



UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY





Die Religion
in Geschichte und Gegenwart

Fünfter Band

Roh bis Zypressen

Die
R e l i g i o n
in
Geschichte und Gegenwart
Handwörterbuch
in gemeinverständlicher Darstellung

Nedigert von

Gunkel (Altes Testament, Religionen des alten Orients), **Heitmüller** (Neues Testament), **Zscharnack** (Kirchengeschichte), **Scheel** (Dogmengeschichte, Symbolik, Ethik), **Troeltsch** (Dogmatik), **J. Wendland** (Apologetik), **Baumgarten** (Praktische Theologie und Religion der Gegenwart), **Schian** (Kirchenrecht und Kirchenpolitik), **O. Siebeck** (Sozialwissenschaft), **David Koch** (Kunst), **W. Weber** (Musik), **Schiele** (Außerchristliche Religionsgeschichte, Erziehung), **Grehmann** (Phänomenologie der Religion), **Glane** (Biographie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart)

Unter Mitwirkung von

Hermann Gunkel und **Otto Scheel**

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele und **Leopold Zscharnack**

Fünfter Band

Von Roh bis Syrien

Mit 1 Abbildung und 4 Tafeln

550 47
2115 20



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1913

Alle Rechte vorbehalten.

Copyright 1914 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Druck von H. Gaupp jr. in Tübingen.

Vorwort des Herausgebers

Wir hätten es gern gesehen, wenn der nunmehr vollendete fünfte Band der „Religion in Geschichte und Gegenwart“ den Subskribenten hätte auf den Weihnachtstag gelegt werden können. Obwohl seit dem Beginn seiner Drucklegung in der ersten Augustwoche d. J. alterseits mit größter Strafanstrengung an der Erreichung dieses Ziels gearbeitet worden ist, sind wir doch mit den letzten 18 Bogen in Rückstand geblieben, so daß erst der Anfang des neuen Jahres 1914 die beiden letzten Lieferungen dieses Schlussbandes bringen kann. Bedeutet dies eine kleine Verzögerung gegenüber dem Termint, den wir uns selber gesetzt hatten, so dürfen wir uns schmeicheln, die beiden letzten Bände, nach der aus redaktionellen Gründen notwendig gewesenen Druckpause i. J. 1912, in schnellerer Folge herausgebracht zu haben, als gemeinhin angenommen wurde, so daß die Drucklegung des Gesamtwerkes von fünf Bänden doch nur einen Zeitraum von noch nicht ganz $5\frac{1}{2}$ Jahren in Anspruch genommen hat.

Wenn der unterzeichnete Herausgeber diesem letzten Band ein Vorwort voraussetzt, so kann er dieses Vorwort nur als Nachwort zum ganzen Werk gestalten und es als willkommene Gelegenheit benutzen, allen denen Dank abzustatten, die zum Gelingen des Werkes beigetragen haben. Von einem Gelingen werden wir reden dürfen, — nicht nur angeichts der Kritik der RGG, die sich von Band zu Band anerkennender geäusert hat und auch auf Seiten der theologisch anders Gerichteten fast durchweg allmählich von vorsichtiger Zurückhaltung oder Bedenklichkeit gegenüber dem „Partei“unternehmen zur Anerkennung oder gar Entfehlung unseres Werkes übergegangen ist. Neben dieser Haltung der Kritik darf uns die ständig gewachsene Zahl der Subskribenten aus allen den Schichten, für die unser Handwörterbuch geschrieben sein will, ein Gradmesser für seinen Wert sein, und, obwohl gerade die Hauptmitarbeiter am stärksten den Abstand zwischen ihrem Ideal und der Wirklichkeit, ihrem Programm und der Einzelausführung empfinden werden, dürfen wir das frohe Gefühl haben, nicht umsonst gelassen zu sein und nicht Entbehrliches geschaffen, sondern eine Lücke in brauchbarer Weise ausgefüllt zu haben.

Denn man an den großen Kreis derer, denen man das Gelingen dieses Werkes verdankt, so muß zuerst der Mann genannt werden, der als der Begründer und erste Organisator der RGG dauernd mit ihr verbunden bleiben wird, obwohl er schon inmitten des zweiten Bandes die Herausgeberschaft und die Leitung der Hauptredaktion an den Unterzeichneten abgetreten und seine Tätigkeit auf die pädagogische und religionsgeschichtliche Abteilung beschränkt hat. Wie ich D. Friedrich Michael Schiele schon in meinem Vorwort zum zweiten Band gebaut habe für die mancherlei Hilfe, die er mir als seinem Nachfolger nach seinem Rücktritt hat zuteil werden lassen, so drängt es mich, ihm, der die Vollendung des Gesamtwerkes nicht mehr hat erleben dürfen, auch an dieser Stelle noch einen Dank nachzurufen: trotz aller Erweiterungen und Ergänzungen, die sich im Laufe der Arbeit ergeben haben, trotz mancher Verbiegungen im einzelnen, die der Wechsel der Personen naturgemäß mit sich gebracht hat, ist es sein Programm, das uns bis zum Schlusshin geleitet, und seine Organisation, die bis zuletzt das feste Rückgrat gebildet hat. — Ich danke ferner den Herren, die als Abteilungsredactoren

auf dem Boden dieses Programms und Hand in Hand mit dem jeweiligen Herausgeber die einzelnen Abteilungen ausgebaut, die Manuskripte ihres Faches druckfertig redigiert und ihre Fachartikel auch während des Drudes beaufsichtigt haben, — in langer und oft enttäuschungsvoller Arbeit, die im Vorwort zum ersten Band in ihren Einzelheiten beschrieben worden ist, und der sich ein Teil der Herren der Redaktion fast ein Jahrzehnt (seit 1904/05) mit vielen Opfern an Zeit und mit nie versagender Hilfsbereitschaft gewidmet hat. In der Redaktion, deren Mitglieder auf den Titelblättern der einzelnen Bände verzeichnet stehen, haben, seitdem das Vorwort zum dritten Band geschrieben worden ist, Änderungen nicht stattgefunden; nur war Herr D. Schiele durch die mehrmonatige, seinem Tode vorangehende Erkrankung daran gehindert, alle pädagogischen und religionsgeschichtlichen Artikel der letzten Buchstaben bis ins einzelne zu redigieren und alle Lücken seiner Abteilungen auszufüllen, so daß der Unterzeichnete stellweise für ihn hat eintreten müssen. — Ich kann diese Gruppe der Redaktionsmitglieder nicht verlassen, ohne noch Eines besonders zu gedenken, der sich nicht bloß als Fachredakteur betätigt, sondern — was seine besondere Rennung rechtfertigt, ja erfordert — als Glied der Hauptredaktion schon dem ersten Herausgeber, noch mehr dem Unterzeichneten bei der hauptredaktionellen Erledigung des Ganzen zur Seite gestanden hat: D. Hermann Gunkel. Ihm ist nicht nur die stilistische Glättung recht vieler Artikel und ein gut Teil der Allgemeinverständlichkeit unseres Handwörterbuchs zu danken, sondern bei seiner Durchsicht aller Korrekturfahnen hat er dem Unterzeichneten auch in sachlicher Hinsicht zahlreiche Anregungen gegeben und bei der Beurteilung der Brauchbarkeit der Artikel und ihrer Brauchbarmachung für die NGGi wertvolle Hilfe geleistet. Es wird mir beim Rückblick auf die diesem Werk gewidmete Zeit meines Lebens stets eine freudige Erinnerung sein, daß ich gerade mit ihm, meinem hochverehrten theologischen Lehrer, so eng habe zusammenarbeiten dürfen. — Ich komme weiter zu der großen Schar derer, die sich als Verfasser der Einzelartikel an der NGGi beteiligt haben, — 375 an der Zahl. Das Maß der Beteiligung der einzelnen wird aus dem im Laufe des Jahres 1914 auszugebenden Registerband zu erkennen sein. Dabei wird auch erst ersichtlich werden, wie einzelne dieser Mitarbeiter ganze einheitliche Stoffgebiete bearbeitet, ja innerhalb der großen Abteilungen diese ihre kleineren Abteilungen zum Teil durchaus selbstständig organisiert haben; ich erinnere etwa an die Arbeit, die hier Professor D. Dr. Walter Höller für das protestantische Seelenwesen, † Professor Lic. Lösch für die Heiligenverehrung, Professor Lic. Dr. Johannes Werner für das Kongregations- und Bruderschaftswesen der lath. Kirche, Professor Dr. Julius Friedrich für die Fragen des gegenwärtigen Kirchenrechts geleistet haben. Mag das Maß der Mitarbeit der einzelnen dem der eben beispielweise Genannten gleichen oder sich auf gelegentliche Beteiligung und freundlichst gewährte Ausihilfe beschränken, ihnen allen sei hier herzlichst gedankt, — um so herzlicher, je mehr der Unterzeichnete sich dessen bewußt ist, daß ein nicht geringes Maß von Selbstverleugnung, der Wille zur unbedingten Einordnung in ein festes Programm, der Verzicht auf individuelle Extravaganzen die Voraussetzungen für die Mitarbeit am unserm gemeinsamen Werk bildeten, dessen technische Einheitlichkeit dazu zwang, den Mitarbeitern nicht nur feste Raumgrenzen vorzuschreiben, sondern von ihnen bei aller Selbstverantwortlichkeit für die eigenen Artikel auch in der Stoffabgrenzung und Stoffauswahl und in stilistischer, formeller Hinsicht Unterordnung unter das aufgestellte Schema zu fordern. Es darf mit Dank gegen die Mitarbeiter gesagt werden, daß bei einem Widereinander des individuellen Freiheitsprinzips und des Prinzips der Einheitlichkeit fast stets der Gedanke an das Ganze die individuellen Gelüste überwunden hat: wo dies diesmal noch nicht gelungen ist, wird uns gewiß eine Renaufage Gelegenheit geben, das Versäumte nachzuholen. — Nicht zuletzt richtet sich unser Dank an den Verlag, ohne dessen Entschlossenheit das Werk nicht zustande gekommen wäre, und dessen vorzügliche Organisation dem ersten Herausgeber wie dem Unterzeichneten die große Arbeit ganz wesentlich erleichtert hat. Ihm sei es hier auch nochmals gedankt, daß er der durch den Ausbau des Programms notwendig gewordenen

Erweiterung des Lexikons auf fünf Bände offenfreudig zugestimmt hat, daß er auf jede die Ausstattung und die Umfangserweiterung betreffende Anregung ohne Schen vor neuer Arbeitsleistung und weiteren Kosten eingegangen ist, daß er endlich auch noch die Kräfte bereitgestellt hat, ohne deren Hilfe die schnelle Vollendung des Schlüßbandes nicht möglich gewesen wäre. Der Verlag hat zur Entlastung des Unterzeichneten diesem nicht nur in der Person des Herrn cand. theol. L u n d e-Berlin einen Korrektor beschafft, der für den gesamten Band 5 die Kontrolle der Fahnenskorrekturen und des Vogenuumbruchs besorgen konnte, sondern er hat auch die Superrevision auf das Verlagsbüro übernommen und so die Arbeitslast des Herausgebers verringert, dem es nur mit dieser dankenswerten Hilfe möglich wurde, den letzten Band mit dem Anfang des neuen Jahres zu beenden.

Möge das Werk nun seinen Weg gehen und Segen stiftend durch Belehrung und Anregung! An alle diejenigen aber, denen unser Werk etwas bedeutet, möchte ich auch hier noch einmal die Bitte richten, die schon auf dem Umschlagsbogen der letzten Lieferungen seitens der Hauptredaktion und des Verlags ausgesprochen worden ist: die Bitte, uns auf Lücken und Fehler freundlichst aufmerksam zu machen und uns ergänzendes und berichtigendes Material zuzusenden. Wir planen, wie oben bereits berührt, die Herausgabe eines außerhalb der Subskription erscheinenden Register und Nachtragssbandes, an dessen Herstellung schon gearbeitet wird. Viel Stoff für diesen Band werden gerade diejenigen zur Hand haben, die das Werk durch praktische Benutzung auf seine Reichhaltigkeit und seine Richtigkeit hin zu erprobten Gelegenheit gehabt haben. Es liegt im Interesse der Sache, daß sie uns dieses Material, auch wenn es sich nur um verhältnismäßig geringfügige Lücken und Fehler handelt, nicht vorenthalten.

Berlin-Steglitz, Weihnachten 1913.

Leopold Schwarzs.

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter des fünften Bandes

- Dr. Achelis-Dena,
Pastor Adamien-Jüensburg,
Lehrer Aghab Berlin,
Dozent Dr. Alivisatos-Athen,
Pastor Andrä-Müglitz,
Pfarrer Dr. Auer-Charlottenburg,
Professor Dr. Anrich-Straßburg,
Geb. Konfessorialrat Professor Dr. Dr. Arnold-Breslau,
Archidiaconus Arper-Weimar,
Justizrat Dr. Bachem-Röhl,
Pfarrer R. Barth-Zasenwil, Ätn. Argau,
Überlehrer Dr. Barth-Schaffhausen,
Professor Lie. Dr. W. Bauer-Breslau,
Pastor Lie. theolog. Baute-Grünheide (Mark),
Professor D. Baumgarten-Kiel,
Pfarrer Benjer-Gotha,
Professor Lie. Dr. Benzinger-Toronto,
† Pfarrer Dr. Berbig-Reinfelden,
Professor D. Berthold-Tübingen,
Professor D. Beth-Wien,
Pfarrer D. Blandmeijer-Dresden,
Professor Dr. Bod-Posen,
Privatdozent Lie. Bornhausen-Marburg a. L.,
Pfarrer R. Brecht-Dagersheim,
Pfarrer Dr. A. M. Brömer-Rotterdam,
Professor Dr. A. Bründner-Berlin,
Divisionspfarrer Lie. Dr. Bründner Berlin,
Überlehrer Lie. Bruhn-Berlin-Halensee,
Überlehrer Dr. Buchanan-Charlottenburg,
† Superintendent Bürtner-Apolda,
Privatdozent Lie. Buttman Marburg a. L.,
Pastor Calvino-Lugano,
Professor D. Choijs-Genf,
Bibliothekar Dr. Christlieb Berlin,
Professor D. C. Clemens-Bonn,
Professor D. Dr. C. Elemen-Zwickau,
Referendar Dr. C. Dantlo-Garspach,
Überpfarrer Lie. Dr. Dibelins-Lauenburg in Pommern,
- † Professor D. Drews-Halle,
Frauen Helene v. Dungern-Freiburg i. Br.,
Professor D. Eit-Gießen,
Pfarrer Lic. Einride-Göllingen,
Dr. Albert Eltan-Dena,
Professor Dr. Ellinger-Berlin,
Pfarrer Dr. Th. Engert-Gossl bei Plane (Thür.),
Privatdozent Lic. Fabricius-Berlin,
Privatdozent Dr. Fehrlé-Heidelberg,
Pfarrer Fenzler-St. Margarethen (Holstein),
Professor D. G. Fitter-Niel,
Überlehrer Lic. Siebig-Gotha,
Stadtpfarrer Kindt-Göllingen,
Pfarrer D. Koerfer-Frankfurt a. M.,
Pfarrer Krei-Alt St. Johann (Schweiz),
Giam. Doz. Mag. Kren-Dorpat,
Pfarrer Lie. Kreutag-Stüblau,
Landgerichtsrat Professor Dr. Friedrich-Röhn,
Pfarrer Fröhler-Marburg a. L.,
Pfarrer Lic. Funk-Rüsselsheim,
Pfarrer Düklein-Wernshausen,
Privatdozent Dr. Fuetter-Zollikon bei Zürich,
Professor Dr. Gaupp-Tübingen,
Professor Dr. Geßdten-Rostod i. M.,
Professor Dr. Geldner-Marburg a. L.,
Dr. Gelzer-Dena,
Hauptprediger Dr. Geyer-Nürnberg,
Professor Lie. Glane-Dena,
Überlehrer Goebel-Steglich bei Berlin,
Professor Dr. W. Goetz-Straßburg,
Professor Dr. A. Goetz-Freiburg i. Br.,
Geb. Konfessorialrat Professor D. Grafe-Bonn,
Professor Mag. Graß-Dorpat,
Dr. H. Graßhoff-Neubabelsberg,
Professor D. Dr. Gressmann-Berlin,
Professor D. Guntel-Gießen,
Professor Lie. Hadmann-Amsterdam,
Professor Pfarrer D. Hadorn-Bern,
Privatdozent Pfarrer Lie. Haller-Herzogenbuchsee,

- Privatdozent Professor Dr. Hafencleever-Halle,
Pfarrer Haupt-Cincinnati,
Professor D. Heitmüller-Marburg a. L.,
Privatdozent Pfarrer Lie. Dr. Hermelin-Thefla
bei Leipzig,
Pastor Hermes-Hamburg,
Defan Herzog-Reutlingen,
Pfarrer K. Hesselbacher-Karlsruhe i. B.,
Dr. Theodor Heuß-Ziegliß,
Oberlehrer Lie. Dr. Heussi-Leipzig,
Hauptpastor Heydorn-Hamburg,
Pfarrer Heyn-Berlin,
Redakteur Hoefs-Kassel,
Pastor W. Hoffmann-Chemnitz,
Professor Lie. Dr. H. Hoffmann-Bern,
† Pfarrer Dr. A. Hoffmann-Nordheim,
† Professor D. Holzmann-Baden-Baden,
Oberregierungsrat Dr. Jacobi-Alnsberg i. W.
Pastor Jard-Brunnighausen,
Lie. B. P. Jørgensen-Hiborg (Jütland),
Pfarrer Israel-Helsingfors,
Geb. Konstistorialrat Professor D. Jülicher Mar-
burg a. L.,
Reg. und Schulrat Lie. Rabisch-Düsseldorf,
Pfarrer D. Raita-Helsingfors,
Professor K. Kaiser-Weimar,
Konstistorialrat D. Dr. Kaltweit-Danzig,
† Superintendent D. K. Käyser-Göttingen,
Pastor K. Käyser-Bremke,
Professor Dr. K. Käyser-Hamburg,
Professor D. Knopf-Wien,
Pfarrer Koch-Külte,
Professor D. Dr. W. Köhler-Zürich,
Professor Dr. König-Bamberg,
† Pfarrer Kühnle-Gießen,
Professor Kraushaar-Waverln,
Reg. Rat von Krogh-Königsberg i. Pr.,
Professor Dr. Kroll-Breslau,
Geb. Kirchenrat Professor Dr. Krüger-Gießen,
Præpositus Eg. Krüger-Stargard,
Pfarrer Kübel-Frankfurt a. M.,
Professor Lie. Dr. K. Küchler-Straßburg,
Pfarrer Küry-Basel,
Privatdozent Dr. K. Kumpmann-Bonn,
† Professor Dr. Labanca-Rom,
Defan Lachenmann-Leonberg,
Pfarrer Landgrebe-Aachen,
Professor Dr. Edward Lehmann-Lund,
Professor Dr. Lehmann-Haupt-Liverpool,
Privatdozent Lie. Dr. O. Lempp-Kiel,
Pfarrer Lie. Lichtenhan-Basel,
Professor Dr. Liepmann-Kiel,
Oberlehrer J. Lins-Dorten,
Bibliothekar Dr. Lößler-Münster i. W.,
† Privatdozent Professor Lie. Loeische-Göttin-
gen,
K. K. Hofrat Professor D. Dr. Loeische-Wien,
Bibliothekar Dr. Lojck-Ziegliß,
Professor Dr. A. Loserth-Graz,
Professor Dr. W. Lotz-München,
Oberpfarrer Zuverintendant v. Lüpke-Auma,
cand. theol. Lunde-Berlin,
Professor D. Dr. E. W. Mayer-Straßburg,
Pfarrer D. Mehlhorn-Leipzig,
Pfarrer Dr. Meinecke-Wiesbaden,
Pfarrer Dr. Merkel-Güstenfelden,
Professor D. Merkle-Würzburg,
Professor D. Meuer-Zürich,
Pfarrer J. Möller-Eichfeld,
Oberlehrer Lie. Moldaente-Groß-Lichterfelde,
Pfarrer Monrad-Norvenhagen,
Privatdozent Lie. Mutert-Berlin,
Pastor Lie. G. Naumann-Leipzig,
Professor Dr. Nekolszka-Kronstadt,
Pfarrer Niemöller-Eberfeld,
Professor Dr. Oldenberg-Greifswald,
Professor Dr. Penzig-Genna,
Rev. Gertrud v. Petzold-Birmingham,
Bibliothekar Dr. Pfeiffer-Berlin,
Priv.-Doz. Dr. Platzhoff-Lejeune-Lugano-Vi-
ganello,
Pfarrer Professor D. Dr. Prenden-Hirschhorn,
Pfarrer Priebe-Grunewald,
Pastor Ranft-Ehnenberg,
Professor Dr. Hermann Rante-Heidelberg,
Dozent Lie. Reichel-Wadenfeld,
Walter Reinpell-Berlin,
† Professor Dr. Riedel-Tübingen,
Professor D. Ritschl-Bonn,
Pfarrer Lie. Dr. Mittelmeyer-Nürnberg,
Professor Lie. Rodwell-New-York,
Dr. Karl Roth-München,
Pfarrer W. Rotscheid-Wörs,
Pfarrer Rüetschi-Zetteln b. Bern,
Professor Dr. Samter-Berlin,
Professor Schaller-Zevey,
Professor D. Scheel-Tübingen,
Professor D. Dr. Schian-Gießen,
† Pfarrer D. Schiele-Berlin,
Pfarrer D. Schlosser-Wiesbaden,
Professor D. Dr. C. Schmidt-Berlin,
Privatdozent Pastor Lie. H. Schmidt-Breslau,
Prediger Dr. W. C. Schmidt-Herrnhut,
Pfarrer R. Schmidt-Lauenburg,
Pfarrer Lie. Schneidewiner-Rummelsburg,
Pfarrer Dr. Schornbaum-Wielfeld,
Pfarrer A. Schowalter-Terenburg-a. Harz,
Botchatsprediger D. Dr. Schubert-Rom,
Pastor Rudolf Schubring-Preußlich,
Pfarrer Lie. Dr. Schwarzelose-Frankfurt a. M.,
Pastor Lie. Schwen-Freiberg i. S.,
Dr. Öster-Ziebold-Tübingen,
Pfarrer Zippell-Schweinsberg,
Professor Dr. Sommerlad-Halle,

Pastor Steffen-Hamburg,
Dozent D. Steinmann-Gnadenfeld,
Privatdozent Professor Lic. Stephan-Marburg
a. L.,
Oberlehrer Dr. Treder-Nauheim,
Pfarrer D. Sulze-Dresden,
Lehrer Lews-Berlin,
Schularzt Dr. Thiele-Chemnitz,
Professor D. Thieme-Leipzig,
Dr. Hugob Thopoldian-Konstantinowet,
Professor D. Thümmel-Sena,
Professor D. Titius-Göttingen,
Geb. Kirchenrat Prof. D. Dr. Troestch-Heidelberg,
Pastor Dr. Veed-Bremen,
Privatdozent Dr. Wigener-Freiburg i. Br.
Professor D. Witscher-Basel,
Privatdozent Lic. Dr. K. Wölter-Wien,
Professor Dr. Ernst Vogt-Gießen,
Pfarrer a. D. Karl Vogt-Bonn,
Privatdozent Dr. Voigt-Münster i. W.,

Pfarrer Waldburger-Nagaz,
Professor W. Weber-Augsburg,
Professor D. X. Wendland-Basel,
Pfarrer Lic. W. Wendland-Alt-Friedland
(Mark),
Professor Dr. Werninghoff-Halle,
Professor Lic. Dr. Joh. Werner-Leipzig-Gun-
dorf,
Professor D. Werule-Basel,
Professor Dr. von Wiese-Düsseldorf,
Privatdozent Lic. Dr. Windisch-Leipzig,
Missionsinspektor Pastor Lic. Witte-Berlin,
Pastor Wollschläger-Westen-Cappeln b. Osna-
brück,
Pfarrer Lic. Dr. Wohlfahrt-Tutzing,
Professor Dr. Buttke-Dresden,
Privatdozent Dr. Zimmermann-Berlin,
Privatdozent Professor Lic. Zscharnack-Berlin,
Oberlehrer Dr. Zwider-Leipzig,
Geb. Hofrat Prof. Dr. v. Zwiedineck-Südenhorst-
Karlstraße.

Verzeichnis der Abbildungen zum fünften Bande

Textfiguren

Fig. 69. Siloahinschrift. — Sp. 633 und 634.

Tafeln

Tafel 26—29 zum Artikel Spanische und Niederländische religiöse Kunst von Bock
(nach Sp. 800).

Tafel 26. Fig. 1. Marter des Hl. Bartholomäus. Ribera, Madrid, Pradomuseum.

Fig. 2. Der Hl. Bonaventura weist dem Hl. Thomas den Gekreuzigten als Quelle alles Wissens. Zurbaran, Berlin, Kaiser Friedrich-Museum.

Tafel 27. Fig. 1. Die unbefleckte Empfängnis Mariä. Murillo, Madrid, Pradomuseum.
Fig. 2. Anbetung der Könige. Rubens, Madrid, Pradomuseum.

Tafel 28. Fig. 1. Jesus heilt die Kranken und lässt die Kinder zu sich kommen. Rembrandt, Radierung.
Fig. 2. Kreuzigung. Rembrandt, Radierung.

Tafel 29. Fig. 1. Der verlorenen Sohn. Rembrandt, Petersburg, Eremitage-Museum.
Fig. 2. Jesus mit den Jüngern in Emmaus. Rembrandt, Paris, Louvre-Museum.

Erklärung der Schriftzeichen

Zum Text sämtlicher Artikel sind durch das Zeichen ¶ die Worte, unter denen Ergänzungen und Erläuterungen zu finden sind, deutlich hervorgehoben, so daß der Benutzer des Handwörterbuchs bei der Lektüre eines beliebigen Artikels sich ohne Mühe zu den anderen Artikeln weiter findet, die ihm nähere Aufschlüsse geben können.

Die Literatur ist am Schluß der Artikel in kleiner Schrift verzeichnet. Gemeinverständliche Schriften sind durch das Zeichen : kenntlich gemacht.

In derselben Schrift wie die Literatur sind an der Spitze der größeren Artikel die Nebenschriften ihrer selbständigen Abschnitte zusammengestellt.

Verzeichnis der Abkürzungen

AB	= Analecta Bollandiana,	Dd'A	= Dictionnaire d'Archéologie chrétienne (Gábor).
ABA	= Abb. d. Berliner Akademie.	DEBl	= Deutsch-Evangelische Blätter.
ADB	= Allgemeine Deutsche Biographie.	DLZ	= Deutsche Literaturzeitung.
AGG	= Abb. d. Göttinger Ges. der Wissenschaften.	Diss	= Dissertation.
AMA	= Abb. d. Münchener Akademie.	DZKR	= Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht.
AR	= Archiv für Religionswissenschaft.	EB	= Encyclopaedia Biblica (Cheyne und Blod).
ARG	= Archiv für Reformationsgeschichte.	EBrit	= Encyclopaedia Britannica.
AS	= Acta Sanctorum.	EHP	= Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik (Klein).
ASG	= Abb. der Sächsischen Ges. d. Wissenschaften.	EvFr	= Evangelische Freibheit.
ATAO	= Jeremias: Das alte Testament im Lichte des alten Orients (ATAO²).	GB	= Gesenius-Bühler: Hebräisches und aram. Handwörterbuch.
AWA	= Abb. der Wiener Akademie.	GG	= Goedel's Grundriß der Geschichte der deutschen Dichtung.
Beringer	= Franz B.: Die Ablässe, ihr Wert und Gebrauch, 1906¹³.	GGA	= Göttingische Gelehrte Anzeigen.
BL	= Schenkel: Bibellexikon.	GPr	= Gymnasialprogramm.
BW	= Guthe: Bibelwörterbuch.	GRhW	= Evg. Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen.
CeW	= Chronik der christlichen Welt.	Hauck	= H.: Kirchengeschichte Deutschland's.
Chevalier	= U. Ch.: Répertoire des sources historiques du moyen-âge. Bibliographie, 1904 ff.; Topobibliographie, 1894 ff.	HB	= Hübners Bibliographie der klassischen Altertumswissenschaft.
ChrW	= Christliche Welt.	HbA	= Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums (HbA²).
CIG	= Corpus Inscriptionum Graecarum.	Heim-	= H.: Die Orden u. Kongregationen.
CIL	= Corpus Inscriptionum Latinarum.	bucher	= Kirchliches Handlexikon (Meusel).
CR	= Corpus Reformatorum.	HL	= Hurters Nomenclator.
CSEL	= Corpus scriptorum ecclesiastico-rum latinorum.	HN	
DB	= Dictionary of the Bible (Hastings).		

HV	= Historische Vierteljahrsschrift.	SAB	= Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
HZ	= Historische Zeitschrift (Meincke).	SAM	= Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu München.
JB	= Theologischer Jahresbericht.	SAW	= Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Wien.
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie.	Schröter	= Schröter: Geschichte des jüdischen Volkes.
JpTh	= Jahrbücher für protestantische Theologie.	SSt	= Siegfried Stade: Hebräisches Wörterbuch zum AT.
KAT	= Keilinschriften und das AT (KAT ³).	StML	= Stimmen aus Maria-Laach.
KB	= Keilinschriftl. Bibliothek.	Stud	= Die Studierstube.
KHL	= Kirchliches Hand-Lexikon (Bucherberger).	ThJb	= Theologische Jahrbücher.
KL	= Kirchenlexikon (Kaulen, Weizsäker u. Welte).	ThLBL	= Theologisches Literaturblatt.
LF	= Lebensfragen (Weinel).	ThLZ	= Theologische Literaturzeitung.
LK	= Allgemeine evg.-luth. Kirchenzeitung.	ThQ	= Theologische Quartalschrift.
LZBt	= Literarisches Zenitaleblatt.	ThR	= Theologische Rundschau.
MAB	= Mitteilungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.	ThStKr	= Theologische Studien und Kritiken.
MG	= Monumenta Germaniae.	ThT	= Theologisch Tübinger.
MGkK	= Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst.	TU	= Harnack: Texte u. Untersuchungen.
MkPr	= Monatschrift für die kirchliche Praxis.	Ue	= Ueberwegs Geschichte der Philosophie.
MSG	= Migne, Series Graeca.	UPr	= Universitätsprogramm.
MSL	= Migne, Series Latina.	VRG	= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.
NF	= Neue Folge.	ZA	= Zeitschrift für Assyriologie.
NGW	= Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.	ZAeg	= Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde.
NkZ	= Neue katholische Zeitschrift.	ZAT	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
Pauly-Wiss-		ZDMG	= Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
sowa; RE	= P.-W., Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung.	ZDPV	= Zeitschrift des deutschen Palästinavereins.
Pr	= Protestantentheologie.	ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte.
PrJ	= Preußische Jahrbücher.	ZNT	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
PrM	= Protestantische Monatshefte.	ZprTh	= Zeitschrift für praktische Theologie.
RBD	= Revue Bénédicteine.	ZSchw	= Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.
RE	= Realencyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche (RE ² ; RE ³).	ZThK	= Zeitschrift für Theologie und Kirche.
RG	= Religion und Geisteskultur.	ZWL	= Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart.	ZwTh	= Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
RhPr	= Theologische Arbeiten des rheinischen wissenschaftl. Predigervereins.		
RV	= Religionsgeschichtl. Volksbücher.		

Abkürzungen der biblischen Bücher usw.

AT	= Altes Testament.	NT	= Sirach.
al. lich.	= alttestamentlich.	Matt	= Matthäer.
LXX	= Septuaginta.	nt. lich.	= Neues Testament.
Gen	= Genes̄is (auch I Mōe).	Matth	= neutestamentlich.
Ex	= Exodus (II Mōe).	Neth	= Matthäus.
Lev	= Leviticus (III Mōe).	Mark	= Markus.
Num	= Numeri (IV Mōe).	Luk	= Lukas.
Deutn	= Deuteronomium (V Mōe).	Joh	= Johanneſevangelium.
Jos	= Jofua.	Apgsch	= Apostelgeſchichte.
Richt	= Richter.	Röm	= Römer.
Sam	= Samuelis.	Cor	= Korinther.
Kön	= Könige.	Gal	= Galater.
Jes	= Jesaja.	Eph	= Epheſer.
Jerem	= Jeremia.	Phil	= Philipper.
Ezech	= Ezechiel.	Col	= Kolosſer.
Sach	= Sacharja.	Theſſ	= Theſſalonicher.
Pſlm	= Psalmen.	Tim	= Timotheus.
Spr	= Sprüche.	Hebr	= Hebräerbrieſ.
Hohlied	= Hoheslied.	Tat	= Tatobiusbrieſ.
Pred Sal	= Prediger.	Petr	= Petrusbrieſ.
Dan	= Daniel.	Joh	= Johanneſbrieſ.
Neh	= Nehemia.	Apol	= Apolaloye (Offenbarung des Joh)
Chron	= Chronika.		Johanneſ)
Weish	= Weisheit Salomoſ.	Did	= Didache.

Kurze Namen, wie Amos, Hiob, Ezra, Titus usw. und **selten** vorkommende, wie Obadja, Habakuk, Philemon usw., werden gar nicht abgekürzt.

Abkürzungen der Autorennamen

(Nur zuweilen bei kleineren Artikeln der Abteilungsredakteure gebraucht).

G	= Gunkel	S	= Scheel
K	= Köhler	Sch	= Schiele
M	= Mülert	Sn	= Schian
Jch = Jochannae			

Es gelangten zur Ausgabe:

99/102. Lieferung am 11. Oktober 1913. 107, 114 Lieferung am 18. Dezember 1913.
103/106. " " 6. Dezember 1913. 115, 120. " " 10. Januar 1914.
V. Band am 17. Januar 1914.

Nach der Ankündigung kostete in der Subskription eine Lieferung von 3 Bogen M. 1.—. Tafeln sollten für sich berechnet werden und zwar darin, daß 3 einseitig oder 2 doppelseitig bedruckte Tafeln für einen Druckbogen gerechnet werden sollten.

Demgemäß wurden bei einem Umfang von:					
Band	Text und Titel	Tafeln	za.	berechnet	oH
I	67½ Bog.	6=1½ Bog.	69 Bog.	69 Bog.	23,-
II	69⅔ "	6=1½ "	70⅔ "	69 "	23,-
III	77⅓ "	11=3 "	80⅓ "	81 "	27,-
IV	74⅓ "	2= ½ "	75 "	75 "	25,-
V	71⅔ "	4=1 "	72⅔ "	66 "	22,-
Sa.	360⅓ Bog.	29=7½ Bog.	367⅓ Bog.	360 Bog. ***)	120,-

Der feste Subskriptionspreis bezug M. 120,- während in 120 Lieferungen à M. 1,— außer den 7½ Bogen Tafeln noch 352½ Bogen Text zu liefern waren, wurden in der Subskription 7½ Bogen Tafeln und 360⅓ Bogen Text geliefert. Es blieben somit in der Subskription im ganzen 7⅓ Bogen außer Berechnung.

Der Subskriptionspreis ist am 31. Dezember 1913 erloschen.

Die Verlagsbuchhandlung.

*) somit blieben zunächst 1⅔ Bogen außer Berechnung.

**) einschließlich von ⅓ Bogen der vorstehenden überschüssigen 1⅔ Bogen.

***) somit ist bis einschließlich Bd. IV 1⅔ Bogen unberechnet geblieben.

R

Roh, Peter (1811—1872), Jesuit und Prediger, geb. in Gantshis (Wallis), gest. in Bonn. Seit 1829 im Orden, 1842—45 Professor der Dogmatik in Freiburg i. Sch. und Luzern, fand er das eigentliche Feld seiner Wissenschaft 1850, als man in Deutschland nach den Stürmen der Revolution das Bedürfnis empfand, „die erschütterten Grundpfeiler der Autorität von neuem zu befestigen“, und die Jesuitenmissionen gesetzte. Hier erworb er sich als Prediger einen großen Ruf. Der ihm zugeschriebene Ausdruck: „Auserwählt ist der Sturz der Hohenzollern“ gehört zu den „Jesuitenabeln“ (Dichter, Jesuitenabeln, 1904, S. 869 ff.). Berühmtlich hat er seine Predigten nicht; heraus sind von Zuhörern gegen seinen Willen herausgegeben.

Schriften: Gründrümer unserer Zeit, (1865) 1905; — Das alte Lied. Der Friede heiligt die Mittel, (1869) 1894; hier lobt er 1000 Gulden für den Nachweis des Sohnes im Jesuitendienst aus, vgl. Dühr a. a. L., S. 552 ff.; — Was ist Christus?, (1872) 1909*; ADB XXIX, S. 491; — R. Knobenbauer: Erinnerungen an P. R. (SMML III, S. 93, 189, 322 ff.; auch separat); — R. Dühr: Altstädtische zur Geschichte der Jesuiten-Missionen in Deutschland 1848—72, 1903. **Zöfler.**

Rohault de Fleury, Charles (1801—75), Pariser Architekt und Archäologe, veranstaltete großartige Sammelwerke zur mittelalterlichen **Iconographie**.

Die beiden wichtigsten: La Messe, 8 Bde., und Les Saints de la Messe et leur monuments, 10 Bde., wurden aus dem Nachlaß 1883—1900 herausgegeben durch den Sohn Georges R. de F. (1835—1905), der kleinereft verfasste: Le Latran au moyen-âge, 1877. **Reindee.**

Rohde, Erwin (1845—98), nassauischer Philologe, Privatdozent in Aiel, Prof. in Jena, Tübingen, Leipzig und Heidelberg. Er hat die jetzt herrschende Aufschauung vom Gang der Religionsgeschichte Griechenlands begründet. **T. Religionsgeschichte**, 4 e (Sp. 219).

Hauptwerk: Echte, Dialektal und Unterstreichungslehre der Griechen, (1890—94) 1910*; — kleine Schriften, 2 Bde., 1901. — Ueber R. vgl. C. Crisius: Einw. R., 1902; — R. Rieches Ges. Briefe II, 1902. **Israel von Rohden**, Gustav, evng. Theologe, geb. 1855 in Barmen, 1877 Oberförster im Ranten-Hause, 1882 Pfarrer in Helsingør, 1895 Strafanstaltsgeselllicher in Dortmund, 1896 in Werden, 1899 in Düsseldorf, 1908 Konistorialrat in Berlin, 1913 aus dem Konistorium ausgeschieden.

Berl. u. a.: Darstellung und Beurteilung der Pedagogie Schleiermachers, 1883; — Ein Wort zur Kardinalfrage, (1889) 1902* (Catalogus); I, 3, Sp. 989; — Geschichte der Rheinisch-Westfälischen Gefangenschaftsgesellschaft, 1902; — Das Welen der Strafe, 1906; — Critische Verklarung und ethische Verantwortung, 1907; — Probleme der Gefangenenseelsorge und Gefangenenseufzorge, 1908; — Ehe und freie Liebe, 1911; — Der körner Kirchenstreit, 1911. **Glaue.**

Rohmer, Friedrich (1814—56), geb. in Weihenstephan in Mittelfranken, philos.-pol. Schriftsteller in München, Zürich, München. R., dessen mystanische Selbsteinschätzung durch seinen jüngeren Bruder ständig genährt wurde, ging in der Psychologie (Wissenschaft vom Menschen, 1885) seine eigenartlichen Wege abseits von der Wissenschaft (16 Ranghufen des Geistes und Gemütes, 16 Grundkräfte) und suchte religiös den Pantheismus mit dem Theismus

mythisch zu verbinden, da jeder für sich zu unüberwindlichen ethischen und spekulativen Bedenken Anlaß gebe. Der unbegrenzte Organismus ist nach R. der Eine lebendige Gott, der sich in zunehmender Selbsterkenntnis entwickelt.

Relig. Schriften: Kritik des Gottesbegriffes in den gegenwärtigen Weltansichten, (1850) 1857*; — Gott und seine Schöpfung, 1857; — Der natürliche Weg des Menschen zu Gott, 1858. — Ueber R. vgl. J. R. Blunschi: Denkwürdigkeiten aus meinem Leben, III, S. 414 ff.; — Der r. in Staatswörterbuch, VIII, S. 613 ff. **Heydorn.**

Rohrbach, Paul, evng. Theologe und Kolonialpolitiker, geb. 1869 zu Regen in Oberschwaben, 1897—1902 auf Reisen in Afrika, Persien und Türkei. * Armenien, 6, 1903—06 fasst. Kommissär für Ansiedlungswesen in Südwest-Afrika, machte 1907 eine Reise durch Kamerun und Togo. Seit 1908 Dozent für Kolonialwirtschaft an der Handelshochschule in Berlin.

Berl. u. a.: Schlüssel des Markusevangeliums, 1894; — Geboren von der Jungfrau, 1897*; — An Turan und Armenien auf den Wegen russischer Weltpolitik, 1895; — Die Berichte über die Auferstehung Jesu, 1895; — Im vorderen Wien, 1901; — Die Bagdadbahn, 1901; — Im Lande Abraham und Jesu, 1901; — Wirtschaftliche Bedeutung Westasiens, 1902; — Von Kaufhaus zum Mittelmeer, 1903; — Deutschland unter den Weltvoilern, 1903; — Die russische Weltmacht in Mittel- und Westasien, 1904; — Deutsches Südwirtschaftsraum, ein Ansiedlungsgebiet, 1905; — Deutsche Kolonialwirtschaft, I Teil, Südwest-Afrika, 1907; — Deutsches chinesische Studien, 1909; — Kulturpolitische Grundzüge zur Raisen- und Missionstrafe, 1909; — Das Bagdad und Babylon, 1909; — Aus Südwest-Africas schweren Tagen, 1909; — Deutsche Kulturaufgaben in China, (1910) 1911*; — Der Deutsche Gedanke in der Welt, 1912; — Deutschland in China voran, 1912. **Audrae.**

Rohrbacher, René François (1789 bis 1856), lath. Theologe. Er stand in freund-schaftlichen Beziehungen zu Lamennais, gehörte der von diesem gegründeten Kongregation zum hgl. Petrus an und war auch Mitbegründer der Zeitschrift „Avenir“. Nach Lamennais' Bruch mit der Kirche zog sich R. von ihm zurück, wurde 1833 Prof. der Kirchengeschichte in Nancy und lebte später zurückgezogen in einem Seminar in Paris.

Hauptwerk: Histoire universelle de l'église catholique, 29 Bde., 1812—49 (9. Auflg. 1903), in synchronistischer Form, eingeteilt in Bücher zu 25—30 Jahren, völlig untrittlich, nicht aus ersten Quellen schreibend, mit apologetischer Tendenz, doch mit vielen Aussagen aus Quellenchristen. Die von Hülstaert und Rumyantsev unternommene deutsche Ausgabe ist in den späteren Bänden eine völlige Neubearbeitung. Erhalten sind I—XIX, I und XX, XXIII, XXIV, bis 1542 gehend, 1860—98. Von den übrigen Berten R. ist noch (1844) ins Deutsche übersetzt Tableau des principales conversions du XIX^e siècle, 1827. — Ueber R. vgl. KL X, Sp. 1240 f.; — HN III, S. 1126—1128. **Zöfler.**

de la Roche, Johannes, evng. Theologe, geb. 1835, 1866—84 im Dienst der Londoner „Judeummission, dann bis 1895 Pastor in Eberfeld. * Judenmission (Lit.).

Rostovtzeff: Kirchenbau: I, 6 b.
v. **Rothschild, Johann**, Haus nrw., 2.
Roland, Abbe, * Kindheit Jesu, 6. * La Salle.
Ross, Heinrich, der Wiedertäufer, auch Heinrich v. Grafe, Heinrich Hollender, Heinrich

Wassenberg nach den Orten seines Aufenthalts genannt. Er stammte aus Grave, war Karmeliter zu Harlem, weilte in Straßburg und Wassenberg, tritt aber erst in helles Licht der Geschichte mit seinem Aufenthalt in Münster 1532. Er ist hier der herbvorragendste Führer der Schwärmerbewegung (Münster; I, 2 a) gewesen; die übrigen Prädikanten einschließlich Stottmann sind seine Schüler. Vor der Eroberung der Stadt hat er sie verlassen, nachdem er schon vorher einmal ausgewiesen worden war. In Maastricht wurde er aufgegriffen und 1534 verbrannt. Sein Hauptwerk: *Slotel van dat Secretet des Nachtmals* (vor 1532) bietet eine Auseinandersetzung mit der reformatorischen Abendmahllehre (Abendmahl; II, 7) und stellt positiv das Abendmahl in vollkommen Analogie zum Passahmahl. Er sieht es als Freudenmahl der ihrer Vergabe geweihten Gläubigen.

C. A. Cornelius: Geschichte des Münsterischen Aufstands, 1860, Bd. II, S. 337 ff.; — Bibliotheca reformatoria Nederlandica, Bd. 5, 1909; — R. Rembert: Die Wiedertäufer im Herzogtum Jülich, 1899; — A. Häberle: De wederdopers te Maastricht, 1877; — W. Höhler: RE² XIII, S. 539 ff.; — Chr. Sepp: Kerkhistorische Studien, 1885.

Roller, Samuel David (1777—1850), evng. Theologe, geb. zu Hemmi bei Meissen, seit 1811 Pfarrer in Lauta bei Dresden, als träftiger Vertreter des alten Glaubens Gegner des herrschenden Nationalismus, Dichter des Liedes „Wie sie so saniit ruhn“. Wilhelm von Kügelgen, der zu seinen zahlreichen Schülern gehörte, hat ihn im 5. Teil seiner „Jugenderinnerungen eines alten Mannes“ anschaulich geschildert.

A. G. Höhler: R., 1878.

M.

Rom. Übersicht.

I. Römische Religion; — II. Stadt Rom, römisch-staatlich; — Römisches Reich; — Imperium Romanum; — Weströmisches Reich.

Rom: I. Römische Religion.

1. Altrömische Gottheiten, Dämonenfürze, Zauberbräuche; — 2. Zerleglauber; — 3. Aufnahme neuer Gottheiten (italische, griechische, orientalische Einwirkungen); — 4. Priesterkunst und Riten; — Zur spätromischen R. vgl. * Synkretismus; I. * Esiland; * Raifertut; — Zur religiösen Kunst vgl. * Griechisch-römische rel. Kunst; — Zur römischen Philosophie vgl. * Philosophie: II, 6. 7 b. 8.

1. In weiten Kreisen wird die römische Religion für fast identisch mit der griechischen (* Griechenland; I) gehalten. Dies ist aber ganz irrig. Wohl ist die römische von der griechischen Kult beeinflusst worden; aber ihrem ursprünglichen Wesen nach war sie ganz verschieden von dieser, und die alten Vorstellungen haben sich neben den griechischen Einflüssen zum großen Teile dauernd erhalten. Charakteristisch für diese altrömische R. ist die grobe Rückertheit der Vorstellungen. Individuelle Züge, verträumliche Eigenheiten, wie sie den griechischen Göttern beigelegt wurden, fehlen ganz; auch menschliche Gestalt in den römischen Göttern ursprünglich nicht eigen, sondern erst unter griechischem Einfluß beigelegt worden. Keine Gottheiten der Natur, wie etwa Sonne und Mond, werden in der altrömischen Religion verehrt, ebenso wenig auch Verkörperungen sittlicher Gedanken, sondern die römischen Götter sind wirkend gedacht in allen Dingen, mit denen der Römer im Leben zu tun hat. Einige Beispiele mögen diese Auffassung veranschau-

lichen. Zu den ältesten Gottheiten gehört Janus, der bei jedem Opfer zuerst angerufen wurde; er galt als der Gott des Anfangs, jeder Monatsseite war ihm heilig, er wurde schließlich auch als Gott des Jahres angesehen. Aber diese Auffassung ist erst später aus seiner ursprünglichen Bedeutung abgeleitet worden. Was d. ursprünglich gewesen, zeigt sein Name, wie seine Kultstätten, deutlich: Janus heißt der Torbogen, die Tür, d. ist also der Gott, der Schützer der Türen und Tore, als „Leitner“ und „Schließer“ wird er in uralten Gebeten angerufen. Jede Tür, die es in Rom gibt, ist sein Sitz, d. h. es gibt eigentlich so viel Jani, wie es Türen und Tore gibt. Auch das Staatsheiligtum des J. der sog. Janustempel auf dem Forum, ist in Wirklichkeit kein Tempel, sondern ein doppelter Torbogen, der den Eingang zum Staatsmarkte bildet und deshalb vor allen Toren zum Staatsheiligtum gewählt worden ist. Ähnlich ist es mit Vesta, der Göttin des Herdes, bestellt. Jedes Haus hat seine Vesta, die am Herde verehrt wird; der Hausherr, die am Herde waltet, liegt ihr Kult ob. Wie jede Einfamilie hat auch der Staat seinen Herd, im Bestatempel (über die Priesterrinnen dieses Tempels i. d.): nur dieser Herd, nie ein Bild der Göttin hat in diesem Staatsheiligtum der Vesta gestanden. Neben Vesta und Janus werden in jedem Hause die Penates verehrt, die Götter, die im penus, der Vorratskammer, wohnen, ferner außer dem Lar (vgl. 2) der Genius des Hausherrn, eine Art Schutzgeist, der mit diesem geboren wird, unzertrennlich von ihm ist und am Geburtsstage seines Schützlings (* Natalis dies) mit Opfern geehrt wird. Dem Genius des Mannes entspricht bei der Frau die Juno: es gibt also so viel Junones, wie es Frauen gibt. Aus diesen Junones der einzelnen Frauen ist aller Wahrscheinlichkeit nach erst die große Göttin Juno entstanden, zunächst als Schützerin der wichtigsten Momente des Frauenthebens, Hochzeit und Entbindung. — Die angeführten Beispiele zeigen schon eine starke Neigung zur Vervielfältigung der Gottheiten, die gleiche Neigung tritt aber bei den sogenannten Sondergöttern (vgl. * Griechenland; I, 3, S. 1671), d. h. Weisen, die nur eine einzelne Handlung oder einzelne Phasen des menschlichen Lebens beschirmen und nur bei dieser angerufen werden. Solche Sondergötter finden wir bei den Römern in noch viel größerer Zahl, als bei den Griechen. Das römische Volk ist ein Bauernvolk, daher werden besonders viele solcher Götter beim Ackerbau verehrt; für das erste Pflügen des Brachfeldes, für das zweite Pflügen, für das Düngen, für das Ziehen der Furche, für das Säen, das Eggen, Beihaben, Jäten, Mähen, für das Zusammentragen des Korns, für das Einbringen in die Scheune — für alle diese einzelnen Arten des Ackerbaus werden besondere Gottheiten angerufen. Auch alle wichtigen Augenblide des menschlichen Lebens werden von besondern Gottheiten beschirmt. Eine Göttin nährt die Frucht im Mutterleibe, andere helfen bei der Entbindung; wenn das Kind den ersten Schrei tut, wenn es in der Wiege liegt, wenn es an der Mutterbrust trinkt, wenn es entwöhnt wird, sie sind eigene Gottheiten als Helfer oder Helferinnen gedacht. Eine Göttin läßt die Kinder des Kindes schlafen, ein Gott lehrt es stehen, ein anderer sprechen usw. Ähnliche Gott-

heiten schüßen auch das weitere Leben des Menschen bis zum Tode. — Von den bekanntesten römischen Gottheiten gehören dieser ältesten Schicht der römischen R. außer den schon genannten noch an: *Iuppiter*, der „himmlische Vater“, der Gott, der dem römischen Bauern für seine Felder und Weinberge Regen und Sonnenschein sendet, durch Blitz und Donner Zustimmung und Mäßigung zu den Taten der Menschen, vor allem zu den Beschlüssen der Gemeinde kundigt; *Ceres*, die Göttin, die das Wachstum der Pflanzen befürmt; die Fruchtbarkeitsspender *Liber* und *Liberia*; der Kriegsgott *Mars* (ob vielleicht auch er ursprünglich ein Begetationsgott war, ist strittig); *Neptunus*, ein Gott des Wassers (ursprünglich aber seineswegs des Meeres); *Tellus*, die Erdgöttin, aber nicht etwa als ewige Mutter des Menschen gezeichnet, sondern die Göttin des Saatfeldes und seiner Frucht; *Volcanus*, der Feuer- oder, d. h. ursprünglich der Beschützer vor Feuergejahr. — Neben den Gottheiten, die man als Helfer herbeiruft, gab es nach römischem Glauben, den die Römer übrigens mit allen Völkern teilen, *Geister*, von denen man Unheil fürchtet, die man deshalb durch Gaben befriedigt oder auch durch allerlei Riten abwehrt, Riten, wie sie genau so bei allen Völkern wiederleben, — durch Lärmen, Heraussegen, Waffen zeigen, Sieben von Dörfern, über welche die Geister nicht hinwegkommen, durch Zeigen oder Anlegen von Gegenständen, vor denen die Geister sich aus verschiedenen Gründen scheuen. *Anulette*, 4 b), und ähnliche Bräuche. Auch zur Zählung vollzogene Umzüge, wie die Prozession der Amborvalia (*Amboralvus*), sollen ursprünglich wohl ähnlich Dämonen abwehren. Wie sich in der griechischen Religion eine Anzahl Riten finden, die eigentlich kein göttliches Wesen voraussetzen, sondern als Symbole *zauberhaft* aufzufassen sind (*Griechenland*: 1, 3, § 1670), so haben sich auch in der römischen R. solche Riten erhalten. Wenn man sich z. B. am Neujahrstage Zweige schneut und sich davon Glück verspricht, so liegt dabei wohl die Vorstellung zugrunde, daß die Lebenskraft, die dem Zweige innewohnt, sich auf den Empfänger überträgt, es wird also eine Art Zauberwirkung erwartet. Wenn an dem Feste der Cerealia *Zündfeuer* gehegt würden, an deren Schwänze man brennende Fäden angebunden hatte, so wird damit die Verhüting der Sonnenblut dargestellt; vermutlich hat man, ähnlich wie bei dem griechischen Regenzauber (*Griechenland*: 1, 3, § 1670), geglaubt, dadurch vermittelt einer Analogiewirkung die Wint wirtlich zu verschwinden. Vgl. *Mantil*, 1, 2 *Er-scheinungswelt* der R. 1, A.

2. Wie in der griechischen Religion (*Griechenland*: 1, 4, § 1675 ff.) und in fast allen Religionen spielle auch in der römischen den *Seelen* eine große Rolle. Von der Unterwelt und der Art des Fortlebens nach dem Tode haben sich die alten Römer keine klaren Vorstellungen gemacht, von einer Vergeltung nach dem Tode ist mitgends die Rede; wenn römische Dichter die Unterwelt schildern, so liegen nicht römische Anschauungen, sondern griechische Vorbilder zugrunde. Daß man sich aber die Seelen als fortlebend, als mächtige Wesen dachte, die nützen oder schaden können, das zeigt der ihnen gewidmete Dienst sehr deutlich. Dieser Ritus wird

von den Angehörigen der Verstorbenen ausgeübt; aber der Staat wacht darüber, daß die einzelne Familie den Seelen ihrer Verstorbenen ihr Recht zuteil werden läßt. Zunächst beim *Begräbnis*. *Totenehrung* iww.: 1) wurden der Seele *Opfergaben* dargebracht, die teils auf dem Scheiterhaufen verbrannt, teils ins Grab mitgegeben wurden; auch war es üblich, daß die Frauen sich Brust und Gesicht blutig tränken oder einschlägen, um durch das vergossene Blut die etwa zurückende Seele zu befähigen. Nach dem Begräbnis stand auf dem Grabe ein *Mahl* statt, das der anwesend gedachten Seele dargeboten wurde; ein zweites *Mahl* wurde am 9. Tage nach dem Begräbnis dem Toten dargebracht. Dieses *Mahl* schließt die offizielle Trauerzeit, aber die Verehrung der Seele danzt fort, solange Angehörige vorhanden sind. An *Gebedtagen*, die dem einzelnen Toten gewidmet sind, namentlich am *Geburts-* und *Todestag* *Natalis dies Anniversarien*, bringt man am Grabe ein *Opfer* dar, außerdem aber gibt es allgemeine Toteneieren. Im Februar werden neun Tage lang die *Parentalia* gefeiert, so genannt nach den *di parentum*, den Geistern der Vorfahren (väter bezeichnet man die Seelen als *di manes*, die guten Geister, ein Ausdruck, der ursprünglich für die unterirdischen Mächte überhaupt gebraucht wird). Diese Tage gauß den Toten geweiht, Hochzeiten dürfen an ihnen nicht stattfinden, die Tempel der Götter bleiben geschlossen, jeder aber schmückt die Gräber seiner Angehörigen. Ein zweites Totenei wird im Dezember begangen, das nach einer Totengöttin *Larentia* *Larentalia* genannt wurde. Geopfert wurde ihr an einem sogenannten *mundus*, einer Grube, die als *Opferstätte* der unterirdischen Mächte, also auch der Seelen, galt. Solche Gruben waren gewöhnlich geschlossen, nur am Tage des *Opfers* wurden sie geöffnet und bildeten dann eine Verbindung zwischen Ober- und Unterwelt. Ein *mundus* wurde bei der Gründung einer neuen Stadt angelegt, man warf Erstlinge aller Früchte und Erde aus der alten Heimat hin. In Rom bestand noch der *mundus* der ältesten Aniedlung, aus der Rom erwachsen war, auf dem *Palatin*. Nur an drei Tagen des Jahres war er geöffnet; dann war die Unterweltsvorste offen, und die Seelen der Toten konnten auf die Oberwelt kommen; deshalb waren wie an den *Parentalien* die Tempel geschlossen, und alle wichtigen privaten und staatlichen Geschäfte wurden vermieden. Die Vorstellung, daß die Geister der Verstorbenen zu gewissen Zeiten auf die Oberwelt kommen, tritt besonders deutlich bei den im Mai gefeierten *Lemurallae* auf, an denen ebenfalls die Tempel geschlossen und Hochzeiten verboten waren. Dies Fest hat keinen Namen von den *Lemuren*, den umherstreifenden Seelen. Diese besuchten ihre alten Wohnungen; da man aber ihr schädliches Wirken fürchtet, suchte man sie von dort zu vertreiben. Am Mittwochnacht wirkt deshalb der Hausherr neuunmal, ohne sich umzuziehen, den Seelen schwarze Bohnen hin mit den Worten: „Mit diesen Bohnen erlaube ich mich und die Meinen“; gleichzeitig sucht er sie durch ein Schlagen an ein ehemaliges Beden zu verjagen und ruft ihnen schließlich zu: „Ihr Seelen, verläßt das Haus.“ — Aus dem *Opertuli* hervorgegangen ist aller Wahrscheinlichkeit der *Laretuli*. Der am *Lerd* verehrte *Lar* ist ursprüng-

lich der Ahnherr der Familie gewesen. Außer dem Herdar wurden die *Iares compitales* verehrt, d. h. die Laren eines Stadtbüros, die kleinen Kapellen an den *Compita*, den Straßenkreuzungen, hatten. Später wurde die ursprüngliche Bedeutung der Laren vielfach vergessen; sie wurden, ohne daß der Zusammenhang mit dem Totenkult lebendig blieb, als Schutsgötter des Hauses und Bezirks betrachtet; und auch noch andere Gebiete des menschlichen Lebens wurden dem Schutz der Laren unterstellt.

3. Im Vorhergehenden war nur von der ältesten Schicht der römischen Religion die Rede; ihr gehörte der Totendienst wie die Verehrung aller im ersten Abschnitte genannten Gottheiten an. Diese Gottheiten werden zusammengefaßt unter dem Namen *Indiges*, die Einheimischen; ihnen gegenübergestellt werden die *Novensides*, die neu Aufgenommenen. Rom dehnt seine Herrschaft über Italien aus, und dies bringt eine Erweiterung des römischen Pantheon mit sich. Wenn eine italische Gemeinde vernichtet wird, so fühlt der Römer die Verpflichtung, den Kult der dort verehrten Gottheiten auf seinen Staat zu übernehmen. Bei der Belagerung einer feindlichen Stadt würden daher die Götter derselben feierlich aufgesorbert, ihre bisherige Stätte zu verlassen und nach Rom überzusiedeln, wo ihnen Verbehrung zugesichert wird. Aber auch ohne Eroberung finden die Götter italischer Städte in Rom Aufnahme dadurch, daß Bürger aus italischen Gemeinden einwandern und ihre Götter mitbringen. Sind die Verehrer dieser Gottheiten in Rom gering an Zahl, so werden diese freilich nur im häuslichen Kulte verehrt. War aber der Zugang aus einer Stadt sehr stark, waren somit die Verehrer ihrer Schutzgottheit zahlreich, so wurden diese in den römischen Staatskult aufgenommen. Starke Einfluß auf die Religion des Römers hat jedenfalls auch das Nachbarvolk der *Etrusker* geübt, so scheint die Ausgestaltung des Jupiterturmes auf dem Kapitol auf etruskischer Einwirkung zu beruhen, auch ist anscheinend mancherlei Griechisches den Römern durch die Etrusker vermittelt worden. Ein einzelnen läßt sich dieser etruskische Einfluß schwer verfolgen.

Vielleicht ist für uns und besonders bedeutsam war die direkte griechische Einwirkung von Unteritalien her, die zunächst in der Aufnahme griechischer Gottheiten zutage tritt. Diese geschieht auf Grund der sibyllinischen Orafe (die Sibyllinen), die gegen Ende der Königszeit aus Cumae in Unteritalien nach Rom gekommen waren. Noch in der Königszeit und im Anfang der Republik wird auf Anordnung solcher Priester, d. h. auf Anordnung derjenigen Priester, der Dienst des Apollo, der Demeter, verbunden mit Dionysos und Kore, der Kult des Hermes und Poseidon eingeführt, denen später noch andere griechische Gottheiten folgen, so Asklepios, Pluto, die große „Göttermutter“ Rhea vom Ida in Kleinägäen. Bei Apollon und Asklepios (lat. Aesculapius) ist der griechische Name beibehalten worden, in der Regel ist das aber nicht geschehen. Man sieht entweder an die Stelle des griechischen Namens ein lateinisches Wort, das die Offizienheit des Gottes bezeichnet, so bei Hermes, der Mercurius, d. h. Kaufmannsgott, genannt wird; oder der Name wird, wie bei Pluton (griech. = der Reiche, lat.

Dis), übersetzt; oder endlich, was am häufigsten ist, die neu eingeführten griechischen Götter werden mit altrömischen identifiziert, so Poseidon mit Neptunus, Demeter, Dionysos, Kore mit Ceres, Liber, Libera. Aber nicht nur in der Aufnahme einzelner griechischer Gottheiten zeigt sich der griechische Einfluß, sondern auch in der Heilsteinerung der römischen Religion übertragen, für die besonders das Jahr 217 epochenmachend ist. In der Not des hannibalen Krieges werden auf Grund der sibyllinischen Orafe allerlei Sühnungen und Opfer angeordnet, aber nicht nur für griechische Gottheiten, auf die sich die Anordnungen der Orafpriester (s. unten Abzähln. 4) bisher beziehten, sondern auch für altrömische Kulte. Dabei wird ein lectisternum beschlossen, ein Ritus, der bis dahin nur in den griechischen Städtchen üblich gewesen war, — im Tempel wurde ein Ruhebett, wie man es bei der Mahlzeit zum Liegen benutzt, aufgestellt, ein Bild der Gottheit darauf gesetzt und davor auf einem Tische das Opfer in Gestalt einer Mahlzeit dargebracht. Dies Lectisternum nun gilt diesmal jedoch Göttervieren, die aus römischen und griechischen Gottheiten zusammengefügt sind: Jupiter und Juno, Neptun und Minerva, Mars und Venus, Apollo und Diana, Vulcan und Vesta, Mercur und Ceres. Es sind dies die Götter, die in Griechenland vielfach als die zwölf großen Götter verehrt wurden. Sie werden hier identifiziert mit zwölf römischen Gottheiten; gruppiert sind sie nach griechischen Sagen und Kulthandlungen, ohne Rücksicht auf Alter und Herkunft der Kulte. Gleichzeitig kommt die Vermischung der griechischen und römischen Götter noch in einer anderen Tatfrage zum Ausdruck. Bis 217 waren die Tempel der griechischen Gottheiten außerhalb des Pomeriums, der religiösen Stadtgrenze, errichtet; jetzt fällt die trennende Schranke; auch griechische Götter erhalten Tempel in der Stadt selbst. So ist der alte Gegensatz zwischen den Indiges und Novensides aufgehoben. Es entsteht die Vorstellung, daß überhaupt jede römische Gottheit mit einer griechischen identisch sei. Durch die griechische Literatur kommen auch die griechischen Mythen nach Rom, von römischen Schriftstellern werden sie auf die römischen Götter übertragen. So entsteht eine Art römischer Mythologie, die aber dem römischen Volkglauben fremd ist. — Der Heilsteinerung der Religion verdankt Rom seine Götterbilder. Die altrömischen, ganz unpersonlich gedachten Gottheiten waren bildlos verehrt worden. Mit den griechischen Göttern aber ziehen auch ihre Bilder in Rom ein („Griechisch-römische religiöse Kunst“, 4). Unter dem Einfluß dieser Bilder werden dann auch altrömische Götter bildlich dargestellt. Dabei werden auf sie griechische Göttertypen zum Teil nach sehr äußerlichen Übereinstimmungen übertragen. So hat man z. B. den Lat im Tanzsaal, mit Trinthorn und Trintschale dargestellt, anscheinend nach dem unteritalischen Vorbilde der Begleiter des Bacchus. Anlaß zu dieser Übertragung gab vermutlich die Tatfrage, daß das Hauptfest der Laren zu einer lustigen Feier geworden war, bei der man dem Wein reichlich zuprach; daß diese Darstellung zu dem eigentlichen Weinen des Lar recht wenig paßte, wurde nicht berücksichtigt. Aber nicht auf alle altrömischen Götter sind griechische Typen übertragen worden, viele der älteren Götter sind

auch später nie bildlich dargestellt worden.

Mit der Einführung des *Pyreleus* (Synkretismus; I * Griechenland; I, 2, Sp. 1669 * Altisymptien, 1) am Ende des 2. punischen Krieges drang, wenn er auch von den Römlern als griechisch empfunden wurde, zum ersten Male ein orientalischer, mit statistischen Ceremonien begangerer Kult in Rom ein. Der Senat suchte die orgiastische Form dieses Dienstes durch seine Anordnungen einzuschränken. Dass man aber in Rom an der orientalischen Orgiastik Gefallen fand, zeigte 18 Jahre später der Staubal der *privatum* begangenen *Bacchusmisterien* (Griechenland; I, 6), bei denen nächtlicher Feier derartige Ausübungsbitten begangen wurden, daß sich der Senat zu strenger Befragung der schändigen Bacchusfeste und zum Verbote aller geheimen Bacchusfeste veranlaßt sah. Neben die weitere Einführung orientalischer Kulte in Rom vgl. * Synkretismus; I: — Neben den Kaiserkult vgl. * Kaiserkult, 2.

4. Eine große Rolle in der römischen Religion, eine weit größere als in der griechischen, spielen die Priesterdienste, von denen hier wenigstens einige der wichtigsten erwähnt seien. Die Aufsicht über die gesamte Religion, soweit es sich nicht um griechische Kulte handelt, haben die *Pontifices*, an deren Spitze der * Pontifex maximus steht. In ihrem Archiv befinden sich alle Bestimmungen über Kulte, Opfer, Submitionen u. dgl.; von ihnen fordert man daher gegebenenfalls Gutachten ein, die sich bei dem engen Zusammenhang zwischen Leben und Religion auf alle möglichen Dinge des öffentlichen und privaten Rechts erstrecken. In den Händen der Pontifices befinden sich auch die *In dignitatem*, eine Sammlung von Gebedsformeln für alle Anlässe, auf Grund derer die Pontifices Auskunft geben, an welche Gottheit man sich im einzelnen Falle zu wenden habe und in welcher Form man sie anrufen müsse. Hierüber genaue Auskunft zu erhalten, war nun so wichtiger, als nach römischer Auffassung schon die Abweichung in einem einzigen Worte den religiösen Alt ungültig macht. Mit dieser Anschauung in Zusammenhang steht das strenge Deshalten an der überlieferten Form der Gebeite; noch in der Kaiserzeit benutzt man altlateinische, durch den Wandel der Sprache dem Volke längst unverständlich gewordene Gebedsformeln. — Von pontifex maximus erwähnt werden die *Pestiliones*, die, im Alter von 6 bis 10 Jahren ins Priesteramt aufgenommen, 30 Jahre den Bestattuus verfehen und ihr Leben in hölzerlicher Zucht zubringen. Ihre Aufgabe ist es, wie die Hanstrau am eigenen Herde, am Staatsherde der Bestia zu dienen und das Feuer des Herdes Tag und Nacht zu unterhalten (* Herd). Große Ehrenrechte sind der Bestialin gewährt. Verstümmt sie aber ihre Pflicht, so trifft sie strenge Strafe; körperliche Züchtigung, wenn durch ihre Nachlässigkeit das Feuer erlischt, Tod durch Lebendig begraben, wenn sie ihre Jungfräulichkeit preisgibt. Zur Dienstzeit der Bestialinnen tritt sehr deutlich der konserватive Charakter des römischen Rituals hervor. Bräuche einer längst vergangenen Kulturzunge sind zahlreich gehalten: nur Quellwasser, nicht Leitungswasser, dürfen die Bestialinnen zum Reinigen des Tempels und zum Opfer benutzen; nur tönerner Gefäße werden

verwendet, die ohne Töpferscheibe hergestellt sind; die Spülörner für das Opfer werden nicht gemahlen, sondern wie zur Zeit, als es noch keine Mühlen gab, zerstampft; ist das Feuer des Bestatthofes erloschen, so muß es durch Reiben zweier Holzstücke wieder entzündet werden.

Von großer Bedeutung im römischen Leben, besonders im Staatsleben, war das *Augurium* oder die Auspizien, die Beobachtung der göttlichen Vorzeichen am Himmel (Vogelflug, Blitz; vgl. * Mantik, 3), die den augures oblag. Diese nehmen teils selbst die Beobachtung vor, teils sind sie Berater der Beamten, die vor Beginn irgend eines Staatsgeschäfts den Himmel beobachten, und grenzen nach den Regeln der Augurialwissenschaft den Ort ab, innerhalb dessen die Beobachtung geschehen muß. — Eine andere Art, den Willen der Götter zu erforschen, bot die *Haruspizien*, die Ein geweidshaus (* Mantik, 3 * Leber); zu ihrer Ausübung gab es aber keine römischen Priester, sondern man berief im einzelnen Falle, wenn man göttlichen Zorn fürchtete, haruspices aus Etrurien, das die Heimat dieser Kunst war. Seit der Zeit des Hannibalschen Krieges nimmt die Verwendung der Haruspizien immer mehr zu und verdrängt die Beobachtung des Vogelflügels; in Ciceros Zeit hat jeder höhere Beamte einen etrusischen haruspex in seinem Gefolge. Wahrend für diese etruskische Art der Weissagung keine Staatspriester eingesetzt wurden, gab es zur Befragung und Deutung der übplumlichen Orakel ein Priesterkollegium von 15 Männern; diese hatten zugleich auch alle auf Grund der sibyllinischen Tafelprüfung eingeführten griechischen Kulte zu beaufsichtigen.

Neben den *Einführung* der griechischen Philosophie, welche die oberen Klassen der Religion entfremdet, vgl. * Griechenland; I, 7, Sp. 1684 * Philosophie; II, 5—8.

Georg Wilfuss: *Die Religion und Kultus der Römer*, 1912; — *Der Staat*: *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religion und Stadtkunde*, 1904; — *J. Marquardt*: *Römische Staatsverwaltung*, 3. Bd., 2. Aufl. bearbeitet v. Georg Wilfuss, 1885; — *P. Creiller* & *Jordan*: *Römische Mythologie*, 1881—83; — *Emil Ast*: *Die Religion der Römer*, 1899; — *O. Ueberer*: *Götternamen*, 1896; — *G. Frasceri*: *The golden bough*, (1900) 1911; — *D. Marquardt*: *Il culto privato di Roma antica*, 1896—1903; — *O. Diels*: *Sibyllinische Blätter*, 1890; — *Wilhelm Roscher*: *Mythologisches Lexikon*, 1884 ff.; — *Paulus-Wissowa*: *Reisenzeugnisse*; — *S. M. Vide*: *Römische Religion* (in: *Germania Röder*: *Einführung in die Altertumswissenschaft*, 2. Bd., 1912*); — *Johannes Dietrich*: *Das römische Privatrecht*, Bd. XII ff. besprochen v. *Richard Münnich*. *Zamter*: *Rom: II Stadt R., kirchlich-statistisch*.

1. Das *Stadt R.*; — 2. Die ev. Gemeinden R.; — R. funksäfischlich, vgl. * Altchristliche Kunst * Renaissance: II.

1. Die *Stadt R.* und die Umgebung im Umkreis von 40 Meilen (Camara di Roma) bilden das *Bistum R.* über Gründung und Geschichte vgl. * Paulusbriefe, B 6 * Italien, I * Papststuhl * Papst und Primat, dessen Inhaber der Papst selbst ist; in der Ausübung seiner Jurisdiktion wird er vertreten durch den Kardinalvater, dem für Pontifikaten ein Viceregente (ein Titularbischof oder Titularpatriarch) zur Seite steht. Mit den sogenannten *suburbicariischen Bistümern*, d. h. den in

der Nachbarschaft der Stadt R. liegenden Bistümern Ostia mit Velletri, Porto mit Santa Rufina, Albano, Frascati (Tusculum), Palestrina (Preneoste) und Sabina, deren Inhaber seit dem 12. Jhd. die Kardinalbischöfe sind (Kardinalat, 1), bildet R. die Kirche n. provinz R., deren Metropolit gleichfalls der Papst ist (vertreten durch den Kardinalvikar).

Statistik des. Zu Anfang 1913 gab es nach dem Annuario ecclesiastico in der Diözese R. 590 Weltpriester, 890 Ordenspriester, 220 Laienbrüder, an 1200 Klostermönchen, rund 80 männliche Orden und religiöse Genossenschaften mit 180, über 100 weibliche Orden und Genossenschaften mit 210 Niederlassungen, 7 italienische, 22 ausländische kirchliche Seminare, 15 internationale geistliche Kollegien (über die wichtigsten vgl. "Kollegien" Missionsschulen, über andere Forschungsinstitute vgl. "Historische Institute"), 4 kath. Universitäten, 11 Erziehungsinstitute für Knaben unter geistlicher Leitung mit 1095 Schülern, 19 derartige Erziehungsinstitute für Mädchen mit 3600 Schülerinnen, an 200 kath. Vereine (31 Pfarrkomitees, 26 kirchliche Vereine zur gegenseitigen Unterstützung und Hilfe, 32 Jugendvereine, 82 Bruderschaften usw.). Von den Generalen und Professoren der kath. Orden haben 99 ihren Sitz in R. Die Zahl der regelmäßig erreichenden kath. Bevölkerung beträgt an 40 (wichtigste: Acta Sanctorum Sedis, Analecta Ecclesiastica, Bessarione, Città Cattolica, Osservatore Romano, Giornale di Roma, La vera Roma usw.). Als Sitz des Papstes ist R. zugleich der Sitz aller zentralen Amtsstätte (Kirche).

Die Stadt zählte 10. Juni 1911 538 634 (an 5000 Protestanten, 7000 Juden), einschließlich Garnison und der stadtumgebenden Bevölkerung an 590 000, das Bistum an 600 000 Einwohner. Die Zahl der kath. Pfarreien in R. beträgt 57; dazu kommt noch die Paroisse der Apostolischen Paläste, dem Rang nach die erste Paroisse R., deren Pfarreier der Stets aus dem Orden der Augustinereremiten entnommene Monsignore Sacerdita seiner Heiligkeit in, der höchsthöchste Würde hat. Von den Pfarreien sind 26 dem Welt-, 32 dem Regularklerus übergeben; 49 liegen innerhalb der Stadt selbst, 9 im Weichbild. Die Pfarreien R. sind in 12 Gruppen, Präfектuren genannt, eingeteilt; sämtliche Paroisse bilden ein Kollegium mit einer eigenen Kirche. Die Kirchen und Kapellen R., deren Zahl sich auf 365 beläuft, sind entweder Patriarchalkirchen (5), "kleine" Basiliken (8), Hauptkirchen (7); Hauptkirchen Rom's, Kollegiatkirchen, Kardinaltitel, Kardinalbischöflichen, Stationkirchen, Pfarreikirchen, Ordenskirchen, von einzelnen Rationen bzw. italienischen Landrätschaften erbaute und unterhaltene National- bzw. Regionalkirchen (an 30), Bruderschaftskirchen usw. Außer an der Lateran und der Peterskirche sind noch an 15 Kirchen Kapitel vorhanden (Santa Maria Maggiore, Santa Maria in Trastevere, San Lorenzo in Damaso, Santa Maria in Cosmedin usw.), deren Erzpriester, Titularer oder Diacone meist Kardinalen sind; sie zählen insgesamt 188 Kanoniker und 248 sonstige Kapitelsmitglieder. Von den Kirchen seien nur die bedeutendsten genannt: Über die Peterskirche vgl. "Baukunst" Renaissance I, 6; II, 4 "Kunst" III, 10. Die

Lateranbasilika (San Giovanni in Laterano), die Bischofskirche des Papstes, dem kirchlichen Rang nach die erste Kirche der kath. Christenheit, "Mutter und Haupt aller Kirchen", zuerst durch Papst Sylvester I unter Kaiser Konstantin dem Großen eingerichtet, vielfach erneuert und umgebaut, daher ohne jeden einheitlichen Charakter; der anstoßende päpstliche Lateranpalast, durch das Garantiegesetz (Italien, 7) extraterritorial, war seit dem 4. Jhd. bis auf Gregor XI päpstliche Residenz (mit Unterbrechungen), seit Gregor XVI Museum. San Paolo fuori le mura, Kirche der anstoßenden ehemaligen Benediktinerabtei, aus dem 4. Jhd. nach dem Brand von 1823–1854 neu erbaut. Santa Maria Maggiore, die basilica Liberiana, aus dem 4. Jhd. mit Resten des 5. und 6. Jhds. und dem Gnadenbild "Maria Schnee" (12. Jhd.). San Lorenzo fuori le mura, unter Konstantin erbaut, mit dem Grab Petri IX. Santa Croce in Gerusalemme, erster Bau von der hl. Helena errichtet, von Lucius I (1144) und Benedict XIV (1743) erneuert. Sant' Agnese fuori le mura, bei den gleichnamigen Katakomben (2c) unter Konstantin erbaut. Neubau aus dem 7. Jhd. (hier am 21. Januar die Lämmerweihe; Pallium). Das Pantheon, der bestehende Bau des antiken R., 27 v. Chr. erbaut, mehrmals erneuert, 609 von Bonifaz IV zur christlichen Kirche geweiht, mit den Gräbern Kaisers, des Könige Willibald Emanuel II und Humbert I. San Clemente, aus dem 4. Jhd., im 11. neuerbaut, mit Fresken aus dem 9. und 12. Jhd. Santa Maria in Trastevere, 4. Jhd., Neubau aus dem 11. Jhd. Sant' Agostino, eine der beim römischen Volk beliebtesten Kirchen, aus dem 15. Jhd.; I Gesù, 1568–75 im Barockstil erbaut (Kirchenbau: I, 6a), mit Altar und Grab des Hl. Ignatius von Loyola, Hauptkirche der Jesuiten. Santa Maria in Ara Coeli, an dem Kapitol, um 1250 erbaut, einst Residenzkirche der Generals der Franziskaner. Das Lat. Deutschtum ist in R. vertreten durch die beiden mit je einer Kirche versehenen Nationalstiftungen der Maria della Unima (seit 15. Jhd.; Kirche 1500–11 erbaut) und des Campo Santo (seit Karl d. Gr.; umfasst ein Hospiz, ein Priesterkollegium, in dem Geistliche, Historiker und Archäologen aus deutschen und österreichischen Diözesen sich in den kirchlichen Wissenschaften ausbilden können, eine Bibliothek und ein Museum christlicher Altertümer; Organ: Römische Quartalschrift, seit 1887; Kirche 1475 bis 1501 erbaut).

G. Galbi: Bibliografia generale di Roma nel medio ev., B, I und Supplement, 1906–08; — Armellini: Le chiese di Roma, 1891²; — Angel: Le chiese di Roma, 1904; — A. de Waal: Römisches Kirchenleben, 1905; — P. M. Baumgarten: Kirchliche Statistik, 1903, T. 147–194; — Ders.: Die Regierung und Verwaltung der hl. Kirche in R., I, 1904²; — "Die ewige Stadt", hrsg. vom römischen Marienkolleg der Salvatorianer, 1905; — F. Roed: Deutsches Leben in R. 1700–1900, 1907; — Ders.: Das deutsche R., 1912; — R. Klimich: Baudenkmäler durch R., 1909²; — G. Gozzini: Have Roma: Chiese, monumenti, case etc., 1909; — R. Hettlinger: Aus Welt und Kirche I, 1912²; — G. Barth: Die ewige Stadt „Roma aeterna“, 1912; — A. Ruhn: Roma, die

Denkmal des heidnischen, unterirdischen, neuen R. in Wort und Bild, 1912; — Annuario ecclesiastico, Rom 1913. — Rgl. ferner die Lit. zu den im Text genannten Artilfeln ¹ Kurie ² Hauptkirchen Roms ³ Kollegen ⁴ statuotomber usw. ⁵ Vino.

2. Die Evangelischen Gemeinden haben in R. (wie im übrigen Italien; ¹ Italien, 8, Sp. 783) erst seit der nationalen Umwandlung Italiens festeren Bestand gefunden. Das deutsches evg. Gemeindeleben verdankt seine Entstehung den hingebenden Bemühungen des preußischen Gefandten ⁶ Niebuhr und seines Zeitraums und späteren Nachfolgers ⁷ Bunsen ⁸ Gesandtschaft, preußische. Nachdem sie selbst im November 1817 in der Privatwohnung des letzteren mit einigen 50 Deutschen eine gottesdienstliche Reformationsfeier begangen hatten, hielt der auf Niebuhrs Bitte von Friedrich Wilhelm III zur ständigen Pflege des Gemeindelebens beruhende Gefandtschaftsprediger ⁹ H. Schmiedeck am 27. Juni 1819 im Gefandtschaftspalais, im alten Marcellustheater, den ersten deutsch-evg. Gottesdienst ab. Ein kurz darauf sich bildender Gemeindepark, dem auch Niebuhr und Bunsen angehörten, mußte sich infolge der politischen Spannung 1838 wieder auflösen. Aus dem, ebenfalls gleich zu Anfang, gemieteten Krantenzimmer wurde 1836 ein größeres evg. Krantenhaus (noch heute Via Monte Tarpeo 26), das 1838 vor der Verwaltung durch die seit 1823 bis heute im Pal. Caffarelli auf dem Kapitol befindlichen Gefandtschafts- (resp. seit 1870 Botschafts-) Kapelle getrennt und allmählich staatlich und paritätisch wurde. Die seit den 60er Jahren im Anschluß an die Kapelle bestehende evg. Schule ging 1904 an ihren eigenen Mängeln ungründend und ist heute durch eine paritätische Reichsschule ersetzt. Schmiedecks Nachfolger im Botschaftsamt waren 1824—28 R. Rothe, 1828—29 R. Tholuck, 1834—41 H. Abeken, der spätere vortragende Rat Bismarck, 1861—65 H. v. d. Goly, 1878—91 R. Roemke. Letzterem verbandt die Gemeinde die Gründung des evg. Männervereins, des evg. Frauenvereins, der 1909 ein eigenes Haus (Via Alessandro Garibaldi 18) für die Gemeinediaconissen und das von ihnen geleitete Mädchenehem erbauert, sowie die Wiederaufnahme der Gemeindebildung und des bereits von Bunsen angeregten, der Beschäftigung der Gemeinde gegenüber der Botschaftskapelle dienenden Kirchbaugedankens, der nun in Deutschland in Superintendent Berndsen Duisburg seinen wärmsten Förderer fand. Die inneren Streitigkeiten, die infolge des Kirchbauplans und der 1899 erreichten Gemeindebildung (1902 Anschluß an die preußische Landeskirche) entstanden, wurden durch die Neubildung der Gemeinde am 16. Januar 1907 beendet. Am 2. Juni 1911 fand im Auftrage des Deutsch-Evg. Kirchenausschusses (¹⁰ 4), der seit 1907 die Leitung des Baues in die Hand genommen hatte, die Grundsteinlegung für Kirche, Pfarr- und Gemeindehaus statt. — Reine evg. Dresdner Gemeinden, ebenso wie die deutsc. evg. Gemeinde, bilden die anglikanische Kirche (2 Kirchen), die protestantische Kirche und die amerikanische baptistische St. Paulskirche; die beiden ersten Denominationen hatten bereits vor 1870 Gottesdienst in Scheinen vor der Stadt. Missionsgemeinden sind die amerikanischen bischöflichen Methodisten,

mit großen Erziehungsanstalten (2 Internaten für Mädchen, einer Knabenschule und einem theologischen Seminar), die Wesleyaner, Methodisten, die amerikanischen und die englischen Baptisten, erster mit einem theologischen Seminar. Die italienische Nationalkirche der Waldecker hat in R. außer der seit 1870 bestehenden Gemeinde (mit 2 Kirchen) den Sitz des Evangelisations-Komitee, ein Waisenhaus (Gould Home, gegründet 1873) und ein Bibeldepot. Die Chiesa evangelica italiana ist in den letzten Jahren ganz durch die beiden methodistischen Kirchen aufgesogen worden. — Zu erwähnen ist noch der Internationale Junglingsverein (Via Consulta) und der Internationale Jungfrauenverein (Via Balbo), sowie das in diesem Jahr eingeweihte, von allen Denominationen gemeinsam geleitete Heim für Empfänger, Istituto Savonarola (Via Moneglia). Sämtlichen ausländischen evg. Gemeinden (und den Gläubigen der orthodox-anatolischen Kirche) steht ein eigener, am Anfang des 19. Jhd.s ihnen vom Papst überlassener, heute unter der Verwaltung der deutschen Botschaft stehender Friedhof an der Cestius-Pyramide zur Verfügung, dessen interessante Geschichte Roedt (i. unten) erzählt hat.

¹⁰ Rönenfeld: Kurze Geschichte der deutschen evg. Gemeinde in R. 1894; — ¹¹ Roedt i. oben Lit. zu 1;

— Für die Kirchbaurettungen vgl. CeW 1907, Nr. 13, und 1909, Nr. 11; — Ferner: Deutscher Protestantismus in R. Rom 1907; — Die deutsche evg. Gemeinde in R. (Separatrabitur der Verhandlungen der preuß. Generalsynode), Berlin 1907. ¹² Hubert.

Rome locuta, causa finita est = Rom (der Papst) hat gesprochen, folglich ist die Sache erledigt.

Römischches Reich = Byzantinisches Reich ¹³ Byzanz; I.

Roman, religiöser, ¹⁴ Literaturgeschichte ¹⁵ Religiöse Dichtung unserer Zeit in Deutschland; II Dichter und Denker des Auslands.

Romanes, George John 1848—94, englischer Naturforscher. Sohn eines Pfarrers, orthodox erzogen, dann Prof. der Physiologie in London, Edinburgh, Cambridge, zuletzt in Oxford. Er wurde Anhänger ¹⁶ Darwins und sein persönlicher Freund. Darwin vertraute ihm seinen Nachlaß an. R. veröffentlichte nach Darwins Tode einen Aufsatz desselben über den tierischen Instinkt. R. wendet besonders die Darwinschen Gedanken auf das menschliche Geistesleben an, um dasselbe auf diese Weise besser zu verstehen. Ferner untersuchte er die Frage, wie es kommt, daß bestimmte Arten, die geographisch isoliert werden, neue Eigenschaften erwerben und dann mit Exemplaren der bisherigen Art nicht mehr zusammen zu erzeugen fähig sind. — Besonders interessant ist seine religiöse Entwicklung. 1873 schrieb er noch, im wesentlichen im orthodoxen Glauben stehend, eine Preisarbeit: „Essay on Christian Prayer and General Laws“. Aber schon bald daraus prüfte er, ob sich das Dasein Gottes mit der Methode naturwissenschaftlicher Forschung beweisen lasse, wie es Apologeten wie Paley versucht hatten. Das Ergebnis war begreiflicherweise negativ. Aber in falscher Einschätzung der naturwissenschaftlichen Forschungsmethode glaubte er aus Gründen der Konsequenz und Ehrlichkeit, das Dasein Gottes nicht mehr annehmen zu

können. Schweren Herzens gestand er, „dass mit dieser völligen Verneinung Gottes das Weltall für mich seine liebenswerte Seele verloren hat“ (A Candid Examination of Theism by Physisus, 1878). Aber einige Jahre später erkannte er, daß er die Tragweite der naturwissenschaftlichen Prinzipien übersehen hatte. Zunächst ging er zu einem Monismus über, der Materie und Geist als koordinierte Größen ansah. Am Schluss dieses Lebens gewannen theistische und positiv christliche Gedanken die Oberhand bei ihm. Er befärmte einen dogmatischen Agnostizismus, wie ihn z. B. sein Freund T. Huxley vertrat, und setzte einen „reinen Agnostizismus“ an die Stelle: Mit naturwissenschaftlicher Methode könne man das Dasein Gottes und das Wirkeln übernatürlicher Ursachen nicht beweisen. Damit aber sei nicht die Ansicht widerlegt, nach der ein persönlicher Gott den natürlichen Ursachen immanent ist. Die überall verbreiteten religiösen Instinkte der Menschheit könnten nicht irreführen, da auch sonst jedem Instinkt ein Objekt entspreche. Die moralischen Wirkungen des Christentums beweisen seine Wahrheit. Za R. näherte sich dem orthodoxen Glauben seiner Jugend an. Darwinismus, 2. "Deszendenztheorie, 2. Sp. 2045.

R. verfaßte: Animal Intelligence, 1881; — Mental Evolution in Animals, 1883 (darin ein nachgelassener Aufsatz von Darwin); — Darwin and After Darwin, 1892, 1897, 1906 (Vo. 1, 2 deutsch v. Better); — An Examination of Weissmannism, 1893; — Thoughts on Religion, 1893 (deutsch v. Dennett, 1899); — Mind and Motion; an Essay on Monism, 1895; — Essays, 1896; — Life and Letters by Mrs. Ethel R., 1896.

3. Wendland.

Romanischer Stil "Kirchenbau": I, 1. 2. "Kunst"; III, 3 "Malerei usw. im Mittelalter. Romanos, griechischer Theologe und Dichter, geb. in Syrien, zuerst Diakon in der Antiochenkirche in Perusia, kam unter Kaiser Anastasius (491—518) als Priester nach Konstantinopel. Seine Blütezeit fällt in die erste Hälfte des 6. Jhd.s. Im Gegensatz zu der älteren kirchlichen Dichtung, die noch aus dem Boden Alexandrias stand, tritt uns R. schon ein ästhetisch-strenger Zug mit transzendenter Weltanschauung entgegen. Dichterische Phantasie ist hier erstickt durch Tiefe der Empfindung und erbauende Glaubenserfahrung. Glühende Begeisterung und tiefe Empfindung kennzeichnen die beiden seiner Hymnen, und beide Eigenschaften finden ihren Ausdruck in einer erhabenen Sprache, die dem sonst in Byzanz beliebten gehärrauten, pomposhaften Stil ferne steht. Durch die dialogische Form weiß er seinen Hymnen dramatisches Leben einzubauen. Die Zahl seiner Hymnen soll sich auf tausend belaufen haben; erhalten sind uns nur 80. Den Stoff zu seinen Hymnen gaben ihm die großen Feste des Kirchenjahres, die Leidenszeit des Herrn, Petri Verleugnung, Mariä Annen, die Himmelfahrt, die 10 Jungfrauen, das jüngste Gericht, die Toten, die Geschichte Josephs, die drei Männer im feurigen Ofen, das Leben der Apostel und Heiligen u. a. Dauerndes Aufsehen beobachtet sein Weihnachtslied.

Grundlegend sind die Arbeiten R. R. zum Bucher über R.: Studien zu R., 1893; — Umarbeitungen bei R., 1899; — R. und Kyrill, 1901; — Missalen zu R., 1907; — Vgl. auch L. Jacob: Zur Geschichte des griechischen Kirchenliedes (ZKG 5, 1882, S. 177—250); — Ed. m. Duviv: Etude sur les Origines du rythme tonique dans

l'hymnographie de l'église grecque, Nîmes 1886; — Karls Dielectric: Byzantinische Charakterstudie, 1909, S. 92 bis 104; — Ph. Meyer in: RE XVII, S. 124—131; XXIV, S. 432 ff.; — Eine Übersetzung des Hymnus „Das jüngste Gericht“ bei Baumgartner: Geschichte der Weltliteratur, Bd. IV, S. 516 ff.

Noth.

Romantik.

1. Einleitend; — 2. Ihr Wesen; — 3. Ihr geschichtlicher Segen; — 4. Ihr geschichtlicher Unfugen. — Über die französische R. vgl. I. Literaturgeschichte: III, B 5, für die deutsche vgl. noch I. Literaturgeschichte: III, D 7, für die englische I. Literaturgeschichte: III, C 4.

1. Mit dem Wort „Romantik“ bezeichnet man erstens jene geistige Bewegung, die sich um die Wende vom 18. zum 19. Jhd. gegen den bürgerlichen Niederrinn der Aufklärung wie gegen das antike Formprinzip des Klassizismus erhob, sodann die subjektiv-phantastische Denkart überhaupt, die sich zwar in jener Bewegung vorzüglich darstellt, anderseits aber zu allen Zeiten ihre Vertreter hatte und als literarische Strömung wie individuelle Lebensmaxime auch in der Gegenwart zu finden ist. Wir haben es im folgenden natürlich nicht mit dieser zeitlosen R., sondern mit der geschichtlichen zu tun.

2. Sie kam zur Welt in einer Gruppe von Schriftstellern, die sich von 1796—1804 teils in Jena, teils in Berlin zusammenfanden. Friedrich Schlegel hatte für seine phrasenhafte Verberichtigung der griechischen Kunst (in „Die Griechen und Römer“), desgl. für eine unreife Rezension des Morgenblatts für 1796 in einigen Zeiten Schillers die verdiente Füchtigung empfangen; er antwortete in einer gehässigen Befreiung der Horen, die Schiller veranlaßte, mit ihm wie mit seinem Bruder A. W. Schlegel, dessen ewiges Meistern bei eigener dichterischer Unfähigkeit ihm längst zu wider war, zu brechen. Das Zerwürfnis trieb die Schlegel in grundzäliche Gegensätzlichkeit gegen die klassische Ästhetik, während die Gattin des älteren, „Dame Lucifer“ — wie sie in Schillers Kreien hieß —, daß ihre tat, den dialetorischen Kreuz der Brüder anzuschmelzen. Dies waren die persönlichen Vorbedingungen für die Intensität, mit der hier der Subjektivismus der Fichtischen Wissenschaftslehre Wurzel schlug und ins Kraut schoß. Hatte Fichte das denkende Ich zum Schüler der Erkenntniswelt gemacht, so steigerten die Romantiker den Subjektivismus, indem sie die unumstrittene Souveränität des phantasierenden Ichs behaupteten. Auf die Dichtung angewendet, bedeutete dieser Grundsatz die Bekämpfung der vollständigen Ungebundenheit des künstlerischen Genius gegenüber allen Formgefügen. Ihren höchsten Triumph feierte die Freiheit in der Anwendung der romantischen Ironie, worin der Dichter sich mitten im Erguß seiner Gefühle unterbricht und selbst verspottet. Sah die klassische Ästhetik das Wesen des Kunstwerks nach dem Vorbild der Antike in formenschöner Gestaltung eines würdigen Inhalts, so kam es für die romantische überhaupt auf Formung eines Stoffs nicht an, sondern nur auf das Schauspielen einer dichterischen Stimmung, wie sie will, und solange sie wünscht. In derselben Weise hatte auch Goethe im Götz das „was den Dichter mache“ auf das „volle, ganz von einer Empfindung volle Herz“ beschränkt; aber er hat sich alsbald über diese Untergrößerung der Gestaltungskraft vor allem im eigenen gewaltigen Können erhoben. Die R. sank jetzt auf

den von Goethe überwundenen Standpunkt zurück. Ihre Ästhetik war also grundsätzlich nicht originell, und nur darin befand ihre Originalität, daß sie als künstlich variierte, zugefügte Lehre vortrug, was Goethe und seine „Sturm“ und „Drang“genossen („Literaturgeschichte: III, D 6) in frischer Natürlichkeit gezeigt hatten. Noch verheerender wirkte der Grundsatz der genialen Ungebundenheit auf sittlichem Gebiet. Hier erzeugte er jene frivole Missachtung der Ehe, die zu Goethes Erfurter vor ihrer Heiligkeit (vgl. die Wahlverwandtschaften) im Chamäleon Gegenfahrt stand und sich nicht nur beim Vorlesen der „Möde“ in unabkömmlingem Gelächter über Schillers Phästermoral äußerte. Man pflegte geradezu die Eheirungen, die keineswegs immer einem unabsehbaren Drang der Herzen gehorchten, sondern vielmehr ästhetische Spiele waren. Am bekanntesten ist das Verhältnis Friedrich „Schlegels zu der ehrlichen Dorothea Weit und Schillings zu Karoline.“ „Die Götterbuben schwatzen aus der Schule“; Friedrich schrieb seine „Lucinde“, die alles Schändliche und Weibliche Schamhaft als Brüderlichkeit verabscheut und die Faulheit als das einzige aus dem Paradies verbliebene Fragment der Gottähnlichkeit dreist. Alle Darsteller der R. verwunderten sich, daß „Schleiermacher in seinen „Bertranten Briefen“ dies sittlich und poetisch mindernwertige Buch verteidigen konnte. Zedenfalls hielt sich Schleiermacher im romantischen Strudel, in den er mehr zufällig als durch Wahlverwandtschaft geraten war, rein, auch in seiner Leidenschaft für die ungünstlich verhaupte Eleonore Gräfin, und „ging gleich einem Sokrates aufrechten Hauptes vom Gostmahl des Lebens hinweg“. Neben dem geschlechtlichen Libertinismus ist die Verlogenheit ein Bestandteil des romantischen Systems. Das Genie ist erhaben über die Zucht logischer Gesetze wie über die Forderungen der Würlichkeit; es schafft sich eine Phantasiewelt und will sie im tatsächlichen Leben verwirklichen. So vermischt es die Grenzen zwischen Poesie und Wirklichkeit. Das Leben wird zum Spiel der Phantasie, zum schönen Schein. Dabei kann sich das romantische Genie in seiner Souveränität „auf alles stimmen“. Damit aber ist nicht nur die nüchterne praktische Verständigkeit, sondern aller Ernst und Wahrheitsinn ausgeschaltet.

3. Gewiß haben die Romantiker manches Gute geleistet, aber dies Gute ist nicht auf die Rechnung des Specifisch-Romantischen zu setzen. Die objektiven Folgen waren eben zum Teil besser als die ursprüngliche subjektive Absicht. Und, was geschaffen wurde, war schon vorher ohne romanitischen Motive in Angriff genommen worden und hätte auch ebenso gut ohne diese weitergeführt werden können. Was haben Eichendorffs Waldkriif und Wanderpoeie, was Uhlands fernige Balladen („Literaturgeschichte: III, D 9, Sp. 223), was selbst Novalis („v. Hardenberg“) sichtlich religiöse Christuslieber mit Friedrich Schlegels romantischer Doctrin zu tun? Und bliden wir gar auf das Gebiet der Wissenschaften, so leuchtet erst recht ein, daß die R. an vielem innerlich unschuldig ist, was äußerlich aus ihr

hervorging. Der verfehlte Grundsatz, daß echte Poesie von der Mythologie lebe und unsere Poesie hinter der antiken nur infolge des Mangels einer Mythologie zurückstehe, hatte Schlegel zum Studium der Sprache und Weisheit der Ander, bei denen er eine reiche Mythologie fand, veranlaßt. Daraus entsprang ein intensiveres Saussatstudium und die vergleichende Sprachwissenschaft, die 1816 von Franz Bopp in cracker Weise begründet wurde („Religionsgeschichte, 4 b). Aus der aufgeschlitzten nüchternen Gegenwart und im Gegenwart zur autistischen Richtung der Klassiker war man in die deutsc̄e Vergangenheit als das goldene Zeitalter der Poesie gestolzen. „Diec hatte seinen Roman „Franz Sternbalds Wandrungen“ in die Zeit Albrecht Dürers verlegt. Von da ging man immer weiter zurück. „Brentanos „Chronik eines fabrenden Schülers“ spielt im 14. Jhd., Novalis“ Heinrich Ofterdingen“ („v. Hardenberg“) um die Wende des 12./13. Jhd.s. So stieg die mondbeglänzte Zauberwelt des idealisierten Mittelalters heraus. Naturgemäß kam diese Neubebelung der deutschen Vergangenheit der deutschen Geschichtswissenschaft und Germanistik zugute. August Wilhelm Schlegels Lobrede auf das Röbelungenlied in den Berliner Vorlesungen 1803–1804 regte von der Hagens erste Ausgabe (1807) an, auf die 1816 Lachmanns tiefsinnige Untersuchungen folgten. Die Brüder Grimm, von Friedrich Schlegel wegen ihrer „Aduacht zum Unbedeutenden“ sogar verspottet, sammelten die deutschen Kinder- und Hausmärchen und begründeten mit gediegenem Gelehrtenstiel die Wissenschaft der deutschen Sprache und Literatur. Vor allem in der sog. zweiten romantischen Schule, neuem Freundekreis, der sich in Heidelberg um die Zeitung für „Einfelder“ (1808) scharte, wurden die nationalen Tendenzen lebendig. Achim v. Arnim und Clemens Brentano sammelten die Volkslieder zu des „Naben Wunderhorn“; Joseph Görres wies auf die deutschen Volkslieder hin; Ueland wandte sich dem Minnesang zu und schrieb unter anderen Beiträgen zur mittelhochdeutschen Literatur die ausgezeichnete Charakteristik Walters von der Vogelweide. Uebrigens bedienten die meisten dieser Autoren nur ein Weitergeben auf „Herder“schen Bahnen. Bei ihm, der „ganz deutsch und ganz Kosmopolit war“, finden wir ein ausgeprägtes Feingefühl für alles Volksstückliche und Nationale in Poesie und Sitte, ein tiefes Verständnis für alles geschichtliche Werden, auch für das Mittelalter, ja Begeisterung für seine gotischen Dome, und man darf gemäß sein, daß seine Saat auch ohne die zufällige Bewässerung durch die R. aufgegangen wäre; bricht sich doch allmählich die Erkenntnis Bahn, daß sein historischer Sinn schon innerhalb der Aufklärung, die Schule Helins verdrängend, fortlebte (K. Nicolai). Man könnte sogar sagen, daß Herder Schleiermachers Gefühlreligion samt seinem Spinnozismus vorbereite, wenn es nötig wäre, in diesem Zusammenhang überhaupt von diesem zu reden. Denn von einem Hervorwachsen Schleiermachers aus der R. kann keine Rede sein. Das beweist die verständnislose Verlegenheit, mit der man seine „Reden über die Religion“ in dem Berliner Freundekreis zunächst aufnahm. Und fanden sie später mehr Beifall, so geschah es, weil man Religion und

Kunst in eins feste; das aber ist Schleiermacher nie in den Sinn gelommen. Ihm war Religion eine ernste Beziehung zu unendlicher Wirklichkeit und daher niemals gleichzusetzen mit der fünfzehnischen Phantasie, die eine subjektive Scheinwelt schafft und sich vollends bei der R. auf alles stützen konnte. Und in der Folgezeit gingen die Wege beider erst recht auseinander. Während die Romantiker im Mittelalter verkannten, verteidigte sich Schleiermacher in den Plänen, um während ihre Wege in Rom endeten, baute Schleiermacher die moderne protestantische Dogmatik. Über der Einfluss der R. auf die evg. Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jhd.s vgl. "Pietismus": II, 1.

4. Der Segen aber, der im Geiste der R. über das deutsche Geistesleben kam, wird aufgewogen durch das Unheil, das direkt aus ihren Grundgedanken folgt. Zu Novalis ("v. Hardenberg") vermählte sich der Fichte'sche Subjektivismus mit naturwissenschaftlichen Kenntnissen zu einer Naturphilosophie, die gleich der späteren "Schelling'schen Natur und Geist in Eins feste, das Interesse von einem wissenschaftlichen Studium der Natur auf ihre magischen Kräfte lenkte und das Wunder als ihr liebstes Kind begte. — Von Novalis zuerst wird die ersehnte Romantifizierung des Daseins als Katholisierung gedacht. Wohl hatte schon "Tief in Kraut-Sternblau's Wanderungen" von rein künstlerischem Standpunkt aus auf die „dürre vernünftige Leerheit“ der Reformation gehofft, dabei aber noch Luthers Freiheitssinn mit Worten der Verehrung gewürdigt. Novalis erst gab sich jenen glänzenden Zeiten hin, da Europa ein christliches Land war, ein Überhaupt die politischen Kräfte vereinte und unter ihm mit Wunderkraft ausgestattete Priester die Liebe zu der bla. wunderschönen Frau predigten, die aus allen Gefahren hält. Mit Recht — heißt es in der "Christenheit oder Europa" — widerstieß sich das Überhaupt frecher Ausbildung menschlicher Anlagen und gefährlichen Entdeckungen wie der, daß die Erde ein unbedeutender Wandelstern sei. Die Protestantent sind die verderblichen Aufrührer; Luther verläuft die Christenheit unter die Auechtschaft der Bibel, d. h. der Philologie. Der Jesuitenorden trat dem religiösen Niedergang entgegen; doch vergeblich, die Aufklärung vollendete ihn. Aber der Orden, der jetzt in armeliger Gestalt an den Grenzen Europas schlängt, wird sich erheben und eine neue Zeit herausführen, wo es keinen Protestantismus mehr gibt. Die ideale Zukunft ist bereits im Anzug. Die französische Revolution, „scheinbar der Wipfel des Unglaubens“, erscheint als das „Zugungselement der Religion“; denn sie öffnet die Augen über die Folgen des Absalles von der Kirche (vgl. "Baptismus": II, 6b; auch "Literaturgeschichte": III, B 5b über die französische Kath. R.; über die Bedeutung der R. für die Kath. Theologie vgl. "Döllinger", 2). Novalis hat die praktische Konzeption aus diesen Zeiten nicht mehr gezogen; doch ist sein Bruder zum Katholizismus übergetreten. Zum folgte Friedrich "Schlegel", und er wurde ein eingestieghchter Katholik, der in Wien auf der Straße dem ihm begegnenden Priester die Hand küßte und für die Unterordnung von Politik und Wissenschaft unter die kirchliche Autorität literarisch eintrat. Zurückhaltender blieb A. W. "Schlegel"; für ihn blieb die Schwärmerei für den Katholizismus eine

„prédilection d'artiste“. Doch kennt die Geschichte noch eine ganze Reihe romantischer Konvertiten; vor allem wurde es in der romantischen Malerschule (vgl. IV, 2a "Konvertiten, 2b) Katholik, nur ein Katholik könne ein großer Künstler werden. — Zu dem eben zitierten Aussatz von Novalis liegt auch der Kern des Gedankens der konservativ-politischen Brauchbarkeit der Religion, der sich in einem Artikel der „Fahrbücher der preußischen Monarchie unter der Regierung Friedrich Wilhelms III“ zu der unseligen Idee der Interessengemeinschaft von Thron und Altar entfalte. Wie weit lag doch von diesem Standpunkt das Wort "Schleiermachers ab: „Möchte nie der Saum eines priesterlichen Gewandes den Fußboden eines königlichen Gemachtes berührt und nie der Purpur den Staub am Altar gefügt haben!“ Friedrich Genz, der erste große politische Journalist, „aber ein charakterloser Geniehing und ein Lump“, griff die Idee von Novalis auf und verdächtigte den Protestantismus als die Quelle aller revolutionären Geistes, Dr. R. v. "Savigny, im übrigen verdienstvoller Begründer der historischen Rechtsschule (vgl. 2), leistete den realistischen Tendenzen Vorwurf, indem er dem Volk seiner Zeit den Beruf zur Gelehrte abprach und den Code Napoleon wie das preußische Landrecht als künftliche Gebilde verwarf. Der eigentliche Begründer der romantischen Staatstheorie war Adam "Müller. Witsamer aber wurde die den Fürsten so lieblich eingehende Sprache R. Ludwig v. "Haller, der im Protest gegen ein bekanntes Wort Friedrichs des Großen den Fürsten zum Herrn des Staates machte und dem Volk als einziges Mittel gegen Willkürübergänge des Herrschers das Gottvertrauen anheimgab. Hier nach ist in der Tat der Altar die beste Stütze des Thrones. Also danken wir der R. die schmähliche Verbindung von Religion und Reaktion ("Restauration", S. 2263 f), die der Religion im 19. Jhd. bei dem politisch aufstrebenden Teil der Nation so unendlich schwer gehobet hat. — Und indem wir jene ganze Bewegung noch einmal historisch überblicken, ziehen wir das Fazit, daß die R. eine derartige Aufzwingung des modernen mit der Renaissance und Reformation anhabe, sich in Pietismus, Aufklärung, Katholizismus weiter entwickelnden Individualismus darstellt, daß er sich notwendig überdrücken muß und gleichsam seiner selbst überdrüssig in Priesterlichkeit und Byzantinismus abhebt. Der Weise von Weimar wußte wohl, warum er den Menschen immer wieder mahnt, sein Ich in wohltätigen Grenzen zu halten; denn sonst „nirgends haften dann die mißidner Söhnen und mit ihm spielen Wölven und Wölde“.

Bal. die bekannten Literaturgedächtnisse; — H. Hettner: Die romantische Schule, 1850; — R. Haym: Die romantische Schule, (1870) 1906*; — W. Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung, 1907; — Th. Siegler: Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jhd.s, 1901; — Glare: Die Religion Friedrich Schlegels, 1911; — Richard R. Meyer: Die deutsche Literatur des 19. Jhd.s, 1906*; — Ricardo Gómez: Die Blütezeit der R. 1908*; — D. G. Walzel: Deutsche R., 1912*. Amer.

Romanus, 897. Papst. Nach der Ermordung des Papstes Stephanus VI (896—97) wurde im Juli oder August 897 der Kardinalpriester R. von St. Petrus ad vincula zum Papst erhoben, starb aber bereits im Nov. (?) 897.

R. Böppel: RE: XVII, S. 131. Werminghoff.

Romanus I—IV, byzantinische Kaiser,
1. Byzanz; I, 5.
Romulus von Ravenna und Romualdinus
diner Ramaldenier.

Ronge, Johannes (1813—87), geb. in Bischöfswalde in Schlesien, 1840 Kaplan in Grottau; 1843 wegen seines Artikels „Rom und das Breslauer Domkapitel“ des Amtes entsezt, wurde er wegen seines Protestes („Öffener Brief“) gegen die Ausstellung des blg. „Adedes in Trier 1844 erkenntnisiert und wurde der Begründer des Deutschfaholizismus. Nachdem er sich 1848 politisch-demokratisch betätigt hatte, ging R., wegen eines offenen Briefes an Friedrich Wilhelm IV schließlich, 1849 nach London und lebte erst 1861 infolge des Guadenerlasses zurück. Nur kurze Zeit wirkte er wieder als Geistlicher an der 1845 gegründeten deutsch-lath. Gemeinde in Breslau; 1863 siedelte er nach Frankfurt a. M., 1873 nach Darmstadt über und gründete hier einen religiösen Reformverein. R. starb in Wien, verlassen von seinen Gefüngnisgenossen.

Lit. bei **Deutschfaholizismus**; — Herausgeber von „Die neue religiöse Reform“. Glane.

Ronsdorfer Zelle (Elterl. Buchel.

von Roos, Albrecht, Graf (1803—79), der große Reorganisator der preußischen Armee, war ein tief frommer Christ, dessen religiöse Zeugnisse in den von seinem Sohn 1892 herausgegebenen „Denkwürdigkeiten“ und in dem sein Jünger des jüdischen Freunde blosgelegten „Briefwechsel zwischen dem Grafen von R. und Clemens Theod.“ (1896) einen höchst charakteristischen Ausdruck preußisch-konservativer, nicht aber orthodoxchristlicher oder pietistischer Gläubigkeit darstellen. R. Bismarck näher verwandt als P. Motte, hat der ehrenfeste, stahlharte und doch innerlich so weich Kriegsmann seinen Halt in den schweren Konfliktzeiten von 1848 und 1862 allein in seinem mit seinem Glauben an die Zukunft der Monarchie eingesegneten Gotvertrauen gefunden. Schon als Kadett hat er „ebenso Unreinheit der Seele und des Körpers wie den freiheitschwundlerischen Bahn und die illosale, undantbare Opposition gegen König und Obrigkeit als Sünde hassen“ gelernt. Unter des großen Geographen Ritter Einfluß hat er als Lehrer der Kriegsschule den Erdball als Erziehungs- und Wohnhaus der Menschen aufzufassen gelernt, als Grundlage der sittlichen Bestimmung, zu der eine höhere Organisation führt als eine auf bloße Naturausweite gerichtete. Eine absolut lautere wahrscheine Natur, war er selbstverständlich konfervativ, ein Pommer in religiöser wie politischer Hinsicht. Die innige Freundschaft, die ihn mit dem bedeutenden Prediger P. Thöny verband, scheiterte an den politischen und sittlichen Gegebenheiten; er konnte den unitarischen Standpunkt nicht tolerieren. Die religiöse Bedeutung dieses Mannes besteht darin, daß er es in der dunkelsten Zeit unmöglich fand, an die göttliche Zulassung des Zusammenbruches des Thrones und Heeres zu glauben: „sie widerstreitet meiner Vorstellung von seiner Güte und Weisheit“, und daß er angehörs unendlicher Verantwortlichkeit sich von dem Motto leiten ließ: „Gott lehrt — das ist ein Bekenken und zugleich ein Trost.“ Baumgarten.

Roos, 1. Joachim Christian, P. Hessen: VI, b2.

2. Magnus Friedrich (1727—1803), evg. Erbauungsschriftsteller, geb. zu Sulz am

Nedat, im Tübinger Stift vietjährig beeinflußt, 1757 Pastor in Göppingen, 1767 Pfarrer in Lustnau und Dekan der Diözese Bebenhausen seit 1784 Prälat in Ansbach. In seinen biblischen Schriften zeigt sich der Einfluß P. Bengels, der ihn auch zu exegatologischen Fragen („Cohäsus, 3“) geführt hat.

Seine Bibelwerken seien genannt die zu Gal. 1784; Thess. 1786; Lsb. Joh. 1789; Daniel, 1795; Joh.briefe, 1796; R. hat auch an der Neuauflage der Württembergischen Summarien („Bibelübersetzungen usw.“, 5. Bd. 1166) mitgearbeitet. — Bl. ferner: Fundamenta psychologiae sacrae, 1769 (Neuausgabe 1857); — Einführung in die biblischen Geschichten, 1774 (Neuausgabe von Steudel, 1876, mit Selbstbiographie und Schriftenverzeichnis); — Christliche Glaubenslehre . . . nach der Schrift verfertigt, 1786 (Neuausgabe von J. T. Wedd, 1860, 1867); — Prüfung der gegenwärtigen Zeit nach der Lsb. Joh. 1786; — Christliches Hausbuch, 1792 (Neuausgabe, Stuttgart 1871); — Kreuzbuch, 1799 (Neue Ausgabe 1896). — Neben R. ist außer Steudel (l. oben) zu vergleichen Hermann Wedd: RE XVII, 2, 136 ff.; — C. Groß: Die alten Tröster, 1900, 2, 344 ff. — **Zitharac.**

Nothan, Johannes (1785—1853), geb. zu Amsdorf, trat 1804 in Rußland in den Jesuitenorden, wurde 1829 Jesuitengeneral (Jesuiten, 4). Sein Wert ist die tatsächlich (rechtlich schon 1811) Wiederherstellung des Ordens (Jesuiten, 2), der je länger je mehr die Kirche zu beherrschten begann. „Papstium: II, 6 c; 7 a“: 1836 übergab Gregorius XVI den Jesuiten die Leitung des Kollegs der Propaganda; 1839 bis 1844 wurden die drei Jesuiten Francesco de Geronimo, Vignatelli und Canisius heilig gesprochen; jesuitischem Einfluß war die Verdammung des Hermesianus (Ga. „Hermes und die Kanonisierung des Alfons de Vignati zu zuschreiben“; von Jesuiten wurde die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariæ am eirrigsten betrieben, — alles Werksteme aus der Geschichte des Jesuitenordens und Katholizismus unter R.‘s Generat! Die erzwungene Abberufung der Jesuiten aus Frankreich 1845 fand demgegenüber kaum in Frage, zumal sie nur vorübergehend war.

RE VIII, 2, 776 ff.; — KL X, 2, 1264 f.; — J. A. berdingh. Thijm: Levensbeschets van P. J. Ph. R., 1885; — Histor. vol. Blätter, Bd. 106. — Die Hauptwerke R.s sind seine Ausgabe der Exercitia spiritualia s. Ignatii, 1835, und De ratione meditandi, 1847. — **Auster.**

Noratus, d. h. „tauer (im Himmel“, Fei 45, 4), in der lath. Kirche Name des 4. Adventssonntags (Kirchenjahr). — R. Amt das sog. Engelamt in der Adventszeit, d. h. eine in dieser Zeit früh morgens zu Ehren der Maria gehaltene Vespermesse, deren Introitus jene Worte bilden. — **Roja aurea** = „Rose, goldene.

Rostrum = „Rosenkranz.

Roscelin, französischer Scholastiker des 11. Jhd.s nominalistischer Richtung (Nominalisten, 1). Ende des 11. Jhd.s erregte er durch seine häretische Anfechtung vor der Trinität (s. unten) Aufsehen und sollte sie auf der Synode von Soissons 1092 widerrufen. Er tat es auch, behielt aber gleichwohl seine alte Meinung bei, so daß ihn P. Anselm von Canterbury deshalb in der Schrift De fide trinitatis angreif und R. sein Kanonikat in Compiègne einbüßte. Doch wurde er nach verschiedenen misslungenen Ver suchen, anderwärts unterzufinden, Kanonikus in Tours und Beaucaire. Hier war er der Lehrer Abélards, mit dem er bald

in Zwistigkeiten wegen der Trinitätslehre kam. Beide rieben die Autorität des Pariser Bischofs Gisbert an; die Verteidigung R.s auf Abälards Angriffe ist der Brief, der den ganzen literarischen Nachschlag R.s zu bilden scheint. Nach der nominalistischen Theorie sind nämlich die allgemeinen Begriffe nur *status vocum*, haben also außer in unseren Gedanken keine Realität. Dagegen existieren in Wirklichkeit nur Individuen; also muss auch Gott ein Individuum sein, denn als allgemeiner Begriff könnte er keine Realität haben. Dann können aber die drei göttlichen Wesen auch nicht eine Realität bilden, sondern müssen als drei Individuen drei selbständige Realitäten sein, die nur durch die Einheit der Macht und des Willens zusammengehalten werden. Da R. also das Hauptgewicht auf das trennende Moment in der Trinität legte, so werfen ihm seine Gegner vor, er lehre, daß es drei Götter gebe (*Tritheismus*).

RE¹ XVII, S. 137—43; — Ue II², S. 180—85; — KL³ X, Ep. 1272; — La Grande Encyclopédie 28, S. 936 f.; — Picavet: R., 1896. *Zwister.*

Rößiger, I. Wilhelm (1817—94), Leipziger Nationalökonom, Begründer der „historischen oder physiologischen“ Methode, ging von der Überzeugung aus, daß das Volkstheorie wie jedes Leben ein Ganzes sei, darum, wer seine wirtschaftliche Seite vertheidigen wolle, auch die andern Seiten: Sprache, Religion, Kunst, Wissenschaft, Recht und Staat kennen müsse. Er hat die abstrakte Nationalökonomie als universal gebildeter Kulturhistoriker auf dem historischen Boden verfestigt, aus der Geschichte seiner Wissenschaft eine starke Abneigung gegen den nackten, lahligen, abstrakten Nationalismus geschöpft und jeden wirtschaftlichen und technischen Fortschritt an seinen Folgen für das geistige und spirituelle Leben gemeint, dessen höchstes Ziel und tiefsinnigster Grund er in der Religion sah. R. bannte seine „Armenpflege und Armenpolizei“ ganz auf „das einzige Schutz- und Heilmittel gegen zerstörenden, salischen Sozialismus“, den, bauenden, ewig wahren Sozialismus, der alle Menschen als Brüder, als Kinder des himmlischen Vaters unter dem Erbgeborenen, Jesus Christus, betrachtet. R., einst Konfirmand L. A. Petris, war Vorsteher eines Missionsvereins, Freund der Jünger Mission, doch völlig frei von allem Rücksicht, so sehr er auch den „Nationalismus“, einen Sammelbegriff für alles unhistorische, ungebildige, rückläufige Verstandesweise, als Verkörperung des bösen Prinzips verabscheute. Seiner vornehmnen, ruhigen, geduldigen, ausgeglichenen Gelehrten-natur fehlte alles leidenschaftliche, zur Tat drängende Pathos; so war auch seine Religiosität weit mehr auf beschäftigten Geist einer überirdischen Welt als auf Herrschaft über die Welt der Wirklichkeit gerichtet. Nach seinem Tode erschien seine „Geistlichen Gedanken eines Nationalökonomen“ (1894) mit vorrechtslicher biographischer Einleitung; sie befinden wesentlich dieselbe Gemeindeorthodoxie, zu der sich auch Raabe und L. Wiele bekannten: eine vom Buchstab freie, frei auswählende, aber doch wunderschöne, supernaturale Frömmigkeit. Seine Art des Denkens über religiöse Dinge ist innerlich und innig; aber sie knüpft das innere Wertheit an äußere, metaphysische Zusammenhänge, die sie doch nicht zu verdeutlichen wagt noch genügt ist. So sind seine „Gedanken“ wisch für eine gewisse Mitte der Ausdrückung und Stimmung

hochgebildeter Laien, die nicht die Zeit haben, die Probleme reichlich zu Ende zu denken, im einzelnen — R. malt sich z. B. das Weiterwachsen im Himmel sehr plausibel aus — zu starken Gesetzen kommen, stimmungsmäßig aber auf der Seite der Tradition bleiben. *Baumgarten.*

2. Wilhelm Heinrich, Religionshistoriker, geb. 1845 zu Göttingen, machte 1869 eine Reise nach Italien, 1873—74 nach dem griechischen Orient, wurde dann Oberlehrer, 1875 Prof. an der Fürstenschule zu Meissen, 1894 Rektor des lgl. Gymnasiums in Bützen. Er hat vor allem durch das Lexikon der Mythologie, das von ihm herausgegeben wird (seit 1884; „Religionsgeschichte“, 4, Ep. 2197 ff.), ein Werk geschaffen, das jedem Religionshistoriker unentbehrlich ist, aber auch durch zahlreiche andere Arbeiten, in denen eine Fülle von Stoff gesammelt ist, die religiengeschichtliche Fortbildung bereichert.

3. aufserdem u. a.: Studien zur vergl. Mythologie der Griechen und Römer I, II, 1873—75; — Das tiefe Naturgesetz der Griechen und Römer, 1875; — Hermes, der Umbott, 1878; — Die Gorgonen, 1879; — Nestor und Umbrosia, 1883; — Selene und Persephone, 1890; — Synanthropie, 1896; — Erythales, 1900; — Die euneadi-schen und hebdemoidischen Sphären und Wochen der ältesten Griechen, 1903; — Die Sieben- und Neunzahl in Kunst und Mythologie der Griechen, 1904; — Die Hebdemoidenlehren der griechischen Philosophen und Aerzte, 1906; — Euneadi-sche Studien, 1907; — Die Zahl 40 in Glauben, Brauch und Schriftkunst der Semiten, 1909; — Die Tessarakontaden und Tessarakontadachten der Griechen und anderer Völker, 1909; — Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippocraticischen Schrift von der Siebzehnzahl, 1912; — Die neuendete Schrift eines altmiletischen Naturphilosophen, 1912; — Omphalos, eine philologisch-archäologische völkerkundliche Abhandlung über die Vorstellungen der Griechen und anderer Völker vom Nabel der Erde, 1913. *Grehmann.*

Röse, Goldene (Rosa aurea), eine vom Papst als Sinnbild Christi, „der Blume des Feldes“, geweihte R. aus Gold, die als Auszeichnung hohen Verdienstes, Korporationen, Städten usw. verliehen wird, damit sie „in aller Tugend durch Christus geadelt werden“ (daher auch „Tugendrose“ genannt). Am 4. Fastenmontag (Säkare) segnet der Papst die g. R., salbt sie, bestreut sie mit Molchustaub, legt sie auf den Altar nieder, wo sie während der Messe verbleibt; bei der darauf folgenden Prozession trägt sie der Papst in der Hand. Sie wird teils in Rom selbst überreicht, teils nach auswärtis geschildert. 1519 bewies sie, um F. Friedrich den Weisen zu gewinnen („Deutschland“ II, 2); Heinrich VIII von England erhielt sie zum Dante für seine Bekämpfung Luthers; 1868 erhielt sie die Königin Isabella von Spanien, obwohl sie nichts weniger als tugendhaft war, für ihre Bemühungen um die Unabhängigkeit des hsg. Staates. Der Brauch der Verleihung geht bis ins 12. Jhd. zurück; Ludwig VII von Frankreich (14) hat sie, soweit bekannt, 1163 erstmals erhalten; seit wann die feierliche Benediction vorgenommen wurde, ist unjünger.

KL³ X, Ep. 1275 f.; — RE¹ XVII, S. 143 f.; — E. Münnich: Les roses d'or pontificales (Revue de l'art chrétien, 5. Folge, 12, S. 1 ff.).

Rossegger, Peter, geb. 1843 in seiner steiermärkischen „Waldheimat“ als Sohn eines Bergbauern, ist ihr sein Leben lang treu geblieben. Seinerlei Spuren der Großstadtkultur, aber auch seinerlei Verfeinerung durch die österreichische Kultur hatte die Gedächtnisschärfe seiner angebore-

nen Art aufgelößt. — Wilhelm Meister und die Göttliche Komödie, Gottfried Keller und C. F. Meyer sind ihm fremd geblieben; nur Adalbert Stifters Studien haben auf den Schriftsteller eingewirkt. Aber eine unendliche Güte und Heiterkeit hat das Auge gesehen, wenn es die Gestalten und Gedanken der Waldheimat prüfte. Oberan „Die Schriften des Waldheimatmeisters“, „Das ewige Ich“ und „Erdejeger“, aber auch die kleinen Dialektstücke: „Der Lebzelter“, „Die Kob“ usf., sodann die autobiographischen „Lügen“ „Waldheimat“ und „Mein Weibeleben“ — letzteres voll überraschender Einblicke in die Werthalt des Dichters —, nicht zuletzt die religiösen Bekennisse, „Mein Himmelreich“, „Wie ich mir die Persönlichkeit Jesu denke“ und „J. N. R. J. Frohe Botschaft eines armen Sünder“ bilden einen Schatz für die deutsche Volkskunst, der wünschbar ist als aller systematische Kampf gegen Schmuss in Wort und Bild. R. ist durchaus kein aristokratischer, der Kunst selber lebender Künstler; er ist Tendenz-, also Volkschriftsteller, und nichts beglückt ihn mehr, als wenn ihm Dank aus Krankenhäusern, aus Straßhäusern, aus Höhlen des Glücks zufolge: „Du hast uns getötet, erhebt den Glauben an Gott und Menschen wiedergegeben; vor allem hast du den wohlwollenden Geist wieder in uns wachgerufen, daß in dieser mit unabwendbarem Leid schon vollgefrorenen Welt nicht auch die Menschen einander gierig pemigen möchten.“ Man kann R. deshalb einen wesentlich christlichen Volksdichter nennen, der auch dadurch wirkt, daß er sein Waldwolf zwar genau kennt, aber doch stark idealisiert bei aller Derbheit des Sachzwecks. So werden seine 36 Bände dauernd eine Fundgrube der Volkskunst und der religiösen Volkskunde sein, wie auch sein „Heimgarten“, in dem er seit 1870 seine Erzählungen erscheinen läßt. Wichtiger als seine gewöhnlich charakteristischen Spiegelungen des Bildes Jesu in der Seele eines liberalen, romtreuen, romanischen Katholiken („Jesus Christus“, IV, 2 g, §v. 426) sind seine Zeugnisse von der Kraft des Heiligen und Marienglaubens über eine innerlich fromme, ehrfürchtige Seele („Katholizismus“, 3), — eine Hochstule des Duldamit für uns Protestant. R., der die evg. Kirche in Mürzzuschlag hat bauen helfen („Los von Rom“: Bewegung: 1, 2, iii doch nicht zum Protestantismus übergetreten). Die größte Bedeutung aber dürfte die eigenartige Romanistik des Dichters haben, die starke Gefühl für das Wunderbare, Dämmerige, Geheimnisvolle, Irrationale, für die Sinn- und Bildsprache des schlichten natürlichen Menschen. Wunderbar, wie er auf den Höhepunkten seiner Erzählungen die tief ergreifenden Regungen eines edlen Gemütes Ausdruck finden läßt in den alien symbolischen Formen, — geründet für uns, deren Leben durch das Übermaß des Intellekts von den Gefilden und Formen einer verborgenen Welt so traurig entledigt ist. Wir brauchen die Dichter, die durch „Dämonen aus einer untergehenden Welt“ (R.) die Rechte des Gemüts und seine Kraft uns überzeugend vorführen, die Macht des Irrationalen über den Willen des Menschen. „Religiöse Dichtung unserer Zeit“: II, 2.

Ausführliche Behandlung seiner Werke fortlaufend in ChrW. Eine Volksausgabe seiner Schriften erscheint in Wien seit 1895, eine neue in 40 Bänden Leipzig seit 1913.

Baumgarten.
de Rosella, Isabella, = Rosenfranz.

Nöjen, Sven, * Schweden, 4.

Rosenius, Carl Olof (1816—68), evg. schwedischer Laienprediger, geb. zu Nyfjärta (Weiterbootten) als Sohn eines mit den „Luther-Lesern“ (Leier, 1) befreundeten Pfarrers, 1838 Student. Als er (1839) nach schweren Anfechtungen durch die Anleitung des seit 1830 in Stockholm wirkenden Methodistenpredigers Georg Scott (gest. 1874) Zeelenfrieden gewonnen hatte, gab er das theologische Studium auf und begann 1840 in Verbindung mit Scott, den aber ein Bobelaufzug 1842 vertrieb, in der Hauptstadt Erbauungsveranstaltungen zu halten. Durch zahlreiche Reisen und besonders durch die von ihm 1842 gegründete (nach seinem Tode von Waldenström übernommene) Zeitschrift Pietisten (seit 1851 leitete er auch Missions-Tidning) erreigte er, wie Mithelfern wie dem Sänger und Komponisten Oscar Whistell (gest. 1882) unterstützte, eine das ganze Land umspannende und auch außerhalb derselben wirkende Erneuerungsbewegung. Die völlige Machtschönigkeit der menschlichen Natur unterstreitend, betonte er freilich, um die Selbstdgerechtigkeit zu befejettigen, auf einzigste Weise „die freie, unverduldbare Gnade durch Christi Blut“ („das süße Evangelium“), aber nie ergab er sich dem Anthonomismus. Obwohl er, wie die von ihm beeinflußten Vorholmer (Dänemark, 4, §v. 1943), von der Staatskirche nur die Sakramente benützte, riet er seinen Anhängern vom Austritt ab und warnte vor Abweichung vom kirchlichen Bekennnis. R. war Mithüter und Mitglied des Vorstandes der Evg. Fosterlands-Stiftung (* Schweden, 6 b).

Rs. Gesammelte Schriften (Samlade skrifter), 1895 bis 1897 in 6 Bdn. (V—VI: Auslegung des Römerbriefes). — Ueber R.: C. O. R., hans lif och verksamhet, (1869) 1898; — C. M. Räcke: C. O. R., 1893. — P. V. Jörgensen.

Rosenfranz (Rosafrixiu m). Der R. ist eine Schnur mit mehreren größeren und kleineren Perlen, welche die Katholiken brauchen, um eine gewisse Zahl von Paternoster und Ave Maria zu beten („Gebete in der kath. Kirche, 9, 10“; „Förmerl, 2“: „Volksfrömmigkeit, kath.“); das Wort bezeichnet aber auch die Gebetsandacht, zu der diese Schnur gebraucht wird. Zu dem Namen vgl. die Titel mittelalterlicher Andachts- und Gebetbücher: „Hortulus animae = Seefengärtlein, Gilgenhart [= Gilgenarten] Ju. dsl. Aehnliche Gebetsperlenknäufe haben die Buddhisten Tibets und die Moslemmedauer („Errettungswelt der Religion“: II, A 1, §v. 539 = Islam, 11, §v. 737). Der Brauch, das Paternoster mehrmals zu wiederholen, ist bei den alten ägyptischen Mönchen aufgetreten. Der zweite Bestandteil des R., das Ave-Maria oder der englische Gruß (salutatio angelica) als Gebetsformel, stammt erst aus der 2. Hälfte des 11. Jhd.s. Zu dem Griffe des Engels Gabriele an Maria: Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus (Luf 1, 28) kommen später die Worte der Elisabeth an Maria: Benedictus fructus ventris tui (Luf 1, 42); der abschließende Zusatz: Jesus Christus, Amen scheint erst von Sirius IV (1471 bis 1484) herzurühren, die Schlussbitte endlich: S. Maria, Der genetrix, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis, Amen ist wohl im Laufe des 16. Jhd. entstanden. Daß der hlg. Dominikus in Folge einer Marienvision die Rosenfranzandacht eingeführt habe, ist eine Legende, die der Dominikaner Alanus de Rupe (gest. 1475)

ausgebracht haben wird. Richtig ist, daß diese Andacht im Dominikanerorden heimisch ist; sie ist aber erst Jahrzehnte nach dem Tode des Ordensgründers aufgetreten. Der vollständige oder Dominikaner-Rosenkranz besteht aus 15 mal 10 (d. h. 15 Dekaden) kleinere Ave-Mariaverchen, die durch 15 größere Paternosterverchen getrennt sind. Er zerfällt in 3 Reihen von je 5 Dekaden: den freudenreichen, schmerzhaften und glorreichen R. Jede Dekade enthält ein besonderes „Geheimnis“, regt zu einer besonderen Betrachtung über ein Ereignis aus dem Leben Jesu oder der Maria an. Der gewöhnliche R. besteht nur aus 5 Dekaden Ave-Mariaverchen und 5 Paternosterverchen. Außerdem gibt es noch den mittleren, den kleinen, den englischen R., die „Ave“ usw. Die Wiederholung derselben Gebetsformeln soll die Andacht intensiver und feuriger machen, meist ist freilich das Ergebnis vielmehr nur ein gedankenloses Plausieren. — Das R. fest (Festum Rosarii Beatae Mariae Virginis) ist daraus entstanden, daß Pius V. beahlte, den Jahresstag der Seeschlacht von Lepanto, in der am 7. Oktober 1571, dem ersten Sonntag im Oktober, Juan d’ Austria die Türken besiegt hatte, gottesdienstlich zu feiern; Gregor XIII verlegte 1583 die Feier auf den ersten Sonntag im Oktober; die allgemeine Feier des Festes für die ganze Christenheit hat aber erst Clemens XI. 1716 angeordnet. — **R.-Bruderschaft** hat besondere Artikel.

R.E. XVII, C. 144—50 (C. Böder); **G. Thurnhout:** Our popular devotions (in: The Month, 1900); — **A. Bonnion:** Etudes historiques sur nos dévotions populaires (in: Revue du clergé français XXII; Auszug aus Thurnhout); — **G. Thurnhout:** The history of the rosary in all countries (Journal of the Society of arts 50, C. 261—76); — **J. A. Hub. Schäf:** Die Gesch. des Res unter Berücksichtigung der R.-geheimnisse und der Marien-Litanien, 1909.

Rosenkranz, R. a. r. 1805—79, Philosoph., geb. zu Magdeburg, 1831 a.o. Prof. in Halle, 1833 o. Prof. in Königsberg, 1848—49 vortragender Rat im Kultusministerium, gestorben in Königsberg. R. war einer der vielgestigsten und (abgesehen von der Logit) treuesten Schüler Hegels, zumal hinsichtlich der Naturphilosophie. D. Dr. F. Strauß nannte ihn das Zentrum der Hegelschen Schule („Speculative Theologie“).

Schriften: Die Naturreligion, 1831; — Encyclopädie der theolog. Wissenschaften, (1831) 1842; — Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre, 1836; — Psychologie oder Wissenschaft vom subjektiven Geist, (1857) 1863; — Kritik der Prinzipien der transszendentalen Glaubenslehre, 1845; — System der Wissenschaft, 1850; — Meine Reform des geistlichen Systems, 1852. — Ueber R. vgl. Rosenkranz: Von Magdeburg bis Königsberg, 1873; — R. Duävid: R. R., 1879.

Hendorf.

Rosenkranz, Schwestern vom, heißen mehrere Genossenschaften von Tertiarieninnen des blg. Dominikus: 1. Schulschwestern von der sel. Jungfrau des blg. Res., gegründet 1850, 1897 päpstlich bestätigt, bis vor kurzem mit Mutterhaus zu Bortoli-Bar (Diöz. Rodes) und 43 Filialen (etwa 300 Schwestern) in Frankreich und Brasilien; — 2. Tertiarieninnen des blg. Res., in Spanien entstanden, für Mädchenerunterricht auf den Philippinen, auch in China; — 3. „Congregation der Königin des Res.“ in Malibigne, 1876 in San Fran zisko gegründet, gegenwärtig 11 Häuser mit über 200 Schwestern, die durch Unterricht und Er-

ziehung in Pensionaten, höheren und Volksschulen, Waisenhäusern und Missionschulen für die Indianer wirken; ein Pontifikat für deutsche Kandidatinnen in Altenberg bei Aachen; — 4. R. a b i s c h e S c h w e s t e r n v o m R., leiten Mädchenschulen im Patriarchat Jerusalem; — 5. einheimische Tertiarieninnen vom R. in Annam (Hinterindien).

Helmuth, II, S. 174 ff. **Joh. Werner.**

Rosenkranz-Bruderschaft, von vielen Brüdern (zuerst 1178 von Sixtus IV) begründete und mit reichen Ablässen und Privilegien ausgestattete romische Vereinigung zur besonderen Pflege des R.-gebetes; jedes Mitglied ist verpflichtet, wöchentlich mindestens einmal den großen R. zu beten. Die R.-Br. sind aus den Kreisen des Dominikanerordens (aber nicht etwa von Dominikus selbst) begründet worden und stets dessen besondere Domäne gewesen; das Recht ihrer launischen Errichtung steht allein dem Dominikanergeneral zu (i. Ordensbruderschaften: Noncongregationen und Br.: III, 2, Sp. 1681, 1683). Die ersten nachweisbaren R.-Br. sind die 1470 in Douai und die 1475 von dem Dominikanerprovinzial Jakob Sprenger (1438—95), seit 1481 Inquisitor für Westdeutschland, seit 1488 Provinzial, Mitverfasser des „Herrenhammers“; (Herren usw.) in Köln gegründete; es folgten die in Lissabon 1478, Schleswig 1481 (deren Statuten in „Der Katholit“, 1906, II, S. 281—88), Ulm vor 1483, Frankfurt 1486. Leo XIII regte und bestätigte durch die apostolische Konstitution Ubi primum vom 2. Okt. (R. fest) 1898 die Statuten, Rechte und Privilegien der R.-Br.; maßgebend für diese ist ferner das am 29. August 1899 von Leo XIII approbierte Ablaßverzeichnis.

Aehnliche, auch mit Ablässen ausgestattete Gebetsvereinigungen, aber nicht Br. sind: 1. der Verein des „Ewig en Rosenkranzes“ („Ehrenwache Mariae“), 1635 in Bologna begründet, 1656 von Alexander VII genehmigt, Ende des 18. Jhd. eingeschlossen, 1858 von den Dominikanern in Lyon erneuert; namentlich in Frankreich und Belgien verbreitet. Mitglied kann nur werden, wer bereits einer R.-Br. angehört; Vereinsdirektoren können nur Dominikaner sein und werden von deren Provinzial ernannt. Zweck des Vereins ist die ununterbrochene Pflege des R.-gebetes. Dies wird dadurch erreicht, daß der Verein in Sektionen (Tagesbündnisse) von (entsprechend den Tag- und Nachstunden) 24 Mitgliedern und in Divisionen (Monatsbündnisse), die (entsprechend der Zahl der Monatsstage) aus 30 oder 31 Sektionsvorstehern bestehen, eingeteilt wird; der Divisionsvorsteher bestimmt jedem Sektionsvorsteher einen bestimmten Monatstag und der Sektionsvorsteher jedem Mitglied eine bestimmte Tag- oder Nachstunde des betr. Monatstages; auf diese Weise hat jedes Mitglied zu einer bestimmten Stunde in jedem Monat Gebetsstunde und wird in jeder Stunde des Monats von einem bestimmten Mitglied der R.-Br. gebetet; — 2. der „Lebendige Rosenkranz“, 1826 in Lyon von Marie Pauline Jarcicot, der Mitbegründerin des Franz-Xaverius-Vereins („Sociedadmission“ II, 6), gegründet, 1832 von Gregor XVI bestätigt; Pius IX übertrug 1877 die oberste Leitung des Vereins dem Dominikanergeneral und die Leitung der einzelnen Vereine den Vorstehern der an dem betr. Orte bestehenden R.-Br. Der

Verein besteht aus Abteilungen von je 15 Mitgliedern, die allmonatlich durch Los die 15 R. geheimnisse unter sich verteilen, um täglich eines der selben zu betrachten.

Beringer¹³, S. 640—658; — KL¹ XII, § 282 ff.; — RE¹ XVII, § 149; — Acta S. Sedis . . pro Societate SS. Rosarii, 4 Bde., Lyon 1891; — Siehe: Gesch. der Bereitung Marias in Deutschland im Mittelalter, 1909, S. 540 ff.

Joh. Werner.

Rosentanzfeier [Rosentanz] (Sp. 27).

Rosentreuer, Christ, und die Bruderschaft des R., Orden: II, B 2 d. Rosentreuer.

Rosentreuer. Großes Aufsehen erregte in Deutschland die 1611 zu Kassel erschienene, namentliche Schrift: „Allgemeine und General-Reformation der ganzen weiten Welt. Beneben der Fama Fraternitatis des löslichen Ordens des Rosentreuzes usw.“ Ihr folgte, ebenfalls anonym, 1615: „Confessio fraternitatis R. C. ad eruditos Europae“. In beiden Schriften ist die Rede von einer geheimen Bruderschaft der R., die sich zum christlichen Wandel in der Nachfolge Jesu, besonders zum unentgeltlichen Heilen von Kranken verpflichtet. Heilig bekämpft werden die Alchymisten, die Goldmacher (Alchemie). Abenteuerlich wird das Leben des Süßlers beschrieben [Orden: II, B 2 d]. Die Schriften riefen eine zahlreiche Literatur hervor, teils für, teils gegen den Orden. Ihren Verfasser haben Gottfried Arnold, Herder u. a. in Johanna Valentin, „Andreae genügt, der mit überlegener Satire die Wichtigkeit seiner Zeit und das Trachten nach geheimen Rätseln gejubelt wolte. Andreae jedoch hat die Bruderschaft wieder zugegeben noch bestritten, sich allerdings zu einer Schrift: „Chymische Hochzeit Christiani Rosentreus“ (1616) die mit den in Rede stehenden nahe verwandt ist, bekannt, und sich von dem Unzug, der sich an das Ertheilen der anonymen Schriften anschloß, energisch losgelöst. — Des Namens und der hier gegebenen Form der Kleidung bedienten sich noch manche geheime Gesellschaften. Auch die Freimaurerei greift bewußt auf die Literatur zurück.

RE¹ XVI, § 150 ff.; — H. Jennings: Die R., ihre Gebrauche und Mysterien, 2 Bde., 1912. — Vgl. die Lit. zu 3. B. Andreae.

Landsberg.

Rosenmontag. Fastnacht.

Rosenmüller, 1. Ernst Friedrich Ratz (1768—1835), Orientalist, Sohn von 2. zu Hohenberg bei Hildburghausen geboren, in Leipzig 1792 für Orientalia habilitiert, 1796 a. o. von 1813 an o. Professor. Seine sehr zahlreichen Werke zur biblischen Wissenschaft sind wahre Fundgruben gelehrten Materials, das er mit unermüdbarem Sammelsleiß aus Rabbinen, Kirchenbüchern und späteren Auslegern zusammentrug.

Scholia in Vetus Testamentum, 1788 ff.; — Scholia in V. T. in compendium redacta, 1828—36; — Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Eroeffnung, 1797—1800; — Handbuch der bibl. Altertumsfunde, 1823—31; — Gab Sam. Pothartis Hieroglyphon, 1793—96 heraus. — ADB XXIX, § 215—217; — RE¹ XVII, § 156 f. Bertinet.

2. Johann Georg, evg. Theologe, 1736 bis 1815, geb. in Ulmernstädt, 1767 Pfarrer in Hildburghausen, 1768 in Hohenberg, 1772 in Königsberg in Franken, 1773 Prof. der Theologie in Erlangen, 1783 Prof. der Theologie und Pädagogik in Gießen, 1785 Prof., Pfarrer an der Thomaskirche und Superintendent in Leipzig, 1793 Domherr zu Meißen, 1802 Prälat. Auf dem

Gebiete der Liturgie und des Schulwesens erfolgreich tätig, ein sehr fruchtbarer Predigt- und Erbauungsdrücksteller.

2. v. a.: Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana, 5 Bde., 1795—1814; — Scholia in Novum Testamentum, 5 Bde., (1777) 1807⁴ (Bd. 1 der 6. A. erschien 1815, das übrige von seinem Sohne G. J. A. R. 1827—31 herausgegeben); — Emendationes et supplementa dazu, 5 Bde., 1789—90. — ADB XXIX, §. 219 bis 221; — RE¹ XVII, §. 157 f.

Glane.

Rosenquist, G. G., Helsingfors 2.

Roser, Isabell, eine vornehme, spanische Witwe, Schärlein Lovolaa, kam 1545 von Barcelona nach Rom und verlangte mit einigen anderen Frauen Aufnahme in den Jesuitenorden. Als Lovola ablehnte, erzielten sie von Papst Paul III einen Befehl an den Jesuitengeneral zu ihrer Aufnahme. Aber diese Aufnahme der Jesuiteninnen bewährte sich nicht: die Leitung der Schwestern teilte Zeit und Mühe, die Beschaffung des Unterhaltes Geld; Verwandte der R. intriguierten. So wurden die Frauen schon 1546 durch den Papst von den Gelübden der Armut und des Gehorsams entbunden, doch wurde ihnen zeitlebens der Geist der Gnaden und Ablässe der Gesellschaft zugleicherte. Eine Klage der durch die Zurückweisung gestränten R. auf Kolonvergütung wurde abgewiesen; sie lebte nach Barcelona zurück, verteilte ihr Vermögen und wurde Frau-zisländerin. [Jesuiten, 3.]

2. v. a.: Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. V, 1909.

Kohler.

Rostoff, Gustav (1814—89), Professor der althellenischen Eroeffnung an der l. f. evg.-theol. Fakultät in Wien, geb. zu Freiburg, studierte in Halle, dem damaligen Hauptort des konserватiven Hegelianismus, der Frieden zwischen Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie, Vernunft und Christentum verklärte und aus R. tiefsinnig nachhaltigen Eindruck machte. In Wien beendete er das theolog. Studium, wurde Assistenzbeholdeter Privatdozent, 1850 o. Professor (bis 1884).

Bi. u. a. Die hebraischen Altertümer in Griechen, 1857;

Die Timotheus und ihre Entstehung, Form und Bedeutung und der Heraclasmithos, 1860; — Geschichte des Teufels, 2 Bde., 1869; — Das Religionswofen der heiligen Naturvölker, 1880 (namentlich gegen John Lubbocks Behauptung, es gäbe Völker ohne Religion). — Ueber R. vgl. Eng. R. 3. f. Teil, 1885, §. 33; 1889, §. 335; — Prot. R. 3. 1889, §. 1049; — RE¹ XVII, §. 158 f.; — ADB 53, §. 498.

Zoeche.

Rosmini [Rosminian = Serbati], Antonio (1797—1855), italienischer Theologe und Philosoph, geb. zu Rovereto, 1821 Priester, 1822 Doctor der Theologie und des kanonischen Rechts. Vorübergehend (1834—35) Pfarrer in seiner Patriarchstadt, blieb R. sonst ohne Amt, obwohl Papst Pius VII bei der Audienz R. s. i. J. 1823 ihn als Auditor der Rota [Kurie, 2, 3] an die Kurie ziehen wollte, und lebte, auch bei den nächsten Päpsten trotz der Angriffe seiner Gegner hochangesehen, ganz seinem im Istituto della carità in Domodossola [Rosminianer] konzentrierten, pädagogischen und sozial-religiösen Bemühungen und seinen erbauenden, pädagogischen, sozialen und philosophischen Schriften, seit 1837 in seinem Noviziatkollegium in Treia. In seiner Philosophie tritt R. auf scholastisch-nominalistischen Boden [Romantiker] stehend, dem Subjektivismus und Sensualismus, der von England und Frankreich her

auch in Italien eingedrungen war, mit Energie entgegen, ohne doch auf induktive Methode und Bewertung physiologischer und empirischer Forschungsergebnisse zu verzichten. Er ertribt so durch Verbindung modern-wissenschaftlichen Geistes und christlich-kirchlicher Philosophie eine Erneuerung der Philosophie in Italien („Il Rinnovamento della Filosofia in Italia“, 1836). Sein grundlegendes philosophisches Werk ist „Il nuovo saggio sulla origine delle Idee“ (3 Bde., 1830 u. ö.), worin er den Ursprung der Ideen untersucht und als angeboren nur die eine Vorstellung des Allgeistes sieht, den wir durch unmittelbare Anschauung (Perception) erkennen, und an dessen göttlichem Lichte alle Menschen nach Joh 1, 9 teilhaben; tragt dieses Lichtes und der verchiedenen Sinnesindrücke gewinnt der Mensch allmählich die weiteren Kenntnisse. Auf Grund dieser Ideenlehre entwidelt R. dann in seinen weiteren philosophischen und theologischen Schriften (auch polemischen, gegen Giosuè bertini, den Jesuiten Dmowski u. a.) seine Psychologie, Anthropologie, Kosmologie, Ethik, Rechtsphilosophie, Theologie, kurz die gesamte „Seinslehre“. R.s hervorragendstes theosophisches Werk ist die „Teosofia“ (nach seinem Tode 1850—74, 5 Bde.); im vierten, Manzoni gewidmeten Band wird mit wunderbarer Gelehrsamkeit vom Göttlichen in der Natur, in der Mythologie, in der Geschichte gehandelt. R.s Philosophie fand früh großen Anfang, aber auch heftige Gegner, insbesondere unter den Jesuiten, die in seiner Erfüllungslehre die Lehre des Vetus und des Janzenismus erneuert glaubten und heftig gegen R. polemisierten, bis Gregorius XVI 1843 beiden Parteien Schweigen aufbaß. Ein neuer, schärfer Zusammenstoß erfolgte, als R. nach der Thronbesteigung Pius IX in die nationale Bewegung (Italien, 6 Papstium; II, 7 b) eintrat. Er veröffentlichte 1848 sein nationales Programm „La Costituzione secondo la giustizia sociale“ mit dem Anhang „sull’ unità d’Italia“ und übernahm vom Ministerium Calati 1848/49 eine diplomatische Sendung nach Rom, um im Sinne seiner Schrift für die Errichtung eines italienischen Bundesstaats unter Beibehaltung des Kirchenstaats zu wirken und die Flucht Pius IX nach Gaeta zu verhindern. Bald danach gab er sein berühmtes Büchlein von den fünf Wundern der Kirche („Delle cinque Piaghe della Chiesa“, 1852 gedruckt, 1849 veröffentlicht) heraus und meiste dadurch den Haß der Gegner, denen der Gedanke, daß die Kirche entwölfungsfähig und deshalb mit Kultur und Wissenschaft Schritt zu halten verpflichtet sei, dazu der Vorholt erneuter Reformen im Gottesdienst, der Ausbildung der Geistlichen, in der Bischofswahl u. dgl. verdammtenswert erschien. Die beiden leytgenannten Schriften lamen auf den Zader, und R. unterwarf sich. Die andern Schriften R.s wurden gleichfalls geurteilt, damals (1851) freigegeben, aber nach Wiederaufnahme der Untersuchung unter Leo XIII (1871—87) von der Inquisition vierzig Sätze der „Teosofia“ (meist aus dem Zusammenhang gerissen) verurteilt. Die ihm nahestehende Reichskonkordat hatte damit über R. auf dogmatischem Gebiet gesiegt, obwohl seine praktische Tätigkeit in seinem „Instituto der Liebe“ auch noch von Leo XIII warme Anerkennung

gefunden hat. In Anhängern fehlt es R. auch jetzt noch nicht. Im Dienst der Bewegung für R. wurden 1886 das „Bulletino Rosminiano“ und 1887 „il Rosmini“ begründet; seit 1906 besteht die „Rivista Rosminiana“.

Bi. außerdem u. a.: *Della educazione cristiana*, 1823; — *Opusculi filosofici*, 2 Bde., 1827 ff.; — *Massime di perfezione cristiana*, 1830 u. ö. (deutsch 1887 mit Vorwort von F. X. Krauß); — *Filosofia della morale*, 1831; — *Catechetics e Apologetica*, 1839; — *La Società*, 1839; — *Filosofia del diritto*, 2 Bde., 1891—95; — *Psicologia*, 1843—46; — *Teodicea*, 1845; — *Sistema filosofico*, 1845 (deutsch 1879); — *Logica*, 1853; — *Aristotele exposto ed esaminato*, 1857; — *Filosofia della Politica*, 1858; — *L’introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, 1882; — *Antropologia soprannaturale*, 3 Bde., 1884; — *Scritti vari di metodo e di pedagogia di R.*, 1883; — *Compendio di Etica*, 1905; — *Gesammelte Werke R.s* (viele unvollständig), 30 Bde., Mailand 1837 ff.; — *Epistolario completo di A. R.*, 13 Bde. — Aus der Streitliteratur vgl. z. B. *Gioberti’s Errori filosofici di A. R.*, 1841—44; — *G. M. Cornoldi’s Antiteze della dottrina di S. Tommaso con quella di A. R.*, 1882, und v. e. s. Il Rosminianismo, sintesi dell’ Ontologismo e del Pantheismo, 1882, ferner *Ug. F. Theiner’s Lettere storiche intorno alle cinque Piaghe*, 1849. — *Über R.* vgl. ferner: R. Werner: *Die italienische Philosophie bis 19. Jhd.*, Bd. I, 1885; — Derl.: *A. R. und seine Schule*, 1884; — Derl.: *R.s Stellung in der Geschichte der neuere Philosophie*, 1884; — Derl.: *Per A. R., nel Centenario della sua nascita, Mailand 1897*; — Mac Walter: *Life of A. R. founder of the Institute of Charity*, 1898; — W. Lockhart: *Life of A. R.*, 2 Bde., 1886; — Fr. X. Krauß: *R. R. (in: Deutsche Rundschau 1888; Neubr. in R. Gissane, 1896)*; — Francesco Paolo: *Della Vita di A. R. Memorie*, 1880—84; — U. Verganiotto: *Vita di A. R.*, 1888; — Bagatti: *La Vita di A. R.*, 2 Bde., 1905; — Dröffl: *A. R.*, 1907; — G. Morando: *Esame critico delle 40 propositioni*, 1905; — G. Schwägerl: *KHL II, Ep. 1826—1828*; — Beurath: *RE² XVII, S. 159 ff.* mit Lit.-Nachtrag in XXIV, S. 433. — Sabatini.

Rosminianer oder Institut der Liebe (Istituto della carità) heißt die 1828 von R. Rosmini unter Mitwirkung des Vorfrüngischen Priesters C. B. Voewenbrug (1745—1876) Biogr. von L. Remaud, Angers 1876) in Domodossola (in Oberitalien, am Fuße des Simplonpasses) gegründete, von Gregor XVI 1838 und (die Statuten) 1839 bestätigte religiöse Kongregation von Priestern zum Zwecke ihrer religiösen Verbesserung sowie zur Ausübung der Nächstenliebe. Rosmini hatte bei dieser Gründung eine freiere Gestaltung des Ordenslebens im Auge; die Mitglieder seines Instituts sollten in der Mitte zwischen dem Ordens- und dem Weltlerus stehen; sie hatten, gemäß Rosminis Ideal der Verehrung von Katholizismus und Kultur, volle Freiheit der wissenschaftlichen Betätigung, leisteten das Gehoramsgelübde nicht dem Oberen, sondern dem Patriarchen; dieiem oder ihrem Diözesanbischof stellten sie sich zur beliebigen Verwendung in Predigt, Seelsorge, Volksmissionen zur Verfügung. Räumlich auf pädagogischem Gebiete konzipierte, Ausbildung von Elementarlehrern; Schule für geistliche Beredianunterricht; besonders die Kollegien für männlichen Unterricht in Domodossola und seit 1837 in Streia am Lago Maggiore haben sie erfolgreich gewirkt. Seit den vierziger Jahren sind sie auch in England verbreitet, wo sie Fathers of Charity genannt werden und der Staat ihnen mehrere Beistellungsanstalten

für verwahloste Knaben übertrug. Gegenwärtig über 500 Mitglieder in 27 Häusern in Oberitalien und England; Sis des Generalsuperiors in Domodossola, Rosiviat in Stresa. — Der weibliche Zweig des „Instituts der Liebe“, die Rosminianerinnen, auch Schwestern der Vorstellung (in England: Sisters of Providence of the Institute of Charity) genannt, sind 1831 in Anlehnung an die französischen Vorstellungschwestern von Portier (¶ Vorstellung, rel. Genossenschaften, 13 e) entstanden, bilden eine religiöse Kongregation mit Gelübden und dreijährigem Noviziat und widmen sich dem beßhaulichen Leben wie den Werken der Nächstenliebe, insbesondere dem Mädchenunterricht in Elementarschulen, der Leitung von Kindergruppen, dem Unterricht erwachsener Frauen in der christlichen Lehre. Sie sind in Oberitalien (etwa 600 Schwestern; Zentralhaus in Domodossola; 64 Anstalten, meist Elementarschulen, in 9 Diözesen der Lombardei und Piemonts) und England, wo sie außer dem Zentralhaus in Loughborough 6 weitere Häuser haben, verbreitet.

Heimbücher III, S. 522 (sehr kurz); — Cath. Encycl. XII, S. 508 f (über die Rinnen); — Bgl. die Literatur zu ¶ Rosiviat, besonders A. Dyröss, S. 53—54.

Joh. Werner.

Ros, 1. John (1799—1878), englischer Missionar, ¶ Mandatschweiz (Sp. 119) ¶ Korea 2.

2. Wilhelm Johann Gottfried (1777—1854), evg. Theologe, Sprößling des altschottischen Geschlechts der Grafen R., geb. in Dilsberg b. Weil, 1795 Pastor in Homburg bei Tübingen, 1795 in Büdberg, Generalpräses und Superintendent, 1828 Propst und Konistorialrat in Berlin, 1836 Bischof und Generalsuperintendent von Rheinland und Westfalen, dankte 1846 ab und starb auf Haus Loo b. Weil. — Zu der Geschichte der kirchlichen Verfassung der beiden westlichen Provinzen (¶ Rheinland, 4 e) hat er eine hervorragende Rolle gespielt; seiner persönlichen Einwirkung gelang es, dem König ¶ Friedrich Wilhelm III „die Bedenken seines frommen Herzens zu nehmen“. Nach einem von ihm eingereichten Gutachten erließ der König am 5. März 1835 die Kabinettsordre zur Einführung der „neuen Kirchenordnung für die einzigen Gemeinden Westfalens und der Rheinprovinz“. Zum Verdiente auch die Aegide ihre endgültige Einführung in die beiden Provinzen.

DEBI 1807, S. 53 ff; — Evg. Gemeindeblatt f. Rhein. und Westf., 1886. *Nobilität.*

Rosseau, Saint-Hilaire (1802—89), französischer Historiker, zuerst Gymnasialehrer in Ajaccio, Tulle und Paris, während der Regierung Louis Philippe Journalist der republikanischen Opposition, dann über 30 Jahre lang Professor der alten Geschichte an der Sorbonne und am Institut de France (¶ Paris: II). Ursprünglich Katholik, wurde er in Lyon für den Protestantismus gewonnen und gehörte bis zu seinem Tode mit C. de ¶ Preissé, ¶ Zisch und ¶ Hollard zu den rührigsten und angefeindeten Mitgliedern der Kirche in Paris (¶ Freitrichsen: III). *Lebenmann.*

de Rossi, 1. Ascaria (etwa 1511—78), ¶ Studentum: II, 3 c, Sp. 827.

2. Giovanni Battista (1822—94), bahnbrechender christlicher Archäologe, geb. in Rom, gest. zu Castel Gandolfo. Ursprünglich Jurist, erlag er den Befindungen der heimatlichen Kunstdenkmalen,

besonders der ¶ Katakomben (5), und widmete ihrer Erforschung sein Leben. Seit seinen epochenmachenden Entdeckungen in der Kallisti-Katacombe 1849 durfte er von Erfolg zu Erfolg eilen, indem er eine topographisch bebautes vorbringende Forschungsmethode handhabte und die Angaben der Märtyrerakten und Pilgerberichte scharfbläufend ausnutzte. Außerdem sammelte er die althierulischen Inschriften Roms und lieferete eine glänzende und tiefgründige Untersuchung der frühmittelalterlichen, römischen Mosaike. Das althierulische Bildnerrepertoire von ¶ Gattucci war nur in den Zusätzpänen eines de R. möglich. Als Lebensarbeit wird von Gatti für die Inschriften, von Marucchi und Wilpert für die Katakomben fortzuführen gefucht. Allerdings wird die durch de R. gestärkte romzentrische Kunstdauhung sich eine Verschiebung der Gesichtspunkte zugunsten des Orients gefallen lassen müssen, wie Strzygowski (¶ Althierulische Kunst) zu zeigen begonnen hat.

Hauptwerke: *Inscriptiones christianaes urbis Romae*, 2 Bde., I 1861, II 1888; — *Roma subterranea cristiana*, 3 Bde., I 1864, II 1887, III 1877; — *Musaei cristiani . . . delle chiese di Roma*, 27 Faszikel mit fortlaufendem Chromotafeln, 1872—1900; — *Die Zeitschrift Bulletinino di archeologia cristiana*, 5 Serien, I 1863—69, II 1870—75, III 1876—81, IV 1882—89, V 1890—94; — *Martyrologium Hieronymianum*, 1894 (gef. mit ¶ Duchesne); — *Über R. vgl. Franz Xaver Strauß: Gijsels I, 1896; — Nikol Müller: RE X, 2, 799—802; — Carl Maria Kauffmann: Handbuch der christl. Archäologie*, 1905, S. 26—34. *Meineke.*

von Rossion, Wilhelm, römischer Kardinälskardinal, geb. 1854 in Zwolle (Holland), trat 1874 in den Redemptoristenorden, war Lehrer der Dogmatik in Witten, wurde in den Generalrat seines Ordens nach Rom berufen, wo ihn der Papst zum Konfessor des hl. Offiziums und der Kommission zur Kodifikation des Kirchenrechts ernannte. 1911 wurde er Kardinal und Mitglied der Congregation der Religionen und des Index. *Auer.* *Koistand*, E., ¶ Literaturgeschichte: III, B 6 e. *Rostod*, Universität.

1. Gründung und 1. Hd.; — 2. Reformationszeit und Erzbistum; — 3. Pietismus. Die Universität Bülow; — 4. 1789 bis zur Gegenwart.

1. Als sich nach den bürgerlichen Unruhen, die ein Anfangs des 15. Jhd. die westfälischen Seestädte zerritten, R. wieder zu geordneten Zuständen zurückgeführt hatte, wurde hier und im Lande der Wümme nach der Gründung einer Universität laut. Unter Zustimmung des Bischofs Heinrich II von Schwerin und des Rates der Stadt R. erbaten die Herzöge Albrecht V und Johann IV von Melleenburg die päpstliche Genehmigung zu ihrer Errichtung. Papst Martin V gewährte solche am 18. Febr. 1419, verfügte aber (wie bald danach in ¶ Löwen) die Errichtung einer theologischen Fakultät, dies wohl mit Rücksicht auf die weite Verbreitung wissenschaftlicher und künstlerischer Leben (¶ Weiß, ¶ Hus in Norddeutschland und ihr Aufstehen in R. und Bismarck, 1432 wurde aber auch die theologische Fakultät bestätigt. Die Herzöge und der Rat überwiesen der jungen Universität Gebäude und Einkünfte, Lehrer wurden aus Erfurt und Leipzig berufen. Am 12. Nov. 1419 konnte die feierliche Einweihung der Universität erfolgen. Der Bischof von Schwerin wurde ihr Kanzler, M. Petrus Stenbecke der erste Rektor. Die Statuten der

Universität, zwischen 1432 und 1436 vollendet, schlossen sich eng an die Erfurter an. Da R. die erste und sah ein halbes Jhd. hindurch die einzige Universität des Nordens war, wurde sie nicht nur für die deutschen Osteländer, sondern auch für die drei nördlichen Reiche von großer Bedeutung und nahm bald einen fräftigen Aufschwung. In den ersten vier Semesterjahren fanden bereits 628 Immatrikulationen statt. Bald indes führten erneute Streitigkeiten zwischen dem Rat und der Bürgerschaft für die Universität ernste Gefahren herbei. In ihrem Verlaufe wurde die Stadt mit Acht und Bann belegt, und die Universität erhielt vom Konzil zu Basel den Befehl, ihren Wohnsitz zu verlegen. Sie siedelte Dieru 1437 nach Greifswald über. Die Erlaubnis zur Rückkehr wurde von der Stadt erst 1443 erteilt, naddem die Universität auf den ihr stiftungsmäßig zustehenden Anspruch aus dem Stadtsädel verzichtet hatte. Ein Teil der Professoren zog es daher vor, in Greifswald zu bleiben. Trotzdem übte die Universität R. bald wieder die alte Anziehungskraft aus. Selbst von den bösen Pestjahren 1451 und 1461, in denen die Universität verblieb, erholt sie sich überraschend schnell. Als schlummernd Krebschaden erwiesen sich je mehr und mehr die Kompetenzkonflikte mit der Stadt, die, eiserstüchtig aus ihre Selbstständigkeit, alles tat, die Vorrechte der Universität zu befeindnen und den Einfluss der Landesherren zu unterbinden. Zumaltes des Streites zwischen der Stadt und den Herzögen über die von diesen gewünschte Einrichtung eines Domstiftes wurde die Stadt aufs neue mit dem Banne belegt, und wiederum zog die Universität in die Fremde, diesmal nach Lübeck, konnte aber nach Jahresfrist zurückkehren. Immerhin nies das 1. Jhd. ihres Bestehens 15 938 Immatrikulationen an der Universität auf, und dabei waren inzwischen außer Greifswald noch die Universitäten Uppsala (Schweden, 7), Kopenhagen (Dänemark, 2, 3 a), Wittenberg und Frankfurt a. O., in dem ursprünglich von R. allein beherrschten Gebiet entstanden. — Unter den Dozenten in dieser Zeit sind außer dem schon erwähnten Petrus Steinbeke zu nennen: der erste Dekan der philosophischen Fakultät M. Heinrich Tole aus Bremen, Vater Domherr in Magdeburg, Legat des Erzbischofs zum Basler Konzil und Gegner des Witsnader Wunderbluts; jerner der Jurist Nicolaus Venturi, der Historiker und Theologe Albert Krantz, der die erste Kirchengeschichte Norddeutschlands schrieb; der Philosoph Gerhard Friede und der Arzt Dietrich Uffenius. Die letzten drei gehörten schon der Zeit des Humanismus an, der durch die Brüder des gemeinsamen Lebens in R. eingeführt wurde. 1475 gründeten diese die erste Buchdruckerei und gewannen bald Eingang bei der Universität, der der letzte Rektor des Fraterhauses M. Henricus Pauli als Mitglied der Antikenfakultät angehörte. Hermann v. d. Buche, einer der Hauptvertreter der Renaissance, hielt sich 1493 als Studierender, 10 Jahre später als Lehrender hier auf. Nicolaus Marschall, ein Polymath, las von 1510—25 an der Universität. In der von ihm gegründeten Universitätsdruckerei wurden zuerst griechische Texte benutzt. Mit offenen Armen wurde auch Ulrich von Hutten aufgenommen (1510—12). Ein anderer Vertreter des Humanismus war der vorher in Greifswald, später in Breslau, Kra-

sau und Wien tätige Johannes Hadus (Janus Hadius). Natürlich drang der Humanismus erst nach heftigen Kämpfen gegen die Scholastik durch. Seine Hauptgegner waren M. Tilemann Heverling und der Rektor der Parochialsschule zu St. Marien M. Hildebrand Dorgelo. Zu bemerken ist, daß um diese Zeit bereits Vorschriften über den Betrieb der Anatomie vorhanden sind.

2. Die Reformation stand unter den Studierenden und in der Bürgerschaft rasch Eingang. Waren doch hier die künstlich-waldeinsischen Leben noch nicht erschienen; 1500 hatte es ein Magister der Universität, der der Nicolaus Rute, sogar gewagt, eine deutsche Übersetzung zweier Schriften des Johannes Hus drucken zu lassen. Die ältere Generation der Professoren, unter ihnen besonders der Theologe Bartoldus Möller, blieben aber der alten Kirche treu, und es gelang ihnen, daß Collegium bis 1532 vollständig, bis 1542 überwiegend luth. zu erhalten. Dabei wurde R. seit 1525 öffentlich das Evangelium gepredigt (Medlenburg, Großer Herz., 1b), und viele Rer wurden an anderen Orten Herolde der Reformation. Zugleiches verboten die Universität an Herzru und bald auch an Lehrern und an Besitz. Die Immatrikulation versiegte seit 1526 zeitweise ganz. Zur Hebung der Universität ließ der Herzog 1532 Conrad Pegel, einen Schüler des genannten R. Rute, den er seit 14 Jahren an seinem Hofe geahbt hatte, zur Universität zurückkehren und berief den Schulmann Arnold Burenius, einen Freund Melanchthons. Aber die Herzöge waren durch die politischen Wirken sehr in Anspruch genommen. So hatte der Rat der Stadt der Universität gegenüber ziemlich freie Hand. Er interessierte die befreundeten Hansestädte für seine Universität und erhielt von ihnen die Zusage fortlaufender, festler Geldunterstützungen für sie. Ein neuer Lehrplan wurde festgesetzt; die Statuten wurden revidiert und uneheliche Lehrer von auswärtigen herangezogen. Als mit dem Passauer Vertrage 1552 (I Deutschland; II, 2) ruhigere Zeiten kamen, wandten die Herzöge der Universität wieder ihr Augenmerk zu und Herzog Johann Albrecht war bemüht, bedeutende Gelehrte zu gewinnen. Nun aber verweigerten die vom Rat berufenen Professoren ihren herzoglichen Kollegen Sitz und Stimme im Konzil und damit jeden Einfluß auf Leitung und Verwaltung der Universität. Diese uninhaltbaren Zuständen machte nach jahrelangen Verhandlungen die sog. Formula concordiae vom 11. Mai 1563 ein Ende. Herzog und Rat erhielten beide das Recht, Professoren zu ernennen, und zwar sollte jeder 9 in das Konzil schicken. Die herzoglichen wie die rätselichen Professoren bildeten besondere Kollegien, die semesterweise in der Führung der Universitätsämter abwechselten. Diese Vereinbarungen blieben bis 1760 die Rechtsgrundlagen für die Universität.

Unter den vom Herzog berufenen Theologen waren die bedeutendsten Johannes Auriabev (1550—54) und vor allen David Chyträus (1550—1600). Mit ihnen begann die Blütezeit der Universität, die bis 1626 zu rechnen ist. R. wurde die klassische Vertreterin lutherischer Orthodoxie, deren eingeschärzte und fanatische Hütterin sie später war. Der Streittheologe Johannes Schöbus hielt nur das Jahr 1556/57 aus, aber Simon Pauli kam 1560 und trat mit Chy-

trüs 1570 in das neu gebildete herzogliche Konfistorium ein. Lucas Bacmeister aus Lüneburg lehrte 1552–1608, Johannes Draconites, der berühmte Orientalist, 1551–60. Johann Freder war seit 1572 Professor der christlichen Katechese, dann der Theologie († 1604). Valentin Schadt wurde 1591 rätsicher Professor († 1607). Von 1560–89 war Taeleius Mittelpunkt aller humanistischen Bestrebungen. In dieser Zeit schieden die drei nordischen Reiche wie Pommern und Kurland die Söhne ihrer Fürstenhäuser und besten Familien nach R.; ja selbst Siebenbürgen und Schottland sind in der Karlsruhe vertreten. 1614 erfolgte in R. die Gründung einer Universitätsbibliothek. Der berühmte Mathematiker und Naturwissenschaftler Joachim Jungius gründete um dieselbe Zeit eine Gesellschaft für philosophische und naturwissenschaftliche Forschungen. So konnte man 1619 das 200jährige Jubelfest der Universität mit frohem Herzen feiern. Die Theologen Johannes Quistorp (1614–48) und Johannes Aßmann (1609–24) waren damals die gefeierten Vertreter lutherischer Lehre, letzterer ein scharfer Polemiker gegen calvinistische und häretische Strömungen. Paul Tarnow (1604–33) und Johann Tarnow (1614–29) waren daneben schon Vertreter einer neuen Richtung, die ein Leben in der Wahrheit im Gegensatz zu der bloß logischen Behandlung des Lehrbegriffes forderte.

Im 17. Jhd. brachte der 30jährige Krieg der Universität Verderben. Wallenstein wandte ihr wohl als Landesherr seine Gunst zu und erteilte ihr Schutzhülfe. Aber die ganze Zeitrichtung war den Wissenschaften feind. Die Zahl der Studenten war so groß wie nie wieder; 1633 wurden 303 immatrikuliert, aber unter ihnen waren viele Heimatlose, die nur den Schutz der Universität genießen wollten. Die Sitten der Studenten litten durch die rauhe Kriegszeit. Erst 1662 gelang die Abstellung der idyllistischen Missbräuche. Dabei fehlte es nicht an tüchtigen Dozenten. Zu Wallensteins Zeit war der Mediziner Job. Fabricius berühmt. Unter den Theologen sind zu nennen: Der Hebräer August Batenius 1613–84; Joachim Lüttemann (1639–49) ging mit bekannter Vortrede infolge dogmatischer Streitigkeiten nach Wolfenbüttel; Joh. Friedr. I. König, der Verfasser der vielgebrachten Theologia positiva aeromatica (am 1663 aus Ratzeburg), starb aber im folgenden Jahr; Johannes Taecke (1690–1716), durch seine dogmatisch-polemischen und katechetischen Schriften hoch angesehen, und sein gelehrter Kollege Job. Peter Grünenberg († 1712) waren die Vertreter des unwandelbaren Buchstaben.

3. In Joh. Quistorp jun. (1649–68) und besonders in Theophil. Großgebauer (1653–61) machte sich daneben eine präfisch-kromme Richtung geltend, die die Brüde zum Pietismus ins Schlag. Dieser sah in Heinrich Müller († 1675) seinen bedeutendsten Vertreter. Diese Umwandlung geschah nicht ohne Widerstand der Fakultät. — Die Verhältnisse des Landes waren inzwischen sehr verworren geworden. Die langen Streitigkeiten zwischen dem Herzog und den Ständen, die erst durch den Erbvertrag von 1755 ihren Abschluß fanden, mächteten sich schädigend geltend. Unter den Theologen ist nur Albert Joach. von Kraewitz (1699–1721) zu nennen, der 1712 den bis jetzt gebrachten Landesfestschis-

mus herausgab und als Generalsuperintendent nach Greifswald (: Sp. 1662) ging; neben ihm noch Franz Al. Aepinus (1721–50). Im übrigen lautet ein Urteil, daß bei den Theologen und Juristen dieser Zeit in R. wenigstens noch praktische Wissenschaft gelernt werden könnte, daß aber keine Fakultät völlig wissenschaftliche Ausbildung gewährte. — Im Jahre 1756 trat Herzog Friedrich die Regierung an. Dieser begünstigte die Hallischen Pietisten, die am Hofe der in Dargun residierenden Herzogin Auguste seit längerer Zeit Einfluß gewonnen hatten. (Medienburg, Großherz., 1 c) und solchen auch gegen den Widerstand der Fakultät und des Konfistoriums ausübten. Nun berief der Herzog den angeprochenen Vertreter dieser Richtung M. Christian Albert Döderlein als Professor an die Universität. Die Fakultät verweigerte die Aufnahme, und das geistliche Ministerium wie der Rat der Stadt legten entschiedenen Protest ein. Da erwirkte der Herzog die laienliche Erlaubnis, eine neue Universität zu gründen, und überführte Rich. 1760 das herzogliche Professorenfollegium nach dem benachbarten Bülow. Die rätsichen Professoren dagegen blieben in R. und suchten auch hier die Universität aufrecht zu erhalten. Das Ergebnis war, daß beide Universitäten ein Schattendasein führten. In Bülow fühlte es an allen akademischen Einrichtungen, dazu kamen ungünstige Mittel und widrige Verhältnisse. Unterdienen hatte besonders die theologische Fakultät zu leiden. Ihr drückte Döderlein seinen Stempel auf, der aber mehr das praktische Ziel der Herausbildung tüchtiger Prediger als wissenschaftliche Zweide verfolgte. Unter seinen Kollegen war der Konvertit Ferdinand Ambros. Hidler (1772–74, dann bis 1778 Superintendent in Doberan), ein Mann, der zeitweilig alles bei dem frommen, aber schwachen Herzog vermochte. Der Orientalist Claus Gerhard Tychsen war der nach außen hin berühmteste unter den Bülowern. Bekannte Namen tragen ferner u. a. der Philosoph Johann Nicolaus Teneis (1760–89) und der wegen seiner Härte gefürchtete Konfistorialdirektor Adolf Friedr. Reinhard (1774–80), der durch die Herausgabe der Bülowyer Blätter literarischstiftlich belanzt ist. Aber auch die Männer, die an anderer Stelle vielleicht Bedeutendes geleistet hätten, erlahmten an den widrigen Verhältnissen. Herzog Friedrich verlor durch Döderlein den Pietismus auf allen stanzen einzubürgern, und es ging dabei nicht ohne Härten ab. Aber das die „Hochschule des Pietismus“ das Land nicht erobert hatte, zeigte sich, als Herzog Friedrich Franz I. den Thron bestieg, der dem Pietismus abgeneigt war. Der lange Streit zwischen den Herzögern und der Stadt R. wurde endlich durch den Grundgesetzlichen neuen Erbvertrag vom 13. Mai 1788 beendet und die Universität nach R. zurückverlegt.

4. Am 13. Mai 1789 wurden die Verhältnisse der Universität neu geordnet. Das Kompatronat der Stadt blieb zunächst bei Bestand, bis am 17. März 1827 nach einem neuen Abkommen der Landesherr alleiniger Patron der Universität wurde. Die guten Folgen dieser Neuordnungen blieben nicht aus. Schon in dem Jahr 1789/90 betrug die Zahl der Studierenden wieder 140, während das letzte Jahrzehnt hindurch beide Universitäten zusammen kaum die Hälfte gezählt hatten. Seit 1827 besonders fand sich die Hoch-

schule gebedeitlich entwickeln: Verwaltung und Geschäftsführung, Studienordnung und Disziplin, alles wurde neu geordnet. Heute hat die Universität für alle Fakultäten gute Seminare, hervorragende naturwissenschaftliche und medizinische Institute und erfreut sich seit 1870 eines neuen stattlichen Universitätsgebäudes.

Zu die theologische Fakultät hatte mit Joh. Casp. Belthuven (1789—91) und dem gelehrten Dogmengeschichtler und Ereger Christian Dan. Aut. Martini (1789—1804) der Nationalist in seiner Einzug gehalten. Ihm vertraten Werner Ziegler († 1809), Joh. Dahl († 1810) und in besonderer Kühnheit Sam. Gottlieb Lange († 1823). Dagegen hielt Carl Friedr. Aug. Trittsche (1826—41) die streng grammatische Auslegung der blg. Schrift als Grundlage der Ereger hin und gestaltete seiner rationalistischen Überzeugung hierauf keinen Einfluss. Rationalistischer Richtung huldigten noch Anton Theod. Hartmann († 1839), Joh. Phil. Bauermeister († 1851), Gustav Friedr. Wiggerts († 1859) und dessen später in der Politik belauert Sohn Julius Wiggerts (a.o. Prof. 1842—50), Verfasser einer nicht un tüchtigen Kirchengeschichte Mecklenburgs. Der erste Vertreter der neuen konfessionalistischen Richtung war der Schüler Hengstenbergs Heinr. A. Chri. Haevernius (1834—40). Die Fakultät wurde ihrer Tradition getreu Hort und Sitz des Neulutheriums. Entsprechend dem in § Mecklenburg (§ Großherz., I c) durch Albrecht geübten Einfluss wurde 1840 § R. § Krabbe († 1873) berufen, um die Herrschaft des Nationalismus im Lande brechen zu helfen. Neben ihm wirkten der spätere Erlanger v. Hofmann (1842—45), Franz Delitsch (1846—50) und Friedrich Ad. Philippus (1852—56). Viel Aufsehen erregte durch das Summarische des Verfahrens und die ungerechte Steigerung der Anklage die Absetzung Michael Baumgartens im Jahre 1858. Sein Nachfolger wurde Johannes Bachmann (1858—88). Aug. Wilhelm Diedhoff (1860 bis 1891) gab mit Albrecht gemeinsam die Theol. Zeitschrift heraus. Als Vertreter der alten Ereger wirkte in R. von 1888 bis 1900 Eduard König; ihm folgten Wilhelm Bold († 1904), Julius Löberle († 1908) und C. Sellin. Die uralte Professorur hatte Fr. Nössgen († 1913) seit 1883 inne, die systematische L. Schulz (1874—1907); die Kirchengeschichtliche hat Bibl. Walther seit 1895, die praktische F. N. Hochhagen seit 1888. Als jüngere Erfasträfte wirkten in R. gegenwärtig der NLer Alfred Seeberg (seit 1908) und der Systematiker H. Mandel (seit 1912, als Nachfolger von H. Grüttner). Walther Glawe ist seit 1908 Privatdozent für systematische und historische Theologie. Die Kirchenrechtslehrer Otto Meier (1851—74) und Bibl. Stahl (1879—83) zählt R. mit Stolz zu seinen früheren Mitgliedern; auch der Breslauer F. Hähle hat dort von 1824—27 gelehrt.

Immatriculiert sind im S. S. 1913 1005 Studierende, darunter 12 Frauen. Es sind 62 Theologen (darunter 1 Frau), 113 Juristen, 397 Mediziner und 430 Philosophen. Zum Hören sind ferner zugelassen: 38 Männer und 19 Frauen, darunter 4 Männer in der theologischen Fakultät.

Joh. Bernh. Kren: Die Alten Theologen seit 1523, 1817; — Derselbe: Die Alten Humanisten, 1817;

— Eichenbach: Kurze Übersicht der Schiisse der Rischen Akademie in dem Jhd. v. 1719—1819, in den Wochentl. der Nachrichten und Anzeigen, 1819, Nr. 49—51; — Otto Krabbe: Die Univ. R. im 15. und 16. Jhd., 1854; — Derselbe: Aus dem lichl. und wissenschaftlichen Leben R.s, 1862; — Derselbe: Heinrich Müller und seine Zeit, 1866; — U. Hößler: Geist der Friedrichs-Univ. zu Riga (Geschrücher s. med. Geist. und Altertumskunde, Nr. 50, 1885); — Derselbe: Die Politik des Herz. Friedr. von Meckl.-Schwerin in Kirchen- und Schulhaden (ebenda, Nr. 51, 1886); — C. Behr: Studentenleben im 17. Jhd., 1809; — Adolf Hoffmeister: Die Gesch. und Entwicklung der Landesuniversität. Beiträge der 26. Vers. des Vereins f. Geschichtsvereine, 1901; — Julius Wiggerts: Kirchengeschichte Medl., 1840; — Heinrich Lüttemann: D. Joachim Lüttemann, 1905; — M. Th. Hartmann: Olaf Gerhard Thysen II/I, 1818/20; — T. D. Hartmann: D. Joachim Hartmann, 1798. Georg Krämer.

Rosswend, Heribert (1569—1629), § Bölslandisten.

Roswitha = § Roswitha.

Rota Romana = Rote, 2—3.

Rotes Kreuz, internationale Gesellschaft zur freiwilligen Krankenpflege, zunächst im Kriege, mit dem Neutralitätsabzeichen: rotes Kreuz im weißen Felde. § Krankenpflege, 3 a, 5.

Rotes Meer ist der griechische Name für den arabischen Meerbusen, der auch in den griechischen Schriften der Bibel bezeugt ist. Dieser läuft nach Norden in zwei Meerzungen aus, die die sogenannte Sinai-Halbinsel (§ Sinai) begrenzen; die westliche heißt der heroonpolitische Meerbusen (nach der Stadt Heropolis) oder der Golf von Suez, die östliche der ägyptische Meerbusen (nach der Stadt Elath) oder der Golf von Alaba. Beide Meerenge reichten, etwa zur Zeit des Moë, einige Kilometer weiter landeinwärts als heute, wie die antiken Ortslagen von Elath und Heropolis beweisen; wenn auch in vorgeschichtlicher Zeit, wie die Geologen festgestellt haben, daß R. M. mit den Bitterseen in direkter Verbindung stand, so scheint sich doch in geschichtlicher Zeit der Golf von Suez nicht mehr bis an den Timjah-See und an den Wadi Pumilat (= Gosen) erstreckt zu haben. Die Hebräer nennen nach der gewöhnlichen Annahme das ganze R. M. ja mit einem Wort, das in der Regel mit „Schilfmeer“ übersetzt wird. Aber das Schilf ist in keiner Weise für das R. M. charakteristisch, da es nur an wenigen Stellen wächst, wo Süßwasser eumündet; besser ist daher die Bezeichnung „Koralenmeer“, weil das R. M. eine Fundgrube für Korallen ist; doch läßt sich auch dieser Vorschlag nicht beweisen. Ferner muß es fraglich bleiben, ob das hebr. Wort wirklich das ganze R. M. umfaßt; nach den sicheren Nachrichten des Alten, die kontrolliert werden können, bezeichnet es nur den Golf von Alaba, an dem Elath lag (I Kön. 9, 26; Jerem. 49, 21; Moë 23, 21). Die Katastrophe am Schilfmeer, durch die das ägyptische Heer vernichtet, das israelitische aber gerettet wurde (II Moë 13, 17—15, 21), hat daher aller Wahrscheinlichkeit nach am Golf von Alaba stattgefunden.

§ Guthe in RE XII, S. 497 ff.; XXIV, S. 82; — Walter Green: The Hebrew migration from Egypt, 1883; — C. Wubmann: Die Säkigrenze Aegyptens, Diss. Berlin, 1911; — Rudolf Mittel: Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, 1912 (vgl. Reg.); — Hugo Gremann: Moë und seine Zeit, 1913 (vgl. Reg.). Gremann.

Roth, 1. Karl Johann Friedrich (1780–1852), geb. in Balingen an der Enz (Württemberg), Rechtskonsulent der Stadt Nürnberg, Finanzrat des Preußischen Kreises in Nürnberg, 1810 Oberfinanzrat in München, 1813 Mitglied der Akademie der Wissenschaften, 1817 Ministerialrat im Finanzministerium, 1828 Präsident des Oberkonsistoriums, 1848 im Zusammenhang mit den Pfälzer Wirren („Bayeren: II, Sp. 977“) dieser Stellung enthoben, bald darauf zum Staatsrat ernannt. In seiner persönlichen Fürsorge für die ihm unterstellte Geistlichkeit und Kirche erfreute sich R. allzeitiger Anerkennung; andererseits wurde ihm, jedoch nicht mit Recht, zum Vorwurf gemacht, daß er dem Ministerium „Abel z. B. im Knebungsstreit nicht entschieden genug entgegentreten sei.“

R. gab 1821–43 zusammen mit G. A. Wiener „*Sammons Schriften*“ heraus (9 Abde.), — Ueber R. vgl. RE VII, S. 161–69.

2. Karl Ludwig (1790–1868), evg. Pädagoge, geb. in Stuttgart, 1818 Gymnasiallehrer dasselbe, 1822 Rektor am Gymnasium zu Nürnberg, 1843 Ephorus des niederen theologischen Seminars in Edenthal, 1850 Rektor des Stuttgarter Gymnasiums und außerordentliches Mitglied des Studienrats, 1856 seiner Stellung im Studienrat, 1858 des Rektorats erhoben (mit dem Titel Prälat), 1859 Präsident für klassische Philologie und Gymnasialpädagogik, starb auf seinem Landstift in Untertürkheim bei Stuttgart.

Vgl. u. a.: Kleine Schriften pädagogischen und biographischen Inhalts, 2 Abde., 1857; — Gymnasialpädagogik, 1865 (als Anhang eine Selbstbiographie); — Von alter und neuer Rhetorik, ein Beitrag zur Charakteristik unserer Zeit, 1867. — Ueber R.: EK 69, S. 217 ff. 241 ff. Gläue.

Nothard von Goissens Hintmar.

Nothari, Langobardentönig, — Langobarden.

Rothe, Richard (1799–1867).

1. Leben und Werke; — 2. Theologie und praktische Wirkamkeit; — 3. Bedeutung für die Gegenwart.

1. Seine Jugend verlebte er als Sohn eines höheren Beamten in Posen, in Stettin und seit dem 11. Lebensjahr in Breslau. Ueber die edel-rationalistische Frömmigkeit des Elternhauses führte ihn schon seine gefühlsmäßige und phantasievolle Anlage, dazu eine frühzeitige Erfüllung mit dem Geiste der Romantik hinaus. Daher begann er auch sein theologisches Studium 1817 in Heidelberg, wo vor allem J. Daub, Hegel und der Historiker Schlosser seine Lehrer waren. Den lärmenden Besinnemus, in den er allmählich verfiel, änderte auch die Ueberfesteidung nach Berlin 1819 nicht; R. beschloß 1820 sein Studium mit dem Gefühl einer tiefen Unbefriedigung. Desto leichter wurde er als Mitglied des Wittenberger Predigerseminars 1821 durch den Einfluss J. Heubners, die Besuche von v. Kottwitz und Tholud im Seminar, noch mehr aber durch die Gemeinschaft mit dem „erwiederten“ Rudolf Tietz in die neu-pietistische Bewegung („Pietismus: II“) hineingezogen. Alle ihre Kennzeichen übernahm er, von der tiefen Selbsterkenntnis, Christusliebe und Begeisterung für das Reich Gottes bis hin zu der exaltierten Sprache und der Ungerechtigkeit gegen Andersdenkende. Doch er kam als Pietist nicht zur inneren Einheit seines Weltens. Der Pietismus wurde für ihn nur die besondere

Form, in der die Gottesgemeinschaft und der religiöse Charakter Schutz und Glut zur Reise gewannen. Das zeigte die weitere Entwicklung. Als preußischer Geistlichstprediger in Rom (1824–28) begann R. das Ungeheure abzutreifen, ohne den guten Kern zu verlieren; die amtliche Tätigkeit, der Verkehr mit Männern wie T. Bunjen und den Künstlern gaben den verschlüsselten Seiten seines Weltens Ausbildung, ihm selbst die Einsicht, daß er „nur als ein moderner Christ christliche Gesundheit genießen könne“ (Nippold: I, S. 226). Gern folgte er 1828 dem Ruf an das Predigerseminar Wittenberg, wo er eingehende gelehrte Studien trieb und seine theologisch-historische Gesamtauffassung begründete. Seine eigentliche Heimat aber wurde erst Heidelberg, wo er 1837 eine Professur und die Leitung des neuen Predigerseminars erhielt. Nach einer fünfjährigen Zwischenzeit in Bonn (1849–54) lehrte er unter Ablehnung der Prälatur freudig als Professor in sein Lieblingsland zurück; in regem Austausch mit T. Bunjen, Schenkel u. a. entwickelte er nun vollends seine Theologie und seine praktische Wirkamkeit. Ein Feind aller Parteidienstes, nahm er nach dem Tode seiner gemütsfranzen Frau, einer Schwägerin J. Heubners, seit 1861 auch an der Kirchenpolitik teil. Seine mystische Frömmigkeit, sein ausgeprägter Supranaturalismus und seine durchaus intrinsische Stellung zur Bibel hinderten ihn nicht, energisch auf die Seite des Liberalismus zu treten. Es war kein Absall, wie seine konservativen Freunde klagen, sondern eine innere Notwendigkeit seines Weltens und seiner theologischen Gesamtauffassung. In der jungen Generation des Protestantentheologen (1. 2.) übte er denn auch besonders starken Einfluß.

Unter seinen Werken steht zuerst: „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung“, 1837. Es folgten die „Theologische Ethik“, (3 Abde., 1845–48) 5 Abde., 1869 bis 1871 (vollendet von Heinrich G. Holzmann), und „Zur Dogmatik“, (1863) 1869*. „Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Richard R.s aus seinen letzten Lebensjahren“ gab Friedrich Nippold 1886 heraus. Von seinen Vorlesungen liegen gedruckt vor: die Dogmatik (hrsg. von Schenkel 1870), die Kirchengeschichte (von H. Weingarten, 1875*), die Evangelie (von Kuppelius, 1880), die Geschichte der Predigt (von A. Trümvelmann, 1881), die Übersicht der theologischen Ethik (von R. Ahrendts, 1893). Dazu kommen zahlreiche Predigten (3 Abde., 1868*), Entwürfe zu den Abendandachten in Wittenberg, hrsg. von R. Palme, 2 Abde., (1876*) 1886*, Der 1. Brief Johannis praktisch erklärt, 1873, u. a.; endlich „Sittliche Stunden. Abhören aus Richard R.s handschriftlichem Radlof“, (1872) 1888*.

2. Die größte Wirkamkeit hat R. wohl als religiöse Persönlichkeit eifelte, die neben dem Zauber der innigsten Schlichtheit auch die Kraft besaß, alle Seiten seiner Tätigkeit einheitlich zu durchdringen; sie verband das stete Leben in der Überwelt, im Wunder, in der innigen Gottes- und Christusgemeinschaft mit der positivsten Weltlosigkeit zu höherer Einheit. Seine Predigten und sein Umgang waren für zahlreiche Theologen ein Erlebnis. Sein Theologisches System aber war zu persönlich und zu eigenartig, gehörte auch nach seiner spekulativen Seite zu sehr einer bereits abschließenden Geistesströmung an, als daß es hätte Schule machen können. Desto einflußreicher war der Grundgedanke seiner ganzen Theo-

logie: die Erkenntnis, daß Religion und sittliche Weltkultur nicht getrennte Gebiete sind, sondern daß es zur Geheimbeider gehöre, sich gegenseitig restlos zu durchdringen. Ein solches Wechselseitverhältnis kennzeichnet schon die eigenständige Verbindung von Religion und Vernunftverhältnis in seinem System. Vom Gottesbewußtsein als der gereiften Vernunft ausgehend, sucht er mit Phantasie und strengem Denken die gesamte Wirklichkeit spekulativ nachzuforschen. So will er das innerste Wesen der Dinge erfassen, den tiefsten Sinn der hlg. Schrift ausköpfen und die Gedanken Gottes selbst nachdenken. Seine „Ethik“, in der diese Konstruktion umfassend vorliegt, ist formal eine der bedeutendsten Leistungen der neueren theologischen Spekulation; freilich vermag ihre Tiefe und Fülle nicht über die notwendigen tödlichen Widerprüche, über ihre erkenntnistheoretische Unmöglichkeit und über ihre Verfremdung des Beweis der Religion hinwegzutäuschen. Man muß die ganze Form zerstören, um den religiösen und theologischen Gehalt zu entbinden. Weit fruchtbarer wird R.s Grundfahrt in seiner Gesamtauffassung der Geschichte des Christentums, die freilich auch in einer spekulativen Theorie von der Entwicklung der Menschheit eingebettet ist. Er dehnt die Grenzen und Gesichtspunkte der Kirchengeschichte in einer Weise aus, die bis dahin unbekannt war; sie wird ihm eine „Kulturge schichte der christlichen Kirche“. Gottliche Offen barung und religiöse Entwicklung sieht er nicht nur innerhalb der Kirche oder der pietistischen Frömmigkeit, sondern in der Entwicklung der ganzen sittlichen Kultur. Da freilich diese bei der Geburt des Christentums lediglich in der Form verschleierten Nationalkulturen bestand, mußte das Christentum sich zunächst isolieren und eine eigene rein religiöse Gemeinschaft erzeugen: die Kirche. Damit ist aber gegeben, daß im Kirgentum ein Bruch mit den eigentlichen Tiefen des Christentums liegt und daß es nicht endgültig sein kann. Das Ziel ist vielmehr eine einheitliche Organisation der sittlichen Vernunft und Kultur in einem Staatenorganismus; die Religion bildet darin die selbstverständliche, seiner besonderen Plegeanstalt bedürftige Seele. Den Weg dahin beschritt die Reformation, die in erster Linie eine Durchbrechung des Kirchenums eine Entbindung der freien religiösen Kräfte bedeutete. Auf ihrem Grunde entstand, auch als eine Wirkung Christi, die selbständige humane Sittlichkeit, die nun das kirchliche Gefüge immer weiter löst. Die ganze Geschichte des Protestantismus ist die Überführung des Christentums von der kirchlichen in die sittlich-humane Form, oder die innere Verbindung des religiösen mit dem sittlich-kulturellen Leben; zumindest in der Gegenwart ist es eine Hauptaufgabe der Gläubigen, „Christum frei machen zu lassen von der Kirche“, d. h. vom holzernen Anstaltsbetrieb des Christentums. Abgeschlossen werden aber kann diese Überführung erst in der Vollendung des Himmelsreichs auf Erden, d. h. am Ende derirdischen Geschichte („Ehrenasmus, 3.“). Bis dahin bleibt die Kirche als rein religiöse Kultusgemeinschaft und als Instrument der geistlichen Wirklichkeit des lebendigen Christus, d. h. als missionierende und erziehende Fortpflanzerin der Offenbarung, notwendig. Die Schwierigkeiten, die in der religiösen Gleichgül-

tigkeit der modernen Gebildeten liegen, sucht R. durch seine Theorie vom unbewußten Christentum zu lösen. R.s geschichtliche Gesamtauffassung war großzügig und tief wie seine ganze Theologie und brachte eine Fülle von neuen Erkenntnissen. Allein sie sprang auch an dem Hauptfehler seines ganzen Systems: die Verbindung der Religion mit der Sittlichkeit und Kultur gefährdet in Parallele der idealistischen Philosophie so rasch, daß die Eigenart der Religion nicht zur Geltung kommt und vor einer gründlichen Erörterung des Verhältnisses von Religion, Sittlichkeit, Kultur und Staat.

Bon R.s historischer Auffassung als erläutert sich seine praktisch-fürstliche Stellung, wie sie im letzten Lebensabschnitt zutage tritt. Was er freilich zunächst erstrebt war, nicht die Übernahme möglichst vieler kirchlicher Funktionen durch den Staat, also eine möglichst rasche Verwirklichung seines Zukunftsideals, sondern in klarer Erkenntnis der gegenwärtigen Lage die Belebung der Landeskirche zur echten Volkskirche. Deshalb kämpfte er für die Einführung des modernen Konstitutionalismus in der Kirche, für das Gemeindeprinzip, für eine größere liturgische Freiheit der Einzelgemeinde, für volle Lehrfreiheit, überhaupt für jeden Versuch, die Künste zwischen katholischer Kirche und Volksleben, zwischen kirchlicher und profaner Wissenschaft auszufüllen. Das führte ihn zum Protestantverein. Was er diesem leistete, war vor allem die prinzipielle Herausarbeitung der großen Zwecke, die historische und religiöse Bedeutung des Unternehmens. Er war nicht nur, wie er bald genannt wurde, der Heilige, sondern der Prophet des Protestantvereins.

3. Bleibende Bedeutung hat zunächst R.s homiletische Leistung; weiter seine historische Gesamtauffassung des Christentums. Inhaltlich an wichtigen Punkten mit der von Troeltsch verwandt, kann sie gerade in fortlaufender Vergleichung mit dessen speziell moderner Auffassung reiche Anregungen spenden. Im Zusammenhang damit ist R.s Kirchenbegriff und seine Auffassung, daß der eigentliche Fortschritt der Entwicklung in der Erforschung des Christentums liege, noch heute eine Macht; freilich wird dabei das Zukunftsbild, das R. von der religiös belebten Organisation aller sittlichen Kultur im Staatenorganismus entwirkt, nur allzu gern und oft auf die gegenwärtigen Verhältnisse übertragen, in denen doch R. selbst eine innere „Berufshängigkeit“ und Kräftigung der Kirche als nötig erkannte. Endlich über seine Schrift „Zur Dogmatik“ noch immer beträchtlichen Einfluß, zumal im Verhältnis von Offenbarung und Inspiration („Inspiration, 2“).

Friedrich Sieffert: in RE, XVII, S. 169—173; — Adolf Hauther: R. R. und seine Freunde, 2 Bde., 1902—06; — Friedrich Nivold: R. R., ein christliches Lebensbild, auf Grund der Briefe R.s entworfen, 2 Bde., (1873 ff.) 1877; — Wilhelm Höni: R. R., sein Charakter, Leben und Denken, 1898; — Ernst Christian Adelis: Dr. R. R. (in ThStK 1899); — Paul Meissner: R. R., ein theologisches Charakterbild, 1899; — Ernst Troeltsch: R. R., Gedächtnisrede, 1901; — Heinrich Holymann: R. R.s speculatives Zeitalter, 1899; — Julius Havnel: R. R.s Lehre von der Kirche, 1909; — Karl Sell: R. R. als Kirchheitsfürster (Theologische Arbeiten aus dem theologisch-wissenschaftlichen Predigerverein, 1899); — Heinrich Basse mann: R. R. als praktischer Theologe, 1899. Stephan.

v. Rothkirch, Eberhard (1852—1911), kgl. Forstmeister in Berlin (seit 1896 a. D.), unter Schlimbachs Einfluß Gründer und langjähriger Leiter des Christlichen Vereins junger Männer (Jugendfürsorge, I, S. 849), einer der Führer des Wehrverbundes in Deutschland (Sittlichkeitsbetreibungen, 3), Vorstandmitglied der Gnadräuer Gemeinschaftskonferenz (Gemeinschaftskirchentum, I). **Biog.**

Rothmann, Bernhard, = **Rottmann**.

Rothovius, Isaias, **Finsland**, 2.

Rothstein, Johann Wilhelm, geb. 1853 in Bühl (Rheinprovinz), 1879 Gymnasiallehrer in Elberfeld, 1884 Überlehrer an der Mädchenschule in Halle, habilitierte sich ebenda 1888, a.o. Prof. ebenda 1889, 1910 o. Prof. in Breslau.

De chronographia Araborum anonymo, 1877; — Quaderbuch I, 1888; — Hohes Lied, 1893; — Der Gottesglaube im alten Israel und die religiösgeschichtliche Kritik, 1900; — Bilder aus der Geschichte des alten Bundes I, Moses, 1901; — Genealogie des Königs Josachim, 1902; — Geschichte und Offenbarung mit Bezug auf das AT, 1903; — Die Geschichte Hammurabis und ihre kulturgeschichtliche Bedeutung, 1905; — Ein specimen criticum zum hebräischen Text des Girachodus, 1906; — Juden und Samaritaner, 1908; — Grundzüge des hebräischen Rhythmus, 1909; — Palmentexte, 1909; — Die Nachgeschichte des Sacharia, 1910; — Mitarbeiter an **Katholisch**: Heilige Schriften des AT. (Jeremia und Jesaja), (1894) 1896; (Jeremia, Chronik, Geschicht., 1899) 1910; an **Katholisch**: Apostrophen und Pseudonymgraphien des AT. (Gesänge zu Daniel, Samach und Brief Jeremias), 1900; an **Kittel**: Biblia Hebraea (Jeremia, Geschicht.), 1906 1913; — Übersetzung Will Robertson Smith's AT, 1894, und **Driver**: Einleitung in die Literatur des AT, 1896. **Guntel.**

Rotenburg, Bischtum, zu dem alle Katholiken Württembergs gehören, infolge der Säkularisationen aus Teilen der Diözese Konstanz, Worms, Speyer, Augsburg, Würzburg und der alten Propstei Ellwangen gebildet. Das 1816 in Ellwangen errichtete württembergische Generalvikariat wurde 1817 samt der kath. Landesjustizstätte (Ellwangen) nach R. verlegt und 1821 bzw. 1827 das neue Bischtum R. abgegrenzt und endgültig errichtet (Providat sollesque), unter dem bisherigen Generalvikar Johann Baptist von Selle (1774—1845; seit 1828 Bischof); „Aus den Papieren eines Berlitz“ 1848 hrsg. von W. Binder; ADB XV, S. 582 f.). Von den späteren Bischofen in Tübingen am bekanntesten (1869—93). Ueber die Geschichte der Katholiken der Diözese, die „Ker Wirren“ u. dgl., sowie Statistisches vgl. Württemberg. Gegenwärtiger Bischof ist Paul von Keppler (seit 1898).

Funk in KL X, S. 1819 ff.; — KHL II, S. 1835 ff.; — Die Katholische Kirche unserer Zeit III, 1907, S. 97 ff.; — Ferner die Lit. zu **Württemberg**. **Sichard.**

Rottenhausen **Roethan**.

Rottmann (Rothmann), Bernhard um 1495 bis 1535, geb. zu Stadlohn im Bistum Münster, unterrichtet in seiner Vaterstadt, in Münster und Deventer, eine Zeit lang Lehrer in Warendorp, wurde 1529 Prediger zu S. Mauritius vor den Toren von Münster. Anfänglich gut kath., wurde er verdächtig durch Beginnigung einer antiflerischen sozialen Bewegung in Münster und deshalb nach Köln geschickt. Die erwartete „Belehrung“ trat jedoch nicht ein, vielmehr warf sich R. nach seiner Rückkehr (1530/31) völlig der evg.

Partei in Münster in die Arme. Um Asyl für die Evangelischen im Reich zu finden, besuchte R. 1531 Wittenberg, Speyer, Straßburg, vielleicht auch Marburg, Basel und Zürich und siedelte 1532, geschützt von den Bildern, in die Stadt Münster über, zum Trotze gegen bischöfliche Predigtverbote. Es gelingt ihm, um ein von ihm verfaßtes Petrusnus Melanchthonischen Charakters eine Gemeinde zu sammeln und für die Durchführung des Evangeliums in Münster hervorragend tätig zu sein. Theologisch wird er immer mehr nach links abgedreht, zuerst Zwinglianer, dann unter jülich-cleveischem Einfluß Schwarmgeist, schließlich, unter holländischen Einwirkungen, Wiederläufer. Auf einer Disputation 1533 vertheidigte er die Schriftwidrigkeit der Kindertante, schließt sich 1531 ganz den holländischen Täufern an und beteiligt sich an der Organisation des „neuen Jerusalem“ in Münster, auch an der Bielmeierei (Münster: I, 2a „Wiederläufer“, I). Seine Bücher „Restitution rechter und gesunder christlicher Lehre“, das „Büchlein von der Rache“ und „Von Verborgenheit der Schrift des Reiches Christi und dem Tage des Herrn“ werben um Anhänger, z. T. in wilden Worten die Vernichtung der Gottlosen predigend und die Sündhaftigkeit der Gläubigen behauptend. Bei der Eroberung der Stadt Münster scheint er den Tod gesucht und gefunden zu haben.

Rothe oder **Münster**, Wiederläufer (RE XIII, 2, 539 ff.; vgl. XXIV, 3, 190 ff.); — **Detmold**: Bilder aus den religiösen und sozialen Unruhen in Münster, 1—3, 1903—5; — **Dorfelde** und **Ratumboch**: 2 Schriften des Münsterischen Wiederläufers R. M., 1904; — **A. Knacke** in Braunschweig „Neudruden“ Nr. 77 und 78 (enthalt R.s „Restitution“); — u. **W. Voettewelt**: Zur Literatur und Geschichte des Wiederläufers, 1894 (hier R.s „Büchlein von der Rache“); — R.s „Von Verborgenheit der Schrift des Reiches Christi“, hrsg. von Hochschul-Athlet.

Rouen, französisches Erzbistum, bildet mit den Suffraganbistümern Bayeux, Creveur und Sées die Kirchenprovinz R.; die Erzbistüfe zählte 1910: 5 Archidiakonate, 45 Dekanate, 63 Paroissen, 599 „Suffraganfarreien, 53 Kuratien, an 800 Geistliche, 864 000 Seelen. Als erster Bischof gilt der zu Beginn des 3. Jhd. lebende hlq. Mellon; wann R. zur Metropole erhoben wurde, ob unter dem hlq. Petrus (380—400) oder zur Zeit des Bischofs Grimo, der 744 das Pallium vom hlq. Zacharias erhielt, läßt sich nicht sicher nachweisen. Im Mittelalter unterstanden dem Erzbischof 6 Suffraganbischöfe; er führte den Titel eines Primas der Normandie und von Neustrien. In der französischen Revolution unterdrückt, wurde R. durch das Konkordat 1802 (Frankreich, 9) wieder hergestellt. Unter den Bischöfen und Erzbischöfen sind zu nennen der hlq. Romanus (631 bis 641), der hlq. Audomarus (Quen; 641—81), mehrmals Vermittler in den Kämpfen zwischen Austrasien und Neustrien, Eudes II Rigaud (1247—74), Begleiter Ludwigs des Hlq. auf den Kreuzzügen, Pierre Roger (1330—39), der wütende Papst Clemens VI, Georg von Amboise (1493—1510), ein Förderer der Renaissance, die beiden Karl v. Bourbon (1550—90 und 1590 bis 1594), Dominique de la Rochefoucauld (1599—1809, gestorben als Emigrant in Münster), Kardinal Henrion de Bonnechose (1658—83), der an Stelle einer gallifasianisch gefärbten Liturgie die römische

einführte, und Kardinal Léon Thomas (1884 bis 1894).

P. Barroux: *Essai de bibliographie critique des généralités de l'histoire de R.*, 1908; — Tournoux: *Bibliographie de l'histoire de R. pendant la Révolution*, 4. Pde., 1890—1906; — J. Lebeuf: *Histoire de la ville et de tout le diocèse de R.*, 15 vde., 1754—58, neu bearbeitet und ergänzt von Augier, 5. Pde., 1884; — Jaunay: *Histoire des évêques et archevêques de R.*, 1884; — Dom Beauquier: *La France monastique*, 2d. I: *Provence ecclésiastique de R.*, 1905; — P. Blanqui: *L'Eglise de R. sous la Révolution*, 3. Pde., 1908—10; — Bulletin du comité de l'histoire et d'archéologie du diocèse de R., 1883 ff.; — Bibliothèque de l'histoire de R., 1909 ff.; — Über die Stadt vgl. C. Enlart: R., 1904; — Dubois: R. d'hier et d'aujourd'hui, 1909. Lins.

Rousseau, Jean-Jacques (1712—78), französischer Schriftsteller, neben Voltaire wohl von allen Franzosen der Aufklärungszeit am bekanntesten und einflussreichsten, geb. in Genf, hugenottischer Abtunit, in Turin, wo er durch seine Gönnnerin Françoise de Warens in einer Katechumenenanstalt untergebracht war, i. J. 1728 zum Katholizismus übergetreten, 1754 in Genf wieder reformiert, infolge seiner unruhigen Wanderlust wie später infolge der zahlreichen Nachstellungen seitens des Staats und der Kirche bald hier bald da anässig, autodidaktisch gebildet, bald auf diesem, bald auf jenem Gebiet (Handwerk, Erziehungswissenschaft, Musikkunterricht, Schriftstellerkunst) tätig. Von den Perioden seines Lebens sind am wichtigsten die Zeit in Montmorency (1756—62), wo er seinen Roman „La nouvelle Héloïse“ vollendete (1761) und den „Contrat social“ (1762), die klassische Formulierung des aufgelaßten „Naturenrechts“ (Aufklärung, 4. A., sowie seinen vom Pariser Parlament 1762 verurteilten, in Paris wie in Genf u. a. verbrannten Erziehungsroman „Emile“ (1762) schrieb, ferner der Aufenthalt in England, aus Einladung D. J. Hume's (1765—67), und die letzte Pariser Periode (1770—78), in der er seine berühmten „Confessions“ schrieb (eröffneten erst 1782). Von andern Schriften sind der der Académie von Dijon als Beantwortung ihrer Preisfrage über die Einwirkung der Künste und Wissenschaften auf die Sittlichkeit vorgelegte „Discours sur les arts et les sciences“ (1750) zu nennen und der dem Genfer Großen Rat nach R. s. Wiedereintritt in die reformierte Kirche gewidmete „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“ (1755). Aus der Zeit nach der Verurteilung des „Emile“ stammen die für den Kampf um die Glaubensfreiheit bedeutsamen „Lettres érites de la Montagne“ (1764) oder die „Lettre à l'archevêque de Paris“ (1768). R. ist Aufklärer („Aufklärung“). Er teilt mit seiner Zeit den Optimismus gegenüber der Natur und dem Menschen. Er glaubt an die objektive Überzeugungskraft seiner Gründe, an die Vollkommenheit unserer Naturanlagen, an die Macht der Vernunft. Aber er entfernt sich von der Aufklärung in wesentlichen Punkten. Einmal durch seinen Spontaneismus gegenüber aller Nullität. Hier liegt das völlig unbekannte R., sein unbedingter Gegensatz zu Hegel, dem alles Wirkliche vernünftig war. Nicht das Wirkliche, das Naturliche ist vernünftig. Und von der Natürlichkeit hat uns die Kultur entfernt. Diese ist unwahrsichtig und äußerlich. Das Gemeinschaftsleben

der Menschen in Staat und Gesellschaft, zumal in den Städten, ist verderbt. Jeder Mensch ist ein Einmaliges der Natur, ein Original und eine Individualität. Staat und Gesellschaft verschärfen, vereinheitlichen und verwischen diese Kräfte; sie vergewaltigen sie und zwingen so zu Lüge und Heuchelei; sie scheiden den Menschen von seiner Mutter, seiner Lehrmeisterin und Erzieherin, der Natur. So ist R. im Grunde Revolutionär. Ohne es zu wissen, wurde er der vornehmste Theoretiker der Französischen Revolution; sie ist die direkte Konsequenz seiner Lehre, aber auch ihre schärfste widerlegung durch die Tatsachen. — Literaturgeschichte: III, B 4c.

Positiv gesprochen ist R. vor allem Erzieher. Auf seiner Pädagogik ruht Pestalozzi, aber auch die ganze moderne Erziehung (Pädagogenheim, Sport, intuitive Sprachmethoden, Kampf gegen die Antike usw.). Seine große Bedeutung liegt aber auch in seinem demokratischen Empfinden, daß seinen Zeitgenossen völlig abging. Individual- und Volkserziehung, Gewährung von Volksrechten, Glaube an den gefundenen Menschenverstand erzogener und disziplinierter Massen, überhaupt soziales Empfinden und Interesse danken wir ihm in erster Linie. Sein Naturrempfinden darf nicht minder eindrucksvoll sein. Dem Nüchternheitsstandpunkt, wonach Getreidefelder und sette Bienen „schöner“ sind als die „schauerlichen“ Berge mit ihren Gefahren, ihrer wütenden Einöden und ihrer „traurigen“ Unfruchtbarkeit hat er ein Ende gemacht und die Augen für das Erhabene, Großartige und Stolze geöffnet. Die wilde Natur wird durch ihn zum Freunde des Menschen, der sie aufsucht, in ihr Ruhe und Erhebung findet und mit ihr verleiht. Auch er liegt öfters bei R. weit über seiner Zeit. Trotz fehlendem Verständnis für die verlandesmäßige Formulierung religiösen Erlebens, aber dafür hat er eine seiner Quellen, das Gefühl, erkannt und gegen seine allzu verständige, überflüssige Zeit mit wundervoller Energie verteidigt. War er doch so ziemlich der einzige religiöse Aufklärer Frankreichs („Deismus“: I, 3 b). Das schied ihn einerseits von den Freidenkern, aber auch von den Orthodoxen, isolierte ihn in seiner Zeit und machte ihn zum Propheten der Zukunft. Auf ihm ruht Schleiermacher und die ganze modernreligiöse Bewegung. Selbst Name mit seinen Postulaten der praktischen Vernunft steht ihm nicht fern.

R. Schrödinger sind offenkundiger als seine Verdienste. Sein übertriebener Optimismus der Natur, sein übertriebener Optimismus der Gesellschaft gegenüber ist eine ungelöste Disionanz seiner Lehre, mit der zudem sein Leben in starkem Kontrast stand. Auch religiös gesprochen, muß uns im „Glaubensbekenntnis des savoyischen Bischofs“ (in Kap. 4 des „Emile“) vieles enttäuschen, was sich durch seine allzu starke Abhängigkeit vom Deismus (I, 3 b) erklärt. Aber die Stärken von ihm ausgehenden und in der Ge- genwart noch wirksamen Antrieben sind doch unverkennbar, mehr auf pädagogischem, religiösem und sozialem als auf politischem Gebiet. Der Weg von der Aufklärung zur Romanität, vom Prinzip des Verstandes zu dem des Gefühls und Willens führt durch ihn. Und er ist ein neuer Beweis, daß die wirksamsten Anträge und die großen Umwälzungen des Geisteslebens

nicht immer von den Leuten der Kunst kommen.

Ausgaben seiner Werke von *Mussé* — *Bathay*, 26 Bde., 1823—27, und von *Hachette*, 13 Bde., 1865. Deutsche Übersetzungen von *K. F. Cramer*, 11 Bde., 1786—99, in Auswahl von *Gleich*, *Sell* u. a., 28 Teile, 1826—30, von *Denhardt* in der *Reclambibliothek*, von *Heusinger* in Cottas Bibliothek der Weltliteratur, seines der „*Emil*“ in der „Pädagogischen Bibliothek“ und andern pädagogischen Sammelwerken, als „Glaubensbekennnis des favorischen Bildars“, überarbeitet und eingeleitet von *J. Reinle*, 1903, als Belehrungsstück, unveröffentlicht aus dem Französischen übertragen von *Ernst Hardt*, 1907. — *Überarb.* vgl. *Harald Hößling*: R., 1897; — *Ludwig Geiger*: R., 1907; — *P. Henrici*: R., 1912; — *Paul Sämann*: J. g. R., 1913; — *Tegte*: R. et les origines du cosmopolitisme littéraire, 1895; — *R. Götter*: R. und die deutsche Geschichtsphilosophie, 1890; — *F. Haymann*: R. Sozialphilosophie, 1898; — *Charles Vorgeau*: R. Religionsphilosophie, Diss. Jena 1883; vgl. zu diesem Thema auch *Ernst Troeltsch* in RE IV, S. 556 bis 559, und *Wihl. Schmidt*: Der Kampf um den Sinn des Lebens II, 1907, S. 1—85; — Anderes bei *Gustave Lanson*: Manuel Bibliographique de la littérature moderne III, 1911, S. 778—806. *Platoff*.

Ronsard, Gérard (um 1500—50; *Georgius Rufus* oder *Tolinus*), geb. in Baugerie bei Amiens, wurde Pfarrer in Bujancy (Bistum Rheims), ging 1520 nach Paris, um Jakob Faber Stapulensis zu hören, wurde dessen treuer Schüler und Mitarbeiter, zog sich 1521 mit diesem vor den Drohungen der Sorbonne nach Meaux zu Bischof Brionnet zurück (Hugenotten: I, 2), der ihn zum Pfarrer von St. Saintin, dann zum Kanonikus und Schatzmeister des Doms von Meaux machte, stöh 1526 nach Straßburg, wurde 1533 von Franz I nach Paris zurückgerufen. 1536 wurde er Bischof von Oleron in Béarn, predigte eifrig, reichte das Abendmahl unter beiderlei Gestalt, sorgte für religiösen Volksunterricht, verfaßte eine (infolge der Verdammung durch die Sorbonne ungedruckt gebliebene) „*Familière exposition du Symbole, de la loi et de l'oraison dominicale*“ und starb infolge eines Attentats, das ein Janitär während einer Büttenstafette in Mauléon auf ihn machte.

RE XVII, S. 178—80; — Ch. Schmidt: G. R., prädictore de la reine de Navarre, 1845. *E. Steinen*.

Roux, Wilhelm, *Entwickelungslehre*, 6.

de la Rovere, Franz, = der spätere *Sixtus IV*; — Franz Maria de la R. *Leo X* (Sp. 2002); — Giuliano de la R. = *Dufoueu II*.

Rox, 1. Henri, evng. Theologe, geb. 1859 in Chant-de-fonds (Schweiz), Lehrer in Nieseln, 1887 Dozent für Alt. am theologischen Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld, vertritt z. B. auch die praktischen Fächer, 1907 Direktor.

Er schreibt in den Jahresberichten des Seminars über die Gottsgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Pfalter (1897), Israel und die Welt in Jesaja 40—55, Beitrag z. *Gebet-Jahre-Frage* (1903). *Weigel*.

2. *Marinus*, *Fidelis*, d. hlq.

le Roy *Le Roy*.

Royer, Josiah, Professor der Geschichte der Philosophie in Harvard, geb. 1855 in Kalifornien, studierte er in Amerika und Deutschland, um dann anfangs an der Universität von Kalifornien, seit 1882 in Harvard Lehrstühle zu bekleiden. In seiner Psychologie legt R. besonderes Gewicht auf die Beschreibung der seelischen Eigen-

art und auf die Entwicklung des Ich. In seiner Metaphysik gilt er als der bedeutendste amerikanische Vertreter des neuen Hegelianismus und hat viele Mühe darauf verwandt, das Verständnis für Hegel zu fördern. Von weitgehendem Einfluß sind die Arbeiten R.s gewesen, in denen er selbständig die philologischen Untersuchungen fördert, so seine Auffassung des Ich, seine Untersuchungen über den Idealismus, seine Erfassung von Gut und Böse und vor allem der Nachdruck, den er auf die ethische Abschweifung aller Philosophie legt.

Seine Hauptscriften sind: Religious aspect of Philosophy, 1885; — The world and the individual, 1901; — Studies of good and evil, 1898; — The conception of God, 1897. *Haupt*.

Ruben, der erstegeborene Sohn *Jacob* von der *Lea*. Die älteste Geschichte des Stammes R. ist uns ganz unbekannt. Erzählungen, wie i. Moje 35 ₁₂ und IV Moje 16 ₁₂ bleiben uns dunkel. Nach der Ansiedlung füllt der Stamm im Oste jordanlande vom Arnon an nordwärts; die Angaben über die Grenze gehen aneinander (Jof 13 ₁₈, vgl. mit IV Moje 32 ₂₄). An dem Kampf unter *Debora* beteiligte er sich nicht (Richt 5 ₁₈). Unter den Einfällen der Stammler hatte R. von *Dajaël* an zu leiden. *Beninger*.

Rubens (1575—1610), *Kunst*; III, 13 *Spanische und niederländische religiöse Kunst*.

Ruchat, Abram (1678—1750), Waaländer Pfarrer in Aubonne, später Professor der Literatur und seit 1733 auch der Theologie an der Académie von Lausanne, gehörte in der ersten Hälfte des 18. Jhd. mit Jean Barbevrau und de Troucas zu den Barden dieser hohen Schule, und zwar sowohl was theologische Einsicht, als auch was allgemeine Bildung und edle Charaktergröße betrifft. R.s theologische Werke sind heutzutage vergessen. Von unvergänglichem Wert sind aber seine historischen Schriften, ein Abriss der Kirchengeschichte der Waadt, 1707, und vor allem sein Standardwerk, die *Histoire de la Réformation de la Suisse*, 1727, für die damalige Zeit und in Übertracht der wenigen erichlosen Quellen eine epochenmachende Leistung.

2. *Guillemin* in Conservateur Suisse XII, S. 239 und Galerie Suisse I, S. 586; — Biogr. Notizen gibt R. in Bd. VII seiner Reformations-Geschichte; — *Vol. ferner RE XVII, S. 184 ff.*

Ruchrat, Jo(hann) von, gewöhnlich Johann von Riegel genannt († 1479 oder bald darauf), stammte aus Oberwesel am Rhein, studierte und lehrte in Erfurt, wo seine übrigens wesentlich noch in kirchlichen Babuen verlaufende Tätigkeit tiefer Spuren hinterließ, wurde 1460 Domherr in Worms, 1461 Professor in Basel, 1463 Domprediger in Worms, wo er durch die fühne Kritik an kirchlichen Dogmen und Einrichtungen manigfach Anstoß gab, 1477 von Bischof Reinhard abgelebt, bald darauf aber von Erzbischof *Diebold* von Mainz als Domherrn nach Mainz berufen. Wegen seiner Beziehungen zu Hussiten wurde R. vor ein aus Nörlner und Heidelberg Theologen bestehendes Inquisitionstribunal gestellt, mußte am 21. Februar 1479 die aus seinen Predigten und Schriften herausgehobenen feierlichen Sätze öffentlich im Dom widerufen, wurde zu lebenslanger Buße im Augustinerkloster eingeschlossen, starb aber bald darauf. Außer scholastischen Vorlesungen aus seiner Erfurter und Baseler Zeit ist von ihm eine Dispu-

tatio adversus indulgentias (versaft wohl 1475 und 1476) erhalten, in der er den Ablauf, soweit er mehr sein will als Erlass der Kirchenstrafen, als einen ironischen Betrug bezeichnet, durch den die Gläubigen zu Wallfahrten und Geldabzügen verleitet würden, als ob sie dadurch Sündenvergebung erlangen könnten. Sehr beachtenswert ist ferner, daß v. W. weder Kirchenväter, noch Päpste und Konzilien als Autorität gelten läßt, sondern allein die hlg. Schrift, und alles, was sich ihm als schriftwidrig erweist, ablehnt: nicht nur die Ablauflehre, sondern auch Transubstantiation, Messe, Fakten, das hlg. Del. Weibmäser u. a. (Literaturgeschichte: II, A 5, Sp. 2239).

Die Darstellung bei Ullmann: Reformator vor der Reformation I, 1866 (1841), S. 149—346 ist zu ergänzen und zu berichtigten nach den Zeitschriftenarbeiten, die RE² XXI, S. 127 ff ausgesetzt sind. **S. Clemens**.

von Autreichell, Nikolai (1833—1910), evg. Theologe, geb. in Zinsporel, war zuerst Pastor des Diaconissenhauses in Petersburg, von 1889—1910 Pastor an der Friedenskirche in Hamburg-Gilbed, führendes Mitglied der Konferenz für evg. Gemeindearbeit (Konferenzen: II).

Bi. u. a.: Die Diaconie im XI in Hinblick auf die Diaconissenfrage, 1883; — Gottes Wege im Evangelium vom Auferstandenen, 1890; — Personalgemeinde oder Lofsgemeinde, 1897; — Schüler, der Prophet des deutschen Geistes und deutschen Ideals, Festrede, 1905. **Andreas**,

Rudbeck, Jo h a n n e s (1581—1646), schwedischer evg. Theologe, geb. zu Linköping bei Örebro, 1604 Professor der Mathematik in Uplandsia, 1609 für Hebräisch und 1611 für Theologie in Uplandsia (Fehde gegen den Kryptofolium Messenius; Schweden, 3); 1613 königlicher Hofprediger, 1619—1646 Bischof von Västerås, wo er 1623 ein Gymnasium (das erste schwedische) und später ein Predigerseminar errichtete. Durch häufige Visitationen (1627 auch in den schwedischen Ostseeprovinzen: 2 b) und sogenannte „Hausverbörde“ (Schweden, 4) machte er sein Stift, dem er eine Kirchenordnung (J. R. s kyrklig stadgar för Västerås stift, hrsgg. v. H. Lundström 1900) gab, zum Musterstück. Den Widerstand der Geistlichkeit gegen das von Gustav Adolf (1623) und der vormundshaftlichen Regierung (1636) geplante consistorium general (Schweden, 3) leitend, schrieb er eine Schrift (Privilegia quaedam doctorum, 1636), in der er sich, zugunsten der Anprüche des geistlichen Standes, sogar auf mittelalterliche Privilegien berief. Zu den Unionssplänen (Duris verhielt er sich zunächst ablehnend. Er war der kraftvollste Prälat und, neben Laurentius Baumius Gotthys (Schweden, 3), der bedeutendste Aufturmsfreund seiner Zeit.

J. M. Fransén: Minne af J. R. (in: Svenska Akademiens Handlingar XV, 1833); — Th. Rölin: J. R., 1860; — T. Christiani: J. R. und die erste estlandische Provinzialnude (in: Baltische Monatsschrift XXXIV, 1887); — B. Rud. Hall: J. R. En historisk-pedagogisk studie I, 1911. **V. B. Jørgensen**.

Rüdelbach, Andreæ Gottlob (1792 bis 1862), evg. Theologe, geb. in Kopenhagen, wo er auch nach Vollendung seiner Studien Dozent wurde und predigte, 1829 Pastor primarius, Superintendent und Konistorialrat in Glarus. Nachdem er 1844 dieses Amt niedergelegt hatte, hielt er in den nächsten Jahren, ohne eine eigentliche Professur innerzuhaben, an der Universität Kopenhagen Vorlesungen; 1848 wur-

de er als „Deutscher“ von hier verdrängt und übernahm die Pfarrstelle in Slagelse auf Seeland. Ein eifriger Kämpfer lutherischen Konfessionalismus, ein Verfechter der buchstäblichen „Inspiration“ (S. 559) der Schrift, hat sich R. in Sachsen sehr um die Zurückdrängung des Nationalismus bemüht. Er ist Mitbegründer der Muldenthaler Pastoralkonferenz (seit 1830). **S. Sachsen:** I, 5.

Bi. u. a.: mehrere Predigtsammlungen: Kampf mit der Welt und Friede in Christo, 1830; Der Herr kommt, 2 Bde., 1833 f; Biblischer Wegweiser, 2 Bde., 1840 f; Kirchenspiegel, 2 Bde., 1845 und 1850; — Hieronymus Savonarola und seine Zeit. Aus den Quellen dargestellt, 1855; — Reformation, Lutherum und Union. Eine historisch-dogmatische Apologie der luth. Kirche und ihres Lehrbegrißes, 1839; — Historisch-kritische Einleitung in die Augsburgische Konfession, 1841; — Christliche Biographie. Lebensbeschreibungen der Zeugen der christlichen Kirche zur Geschichte derselben, I. Bd. 1849. — Mit Grundtvig gab R. 1825—1828 die Theologisk Maanedskrift, mit Gueride seit 1839 die Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche (Preface: III, 2 a) heraus; seit 1827 war R. Mitarbeiter an der Evg. Kirchenzeitung (Preface: III, 3). — Über R.: C. R. Kaiser: A. G. R., 1892; — RE² VII, S. 181—183; — Seine Kindheits- und Jugendgeschichte hat R. in den „Konfessionen“ (Jesch. für luth. Theologie usw. 1861 u. 1862; Fortsetzung in Nr. 1942) beschrieben. **Glaue**.

Rudin, Waldemar, evg. Theologe, geb. 1833 zu Fäby in Dösterbögländ (Schweden), 1862 Direktor der staatlichlichen Missionsanstalt (Schweden, 6 b), 1869 Geistlicher in Stockholm, 1871 Dozent, 1877 a.o., 1892 ord. Professor in Uplandsia, seit 1900 im Ruhestand, durch seine Mitarbeit an der Bibelrevision, seine Predigten (Evighetsvinkar, 4 Bde., 1878—99), vor allem durch seine Persönlichkeit von reichem Einfluß auf das innere Leben der Staatskirche nicht nur, sondern auch vieler Kirchenfremder.

Bi. u. a.: Sören Kierkegaards person och författarskap, 1880. **N. Schmidt**.

Rüdinger, Ernstom (1523—90), geb. in Bamberg, studierte in Leipzig, wurde Hauslehrer bei seinem späteren Schwiegervater Camerarius, Dozent, dann Lehrer in Pirna, fehrt jedoch bald wieder zu seiner Dozententätigkeit nach Leipzig zurück. 1549 ging er, von Melanchthon empfohlen, als Rector an die Schule in Zwickau, wo er aber, weil er die Notwendigkeit der guten Werke lehrte, mit lutherischen Heilspuren zusammengetragen. 1557 wurde er Professor der Physik an der Universität in Wittenberg, 1570 Professor der griechischen Sprache, lob, als Kryptocalvinist verdächtigt, September 1574 und übernahm die Leitung der Schule in Eibensdorf in Mähren, die für die Söhne der Adligen unter den böhmisch-mährischen Brüdern bestimmt war, unter ihm rasch emporblühte und nun auch von vielen vornehmen Familien aus Deutschland besucht wurde; er wich aber vor der lath. Reaktion nach Nürnberg. Sein Hauptwerk ist eine lateinische Paraphrase der Psalmen in 5 Büchern.

RE² XVII, S. 191—93, dazu N. il. Müller: Philipp Melanchthon's letzte Lebensstage, Heimgang und Bestattung nach den gleichzeitigen Berichten der Wittenberger Professoren, 1910, S. 100—03. **S. Clemens**.

Rudolf, deutsche Könige, I. von Habsburg (1273—91), Gregorius X.; — 2. R. II., Kaiser 1576—1612, Österreich-Ungarn: I, 3 a; II, A 2 b; — 3. von Hessenfelden (oder von Sachsen), Gegner Heinrichs IV.

Rudolf, 1. von Emse († um 1254), ¹ Literaturgeschichte; II, B5 ¹ Historienbuch, 1 ¹ Barlaam und Joasaph.

2. von Langen, ¹ v. Langen.

Rudolstadt ¹ Schwarzburg ujw.

Rudrauf, Kilian (1627—90, lutherischer Theologe und Schulmann, zu Schotten geboren, 1650 (bis 1659) Praeceptor classicus am Gießener Pädagogium, 1651 Magister und Privaldozen, 1659 ord. Professor der Ethik, desgleichen 1661 der Logik und Metaphysik, 1670 Pädagogarch, 1675 ord. Professor der Theologie, 1676 als Peter I. Daberlons Nachfolger Pfarrer in Gießen und Superintendent der Diözesen Alsfeld und Grünberg, 1677—90 Stipendiatenprofessor und 1683 Superintendent der Diözese Marburg mit dem Sitz in Gießen. — Groß sind seine Verdienste um die Universität, an der er anfangs unter Wüslers Ephorat, später selbständig die verfallene Stipendianstalt wiederherstellte und vor dem Untergange rettete, sowie die Einkünfte hob, sicherte und die Vermögensverwaltung ordnete. Die Reform des Gießener Pädagogiums, für das er auch mehrere Lehrbücher, zum Teil in tabellarischer Darstellung (Christoph ¹ Helmig) verfaßt hat, ist sein Werk (voh. R. Wüller). Allgemeine Verbreitung fanden in Oberhessen seine „Catechismus- Fragen Lutheri mit Erläuterungen“ (1682, 1757¹⁸) und seine Neubearbeitung des „Marburger Gesangbuchs“ (1681). R. verstand es, den Kampf zwischen Orthodoxie und Pietismus (Johann Heinrich ¹ Man, R.s Nachfolger in allen Aemtern) zurückzuhalten.

F. R. W. Strieder: ¹ heilige Geschichts- und Schriftsteller-Geschichte (1781 ff.), Bd. XII, S. 134—44 (Schriften: S. 136 ff.) — MG Paedagogium XXVII. XXVIII. XXXIII (Register); — Festschrift der Universität Gießen (1907), Bd. I, S. 432 b; II, S. 54—58, 62—69, 136 ff., 255 f.

Rüdiger, 1. Friedrich (1788—1866), geb. in Schweinfurt, studierte die Rechte, dann Philologie, dozierte leichtere 2 Semester ohne Befriedigung in Jena. Aus Gefundenheitsschichten dem Befreiungskriege ferngeblieben, diente er mit seinen „geharnischten Sonetten“ und seinen „kriegerischen Spott- und Ehrenliedern“ dem Vaterland. 1815—16 war er Redakteur des Cotta'schen Morgenblattes in Stuttgart. Als jedoch die Reaktion ihm wegen seiner deutlichen Gesinnung gefährlich wurde, ging er außer Landes, durch die Schweiz nach Rom, 1818 nach Wien; hier studierte er orientalische Sprachen und Literatur, denen er von nun an seine Lebensarbeit widmete. Zurüdgetrieben, verheiratete er sich in Coburg mit Luise Wiesbausdörfer; ihr ist der „Liebesfrühling“ gewidmet. 1820 erhielt er durch Veranlassung König Ludwigs von Bayern eine a.o. Professor für orientalische Sprachen in Erlangen. Zu Berlin, wohin er 1841 berufen wurde, konnte er nicht heimisch werden; 1848 legte er seine Professur ganz nieder und zog sich auf Gut Neuseß bei Coburg zurück. — R. ist keiner bestimmten Literaturbewegung zuzurechnen. Seine außerordentlich vielseitige und reiche dichterische Produktion zeigt kaum irgendwo einen Einfluß der reichen Geistesgeschichte ihrer Zeit. Abgesehen von seinem „Deutschen Gedichten“ (1814) und einem „Dutzend Kampfsieder für Schleswig-Holstein“ (1863) hat er auch wenig in die politischen Tagesfragen eingegriffen; die Unruhen von

1848 waren für ihn nur der Anlaß, sich ganz aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen. R. ist der Dichter des Familienebens und der Natur; kein Erlebnis ist ihm zu klein, um es dichterisch zu bringen, und in der Weise solcher Gelegenheitslyrik, besonders seiner Liebeslieder, hat seine echt deutfch empfundene, gemütvolle Dichtung manche Blüten echter Poetie für alle Zeiten hervorgebracht. Demelben Geist bechauflicher und behaglicher Weltweisheit ammen die 282 Gedichte der „Weisheit des Brahmanen“, dieces Lehrgedicht voll praktischer Lebensweisheit; so weig er auch aus der Religion der Künften die seit neuem pantheistischen Naturrempfinden und seiner rationalisierenden Humanitätsstimmung entsprechenden Motive herauszufinden mit milder Pietät gegen das Überkommenne. „Man reicht das Haus nicht ein, das Vater uns gebaut; doch richtet man sich's ein, wie man's am liebsten schaut.“ Sein Adventslied: „Dein König kommt in niedern Hüllen“ ist in das Gefängnisch fast aller deutfchen Kirchen übergegangen. „Religiöse Dichtung ujw.: I, 1.“ — Große Verdienste hat R. um die Erforschung der orientalischen Literatur. Die Ghazellenform hat er erstmalig, vor Platen, ins Deutsche übertragen; von seiten sehr zahlreichen Übersetzungen sind die wertvollsten die der Ghazelen des Dschelaleddin Rumi, der arabischen Gulenisiegelgedichten in den „Makamen des Hafit“, vor Stücken aus dem indischen Epos „Mahabharata“ und aus Firdausi „Schahnameh“, auch des chinesischen „Schiling“ (aus der freitlich ungemein lateintischen Überlieferung von Lacharme).

G. R. gesammelte poetische Werke, hrsg. von Heinrich Rüdert und David Sauerländer, 12 Bde., 1867—69; — Neuere Ausgaben (unter Berücksichtigung zahlreicher Veröffentlichungen aus dem Nachlaß) bei Cotta (von Ludwig Laistner, 1896), Hesse (von Conrad Beyer, 1896), Bibliographisches Institut (von Georg Ellinger, 1897) und Reclam. — Ueber R.: ADB XXIX, S. 445 ff.; — C. Beyer: R. R. Leben und Dichtungen, 1860; — Derfelder: R. R., ein biographisches Denkmal, mit Autographen, Briefen, Poetien, 1863; — Vollständige Bibliographie bei Adolf Bartels: Handbuch zur Geschichte der deutschen Literatur, 1906, S. 163 ff.

E. Temp.

2. Leopold Immanuel (1797—1871), evg. Theologe, geb. zu Großhennersheim bei Dernbach, 1819 Diaconus in Großhennersheim, 1825 Gymnasiallehrer in Bittau, 1844 Professor der Theologie in Jena. In hervorragender Stimmigkeit aufgewachsen und von ihr auch im amtlichen Wirken beeinflußt, vertrat er durchlos einen ethisch-kritischen Rationalismus.

Schrieb u. a.: Der akademische Lehrer, 1824; — Christl. Philosophie, 1825; — Kommentare zu den Briefen an die Römer, Galater, Epheler, Korinther, 1831—37; — Die Theologie, 1851, 2 Bde.; — Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, 1856; — Büchlein von der Kirche, 1857; — Der Rationalismus, 1859. — Ueber R.: RE XVII, S. 186—91.

Breitl. Rüdiger, Andreas (1673—1731), Philosoph, geb. zu Rochitz, gehörte zu den charakteristischsten Geauern der Philosophie von Christian Wolff, den er vor allem in seiner „Philosophia pragmatica“ (1723) und in „Herrn Chr. Wolffens Meinung von dem Weisen der Seele“ (1727) befähigt hat. R. war in Halle besonders durch Chr. Thomasius angeregt worden und war dann abwechselnd in Halle und Leipzig als praktischer

Breitl.

Arzt und Professor der Philosophie tätig. Seine erste Schrift ist die „Disputatio de eo quod omnes ideae orientant a sensione“ (1704); ihr folgte 1707 die „Philosophia synthetica“, 1709 ein logisches Hauptwerk: „De sensu veri et falsi“ (4 Bücher; zweite stark vermehrte Auflage 1722) und die „Anweisung zur Zufriedenheit der menschlichen Seele als dem höchsten Gute dieses zeitlichen Lebens“ (1721 u. 1726). — Der reine Begriff kann (nach R.) niemals die Existenz einer Sache verbürgen. Auch die Methode der Mathematik bietet keine neuen und spezifischen Quellen der Gewissheit dar, da sie es mit dem Möglichen, die Philosophie dagegen mit dem Wirklichen zu tun hat. Diese muss sich daher eng an die Sinneserfahrung (sensio) anlehnen, da die Gewähr für die Existenz lediglich dem Eindruck der Sinne zu entnehmen ist. Die Philosophie zerfällt nach R. in 3 Teile, die von der Sapientia (Naturerkenntnis; Logik, Physik), Justitia (praktische Philosophie) und Prudentia (Ethik) handeln. Das Wesen Gottes kann nach R. bloß durch übernatürliche Erleuchtung erkannt werden. In der Physik sucht R. zwischen Vitalismus und Mechanismus zu vermitteln. Als Prinzip aller praktischen Philosophie gilt ihm der Will der Gottes; er ist der Quell aller unverbrüchlichen Gesetze oder der unabdingten Pflichten. In der Ethik zeigt die Lehre R.s große Verwandtschaft mit denjenigen von Chr. Thomaeius. Als bedeutendster Schüler von R. ist Christian August Ennius anzusehen.

Johann Eduard Erdmann: Grundriss der Geschichte der Philosophie, (1866) 1896, § 290 ff.; — Ernst Cassirer: Geschichte des Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit II, S. 525—27; — W. Carls: A. R.s Moralphilosophie, Diss. Halle 1894; — M. Dessoir: Philosophie, 1902, S. 98 ff. Buchenau.

Rüdinger, E. C. o m., = Rüdinger.

Rüdiger, Rudolf (1820—1903), evng. Theologe; geb. in Bern, ebenda Privatdozent an der theologischen Fakultät, gab R. die „Biblische Dogmatik“ seines Lehrers Samuel Luz heraus. 1818 trat er ins Pfarramt über, wirkte in Trub, Altdorf und Bern; hier von 1878 bis 1890 zugleich Honorarprofessor an der theologischen Fakultät. 1897 trat er in den Ruhestand; mit ihm starb der letzte Delan der Berner Kirche.

Als wissenschaftliche Arbeit galt dem R. besonders der Sprache, Geschichte und Literatur des nachchristlichen Judentums. In „Lectures on the Bible“ bearbeitete R. den „Prediger“. Er wirkte mit an der schweizer. Bibelübersetzung von 1893 (Bibelübersetzungen, 3). — Nebst R. vgl. RE^o XVII, S. 195—197.

Max Ruthen.

Rühs, C. J., Tübidentum: I, 429 (Sp. 829). Ruet, Francisco de Paula (1826 bis 1878), von Pablo Sanchez abgetrennt der älteste evng. Prediger spanischer Jüinge im 19. Jhd. Geb. als Sohn eines Obersten in Barcelona, 1845 in Turin durch den Waldenserprediger Luigi de Sanctis für die evng. Sache gewonnen und lange Mitglied der Waldensergemeinde, lehrte 1855 nach Barcelona zurück und predigte das Evangelium. Wiederholte eingelernt, vom bishöflichen Gericht sogar zum Scheiterbauen verurteilt, endlich nach siebenmonatlicher Haft 1856 zu lebenslanger Verbannung verurteilt. Er ging nach Gibraltar, von wo aus er, von einem englischen Komitee unterstützt und von den Waldensern ordiniert, für die Verbreitung evng. Gedanken in Spanien (7) erfolgreich tätig war. Die Septemberrevolution 1868 ermöglichte ihm die

Rückkehr nach Spanien. Seit Ostern 1869 wirkte er als Pastor in Madrid, zuerst mit Carrasco zusammen und im Dienst des Pariser Komitees, nach 1871, von dem Deutschen Komitee unterstützt, als erster Pastor an der Jesuitische (Calatravafrau) (Spanien, 7 Cabrera).

RE^o XVII, S. 193 ff.; — v. f. Friedner: Aus meinem Leben II, S. 118—21. Priebe.

Rüttemeyer von Bern Dordrechter Synode. Ruffet, Louis, reformierter Theologe, geb. 1836 in Lyon (Waldland), 1859 Pfarrer in Royan (Frankreich), 1861 am Oratoire in Genf, leitete 1870—72 das spanische Seminar in Lausanne, wurde 1873 Nachfolger Merle d'Aubigné auf dem Lehrstuhl der Kirchengeschichte an der freien Universität in Genf.

R. schrieb u. a.: Th. Cyprien, évêque de Carthage et les persécutions de son temps, 1877; — Lambert d'Avignon, le réformateur de la Hesse, 1873; — Réits d'histoire de l'Eglise, 1879.

Sachsenmann.

Rufinus (um 345—410), geb. in einem Dorf in der Nähe von Aquileja, erhielt seine Ausbildung in Rom, wo er mit Hieronymus Bekanntschaft machte. Nach Aquileja zurückgekehrt, empfing er um 370 die Taufe, folgte dann dem Beispiel seines Freundes Hieronymus und ging nach Ägypten, um die dortigen Einiedler kennen zu lernen. Während ihn die Einiedler für die Askese begeisterten, lernte er bei Didymus in Alexandria die Wissenschaft des Origenes treuen und verehren. Um 379 folgte R. der Melania auch nach Jerusalem, bezog auf dem Ölberg eine Einiedlerlaube und empfing 390 die Priesterweihe durch den Origenisten Johannes von Jerusalem. Das Asketenstil leben wurde jedoch ärgerlich gestört durch die dogmatischen Streitigkeiten. R. blieb der Fahne des Origenes treu, die Hieronymus schmälich verließ. Die Freundschaft der beiden ging darüber in die Brüche, doch kam es noch einmal vorübergehend zu einer Auslösung. R. kehrte 397 in die Heimat zurück und widmete sich nun ganz der Schriftstellerkunst, und zwar vornehmlich der Verbreitung des Origenismus im Abendland durch Übersetzungen von Werken des Alexandriners. Da er hierbei auch Hieronymus als Bewunderer des Origenes einführte, kam es zu neuen Feindschaften und zu einer hässlichen Feindschaft der beiden ehemaligen Freunde (Origenes, 4). Mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt, lebte R. dann in Aquileja, von wo ihn der Weißgoteneinfall und die Sehnsucht nach dem heiligen Lande vertrieb. Auf der Reise starb er in Messina.

Auferstehung des Origenes (im Auszug), der Dialog des Adamantius über den rechten Glauben, den pseudolemmnitischen Roman, Schriften des Basilus, Gregorius Ponticus, Gregorius von Nazianz, die Sixtusprediche, eine Sammlung von Mönchsbiographien, die Kirchengeschichte des Eusebii (mit einer eigenen Fortsetzung); Kirchengeschichtsschreibung, 2a. Kritische Ausgabe von Th. Mommen, 1903—09; — Von eigenen Schriften kommt außer den Streitschriften gegen Hieronymus seine Auslegung des Symbols (Apostolium, 2) in Betracht, die zwar hauptsächlich Cyril von Jerusalem auszischlachtete, aber doch als erster abendländischer Bericht nicht ohne Verdienst war; Ausgabe MSL 21; neue Ausgabe im CSEL von A. Engelbrecht (seit 1910). — Nebst R. vgl. G. Krüger: RE^o XVII, S. 197—201; XXIV, S. 437; — Martin Sianas: Geschichte der römischen Literatur IV, 1 (1905); — Eine Biographie fehlt.

Preußen.

Rufus, Gerar dus, = **Roussel, Gérard**.
Ruge, Arnold (1802—80), philosophisch-politischer Schriftsteller, geb. auf Rügen, nach 6 jähriger Festungshaft 1832 Pribramosegen in Halle, begründete 1837 mit Echterneyer das bedeutende kritische Organ „Hallesche Jahrbücher für Kunst und Wissenschaft“ (Preise: II, 1), führte sich 1842, viel verfolgt, ein unsterles Wandel Leben, meist im Ausland, bis ihm, der von Anfang an für die Bismarck'sche Politik eingetreten war, vom Reiche ein Ehrengehalt für Verdienst um die Einigung ausgestellt wurde. Als der Bewegung von 1848 hatte er sich in radikal demokratischem Sinne beteiligt (Parlament, Frankfurter, 2). — R. war neben D. Fr. Strauß und Feuerbach der entschiedene Vertreter der Hegel'schen Linken („Speculative Theologie“), der zwar die geistlichen Bedingungen nicht gebührend würdigte, aber doch durch seinen unentwegten Kampf gegen Romantik und Realismus und durch seine Verkündigung der Wissenschaft mit dem praktischen Leben sich unbereitbares Verdienst erworben hat. — Als gesammelte Schriften, 10 Bde., 1846—48. — Neben R. vgl. A. Ruge: Aus früherer Zeit, 1862—67; — Val. desf. Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825 bis 1850. — **Siebold.**

Ruhegehalt ist der jetzt üblich gewordene Name für das amtsunfähig gewordene, unter Umständen auch ihres Amtes entthobenen Pfarrern zustehende Einkommen, soweit es in barem Gelde zur Ausszahlung gelangt. Nächstes **Ruhestand** **Disziplinarverfahren Spruchkollegium**.

Ruhestand. 1. Die katholische Kirche ordinierte in der Regel aus ein bestimmtes Beneftuum hin („Ordination, rechtlich“), dessen Einkünfte dem Ordinierten dann auf Lebensdauer zufließen („Pfarrereinkommen“). Auch der amtsunfähig Gewordene behält sie grundsätzlich; nur muß er seinerseits einen Gehilfen besolden, der das Amt versieht. Da aber das Beneftuum, auf das hin ordinirt wird, in vielen Fällen für den Unterhalt des Pfarrers und eines Gehilfen nicht ausreicht, in anderen Fällen sogar nur flügert ist, so erwirkt sich anderweitige Fürsorge für amtsunfähig Gewordene als notwendig. Daher wurden Emeritenanstalten geschaffen, in welche die ohne eigenes Verschulden dauernd dienstunfähige gewordene Priester aufgenommen werden. Außerdem wurden aus Beiträgen verschiedener Art (von den Gemeinden, den Prähnzen, den Pfarrern, vielfach erheblichen staatlichen Zuflüssen) Emeritiensonds gegründet, die ein meist nach der Zahl der Dienstjahre verschieden bemessenes Ruhegehalt auszahlen. Für die in den Emeritenanstalten Lebenden vorsegen von diesem Ruhegehalt Abzüge gemacht zu werden. Seine Höhe schwankt selbst innerhalb der preußischen Diözesen (in Bayern bis zu 2000 Mk., in Österreich bis zu 800 Gulden). Priester, die infolge eigenen Verschuldens („Disziplinarverfahren“) ihres Amtes verfügt gehen, haben keinen Anspruch auf ein Ruhegehalt, empfangen aber, falls sie mittellos sind, die notwendige Verpflegung in einer **Demeritenanstalt**.

2. In den evangelischen Kirchen ist der Gang der Entwicklung ähnlich gewesen; noch bis heute wirkt der alte Rechtszustand nach, wonach der dienstunfähige Pfarrer im Genuss des Pfarrereinkommens blieb und aus diesem den Stellvertreter zu erhalten hatte. Doch bestehen jetzt fast überall landeskirchliche Pensionen,

sondern (vgl. z. B. Preußen: III, 2 b, Sp. 1823 ff.), die durch Beiträge der Pfarrer selbst (das kommt allmählich ab), der Gemeinden, der Landeskirchen und der Staaten gepeist werden, und aus denen jeder dienstunfähige Pfarrer nach feststehenden Regeln ein Ruhegehalt zu beanspruchen hat. In Preußen kann es nach 45-jähr. Dienstzeit bis auf 6000 Mk. steigen; das von den Emeritierten zuletzt bezogene Einkommen hat neben dem Dienstalter meist Einfluß auf die Höhe des Ruhegehalts. — Dem in Ehren Emeritierten bleiben die Rechte des geistlichen Standes (Pfarrer: II, rechtlich), auch das Recht, die den Ordinierten zustehenden Amtshandlungen zu verrichten (Ordination: II, rechtlich). — Die **Vertreibung in den Ruhestand** (Emeritierung, Pensionierung) erfolgt durch die Kirchenbehörde bei nachgewiesener dauernder, durch ein förmliches Gebrechen oder Abnahme der geistigen oder förmlichen Kräfte verursachte Unfähigkeit des Geistlichen zur Erfüllung seiner Amtspflichten. Zu zahlreichen Landeskirchen (nicht in Altpreußen) kann sie auch ohne diesen Nachweis bei Erreichung eines bestimmten Lebensalters stattfinden. Auch ohne oder gegen ihren Willen können Geistliche emeritiert werden, wenn jene Voraussetzung nach dem Ermeister der Kirchenbehörde vorhanden ist; dem Betroffenen steht dann Beschwerde an die oberste Kirchenbehörde frei. Pfarrer, die auf dem Disziplinarverfahren ihres Amtes entthoben werden, verlieren den rechtlichen Anspruch auf ein Ruhegehalt, können aber ein solches, nur fast überall in geringerem Betrage als das geistliche, durch die Kirchenbehörde auf bestimmte Zeit oder auf Lebensdauer bewilligt erhalten. Von Pfarrern, die wegen Lebendifferenzen ihres Amtes entthoben werden, gilt meist das gleiche; doch hat Altvorren jetzt für diese Fälle grundsätzlich eine andere Praxis eingeführt (Spruchkollegium). — Zu beachtende ist bei dieser Regelung, die große und wichtige Fortschritte zeigt, die vielfach noch zu geringe Höhe des Ruhegehalts sowie dort, wo das üblich ist, die verschiedene Benistung je nach dem Pfarrereinkommen und die Herauszählung der Pfarrer selbst zu Pflichtbeiträgen. Die Feststellung einer Altersgrenze, von der ab Anspruch auf Ruhegehalt ohne besondere Nachweis voller Dienstunfähigkeit besteht (in Preußen: 70 Jahre), ist wohl allgemein zu empfehlen.

Emil Friedberg: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 1909 *; — **Johann Baring:** Grundzüge des lath. Kirchenrechts, 1910, § 204; — **Matthias Grzberger:** Clerus und Gehaltsfrage, 1908 (Darstellung der Verhältnisse in den evg. und lath. Gebieten Deutschlands); — **Paul Schön:** Das evg. Kirchenrecht in Preußen, Bd. 2, Abt. 1, 1906, § 62, Abt. 2, 1910, Berichtigungen und Nachträge, §. 672 ff.; — Tabellarische Darstellung der Verhältnisse in den deutschen Bundesstaaten (mehrheitlich überholte), CeW 1906, §. 55 ff. 80; — Die neuere Regelung für Preußen, CeW 1908, §. 1 ff. 25 ff.; — Darstellung der Verhältnisse und der letzten Änderungen bei **Johannes Schneider:** Kirchliches Jahrbuch, 1907, S. 321 ff.; 1908, S. 305 ff.; 1909, S. 346 ff. 1910, S. 313 ff. — **Eduard Ruinart, Thierry** (1657—1709), französischer lath. Theologe, geb. in Rheims, lebt 1674 **Mauriner**, 1682 von **Mabillon** in **St. Germain-des-Prés** auf Vorschlag seiner Ordens-

oberen als Helfer bei seinen literarischen Unternehmungen angenommen, hat nicht nur für diejenigen in meigemüthiger Weise auf Reisen und daheim Material zusammengetragen (besonders Annales V und Acta Sanctorum VIII—IX) und Mabillons Werke fortgesetzt, sondern ist seit 1689 auch mit wertvollen selbständigen Werken hervorgetreten. Das berühmteste ist die Sammlung der Märtyrerakten (¶ Rachidchlagewerke, 4 c).

Bgl. außerdem Historia persecutionis Vandalicæ, 1694; — Apologie de la mission de St. Maur, 1702; — Hrsg. der Werke des Hlq. Gregorius von Tours, der Chronik Fredegars u. a. Radigalaisens in den Ouvrages posthumes de Mabillon et de R., 1724; — Briefe bei C. G. g. a. S: Lettres des Bénédictins de St. Maur, 2 Bde., 1892—93, und bei D. J. d. a. r. Dom Th. R., 1886. — Ueber R. vgl. ferner René Massuet in ¶ Mabillons Annales ordinis S. Benedicti V, 1713, E. XXXIV ff.; — D. Feuilling: Th. R. (Historisch-politische Blätter 144, 1910, E. 425—439, 505—516); — RE^a XVII, E. 202; — BN^a II, E. 794—797; — KHL II, E. 1849 f.; — Bgl. die Lit. zu ¶ Mabillon und zu ¶ Maurinet. *Zichernas.*

Mullmann, Georg Wilhelm, ¶ Rinteln, 3. Rulmann, Merswin, ¶ Merswin.

Rumänién.

1. Politische Geschichte; — 2. Kirchliche Verhältnisse.

1. Das Gebiet, das zwischen Donau, Pruth, Karpathen und Transsilvanischen Alpen die ehemaligen Fürstentümern Walachei und Moldau und heute das Königreich R. umfasst, war in der Zeit, in der die geschichtliche Quellen uns zuerst von ihm erzählen, von den *Tăceri* bewohnt, die zum thratischen Stamm gehörten. Nachdem die Römer schon im Jahre 29 v. Chr. das Land zwischen Donau und Balkan als Provinz Moesien ihrem Reiche einverlebt hatten, begann Trajan nun auch die Donaugrenze zu überstreiten. Allein dieses nach Osten gegen die Steppen Russlands und Aßiens hin offene Land konnte nie ein sicherer Bezug des Reiches bleiben. So veranlassten die Einfälle der ¶ Goten den Kaiser Aurelian (270—275), diesen das Land zu überlassen und Heer und Verwaltung über die Donau zurückzunehmen. Offiziell als Provinz war wohl Dakien für das römische Reich nun für immer verloren, nicht aber für das Römertum in bezug auf Sprache und Bevölkerung. Der römische Soldat und der römische Kaufmann hatte hier unvermeidbare Spuren zurückgelassen und die einheimische Sprache schon zu einem lateinischen Volksdialet umgeschaffen und durch die Verschmelzung des dalmatisch-thratischen Elementes mit dem römischen den Grund zu einer neuen Volkseinheit gelegt, die, an einer organischen und historischen Entwicklung durch die furchtbaren, über das offene Land hinbrausenden Stürme der sich hier im Laufe der Jahrhunderte drängenden germanischen, slawischen und turanischen Völker gehindert, erst im 11. und 12. Jhd. als rumänisch es Volk offenklich in der Geschichte hervortreten konnte. Der rumänische Stamm hat seine Wiege in den Gebirgen Siebenbürgens (¶ Österreich-Ungarn: II, A, B). Hier konnte sich die alte dacorömische Bevölkerung rein erhalten, während sie in den Ebenen Daciae, des Dobrudza und der Walachei unter der Herrschaft von Goten, Hunnen, Geviden, Avaren, Slaven und später bis zum 13. Jhd. von Peischenen, Hunnaren und Tatern ihren Charakter verlieren mußte. Erst nachdem im Osten die starken russischen Fürstentümer die Flut der asiatischen

Steppenvölker eingedämmt hatten, nachdem auch die Magyaren in einem Reiche ihre politische Form gefunden und die Slaven südlich der Donau Reiche begründet hatten, begann es sich bei diesen siebenbürgischen Bergwalachen zu regen. Es erfolgte die Ausdehnung in das freigewordene, freilich auch von anderen begehrte Flachland. Von Westen her machten z. B. die Ungarn Ansprüche auf das Land, und die Versuche, sich vom ungarischen Joch frei zu machen, gelangen erst im 14. Jhd. Damals gelang es, weitlich vom Altflusse ein Fürstentum Transalpina, auch Ungrovalachien oder „kleine Walachei“ genannt, mit der Residenz Arges zu gründen und ein weiteres Fürstentum in der Moldau, wo der schon früher gegen Ungarn aufständische Voivode Bogdan unter polnischer Schutz 1360 das ungarische Joch abzuschütteln vermochte und seit 1365 selbständiger Herr war. In den Türkenkriegen seit Ende des Jhd. (¶ Österreich-Ungarn: II, A 1 ¶ Türkei, 2) kam die Walachei bald in türkische, bald in ungarische Abhängigkeit und kämpfte bald als Bundesgenosse der Ungarn gegen die Türken, bald auf Seiten der Türken gegen die Ungarn; dazu lärmten die Kräfte des Fürstentums innere Kämpfe um die Voivodenwürde. Ebenso durchstobten wilde Thron- und Parteikämpfe, in die sich bald Ungarn, bald Polen mischte, das schon unter Bogdans Sohn unter polnische Oberhoheit geratene Fürstentum Moldau, bis Stephan VI der Große (1457—1504) die Zügel ergriff und nicht nur seine Unabhängigkeit gegen Ungarn, Polen und Türken zu wahren, sondern auch die Überlegenheit der Moldau der Walachei gegenüber herbeizuführen verstand, in deren Verhältnisse er mehrmals eingriff. Doch schon sein Nachfolger Bogdan III (1504—1517) mußte türkische Oberhoheit anerneuen und Tribut zahlen, behielt jedoch sonst seine Hand innerhalb seiner Grenzen. Den neuzeitlichen geistigen wie materiellen Niedergang des Landes und des von unerträglichen Steuern und Lasten gepeinigten Volkes, das oft in seiner Verzweiflung durch Ermordung der Voivoden zur Selbsthilfe griff, hielt Vasilius Lupu (1634—1653), ein hellenisierte Albanese, etwas auf. Zur selben Zeit machte sich in der Walachei Matei Basarab (1632—1654) nicht nur als siegreicher Feldherr gegen die Türken, sondern auch als Geistesgeber und Förderer der geistigen Kultur seines Volkes durch Gründung der ersten Buchdruckerei (1652) einen Namen.

In der Folgezeit wuchs jedoch der türkische Einfluß immer mehr, und die Porte setzte nach Willkür in der Moldau und in der Walachei Voivoden ein und ab. Den Höhepunkt erreicht das beliebte Aussageystem, unter dem das Volk erdrückt wurde, als die Voivodenwürde an Fanarioten aus Konstantinopel (¶ Fanar) verpachtet wurde (seit 1712). Dabei hatte das Land viel unter den Durchzügen österreichischer, polnischer und russischer Truppen zu leiden, bis das Ende des 18. Jhd. die Abrechnung verschiedener Teile brachte. Österreich, das schon früher die sog. „kleine Walachei“ weggenommen hatte, trennte nun auch von der Moldau die Bukowina los, die 1775 dem österreichischen Staate endgültig einverlebt wurde, und Russland gewann im Frieden zu Bucarest (1812) Besarabiens. Da brach mit der Erhebung der Serben und Griechen auf der Balkanhalbinsel (¶ Griechenland: II, 1

Serben, 3) überall eine Periode nationaler Wiederbelebung an. Durch den griechischen Aufstand sah sich die Pirote veranlaßt, in der Walachei wie in der Moldau wieder Eingeborene zu Woiwoden zu erkennen. Noch unterstanden zwar beide Länder türkischer Oberhoheit, aber nach dem Frieden von Adrianopel (1829) machte sich immer mehr, und zwar in bezug auf die Entwicklung der Länder in hindernder Weise, russischer Einfluß geltend, den man lange vergeblich abzuschütteln versuchte. Als die westeuropäischen revolutionären Ideen Eingang fanden, haben russische und türkische Truppen die Volksversammlungen erwidert, und im Vertrag von Balta-Limanu (1849) wurde der frühere Zustand wiederhergestellt. Die Bemühungen um Hebung der Länder wurden durch den Ausbruch des Krimtkrieges (1853) abgelehnt; er brachte die Okkupation der Russen (1853–1854) und dann der Österreicher (1854–1857). Der Friede von Paris (1856) stellte beide Länder unter türkische Oberhoheit und unter den Schutz der Großmächte. Der in den gebildeten Kreisen beider Länder schon längst gehegte, von den Mächtigen freilich nicht unterstützte Wunsch nach Vereinigung fand endlich am 17. Februar 1859 seine Verwirklichung, indem die walachische Volksversammlung den Fürsten der Moldau, den Obersten Alexander Cusa, auch zu ihrem Oberhaupt wählte. So war ein neues Reich, Rumänien, entstanden. Vom Sultan 1861 bestätigt, übernahm Cusa als Alexander Johann I die Regierung des geeinten Landes. Da seine Reformen in Verwaltung, Gerichts- und Unterrichtswesen jedoch die Mittel des Landes überstiegen und zu einer Unzufriedenheit des Volkes führten, mußte er, dem Drude einer Verschwörung folgend, 1866 abdanken. An seine Stelle wurde der Prinz Karl von Hohenzollern-Sigmaringen gewählt. Trotz großer Schwierigkeiten verstand es der neue Fürst, R. zu einem lebensfähigen Staate zu machen. Zur russisch-türkischen Kriege (1877) stand er auf Seiten der Russen, erklärte am 22. Mai 1877 die Unabhängigkeit seines Landes von der Türkei und ließ sich am 22. Mai 1881 zum Könige von R. wählen, das unter seinem Regimenter in geistiger wie materieller Beziehung in regem Fortschreiten begriffen ist.

2. Die Verbreitung des Christentums unter den Däfern ging Hand in Hand mit dem Eindringen römischer Kolonisten, unter denen sich natürlich auch Autänger der neuen Lehre befanden. Zur Zeit Konstantins d. Gr. bestand in Tomi bereits ein Bischofssitz, dessen Inhaber wir bis in die Mitte des 6. Jhd.s mit Namen kennen. Die Däfen bewahrten ihr Christentum, wie aus der Sprache zu erkennen, im lateinischen, römischem kath. Form. Zu späterer Zeit brachten dann die Slaven von Bulgarien aus hierher den orthodoxen Ritus, dem noch heute die Mehrzahl der Rumänen angehört. Die Geistlichkeit führte lange Zeit ein äußerst primitives Dasein. Die Bischöfe (Blaidia) waren nur Vorsteher weniger, schlecht ausgestatteter Klöster, die keiner Ordensregel unterstellt waren; ihnen gehörte eine Dorfgeistlichkeit, die sich in keiner Weise von ihrer bauerlichen Umgebung unterschied. Metropolitanecke über das Gebiet nördlich der Donau behielten der Bischof von Silistra und der von Widin. Der Zusammenhang mit der bulgarischen Kirche brachte es mit sich, daß sich

in R. als KirchenSprache das in der bulgarischen Kirche gebräuchliche Altlowenische eingebürgert hat, wie ja das Slavische bis ins 17. Jhd. auch in den fürstlichen Kanzleien in Gebrauch blieb. Die ganze Kultur war eben dem benachbarten Süden entlehnt. Eine Nationalkirche bestand noch nicht. Mit der Vormachtstellung, die Ungarn allmählich an sich riß, gewann auch die römische Kirche hier an Boden. Im Gefolge der ungarischen Könige erschien der römische Clerus, namentlich die Franziskaner. 1369 nahm ein lath. Bischof in Arges seinen Sitz.

Aufangs fehlte in den rumänischen Ländern eine richtige Hierarchie, eine Schule, in der ein wittlicher Clerus herangebildet werden konnte, wie es bei Griechen, Bulgaren und Serben der Fall war. Erst im 14. Jhd. wurden als Sitz allgemeiner und theologischer Wissenschaft Klöster gegründet, das der Mutter Gottes geweihte von Tismana und das kleinere von Bodita. In der Moldau entstand das Kloster Neamt und später das von Bistrița, dessen Gründer Josip i. S. 1401 zum Bischof mit dem Titel in Moncastro ernannt wurde. Der Woiwode Roman errichtete dann in der nach ihm benannten Stadt ein zweites Bistum. Der Organisator dieser Klostergründungen war zumeist der serbische Mönch Nikodim, der wie seine Schüler im Patriarchat in Konstantinopel wenig Zuneigung fand. So kam es auch zu Ende des 14. Jhd.s wegen der Belästigung des Moldauischen Bischofs Josip zu langen Streitigkeiten, bis endlich das Patriarchat nachgeben mußte. Ein wichtiger Schritt war es dann, als der Bischofssitz der Moldau nach der Hauptstadt Suczawa verlegt wurde, wohin der Woiwode Alexander (1401 bis 1433) die Gebeine des wundertätigen, moldauischen Heiligen Johannes des Neuen von Montastro aus hatte bringen lassen. Durch Errichtung einer Kirchenmetropole, welche die moldauische Kirche vom Patriarchat in Konstantinopel unabhängig mache, sowie die rege Fürorge für die Klöster hatten den Grund zu einem geistigen Aufschwung gelegt, der der Moldau eine gewisse Überlegenheit gegenüber der Walachei sicherte. Im Kloster Butucu nahm die moldauische Geschichtsschreibung ihren Ausgangspunkt, indem ein Mönch eine Chronik des moldauischen Landes in slawischer Sprache abfaßte, während in anderen Klöstern karpatorumänisch wertvolle slawische Handschriften mit schönen Heiligenbildern entstanden. Unter den moldauischen Kirchenfürsten rachte besonders hervor Theofan, der unter Stephan d. Gr. (s. oben Sp. 60) 25 Jahre der Kirche vorstand. Ein Hauptzirkel der einheimischen Historiographie war das Karpathenkloster Slatina, wo um 1560 der Mönch Isaias seine Annales schrieb. Nichts dergleichen erfahren wir für die gleiche Zeit von der Walachei. Nur leere Namen von Metropoliten werden uns geboten. Erst unter Radu (1495–1508) begann eine Organisation der walachischen Kirche durch den eingesetzten Patriarchen von Konstantinopel Niphon, der hier vor seinen Gegnern auf den Berg Athos zurückgezogen hatte. Arges wurde als Metropolitanatsangelegenheit und dieser nach Tigraviste verlegt. Dem Metropolitanen wurden zwei Suffraganbischöfe unterstellt, der eine mit dem Titel in Rimnicu unter dem Titel „Bischof von Neu-Severin“, der andere für die Hälfte in Buzău. Eine weitere Förderung wurde der Kirche unter Basarab IV Reagoe (1512–21) zuteil, indem ihr namentlich dessen Vorliebe für

Kunst zugute kam. So errichtete er in Arges als Ertrag für den Verlust des Metropolitanates mit Hilfe orientalischer Meister eine prächtvolle Kirche, ebenso in Tigraviste. Nach ihm trat aber sofort wieder ein Verfall der walachischen Kirche und Hierarchie ein. Dazu kam mit dem 17. Jhd. das Eindringen des Griechentums in den rumänischen Ländern nicht nur am Hofe, sondern auch in der Kirche. Ganz besonders fand das griechische Mönchtum in den Klöstern eine selbst den Staat schädigende Ausdehnung, seit reiche Bojaren gewohnt waren, ihre Klosterstiftungen irgendeinem berühmten griechischen Kloster auf dem Athos oder Sinai oder in Jerusalem zu schenken. In der Regel hielt dann eine große Anzahl der griechischen Mönche des Mutterklosters in die neue Stiftung ihren Einzug. Gefährlich waren auch die häufigen Besuchte griechischer Patriarchen und Metropolitanen, die nie den rumänischen Boden ohne reiche Geschenke für ihre Kirchen seitens einzelner Bojaren und kinderloser Frauen verliehen. Endlich förderten die Ausdehnung des Griechentums in der rumänischen Kirche die vielen griechischen Schulen, die im Aufschluß an die Klöster erichtet wurden.

Die lat. Kirche vermochte in dieser Zeit wenig Fortschritte zu machen. Nur Peter der Lahme (1559–68) machte aus seiner Hinneigung zur römischen Kirche sein Heil, und unter ihm war Atenco apostolischer Vater und Bischof für die Moldau, und gegen das Ende seiner Regierung erhielt Bernardino Querini aus Creia die Würde eines Bischofs von Arges über die Moldau und Walachei.

Aber auch die reformierte Propaganda, die von Siebenbürgen („Deutschordens-Urgarn“; II, B 2) ausging, hatte keinen Erfolg. Hatten ihre „walachischen“ Bücher — Katechismus 1640, Evangelierklärung 1641, neue Katechismen 1648 und 1656, Psalter 1651 — als Propagandabriefen auch den Widerstand der Rumänen wachgerufen, so hatten sie doch den Erfolg, daß eine allgemeine verständliche Schriftsprache durch sie geschaffen worden war. Ihre Bedienten sich nicht nur die Hauptvertreter der durch diese calvinistischen Bücher hervorgerufenen Polemit, der moldauische Metropolit Barlaam und der Walache Udrice Natrel (Mitte des 17. Jhd.); in ihr trug auch der moldauische Metropolit Dosoftei seine religiösen Bücher für das Volk, einen Psalter in Beisen und Prosa, eine Liturgie, Heiligenlegenden u. a. für den Gottesdienst nötige Bücher. Die Walache stand auch hierin produktiv zurück, bis der hellenisierte Überet Anton Metropolit wurde und in seinem Bibelbruch von 1688 ein angelehntes Werk schuf, an dem die besten Gelehrten dieser Zeit, die Brüder Greceanu und Konstantin Kantakuzinos mitarbeiteten. Dieser Landessprache bediente sich nun auch die profane Literatur.

Das Erwachen des Nationalbewußtseins, das zuletzt zur Vereinigung der Walachei und Moldau in einem Staat führte (s. oben I), hatte seine Rückwirkung auch auf die kirchlichen Verhältnisse. Zunächst suchte man das Griechentum aus der Kirche hinauszudrängen, — ein Kampf, der zu vielen Reibereien mit dem Patriarchate führte und erst sein Ende fand, als Fürst Cuza den reichen Besitz der griechischen Klöster, der ein Fünftel des Landes ausmachte, kurzerhand 1863 fakturisierte. 1865 erklärte er dann unter Zustimmung der Landes-

Synode die rumänische Kirche für unabhängig vom Patriarchat in Konstantinopel. 1872 wurde sodann die Wahl der Metropoliten und Eparchialbischöfe gesetzlich geordnet und eine Synode „der heiligen autocephalen rumänischen Kirche“ begründet, die unter dem Vorsteher des Metropolitan-Primas von Ungrowlachien sich aus dem Metropolitan der Moldau und aus den übrigen Eparchial- und Titularbischöfen, sowie einem orthodoxen Minister zusammensetzte („Orthodox-anatolische Kirche“; II, 1 B).

Die Wehrzahl der Bewohner gehört dieser orthodoxen Kirche an. Die Zahl der Römisch-katholischen, die, seit den achtziger Jahren einheitlich organisiert, ein Erzbistum in Bulearest und ein Bistum in Jassy haben, beträgt etwa 115 000 Seelen. Über weitere Rumänen vgl. „Unierte Kirchen“, 9 c; 11. Protestanten sind ungefähr 15 000 vorhanden. Eine hervorragende Rolle spielt durch außergütige Einrichtungen die lutherische Kirche, die trefflich von ihren Geistlichen geleitet wird. Ihre Diakonissenanstalten, Schulen und ein Sanatorium in Bulearest erntet das Lob der einheimischen Bevölkerung.

Zorga: Geschichte des rumänischen Volkes im Rahmen seiner Staatsbildung, 2 Bde., 1905; — **Buncă:** Vecchio episcopio romanesco, Bucovina 1901; — **Scmidt:** Romani catholici per Moldaviam episcopatus et rei romano-catholicae res gestae, Budapest 1887; — **Zorga:** Studii si Documente, Bd. I u. II (behandelt die luth. Propagande in R.); — **Damé:** Histoire de la Roumanie contemporaine, 1900; — **Deutschländer:** Geschichte der evg. Gemeinden in R., Bulearest 1891; — **Meyer:** Die Diakone der deutschen evg. Kirche in R., Serbien und Buleaum, 1901; — **W. Göß** in RE², XVII, S. 227–229; XXIV, S. 437f. **Biogr.**

Rumpelmetten = „Flüstermetten.“

Rundschau, Tägliche, Presse: I, 3 a; 4. **Rundschau, Theologische, Presse:** III, 2 c. **Rüneberg, Joh. Lundsgå** (1804 bis 1873), der größte finnische Dichter, Dozent der griechischen Literatur in Helsingfors 1830, Lehrer am Gymnasium in Borgå 1837, in Ruhesstand getreten 1857. R.s Gedichte heben sich im Stil von der Romantik deutlich ab und wenden sich der Wirklichkeit zu. Durch seine Anstellung als Hauslehrer in dem binnennordischen Saarijärvi kam er in intime Berührung mit dem Volk und so zu bewußter Auffassung des finnischen Nationalcharakters. Durch die erzählenden Gedichte „Das Grab in Perho“, 1831, und „Die Schräger“, 1832, führte er das sinnliche Natur- und Bauernleben in die Literatur ein. Es folgten die idyllischen Epen „Hanna“, 1836, und „Der Weihnachtsabend“, 1841; „Nadeschda“, 1841, und das altnordische Schicksalsdrama „König Thalar“, 1844. Gesammelt erschienen diese Dichtungen deutsch von Eigenbrodt als: „Epische Dichtungen“, Halle 1891, 2 Bde. 1857 erhielt R. für seinen poetisch sehr wertvollen Vorschlag zum Palmbuch der jedoch nicht angenommen wurde, eine Nationalgabe. Die beliebtesten Dichtungen von R. sind die Erzählungen aus dem Kriege 1808–09: „Fähnrich Stahls Erzählungen“, 1. Sammlung 1848, 2. Sammlung 1860 (beide von Eigenbrodt in Hellambibliothek). Das herrliche Eingangslied „Bart Land“ (Unter Land) ist Nationallied geworden. Seine spätere Dichtung nähert sich dem Klassizismus („Könige auf Salamis“, 1863). Gegen einen einseitigen und

finsternen Pietismus sind „Die Briefe des alten
Gärtner“ gerichtet.

Bon den Aussagen seiner Werke ist die vorsichtige „Normataugabe“, 8 Bde., Helsingf. 1899—1902. Eine erhabende Biographie von Werner Söderhjelm: J. L. R. hans lif och hans diktning, 2 Bde., Helsingf. 1904—07; Rudolfs Euden: R. S. Weltanschauung (in Eudens Ges. Aufsätzen, 1903).

Runge, 1. Christoph, Kirchenlied: I, 3 b
(Sp. 1301).

2. Jakob († 1595), evng. Theologe, aus Stargard, studierte bei Luther und Melanchthon, 1547 nach Greifswald übergeziedelt, wurde er hier 1548 Professor der Bereidamitheit, 1552 Professor der Theologie und Pastor bei St. Nikolai. Mit Melanchthon nahm er an der Verhandlung von Nürnberg v. J. 1555 teil wegen des Dianderischen Streits, 1557 an dem Wormser Gelöbnig mit den Katholiken. Im selben Jahr ward er als Nachfolger X. Wüppelers Generalsuperintendent über das ganze Königreich Lauen und blieb es bis an seinen Tod. Durch seine

Kirchenordnung und Kirchenagende erhielt die pommersche Kirche ihre dauernde Gestaltung. 1582 gab er für die pommerschen Schulen eine Katechese der christlichen Lehre heraus, 1586 die Warung wider den Sataamitenritus Lübeck, in der er sich gegen den Verdacht reformierter Abendmahlfeier verwahrte. (Pommern, 2 a, § 1666 * Greifswald, 1, Sp. 1661 f.)

J. G. L. Kosegarten: Gesch. d. Univers. Greifsw., 1857; — H. Balthasar: Erste, andere, vermißte Sammlung einiger z. vomm. Kirchenhistorie gehörige Schriften, 1723 ff.; — G. Mohnile: Frederus, 1837 ff. Abt. 2. Klemm

Nunze, Georg, evg. Theologe, geb. 1852 in Woltersdorf (Pommern), 1876 Adjunkt am Domkandidatenstift, 1880 Privatdozent in Berlin, seit 1890 o. Prof. ebenda, seit 1885 zugleich Oberlehrer am Falzrealgymnasium.

B. u. a.: Der ontologische Gottesbeweis, 1881; — Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft, I. Sprach und Religion, 1894; II. Psychologie des Unterhaltsgläubens, 1894; III. Der Dualismus des Jonatäischen, 1897; — Ethik, 1891; — Dogmatik, 1898; — Religionsphilosophie, 1901; — Metaphysik, 1905; — Der Religionsunterricht eine Gewissensfrage, 1907; — Schule und Universität, 1908; — Religion und Geschlechtsähnlichkeit, 1909; — Neubearbeitung von Friedr. Niddaues Geschichte der Philosophie, 1911. — Gibt mit heraus (seit 1907): Zeitschrift für Religionsphilosophie. **Andreae**

Ruotsalainen, Paavo, ¶ Finnland, 3.
Munant 1. touk. 1972 (vnu 1972-1125)

Rupert, I. von Deutz (um 1010–1135) schen als Kind dem Kloster (Vorenz Kloster in Lützelburg) übergeben, Mönch in Siegburg (seit 1112) und schließlich (seit 1120) Abt von Deutz. Schriftsteller sehr fruchtbar, doch ohne originale Gedanken und Methoden. Von den unbedingten Traditionalisten als Neuerer verächtigt, war er doch ein abgegarter Gegner der Dialektik (§ Abendländische Kirche, 4 e § Scholastik). Wie gelegentlich hat er als Ausleger der Schrift eigene Deutungen verucht. Die leise Abneigung vom rücksichtslosen Traditionalismus konnte aber keine grundtägliche Bedeutung gewinnen. Denklicher steht man ihm in den Anfängen einer neuen Zeit in seiner Behandlung des Benediktinerregels. Entgegen ihrem Wortlaut sucht er dem Benediktinermonch als höchste Aufgabe den Dienst am Altar und in der Seelorge zu wenden und dadurch dem 12. Jhd. reaktionär werdenenden benediktin.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

tinischen Mönchtum neues, vorwärts gerichtetes Leben einzuflößen, wie es in der Gründung des Prämonstratenserordens sich Ausdruck gab. ¶ Literaturgeschichte: II A. 3. Sp. 2233 f.

MSL 167—170; — H. v. Roethl: R. v. D., 1886;
— Derf. in RE³ XVII, §. 229 ff.; — J. Müller: Lieber
R. v. D. und dessen Vita S. Heriberti, 1888; — U. Hand-
IV, 1903, §. 411—423.

2. von Worms ist nach der ältesten und besten, aber vielleicht auch schon teilweise legendärishen, um 800 oder spätestens 850 entstandenen Lebensbeschreibung 696 Bischof von Worms gewesen und von Herzog Theodo nach Bayern gezogen worden. Sein wichtigstes Bistumsgebiet war das Land um Salzburg, zu dessen späterer Bedeutung er den Grund legte, indem er die Peterskirche sowie ein Männer- und Nonnenkloster gründete. Den Ehrentitel eines Apostels der Bayern trägt er, wenn anders unter einem Apotheil ein Missionar verstanden wird, mit Unrecht. Heidenurteil: III, 2, Sp. 1982; Deister-Schlageter: I, 2.

II. Chevalier: Bio-Bibliographie, II, 400; — RE XVII, S. 243 ff.; — Leviōn: Neues Archiv für die ältere deutsche Gedichtsfunde XXVII, S. 285 ff.; — A. Haudt I, S. 372 ff. † Loeschke

Rupp, Julius (1809—84), protestantischer Theologe, geb. in Königsberg, 1830 Gymnasiallehrer und Privatdozent in der philosophischen Fakultät derselbst, 1842 Divinitätsprediger an der dortigen Schloßkirche, 1845 wegen seiner Verwerfung des altorthodoxen Symbols abgezogen (Apostolitumstreit, Sp. 602). Rupp starter der reformierten Gemeinde in Königsberg gewählt, wurde er nicht bestätigt. Neben

deutlich geworden, wurde „neuer“ Deutscher Nationalismus und der Niedersächsische Handel vgl. Gustav Adolf Bercin, 2. Sp. 1744. 1846 wurde R. Bartsch der 1846 entstandenen Freien Gemeinde in Königswusterhausen („Lichtfreunde, 1. 2.“). Als die Freien Gemeinden 1851 mit der deutsch-luth. Bewegung zusammengefloßen, trat R. an die Spitze der

Evg.-lath. Gemeinde in Königsberg, hier wurde er mehrfach „wegen unerlaubter Amtshandlungen“ zu Geld- und Gefängnisstrafen verurteilt. Cf. u. a.: Gregors, des Bischofs von Ressia, Leben und Meinungen, 1826; — Der Symbolzwang und die protestantischen Kirchen, 1849; — Das

stantische Gewissens- und Lehrfreiheit, 1843; — Das Verfahren des Königsberger Historiums gegen den Tivisionärprediger N., 1846; — Symbole oder Gotteswort 1846; — Immanuel Kant, 1857; — Das Seelenwesen und

die freie Gemeinde, 1850. — Nach seinem Tode erschienen
Predigten, 1860; — Literarischer Nachlass, 3 Bde., 1891—92.
— Gesammelte Werke in 12 Bdn. von Paul Chr. G.
jenhans, 1910 ff (noch unvollendet). — R. begründete
1847 die Zeitschrift „Die freie evangelische Kirche“ und
1856—62 die „Königsberger Sonntagszeitung“, 1880—84 die
„Reformblätter“ heraus. — Über R.: Schiele
Dr. J. A. 1903; — ADB 53, S. 635—46; — Mag. Tri-
drichs: J. R. in seiner Bedeutung als religiöser Genit
1909; — Gedenksblatt über die Hundertjahrfeier für J. R.
vom 13.—15. August 1919, hrsg. von der Freien Ev. Ge-
meinde zu Königsberg.

Rupprecht, Eduard, evg. Theologe, geb. 1857 zu Azenhof in Überfranken, Pastor in Saufenshöfen (Mittelfranken), Kirchenrat und Dr. theol., bekannt durch eine Reihe von Schriften, in denen er aller modernen Bibelkritik vorsichtigstes Standpunkte aus das Urteil spricht.

¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 e, Sp. 1209.
Was ist Wahrheit? 1874—77 (1879¹); — Die Umschau
in der Theologie. 80. Auflage vom Pentateuch. 189

— Das Rätsel des Fünfbuches Moze und seine falsche Lösung, 1894; — Das Rätsels Lösung oder Beiträge zur richtigen Lösung des Pentateuchrätsels, 3 Bde., 1895—97; — Pseudodaniel und Pseudoisaia, 1894; — Die Kritik nach ihrem Recht und Unrecht, 1897; — Handbuch der Einleitung in das AT, 1898; — Das Christentum von Dr. Ab. Schmid, 1901; — Erklärte deutsche Vollbibel, illustriert, 1900.

Verbotet.

Ruralkapitel oder Landkapitel (*capitulum ruralium*) sind die als Korporationen im fidei-rechtlichen Sinne anzusehenden genossenschaftlichen Vereinigungen der Geistlichen eines lath. Dekanats. Sie sind etwa im 13. Jhd. entstanden und wählten ihren Vorstand, den „Dekan“, dem vielfach als Vertreter und Vermögensverwalter ein Kanoniker oder Dekanator beigegeben war, selbst. Bischof oder Archidiakon bestätigten die Gewählten, wie sie auch die vom R. beschlossenen Statuten des Dekanats zu genehmigen hatten. Während sich dies Recht der R., ihre Verhältnisse selbst zu ordnen, bis heute erhalten hat, ist das Wahlrecht vielfach zu einem Wählungsrecht zusammengekroipzt. Den Konferenzen liegt noch heute der Dekan vor. **Rücktenverfassung:** I, 2, Sp. 1405. **Beante:** I, 2, Sp. 989.

Paul Hirschius: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland II, 2, 261.

Friedrich.

Rurer, Jo(h)ann (gest. 1542), geb. in Bamberg, trat um 1505 in markgräflich-brandenburgische Dienste (F. Bayern; I, 1). Er wurde Vikar am St. Gumbertuskloster in Ansbach, Hofprediger Markgraf Albrechts, Pfarrer in Ansbach, förderte trotz der unsklaren Haltung Albrechts und des Widerstands der Altgläubigen die Einführung der Reformation und stoh 1527, als Albrecht zwar die evg. Predigt zuließen, aber den alten Ritus wieder aufrichten wollte, nach Siegnis zu Herzog Friedrich II., wurde aber nach Albrechts Jahr bald darauf erfolgendem Tode zurückgerufen, zum Stifts prediger bestellt und leitete nun die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in der Markgrafschaft. Wie er 1530 Markgraf Georg auf dem Augsburger Reichstag begleitet hatte, so bestätigte sich auch am Ende seines Lebens auf den Reichstagen und Religionsgesprächen in Dogenau, Worms und Regensburg (Deutschland; II, 2).

R. Scovronikow: Die Stellung des Markgrafen Albrecht von Brandenburg zur reformatorischen Bewegung in den Jahren 1523—27, 1900; — **Der selbe:** Zur Politik des Markgrafen Georg von Brandenburg vom Beginn seiner selbständigen Regierung bis zum Nürnberger Ausland 1528—32, 1906; — **Mehrere Aufsätze desselben Verfassers** in den Beiträgen zur bayer. Kirchengesch. und sein Artikel RE XVII, 2, 245 f.; — **J. B. Wohl:** Die Glaubensverfassung im Gebiete der Markgrafschaft Ansbach-Ansbach in den Jahren 1520—35, 1907; — **H. Olden:** Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession mit Melanchthonos Einleitung zum erstenmal kreg. und archäologisch gewurdigt, 1906, 2, 107 ff.; — **W. Wohmann:** Quellen und Fortschritte zur Geschichte des Augsburgerischen Glaubensbekenntnisses, 2 Bände, 1—II, der Bd. II, 2, 325, 2. Stimmen.

Ruskin, John (1819—1900), englischer Kunstschriftsteller und sozialer Reformer. Er reiste von Kindheit an viel in England, Schottland und Wales, von 1830 ab auch auf dem Festland, vornehmlich in der Schweiz und in Italien. Offenen Blicks für Natur und Kunst schildert er in seinen Werken geistvoll die Schönheit, die er schaut. Durch Vorträge in Manchester, Oxford

und London wirkte er in späteren Jahren im Sinne Charles und Maurice's an der geistigen Erhebung der Arbeiterschicht. Über seine Ansichten vgl. **Dichter und Denker des Auslandes in ihrem Verhältnis zur Religion**, 2. **Literaturgeschichte:** III, C 5 (Sp. 2309).

W. n. a.: **Modern Painters**, 1843—60, 6 Bde.; — **The Seven Lamps of Architecture**, 1849; — **Stones of Venice**, 3 Bde., (1851—53) 1857; — **Unto this Last**, 1860; — **Sesame and Lilies**, 1865; — **The Ethics of the Dust**, 1866; — **The Crown of wild Olive**, 1866; — **The Queen of the Air**, 1869; — **Lectures on Art**, 1870; — **Lectures on Landscape**, 1871; — **Fors Clavigera**, 1871—74, 8 Bde.; — **The Eagles' Nest**, 1872; — **Ariadne and Florentine**, 1872; — **Praeterita: outlines of scenes and thoughts**, 1899 bis 1900, 3 Bde. (**Selbstbiographie**, 1903 d. deutsch von Anna Denshoff); — Seine gesammelten Werke (etwa 30 Bde.) erschienen seit 1904; eine deutsche Ausgabe seiner ausgewählten Werke (15 Bde.) in Übersetzungen von Edw. Gabh. W. Schölermann erschien 1900—06 in Leipzig und Jena. — **Über R.:** **Collingwood: Life of J. R.**, 1900; — **Cook: Studies in R.**, 1900; — **Sobson: J. R., Social Reformer**, 1899; — **Brakeley: R. et la Bible**, 1901.

Wolfsläger.

Russisch-Affen | Russland, D 1.

Russische Bibelgesellschaft | Bibelgesellschaften, 1 b.

Russische Kirche | Russland, A | Orthodoxo-anatolische Kirche: I, II, 1.

Russische Literatur.

1. **Wukhim;** — 2. **Gogot;** — 3. **Sanktowitsch;** — 4. **Lermontow;** — 5. **Dorojewskij;** — 6. **Turgenew;** — 7. **Gorjatjow.** — **Über Tolsstoi** vgl. den besonderen Artikel.

1. **Das russische Schrifttum**, soweit es kirchliches Geschäft ist, wie vornehmlich in seinem ersten Abschnitt, zeichnet sich aus durch eine, im ganzen, ziemlich arme und verkümmerte Frömmigkeit. Die Zeugnisse echter, tiefer Frömmigkeit aus der russischen Volksseele, mehrern sich erst in dem „verweltlichten“ Schrifttum der Neuzeit. Und zwar genau in dem Maße, als der russische Geist von der französischen Knedlichkeit frei wird. Ein deutliches Beispiel dafür ist grade der übertragende Geist von Tolstoi.

Der erste russische Dichter von Weltrenr ist Alexander Pushkin (1799—1837). Seine Abstammung nach Slawen, Reger und Deutscher, — seiner Erziehung nach edter Französisch, — dennoch der eigentliche Begründer des russischen Schrifttums und Schöpfer der modernen russischen Sprache. Für sein künstlerisches Können gibt es schwerbar gar keine Grenzen. Dabei vereinigt er alle Tugenden und alle Fehler in gleich hohem Maß; den reichsten Geist mit bedecklicher Oberflächlichkeit, Beweglichkeit und Gelehrtheit mit nicht geringerer Willenschwäche, innere Unruhe und Zerrissenheit mit stütter Abgeklärtheit in Stunden höchster Begeisterung. Er ist Russlands „nationaler“ Dichter, wenn man, wie er, unter „Nation“ den Saren versteht. Und das ist auch der eigentliche Herzschlag seiner Frömmigkeit. Nicht sechsjährige Verbannung und Ueberhäufung mit läuterlicher Huld, — Veranlagung und Erziehung hat ihn dazu gemacht. Nur dieser Glanze an dem allmächtigen Saren hat gehalten. Als unlösbares Bestandteil dieser Selbstsicherheit nimmt er darum die ganze kirchliche „Rechtsgläubigkeit“ mit in Kauf. Er hat freilich auch vorübergehende Anwandlungen, wo die Tiefen seiner Seele aufbrechen. Aber nicht der Genuss

des Abendmahls, sondern erst das huldvolle Wort des Barten gibt ihm die Kraft, mutig in den Tod zu gehen. Dabei ist sein Lebenswerk — das beste davon sind „die Zigeuner“, „Galub“, „Pol-tawa“, „Boris Godunow“ und „Eugen Onegin“ — immer noch von größter Bedeutung für das ganze russische Volk.

2. Von ganz anderer Art ist dagegen Nikolai Gogolj (1809—1852), den alle kleinrussischen Eigenschaften in höchstem Maß auszeichnen: eine tiefe Innerlichkeit und hartes Gemüt, ein Hang zur Träumerie und, als Gegengewicht, ein ausgeprägter Wirklichkeitszinn, und über allem diesem ein wunderbarer Humor. In seinen Werken hat anfangs eine ganz wunderliche „Romantik“ das Übergewicht, zuletzt liegt ein einziger „Realismus“. Zum schönsten gehören „Die almodobischen Gutsbesitzer“. Wie Iwan Iwanowitsch mit Iwan Aliphorowitsch in Streit geriet, „Der Mantel“, „Das Bulbuk“, „Revizor“ und „Tote Seelen“. Mit den beiden letzteren ist in der gesamten Weltliteratur nichts vergleichbar. Der „Revizor“ ist trotz des wichtigen Thalschlechtes das Lüpfspiel. Gogols exzente reichen sich seiner glänzenden, d. h. französischen Bildung. Aber dafür ist er die Urtümlichkeit selber, von tiefer Frömmigkeit. Wieviel Mitleid und Liebe verbirgt sich hinter seinem Lachen! Als echter Russ hängt er aber gerade an seiner Kirche. Um dieser seiner Kirche willen söhnt er sich auch mit der Selbstsicherheit aus samt allem ihrem Jammer. Allein seine „Rechtländigkeit“ treibt ihn schließlich in eine ganz ungehörende Weltflucht und Feindschaft. Mit Bußübungen und Kasteinungen aller Art sucht er seine schweren körperlichen Leiden zu beläuben. Er stirbt unter mythischen Verzüglichkeiten an völliger Entkräftigung.

3. Ebenfalls Mytifier, aber von anderer Färbung, ist Wassili Schutowski (1783 bis 1852). Er ist bloß Lieberbeiter. Aber einer, dessen sämtliche Überzeugungen zugleich Unwiderstehlich sind, die ganz sein eigenes Gepräge tragen. Er ist von Natur (von seiner Mutter her) stolz türkisches Blut in seinem Adern) ein Träumer, und zwar ein ganz unverbefriediger: die Frucht dentischen Einflusses. Er wurzelt ganz im Zenit. Die Welt, daran die Menschen so fest hängen, ist ihm etwas Beienholzes. Nachdem er das Teuerste, was er besaß, verloren hat, lebt er für andre, für die er zu jeglichem Opfer bereit ist. Sein schöner erzieherischer Erfolg ist die Befreiung des russischen Bauern durch Alexander II. Je älter er wird, desto mehr verschwinden alle Dinge um ihn herum, immer deutlicher schaut er mit „weitwichtigem Blick“ Gott und das ewige Menschenglück.

4. Im schroffsten Gegensatz zu Schutowskij wieder Michael Lermontow (1814 bis 1841). Von schottischer Abstammung, ist er in seinem äußeren und inneren Wesen ganz Russ. Seine häusliche Erziehung: französisch, zum Teil englisch, wie seine Ausbildung in der Petersburger Universität haben den leichtsinnigen, ungewöhnlich fröhlichen Menschen vollends verdorben. Von den ersten Tagen ihres Selbstbewußtseins strebt seine kleine, zarte, feurige Seele mit aller Gewalt ihrem Gott entgegen. Aber unter Byrons unheilvollem Einfluß wird er in diesen durchbaren Zwiespalt mit Gott und Welt, in seinen grenzenlosen Weltichmerz hineingezogen. Als Junger stirzt er sich tapfer in den größten

Schmutz. Sein „Peterhofer Fecht“, „Mongo“ und „Saichka“, seine „Ulanin“ und „Schätzmeistersfrau“ — der künstlerische Höhepunkt, alles unsittlichen Schriftstüms — sind das wüsteste Gesäuere, womit er sich selber zu beläuben sucht. Als Offizier weiß er mit den Menschen nur selten ein vernünftiges Wort zu reden, widmet sich mit Hingabe den „Salons“, spielt den rauflustigen „tolken kerl“; zweimal verbannt, im Kaukasus, spielt er das leichtsinnigste Spiel mit den Gefahren des Kriegs: und dies alles nur, um sich selbst zu vergessen und sich vor seiner Seele Ruhe zu schaffen. Sobald er aber mit sich allein ist, schleicht er verwirkt auf in seiner Seelenqual, in seiner verzehrenden Sehnsucht nach Erlösung oder nach dem Tod. In seinem „Held unserer Zeit“, noch mehr aber im „Dämon“ offenbart uns Lermontow ein Stück von seinem innen Leben in einer sonst unerreichten Sprache. Sein ganzes Leben ist ein einziger Schrei nach Gott, ein Schrei, in dem die ganze Verzweiflung eines „Dämons“ liegt. Zu früh fand er den Tod im Zweikampf mit seinem Freunde, eines der größten Rätsel mit sich ins Grab nehmend.

5. Auch ein leidenschaftlicher Gottsucher, aber erfolgreicher, weil durch Erziehung und Bildung nicht entwurzelt, ist Theodor Dostojewskij (1821—1881), der Dichter aller Kranken und Leidenden, Befindlichen und Unterdrückten, der alle Tiefen und Windeln der Seele durchschaut und unter allem Grauen und Grausen das göttliche Ebenbild entdeckt hat: ihr leidenschaftlicher Verteidiger gegen die „gute“ Gesellschaft. Er hat die Psychopathologie begründet und der modernen Wissenschaft, der Psychopathologie, alles Wahre vorweggenommen. Für seine mäßige Darstellungskunst entschädigt seine schwundende Tiefe. Die „Ermiedigten und Gestränt“ „Auszeichnungen aus einem Totenkabinett“, „Schuh und Sühne“, „Diot“, „Dämonen“, „Bösen“, „Brüder Karana-sow“, lehrt unvollendet, gehörten zum Wunderbaren, was je geschrieben worden ist. Ein echter Künstler, nicht angekratzt von französischer Bildung und „Westlertum“, von dieser Frömmigkeit, fand er nur zwei wichtige Dinge in dieser Welt: die Seele und Gott. Jeder, der sich von seinem heiligen Heimatboden und seiner „rechtländigen“ Kirche, der reinsten Verkörperung aller Wahrheit Gottes, löst, ist dem Untergang geweiht. Das entwidierte und gequälte russische Volk in der verachtete Knecht Gottes, dem die große Aufgabe geworden ist, die Liebe Christi in sich selber erst zu verwirklichen und sie dem Frieden, Weinen, der ganzen friedlichen Menschheit zu bringen. Diesen tollen Glauben verteidigt er nun gegen „Nihilismus“, „Westlertum“ und alle Freigießerei mit der ganzen Leidenschaft seiner Seele. Seine „Gottesläugner“ führen zwar die schärfsten Streiche gegen Gott und Unsterblichkeit, die „Krieges“ Angriffe weit überbieten. Aber sein heißes Herz bleibt fest und unerschüttert, weil es ganz in Gott aufgeht. Dostojewskij Leben war eine ununterbrochene Kette von Schicksalsschlägen, Krankheit, Todesurteil, Buchhaus, Not, Elend, Vereinsamung, Verfolgung, Hass und nochmals Elend und Elend ohne Ende. Aber das alles hat er hingenommen als aus Gottes gnädiger Hand und hat es, allen körperlichen Gebrechen zum Trotz, siegreich überwunden.

6. Nicht sonderlich lieb veranlagt ist Ivan

Turgéniew (1818—1883), aber der beste russische Erzähler, reichen Genüg ohne geistige Anstrengung bietet. Den Bauern hat er nur einmal behandelt in seinen ungemein treffenden, wahrheitsgetreuen „Aufzeichnungen eines Jägers“. In seinem übrigen Erzählungen, von denen „Rudjin“, „Adelnech“, „Väter und Söhne“ und „Rauch“ die besten sind, beschäftigt er sich in der Hauptsache nur mit den „Herrschaften“. Und die lennt er, der „Herr“, wie seine fünf Finger. Abgesehen von zwei bis drei Frauen sind es lauter „rote Seelen“, die nur groß reden können. Turgéniew selber ist einer der besten Vertreter dieses Standes. Er besitzt eine ausgezeichnete — natürlich französische — Bildung und einen feinen Sinn für alles Schöne in Kunst und Natur. Er huldigt dem Freiheit und lässt seine Bauern für sich arbeiten. Er ist Russ, tatarischer Herkunft, aber sein Herz gehört ganz dem Ausland. Begeistert für seine Künstlerischen, idyllisch er sich sein Leben lang einer elenden französischen Schauspielerin nach; ein gebrochener Mann, der es nicht einmal zu einem fröhlichen Pessimum bringen kann. Wie sein Held Balárov, der sich auf dem Sterbelager frommen Anwandlungen, die er sein Leben lang scheute, wie die Pest, nicht mehr erwähnen kann, so ist auch Turgéniew in seinen alten Tagen nicht mehr ganz frei von „Romantik“ und „Nostalgie“.

7. Die Reihe der bei uns bekannten russischen Dichter schließt der über alles Maß verherrlichte Maxim Gorjatj, oder richtiger: Koschlow. Gebürtiger würde dieser Ruhm Anton Tschekow, dem er bis jetzt veragt geblieben ist. Wie Turgéniew den Vertreter des Adels, in Gorjatj der der Volksheil. Seine Helden sind all die Strolche — „Bojsjat“, Gorjatj selber ist „Bojsjat“ —, die er in langer Reihe aufzuschieren läßt. Alles lauter Herrenmenschen, ganz Niedliche-sche Gestalten, die „bürgerliche Tugend“ für das größte Verbrechen halten und „bürgerlicher Ord-nung“ für einen namenlosen Greuel; die darum überall dabei sind, wo „Revolution“ gemacht wird. Zum Glück sind sie die ungefährlichsten Menschen auf der Welt. Und wenn sie auch einmal einem das Genid umdrehen, so müssen sie erst in genügender Anzahl beißend und genügend betrunken sein. Sie haben zwar scharfernde Fäuste, mit denen sie schon was anrichten könnten. Aber sie machen keinen Gebrauch davon. — An Gorjatj wird vor allen Dingen dies so recht deutlich: was für eine verheerende Wirkung einer künstlich aufgezogene ist, den inneren Weisen des Volkes vollkommen fremde Kultur haben muß, wenn sie erst einmal in die Tiefen des Volkes dringt!

A. Bründner: Geschichte der R. L., 1905 (leider fehlt dem Verfasser die richtige Summe für Drömmigkeit; er wird darum überall dort oberflächlich, wo sich die eigentlichen Tiefen der russischen Volksseele auftun); — Tarsi: Russlands geistige Entwicklung im Zwiegel seiner schönen Literatur, 1902; — Werlos in der Abhandlung über die R. L. in C. v. Leigauer: Geschichte der Literaturen aller Völker, 1898; — Vgl. ferner A. Tieferid: Die osteuropäischen Literaturen in ihren Hauptströmungen, 1911; — Sinnowitsch: 4 Vorträge über R. L., 1911. Antikler.

Russische Sekten.

1. Allgemeines; — 2. Starowetsch; — 3. Chlauen; —
4. Slovens; — 5. Duchoborzen; — 6. Molosanen; — 7. Ju-daisierende; — 8. Beslungen; — 9. Orthodoxe; — 10. Die Molosanen der Donischen Denomination; — 11. Stundisten;

Stundisten; — 12. Pafchlowianer; — 13. Jehovahisten; — 14. Adventisten; — 15. Tolstoiander; — 16. Entstehende S.: a) Mormonen; — b) Bogomilen; — c) Schutajewi; — d) Wodosschanski; — e) Dualist. Vertrauen; — f) Belo-rischi; — g) Zenochomzi.

1. Das religiöse Leben in Russland erhält sein eigenartiges Gepräge durch das weitverzweigte System (Rastol = Spaltung; Rastolnik = Sekte). Die offizielle Statistik (1897) stellt 4½ Millionen „Rastolnitzen“ fest; in Wirklichkeit dürfte sich ihre Zahl auf das Doppelte belaufen. In der Hauptsache fallen dem „Rastol“ die niederen Volksklassen zu, deren religiöse Bedürfnisse des Gefüles wie des Verstandes die Staatskirche nicht zu befriedigen vermag, und die im Anschluß an die S. die einzige ihnen lange Zeit mögliche Freiheit genießen. Die russische S.bildung hat schon im Mittelalter vereinzelt Vorläufer, hat aber erst in den letzten zweihundert Jahren den großen Umfang angenommen und sich in den zahlreichen Gruppen organisiert, die heute noch ohne äußerer Zusammenhang miteinander, wenn auch nicht selten miteinander verwandt, nebeneinander bestehen. Den Hauptlern bilden die sogenannten Starets (v. i. e. v. die Altgläubigen, die Hüter des Althergebrachten im Kultus und in der Sittte, welche die leichte Aenderung im Gottesdienst als Preisgabe der heiligen Güter des Volkes verdammen (§. 2)). Dieser infolge der liturgischen Reform ¶ Nikols im 17. Jhd. entstandene altgläubige orthodoxe Zweig wird häufig als Rastol im strengen Sinne bezeichnet, um ihn so von den anderen, an den S. bei denen es sich nicht um Abweichungen vom Kultus, sondern vom Dogma der russischen Kirche handelt, streng zu unterscheiden. Doch zwingt der Begriff Rastol selbst nicht zu dieser engen Fassung. Er ist vielmehr auch auf die irrgläubigen S. anwendbar, sowohl auf die sogenannten mythischen S., die Chlauen (§. 3) und die Slovzen (§. 4) und die wegen ihrer Verküpfung der kirchlichen Sakramente als rationalistische S. bezeichneten Duchoboren (§. 5) und Molosanen (§. 6) samt ihren zahlreichen Ablegern, als auch auf die jüdisch beeinflußten Judaïsierenden (§. 7) und Jevoristen (§. 13) und die unter dem Einfluß der abendländischen protestantischen pietistischen Bewegung und Sektenbildung entstandenen „evg. S. der russischen Kirche“ nach Art der Stundisten (§. 11) oder der Pafchlowianer (§. 12) oder der Adventisten (§. 14). Freilich sind darunter Gruppen, die äußerlich nicht von der orthodoxen Kirche getrennt sind, deren Mitglieder vielmehr äußerlich als besonders eifrige Glieder der Staatlichen Kirchengemeinschaften handeln es sich also in der russischen S.-geschichte vielfach nicht.

2. Den äußersten Anlaß zur Loslösung der Starovetsch von der Staatskirche bot die Revision der Kirchenbücher durch den Patriarchen ¶ Nikolai, die das Konzil von Moskau am 13. Mai 1667 bestätigte (¶ Russland, A 3). Die Kirchenvollversammlung bedrohte zwar alle Verächter der Nitomischen Verbiestierungen mit dem Bann; die Opposition gab aber, der Staatskirche, die sie mit staatlicher Hilfe verfolgte, den Rücken lehrend, von der kultischen Nebenfeierung nichts preis. Scheinbar ging man wegen

Nebensächlichkeiten auseinander: der Jesusname wird Jissus und nicht, wie die revidierten Texte verschlungen, Jissus ausgesprochen; nach dem Gloria wird nach wie vor ein zweijisches, nicht dreijisches Hallelujah angestimmt; das Kreuz wird nach väterlichem Verloumen mit dem Beige- und Mittelsinger und nicht, wie es die Neuerer wollten, mit den drei ersten Fingern geschlagen. Die Ueberprägung des kultischen Momentes im religiösen Leben des Morgenlandes (Orthodoxo-anatolische Kirche: II, 3, 4) scheint hier auf die Spur getrieben. Das Heil wird von der peinlichsten Beobachtung der rituellen Vorschriften abhängig gemacht; an dem Namen, an dem Zeichen hat sie die magische Kraft des Mysteriums, das nur dann wirkt, wenn alle äußeren Begleiterscheinungen zutreffen; der Name „Jissus“ bannt eben nicht den Lebensspender, und das Kreuzeszeichen mit drei Fingern wehrt nicht die Dämonen ab. Unter dieser Voraussetzung wird die Werbeträf des Kastol, der in Niton ein Werkzeug der Hölle verabschaffte und in Peter dem Großen den verruchten Unheilsstifter sah, verständlich. Hinzu kam der Argwohn gegen die abendländischen Einstüfe, die ebenfalls von den Reformern der Kirchenbücher beginnlich wurden.

Die Bovestfrage spaltete die Altgläubigen in zwei Lager: Die priesterlichen P o p o w i und die priesterlojen B e s p o v o v o z i . Beide halten daran fest, daß nur ordnungsgemäß geweihte Priester die Mysterien verwalten dürfen. Es war aber bei der Wahlung von 1667 nur ein Bischof, Paul von Kolomna, zu ihnen übergetreten und dieser war im Gefängnis gestorben, ohne dem Kastol eine Hierarchie geschaffen zu haben. Die Priesterlichen behielten sich nun, so gut es ging, mit den aus der Staatskirche übergebliebenen Priestern, während die Bespopowzi diese als in der antikirchlichen Kirche geweiht ablegten, den Gottesdienst durch Gemeindeältesten vollziehen ließen und nur notwendigungen auf die nur von einem Bischof zu vollziehenden Handlungen verzichteten. Den Bovozzi hat 1816 ein vom östumänischen Patriarchen abgesetzter bosnischer Bischof mit Genehmigung der österreichischen Regierung in dem altgläubigen Kloster zu Belotitscha in der Botschowa einen Klerus zusammengewieheit; 1881 erlaubte die russische Regierung diesen an. Der neugefährte altgläubige Epistepat hat die verschiedenen Sektenbildungen der Bovozzi, die Gemeinden von Scheschnob, die am Don, auf der Insel Wietta, bei Starodub, am Arzis wieder zusammengeführt. Ein Teil der Bovozzi hatte auf Beschlag des Metropoliten I. Blasius, um der Priesteramt zu entgehen, schon 1800 mit der Staatskirche, die ihnen die Benützung der alten Liturgie zugestand, eine Union geschlossen (Zedinojev, 3, d. i. die Gleichgläubigen). Bei den Bespopowzi hat der Verlust des Klerus das Aufhören der Sakramente veranlaßt. Das Abendmahl wurde, solange der Vorrat reichte, mit „orthodoxianischen“ Hostien, die zerrieben und neuem Teig beigemischt wurden, geseiert, mußte aber schließlich eingekettelt werden. Aus demselben Grunde erfolgte die Preisgabe des sakramentalen Charakters der Ehe; die Folge war eine heilloße Verwirrung der Anhängerungen auf diesem Gebiet, die zwischen mönchischer Askese und freier Liebe schwanken. Aufrecht-

erhalten blieb nur die Taufe als Aufnahmefest für die Gemeinschaft; an Uebergetauft werden die Wiedertaufe vollzogen. Die Bespopowzi zerfallen in eine Unzahl von Gruppen. Deren wichtigste sind die B o m o r z v oder D a n i e l i v p o n e n , fanatische Gegner des Zaren und deshalb verfolgt, die L i p o w a n e r , eine Abweichung dieser, in der Butowine (J. Philippov, Sp. 1498), die T h e o d o s i a n e r (F e d o r e j e w z y), so genannt nach ihrem Stifter Fedosjej Wajtislaw († 1711) in Nowgorod im 17. Jhd., die auf dem Friedhof Preobrascheni in Moskau ein Pesthospital errichteten, das ihnen 1771 Ehre eintrug.

Seit 1874 behandelt die russische Regierung den Kastol mit zunehmender Toleranz. Lit. s. am Schluß des ganzen Artikels. Böller.

3. Die Gottesleute oder Chlüssel (= Geistler) sind eine esthetisch-ästhetische Sekte altbyzantinischen Gepräges. Zeigen sie weitgehende Ähnlichkeit mit den älteren Meschianern oder Euchiten (Mönchium, 3), so unterscheiden sie sich doch bedeutend von den späteren Euchiten. Aber vielleicht sind sie von den Phundagiaten abstammten. Außer dem, was diese bereits mit den älteren Meschianern gemeinsam haben, fällt die bei ihnen wie ursprünglich bei den Chlüsseln begebende Selbstbezeichnung als „Christen“ auf, ferner die Ähnlichkeit der Stellung zur Schrift, die Leugnung der Auferstehung, der aussichtslose oder doch (bei den Chlüsseln ursprünglich) bevorzugte Gebrauch des Beterunters als Gebet, das in beiden Sektentypen vor dem kirchlichen Abendmahl und das Anspeisen des Abendmahlswines, endlich daß sie trotz ihrer ablehnenden Stellung zur Kirche Kirchen bauen (was bei den Chlüsseln ein Mittel ist, gehörte zu bleiben), Kreuze verzerligen, Bilder malen. Da diese Sektierer zum erstenmal von dem altgläubigen Mönche Jewrosin in seinen „Widerlegungschriften“ von dem neuherfindenden Wege der Selbstmorde“ (1691) als keinem Auftreten „Nikols“ bereit vorhanden geschildert werden, so läßt freilich zwischen ihnen und den Phundagiaten eine Kluft von 500 Jahren, die nicht einmal durch ihre Legende von ihren ältesten Christassen überbrückt wird; denn als solche erscheinen „Werjan“ im 14. und „Jemeljan“ im 16. Jhd. Zudem bezeichnet die chlüssliche Legende als die eigentlichen Begründer der Sekte den „Gott“ B e s a b o t h D a n i l a B u l i p o w i c h und den „Christus“ Z w a n S ü s l o w , die seit 1645 besonders im Gouvernement Kosromä und in Wosslau gewirkt haben. Erst die beiden nächsten Christus der Legende B r o t o s i L u p k i n und Andrej B e t r o w (der siebente ist dann der Begründer der Stolopnische Selivanow; s. 4) sind offenkundig bezeugt durch die Wosslauer Chroprofe von 1733–1739 und 1745–1757, in denen gegen die Sektierer mit Dolter, Knüxe und Schaffott vorgegangen wurde. Seine zentrale Stellung behauptet Wosslau trotz der weiteren Ausbreitung der Sekte auch noch in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s dank der Tätigkeit des Kosromäer Gottesmutter Iljana W a s i l i e v o n a. Alsball aber rückt das Schwergewicht der Sekte nach Südosten, in die Gouvernement Samara und Tambow, um seit den 70er Jahren durch den dort hin vertriebenen

Perphil Katašonow in den Kaukasus verschleppt zu werden, wo die Secte unter dem neuen, ihr von den Rechtläufigen beigelegten Namen „Schaloput“ (= Sonderlinge) einen großen Aufschwung nimmt und ziemlich unangefochten bleibt. Katašonow nahm wieder den Titel „Gott Zebaoth“ an (= ein Christus höchsten Ranges, in dem Gott selbst sich offenbart) und setzte eine ganze Hierarchie von Christus ein. Hente ist die Secte über ganz Russland einschließlich Sibirien verbreitet; sie zerfällt in eine Reihe voneinander unabhängiger Gemeinden und Gemeindegruppen. Da die Sectierer sich geistlich verbergen, sich eifrig am orthodoxen Gottesdienst beteiligen und ihren Glauben, um ihn nicht zu entweihen, bartnäig verschweigen, so kann ihre Zahl nur geschätzt werden (wohl 150 000—200 000). Trog der großen Rolle, welche die Christus in ihr spielen, ist die Secte doch nicht eigentlich eine christologische. Denn die Christologie flieht hier aus der christlichen Geistlichkeit, wonach ein jeder Christ zum „Christus“, eine jede Christin zur „Gottesmutter“ werden kann, wenn sie den Vollbesitz des Geistes zu erlangen vermögen; die Mittel sind der ekstatische Tanz, Gefang und andauerndes völliges Nieden. Wer in den dauernden Besitz eines geringeren Maßes an „Geist“ gelangt, schmückt sich mit dem Namen eines Apostels Christi oder eines kirchlichen Heiligen oder wie zum Propheten oder zur Prophetin, während die gewöhnlichen Gemeindeglieder nur ab und zu im ekstatischen Gottesdienste von ihm ergriffen werden. Vorbedingung des Geistesempfangs ist die alte völlig geschlechtliche Enthaltamkeit; für die Verheirateten müssen sich beim Eintritt in die Secte scheiden. Die Staatsskirche gilt ihnen als Welt und Reich des Satans, ihre eigene Gemeinschaft dagegen als die wahre Kirche und das Reich Gottes auf Erden, weil bei ihnen der Geist mit seinen Gaben, Prophezeiungen und Bungreden, vorhanden ist; aus der Prophethet sind die zahlreichen hochvoetischen Lieder der Secte hervorgegangen. Für die Sakramente der Großkirche haben sich die Christen einen Ersatz geschaffen: ihre gemeinsame Mahlzeit am Schluss des Gottesdienstes ist ihnen das wahrrhafte Abendmahl; als Leute gilt das zu Schweiß-Geraten beim Tanz. Was ihnen sexuellen und Blutriten nachgesagt wird, erweist sich als Verleumdung.

Die wichtigeren Sonderzweige der Christen sind durch Übergang der Secte vom Boden der rechtläufigen Kirche auf den der katholischen (Sulan = Hüpfen), des Molokanentums (Sprung = Sprung; §. 8) und des Stundismus (§. 11) entstanden. Die kundistischen Christen heißen nach ihrem Begründer Konstantin Paljowannu — Maljowannu; dieser Radmacher aus Tatarenischja im Gouw. Kijew veranlaßte um 1890 eine ekstatische Missionbewegung. Fernet ist die Secte Panija Ichakas hervorzuheben, der die männliche Askese und den ihr zugrunde liegenden Doctrinismus steigerte. Ursprünglich ebenfalls ein Zweig der Christen, haben sich die Stopyzen (§. 4) allmählich mit infolge der gegenwärtigen Feindschaft zu einer besondern Secte ausgestaltet.

4. Die ersten Gemeinden der Weißen Tauben oder Stopyzen (= Beschneidene) wurden 1772 und 1775 in den Gouvernements Orijol

und Tambow festgestellt. Ihr Gründer ist der nach Sibirien verschollene Kondrati Selivanow an; vgl. seine „Leiden“, die er seinen Anhängern diffiniert hat, und die bei ihnen zusammen mit seinen „Sendichreiben“ als heilige Schrift gelten. Er hat selber ein Christ, unter den Christen die verloren gegangene Lehre Jesu von der Beschneidung (Mth 19, 11 f. 28); Beschneidung der Geschlechtsorgane, später auch der weiblichen Brüste) erneuert und so die Secte vertheidigen wollen, zog sich freilich anfangs wegen seiner unehörlichen Forderung Verfolgung seitens der Christen zu, bis er im Dorfe Witschja bei Tula auch die „Gottesmutter“ der chlumischen Gemeinde Kulina Sovana Mononowna gewinnt, die ihn wegen seiner heiligen ekstatischen Begabung als Christus anstreben, und in Alessandr Skilow, seinen „Johannes den Täufer“ findet; mit ihm und Kulina Ivanowna als Gottesmutter fasst er sich zu einer Art zweiter Triumvirat zusammen. Diese Christologie bildet neben der Beschneidung den Hauptunterschied zwischen Stopyzen und Christen. Unter der Oberleitung Selivanows, der nach seiner Heimfahrt aus Sibirien (1797) unter seinen Petersburger Anhängern lebte, bis er 1820 in das Klostergesangbüro zu Sudsal vertrieben wurde († 1832), breite sich die Secte über fast ganz Russland aus, trog alsbald einsetzender heftiger Verfolgung. In Petersburg selbst blieb sie fast zwei Jahrzehnte unangefochten, weil sie sich den Anschein zu geben verstand, zu den Pietistischen Gesellschaften zu gehören, wie die damals unter Protektion des Kaisers durch abendländischen Einfluß in der Residenz entstandenen waren (Ruppland, A 4, S. 96). Auch nach dem Tode des Stifters scheint die straffere Organisation der Stopyzen im Unterschiede von der chlumischen charakteristisch geblieben zu sein. Die Hinterlassenschaften der kinderlosen Sectierer haben zu dem großen Reichthum der Secte beigetragen, der seinerseits wieder ein wirksames Mittel ist, um unangefochten zu bleiben, indem zu Bestechungszecken kein Geld gefordert wird. Es dürfte gegenwärtig an 100 000 Stopyzen in Russland geben, von denen aber längst nicht alle verschaut sind, da Aufschub der Beschneidung gestattet wird. Es gibt auch Zweig, der die Beschneidung überhaupt verwirkt, die „Geistlichen Stopyzen“, die aber dennoch nicht mit den Christen identisch sind, da sie Selivanow als einzigen Christus anerkennen. Ein anderer Zweig der Stopyzen, der der Ruskopzen geht auf Ljzin zurück, der behauptete, in sich den Geist Selivanows zu haben. Diese machten in den nebjahrigen Jahren in Rumänien, wo sich durch Flüchtlinge aus Russland seit dem Beginn des Jhd. ein noch heute bestehendes slowisches Zentrum gebildet hatte, und im Süden Russlands viel von sich reden, schienen sich aber nach der Verachtung Ljzins alsbald wieder aufgelöst zu haben. Viele Tausende von Stopyzen, darunter nicht wenige lutherische Frauen, sind gegenwärtig zwangsweise im Gouvernement Kasan in besonderen Dörfern angesiedelt. Der Kultus unterscheidet sich nur wenig von dem der Christen. Doch hat die Christologie je länger je mehr eingend auf die Christen gewirkt; die Beschneidung scheint auch die ekstatische Anlage zu untergraben, wie die

poetische. Die Stropzischen Lieder sind meist elende Reimereien. In ihnen bezeichnen sich die Sekterer als „Weiße Täubchen“ (wegen ihrer sieruellen Reinheit), aber auch als „Götterleute“, wie die Chlūsten, während sonst auch in ihrer Mitte die Bezeichnung als „Stropzen“ die gewöhnliche zu sein scheint.

5. Die D u c h o b o r z e n (auch Duchoboren = Geisteslämper), deren Geschichte noch nicht genügend erforscht ist, haben ihrem Namen von dem Bischof Amvrosij von Zelatinerostaw erhalten (1785), der sie damit als Bekämpfer des hlg. Geistes bezeichnete wollte, während sie selber ihn dahin deuteten, daß sie mit Hilfe des hlg. Geistes gegen die Welt kämpfen. Das Duchoborzentum soll unter protestantischen Einflüssen gewachsen sein, indem es freilich auch anderztige Elemente in sich aufnahm, so jolche des Chlūstentums. Als ihr Stifter gilt ein unbekannter Au. länder (Quäker?), der um 1740 in dem Dorfe Ochotschje (Gouvernement Char'kov) erschien, an den Abenden die Bauern versammelte und ihnen seine Lehre bis zu seinem dafelbst erfolgten Tode darlegte. Gegen Ende des Jhd. hatte sich seine Lehre bereits über den größten Teil von Russland ausgebreitet. Diese schnelle Verbreitung verdankt sie einer Reihe von fanatischen Führern. So stand an der Spitze der Duchoborzen im Gouvernement Zelatinerostaw der Bauer des Dorfes Ritskofje Siluan Goloskinow (um 1750—75), im Gouvernement Tambow der Einhaber des Dorfes Gorloje Iarion Bobirogin (um 1775—85), dem ein polnischer Jude, ein lutherischer Prophet, die neue Lehre mitgeteilt haben soll; Bobirogin nannte sich den „wahrhaften Gottessohn“, weil die Seele Jesu Christi sich in ihm befände, und umgab sich mit zwölf Aposteln, die er auch „Erzengel“ nannte, ferne mit zwölf „abdringenden Engeln“, welche diejenigen zu verfolgen hatten, die vom neuen Glauben wieder abfielen, und dabei angeblich sogar vor Morte nicht zurückdrehen. Nachdem Bobirogin mit einigen seiner Erzengel und Engel nach Sibirien verschickt worden war, wurde Saweli Kapustin sein Nachfolger, der alle Duchoborzen Russlands unter seinem despotischen Regiment zu vereinigen versuchte; unter ihm siedelten sich an 4000 auf dem ihnen von Kaiser Alexander I überlassenen Gebiet im Gouvernement Taurien am Flüsse Molotschna an. Sie gründeten hier neun blühende Dörfer. Unter der Regierung Nikolaus I wurden sie wegen Verdachts auf sittlichen Verfall und Verfüigung zahlreicher „Hinrichtungen“ seitens ihrer Gerichte nach Transsibirien verschickt (1842), wohin sie ihre frühere Organisation mit hinübernahmen und in den Gouvernementen Tiflis und Zetschawepol fünfzehn Dörfer begründeten. Durch die mit Unterstützung J. Tolsteins erfolgte Auswanderung nach Canada (1 Duchoborzy) sahnenmäßig gezwängt, leben im Kanada, gebiet gegenwärtig nur etwa 10 000 Duchoborzen. Die Zahl der sonst im ganzen Reiche zerstreuten läßt sich nicht mit Sicherheit schätzen. — Die Duchoborzen erkennen die hlg. Schrift nicht als Quelle der Glaubenslehre an; als solche gilt ihnen vielmehr das sogenannte „Lebensbuch“, worunter sie die Summe der in ihrer Mitte mündlich überlieferten Palmen verstehen, die sie aus Jesum Christum selber zusüdführten. Sie erkennen die göttliche Dreieinig-

heit in dem Sinne an, daß der Vater das Licht, der Sohn das Leben, der hlg. Geist die Ruhe sei. Doch meinen einige Gelehrte, daß die D. jch Gott nicht als ein persönlich oder selbstständig existierendes Wesen vorstellen, sondern seine Existenz für unzertrennlich von dem Vorhandensein in dem an gewählten Geschlecht der Duchoborzen halten, ja ihn ganz mit den Menschen vereinander. Jesus ist nur in dem Sinne Sohn Gottes, in dem wir alle Kinder Gottes sind; die Hohenpriester und Pharisäer, d. h. die rechtgläubigen Geistlichen, haben nur Jesum getötet, dessen Leib verneinte, während der lebendige Christus in das außerwählt Geschlecht der Duchoborzen übertrudete und in ihm auferstand. Die Gottesmutter verehren sie als Immunjungfrau; denn sie hat Christum nur in dem Sinne geboren, wie er auch bei den Duchoborzen geboren wird; ja schließlich verliehen sie unter ihr nur ihre Gemeinde, iulosen aus ihr Christus hervorgehen. Sie leben die Anbetung der Heiligen und ihrer Bilder ab, leugnen die Erbsünde, die genugtuende Bedeutung des Todes Jesu, die Auferstehung des Fleisches u. a. Die äußere Kirche mit ihrer Hierarchie erkennen sie nicht an. Ebenso lehnen sie die äußeren Sacramente ab; diese sind geistlich zu verstehen; die Taufe von der Buße, das Abendmahl von der Aufnahme Christi ins Herz usw. — Der Gottesdienst der Duchoborzen findet in einem einfachen Zimmer statt und besteht darin, daß einer nach dem andern einen Psalm auswendig bringt und man sich über religiöse, aber auch über weltliche Gegenstände unterredet; den Schlüß bildet das „Bridermahl“. Ihre Sittenlehre ist streng; sie selbst halten sich für sindlos. Den Eid lehnen sie ab; sonst gehorchen sie im allgemeinen den Obliegenheiten.

6. Als Begründer der M o l o k a n e n (von molokó = Milch) gilt der Schneider Semion Ulléin in aus dem Dorfe Uspakovo im Gouvernement Tambow um die Mitte des 18. Jhd.s. Nach dem „Glaubensbekenntnis“ der Molokanen, das 1865 in Genf herausgegeben wurde, soll ein englischer Arzt ihre Lehre nach Moskau gebracht haben. Obgleich mehrere ihrer Führer, die für die „Bereitung Gottes im Geiste und in der Wahrheit“ eintraten, gerädert oder zu Zwangsarbeit verurteilt wurden, breitete sich doch die Lehre von Moskau aus und im Gouvernement Tambow schon vor Ullein's Zeiten immer weiter aus. Ullein hätte demnach nur die bereits vorhandene Lehre in ein gewisses System gebracht und dadurch alle Molokanen zu einer Gemeinde vereinigt. 1805 erhielten die Molokanen die Erlaubnis, sich zusammen mit den Duchoborzen (s. oben 5) in der Molotschna anzusiedeln; da aber diese sich weigerten, mit ihnen zusammen zu leben, wurden sie in einiger Entfernung angeziedelt; eine größere Anzahl siedelte sich in den Gouvernementen Astrachán und Saratow an. — Für ihre heutige Lehre und ihren Gottesdienst bildet das „Glaubensbekenntnis“ der geistlichen Christen, gewöhnlich Molokanen genannt, das auf dem altrussischen Molokanentongress in Astrachán im Sept. 1903 zu allgemeinen Gebrauch verfaßt worden ist, eine authentische Urkunde, die freilich in manchem den älteren Bekenntnissen und der Lehre Ulleins widerspricht. Danach ähnelt ihre Gotteslehre, die bei Ullein u. a. noch trinitarisch war, der der

Judaifizierenden (§. 7) und der der Dachobozzen, deren Verachtung der bla. Schrift sie aber nicht teilen. Gott ist einig und unzerteilt, nach sind drei Personen in ihm; die dreisache Bezeichnung als Vater, Sohn und Geist bezeichnet vielmehr den einen Gott 1. sofern er Schöpfer der Welt ist, 2. sofern er Leben und Seele der Welt ist, 3. sofern er sich in uns offenbart. Da Gott unveränderlich ist, so schafft er die Welt beständig. Christus, in dem sie im wesentlichen den Lehrer sehen, während Ullein an die Menschheit des Gottesohnes geglaubt hatte, ist allein der Hohepriester der wahren Kirche, neben dem die griechisch-römische Kirche ohne Grund Oberpriester und Priester bestellt hat. Die Kirche Christi gründet sich allein auf Christum und die bla. Schrift. Jede Gemeinde wählt sich bloß einen Presbyter oder Bischof (Ausseher), der die angenommene Gottesdienstordnung (vor allem Schriftverlesung, Gebet, Gesang) aufrecht erhalten, die Gebete vorsprechen, sich um die Sittlichkeit und die geistliche Röte der Gemeinde kümmern soll, aber nicht die Kirche beherrscht, sondern als Bruder neben den andern steht. Die Sakramente werden verworfen: „Keinerlei Sakramente („Geheimnisse“) erkennen wir an, da alle Geheimnisse seit der Ankunft Christi entblößt sind“ (Mth 13,1); die Wasseraufe ist seitdem abgeschafft (Mthg 1,5; Luk 3,10); die wahre geistliche Taufe besteht im Lernen des Wortes Gottes (Joh 4,12,18); das Brüdermahl, das oft nach dem Gottesdienst „zu Seinem Gedächtnis“ stattfindet, ist kein Sacrament; nach Joh 6,47—51, 5f. 61, 69 kann Christus nur die geistliche Speise des Wortes Gottes gemein haben. Die orthodoxe Fastenpraxis wird kritisiert: da alle Speisen von Gott geschaffen und gleichwertig sind, so besteht Fasten nur in Enthaltung von aller Speise, nicht aber darin, sich den Bauch mit Fischen und Pilzen anzufüllen; in dem bloß äußerlichen Fasten liegt auch noch feinerlei Tugend, wenn es auch dazu dienen kann, den Geist von fleischlichen Gelüsten zu befreien. Der Gottesdienst findet in den Wohnhäusern statt. Engel- und Heiligenverehrung samt dem Bilderdienst wird unter Verurteilung auf das erste und zweite Gebot abgelehnt. Durch das 3. (2.) Gebot ist jeder Eidschwur verboten, durch das 6. (5.) auch Aries und Hinrichtung. Die Ehe gilt ihnen als von Gott selbst eingesetzt. Gegen das Mönchtum mit seiner wahllosen Aufnahme spricht Mth 19,12 I Kor 7,1—2 und gegen seine Zurückgezogenheit das Vorbild Christi. Von den zahlreichen mololanischen Sondergruppen sind folgende erwähnenswert: a) Die *christlichen Molokane*, welche die Notwendigkeit der täglichen Buße behaupten, während die Ullsteinischen Molokane eine einmalige Buße vor dem Tode für genügend halten. Sie zerfallen weiter in die *Waffermolokane*, die außerdem auch die Notwendigkeit der Taufe anerkennen, und die *Trockenen Molofaken*, die in der Bewertung der Wasserläufe mit den ursprünglichen Molokane übereinstimmen; b) Die Molokane der *Wladimirischen Denomination*, die den Brudersluß und im Gottesdienst übliche Verbeugung vor einander als vor Ebenbildern Gottes verwerfen — während die Molokane der *Tambowischen Denomination* daran festhalten; c) *Bessaudnisi* (= Gerichtlose),

welche die Wiederkunft Christi zum jüngsten Gericht und die Totenauferstehung leugnen; ein jeder Mensch wird gleich nach dem Tode entweder Seligkeit oder Verdammnis erhalten; — d) Die *Schalonitschen Molokane*; sie verbinden mit der Lehre Ulleins die Lehre von der Wandlung der Seele Christi aus Abel durch alle Frommen des A und NT in Ullein und dessen Nachfolger bis zu ihrem Haupt *Semjon Galenow* († 1892); — e) *Présolani* (= die Süßen); sie verwerfen unter Verurteilung auf Mth 16,21 den Genuss von allem Gegorenen, Sauren, ferner von Zwiebeln, Knoblauch, Zunder, Hopfen. — Auch die vier des weitern zu bewegenden Sektionen der *Judaisten* (§. 7), der *Brügginen* (§. 8), der *Obischischijje* (§. 9) und der *Mololananen* der *Dunschjen Denomination* (§. 10) sind aus dem Mololanentum hervorgegangen, haben sich aber von ihm so weit entfernt, daß sie als besondere Sektionen anzusehen sind.

7. Eine „Häresie der *Judaizerende*\", als deren Urheber zwei gelehrte Juden galten, gab es schon um die Mitte des 15. Jhd.s in Nowgorod und Pleslaw (Pleslaw), dann in Moskau und andern Städten. Sie leugneten die Trinität, Gottesgesellschaft und Messianität Jesu (der wahre Messias werde erst kommen), lehnen Kirche und Hierarchie, Sakramente und andere Riten ab, erklärten die Anbetung der Gottesmutter und der Heiligen für Bielobittere, die Verehrung der Bilder für Göhndienst; gaben dem NT den Vorzug vor dem NT, leugneten Erbsünde und Erlösung, erklärten das Mönchtum für der menschlichen Natur widerprechend. Diese Häresie fand nicht nur unter dem gemeinen Volk, sondern auch unter hohen geistlichen und weltlichen Würdenträgern viele Anhänger und ist auch durch Verdammungsurteile, wie das des Moskauer Konzils von 1554 und die Bekämpfung seitens energetischer Kirchenfürsten nicht verschwunden. Denn Dmitri Koslowski (Anfang des 18. Jhd.s) erwähnt „*Sundiniki*“ (= Sabbatleute), „welche auf jüdische Weise den Sonnabend feiern“, und von denjenigen, die aufgehört hatten, die Bilder zu verehren, sagt er, daß sie solches von den „lutherischen, calvinischen und judaifizierenden Häretikern entlehnt“ haben. Eine Stärkung der Bewegung erfolgte seit der Mitte des 18. Jhd.s, wo die neu eingesetzte jüdische Propaganda besonders am Mololanentum einen empfänglichen Boden fand. Schon Ullein (§. oben 6) hatte von dem Rabbiner der Judaizerenden Dalmatow, mit dem er im Gouvernement Saratow bekannt geworden, einige jüdische Speisegefechte entlehnt, so das Verbot von Schweinefleisch, Krebsen und schwuppeligen Tieren, ohne es freilich allen seinen Anhängern aufzulegen. Dazu schritt erst sein Schüler *Sundikow*, ein Bauer im Dorf Dubrowka (Gouvernement Saratow) fort, der sich auch sonstige Lehren der Judaizerenden aneignete. So erklärte er das Gesetz Moisés für höher als das Christi, diesen für einen bloßen Menschen, der unvergleichlich niedriger als Moisés stehe, feierte den Sonnabend, indem er nicht nur den Sonntag, sondern alle sonstigen, auch von den Molokane gefeierten christlichen Feiertage verwarf; ja schließlich ließ er sich beschneiden. Obgleich er bei den Molokane auf viel Widerspruch

stieß, gelang es ihm doch, unter ihnen Gesinungsgenossen zu finden, die man „*S u b b ö n i t i*“ nannte, während jene, die dem ursprünglichen Molotanentum treu blieben, „*W o s t r ö s t l i*“ (= Sonntagsteute) hießen. In der Annahme jüdischer Meinungen gingen die Subbotniki so weit, daß sie sich fast mit den Ju-däizierenden identifizierten; das Volk nennt sie auch so. Mit der Regierung stiegen sie seit 1797 des öfteren zusammen. Gleichzeitig für ganz Russland im Anfang des 19. Jhd.s angestellte Recherchen zeigten, daß sie bereits fast überall vorhanden waren; ja früher rechtgläubige Priester gehörten zu ihnen. Offiziell wurde ihre Gesamtzahl auf 20 000 angegeben; in Wirklichkeit aber war sie viel größer. Seitdem wurden viele aus den inneren Gouvernementen in das Kaukasusgebiet umgesiedelt, indem das Ministerium bestimmte (1825), „die Subbotniki fortan jüdische Sekte zu nennen und bekannt zu machen, daß sie wirklich Juden seien“.

Gegenwärtig zerfallen sie in viele Gruppen, von denen die häufigsten folgende sind: a) Die *G e r e n* (vom hebr. Worte „ger“, der in Israel lebende Fremdling, „Fremde usw. in Israel), die unter den Subbotniki die Minderheit bilden, eine Art Aristokratie. Sie sind im Grunde keine Sekterer mehr, sondern in Religion und Lebensweise volle Talmudjuden, nur der Nationalität nach Russen. Ihr Gottesdienst findet hebräisch statt; sie stellen als ihre Gemeindevertreter wörtliche jüdische Rabbiner an; — b) Die eigentlichen *S u b b ö n i t i*. Sie haben denselben jüdischen Glauben, wie die Geren, bemühen aber die russische Bibel und russische Gebetbücher, halten auch nicht alle vom Talmud geforderten Riten bezüglich des Sabbath und der Speisegebote; — c) Die *s a r a i m i t e n* (auch Karaimiten), die wie die wörtlichen Karaimiten den Talmud überhaupt nicht anerkennen, sondern nur den Pentateuch. Aber auch dessen Forderungen erfüllen sie nicht durchweg, indem sie z. B. die Beichtfeier nicht ausüben. Außerdem wäre noch d) eine in Transkaukasiens sich vorfindende Gruppe hervorzuheben, die aber immer mehr verschwindet: die *N a s i r ä r*, welche die Auferstehung der Toten leugnen. — Im Tambowischen Gouvernement nennt man die Geren „*S h a p o t c h i u i*“ = Müncenleute, weil sie auch im Hause die Kopfbedeckung aufzuhalten, die Karaimiten „*B e s c h a p o i c h i u i*“ = Müncenlose. 1903 verlaufen viele ihr Volk und Siedeln nach Palästina über, tehten aber als vollständige Bettler bald wieder beim.

8. Die *P r ü g u n e n* (= Pupfer) haben sich in den fünfzig Jahren des 19. Jhd.s von den Molotanen abgesondert, indem sie von den Chlumtj (s. oben 3) den eläitischen Tanz als Mittel der „Erkenntnis des Geistes“ entlehnten, daher sie sich selber „*a e i f l i c h e C h r i s t e n*“ oder auch „*W e d n ü*“ nennen. Ihre Hauptstätte befindet sich im Kaukasusgebiet, am Ausr und im Gouvernement Samara. Der Gründer der Sekte war der aus der Moldau flüchtige Molotane *L u k j á n P e t r ó w*, der im Kaukasusgebiet erschien und den für das Jahr 1836 den Aufbruch des tausendjährigen Reiches erwartenden Molotanen durch vorausgehende Visionen „*H e n o c h* und *E l i a s*“ erläuterte, er sei Christus, aber sie meist vergeblich zur Auswande-

rung in den Süden zwangs-Ausrichtung des tausendjährigen Reiches nach Art anderer „militärischer Propagandagemeinden“ aufzuforderte und schließlich mit seinen Propheten unter Mitnahme des Geldes der Gemeinde nach Bessarabien floh. Sein Nachfolger wurde *M a l í k i R u d o m ó t t i*, genannt Komár, aus dem Gouvernement Erivan, der als der eigentliche Organisator der Sekte angesehen ist. Er ließ sich 1837 in Erwartung des tausendjährigen Reiches unter großem Zulauf von Volk zum „geistlichen Zar“ krönen. Da er als solcher seinen Anhängern verbot, dem Staat Abgaben zu zahlen, Kriegsdienste zu leisten oder der Obrigkeit zu gehorchen, wurde er 1839 in das Solowezki-Schloß (am Weißen Meer) verbannt. Dennoch läßt sich das Haupt der Sekte bis zum heutigen Tage „Zar“ nennen. Die P. sind auch mit dem Stundtmus Verbindungen eingegangen.

9. Die Entstehung der *Ö b s c h i s c h i e* (= die Gemeinsamen) oder der *S e k t e d e s g e m e i n s a m e n B e r i t a u n s* kann nur durch Eindringen der sozialistischen und kommunistischen Lehren des Westens in das Molotanentum erklärt werden. Man nennt als Urheber gewöhnlich die molotanischen Bauern des Dorfes *Záblonow-Gai* (Gouvernement Samara) *M i c h a i l P e p o w*, der in den dreijährigen Jahren als Gegner der Subbotniki (s. oben 7) aufgetreten ist. Aber er ist schon von dem Bauer *I e w s i g u e Z á k o w l e w* aus dem Dorfe *Tjaglowo* beeinflußt, der ihm die Satzungen dieser Sekte mitteilte und noch heute in ihr als „Prophet Gottes“ gilt. Beide wurden nach mehr als zehnjähriger Propaganda in demselben Jahre nach Transkaukasiens zur Ansiedlung vertrieben, wo Popow seine Werbätigkeit unter den dortigen Molotanen mit noch größerer Energie fortführte; dafür 1843 nach Siberien (Gouvernement Jenisej) verschickt, gewann er auch hier Anhänger. Popow gründete das ökonomische Leben seiner Gemeinde am 1. August 24—45 42 mit 19 21 Luf 12 33. Alle ihre Glieder mußten zu seinen Händen ihr Vermögen niederlegen, zu dessen Verwaltung er zwölf „Apostel“ oder „Ränge“ (neun Männer und drei Frauen) und einen Rentmeister in der Gemeindeverwaltung wählten ließ. Jede Gemeinde zerfällt in „Particen“, d. h. Hausgenossenschaften, die als Haushalte oder niedere Kirchen gelten und deren gemeinsames Leben und berufliches Wirken wieder von einer ganzen Reihe von „Rängen“ geleitet wird. Die Lehre der Sekte ist in des Begründers „Utan“ (Reglement) enthalten, das aber nur aus allgemeinen Präfissen ohne jedes bestimmte System besteht und mehr an die durchbohrähnlichen als an die molotanischen Katechismen erinnert. Diese Sekterer haben überhaupt nicht so sehr an den Glaubensmeinungen als an ihrem Kommunismus Interesse; ja sie leugnen nicht die Wahrheit anderer Glaubensgemeinschaften. Der Gottesdienst besteht aus Psalmengebet und Gebeten unter beflünigten Fußfällen, Verbeugungen, Niederknien, Verbeugungen voreinander und Zich-Küssen. Begehung ungerechter Verwaltung des gemeinsamen Eigentums seitens der „Ränge“ und nachgewiesener Parteiwidrigkeit und Selbstsucht dieser hat schon Popow mit allgemeiner Zustimmung den ursprünglichen konsequenter Kommunismus infolge beschränkt, als fortan jeder nur den zehnten

Teil seines Eigentums und Arbeitsertrages in die gemeinsame Kasse abführen und anderseits Unterstützungen aus der allgemeinen Kasse nur noch teilweise gewährt werden sollten. Infolge weiter um sich greifender Selbstzerlegung wie auch infolge von Regierungsmafregeln ging die Sekte im letzten Viertel des 19. Jhd.s immer mehr zu Ende; offiziell wurden schließlich nur noch etwa 150 Mitglieder in zwei Dörfern Translautaisens gezählt. Sie hat aber seit 1905 infolge der Predigt "Tolstoi und Einwirkung der tschechischen Dukoborzen" (s. oben 5) wieder einen Aufschwung genommen.

10. Die Molotanen der Donischen Denomination (nach dem Donifusse so genannt), deren Gründung auf einen der hervorragendsten Führer des Molotanitum, den Bauer Iosaija Krilow zurückgeht, unterscheiden sich von den älteren Molotanen durch ihren Gottesdienst, in den Krilow, um die Einförmigkeit des molotanischen Gottesdienstes zu beseitigen, auf Grund der hlg. Schrift das „Brotbrechen“ einführte, ferner das Erheben der Hände, häufige Kniebeugen u. a. Sein Nachfolger Mälow, der von Krilow den Titel „Oberpriester aller geistlichen Christen“ übernahm, ging noch weiter, indem er fast alle Sacramente der Kirche und alle Amtshandlungen der rechtgläubigen Priester kopierte. Da sein Schüler Andrej Salamain, der 1823 nach Taurien verschickt wurde, führte einfach die kirchliche Liturgie ein. Aber die Lehre blieb jüngst die (ältere) molotanische, wie das gedruckte „Glaubensbekenntnis der Molotanen der Donischen Denomination des Taurischen Gouvernements“ zeigt. Von den kirchlichen Sakramenten werden nur Oeshaltung und Priesterweihe verworfen. Die Sektler nennen sich selber auch „Evangelisch-e Christen“, leben auch gerne protestantische Schriften. Zu Ende des 19. Jhd.s ging ein großer Teil von ihnen zum Stundobaptismus (s. 11) über; ein anderer bildete die Denomination des „Neamolokanentum“ das von jenem nur durch Beibehaltung der Kindertaufe, der legenden Delung und durch die Art der Abendmahlfeier abwich; wieder andere nahmen einige Lehren Tolstois in ihre Lehre auf, so daß nur wenige der alten Lehre treu blieben. Doch kann man sie gegenwärtig wieder nicht nur an vielen Dörfern des Taurischen, sondern auch des Orenburscher Gouvernements antreffen.

11. Der Stundobaptismus geht auf die Pietistischen Erbauungsstunden zurück, die protestantische Ansiedler aus Württemberg 1817 mit nach Russland an die Ufer des Schwarzen Meeres brachten. Der erste, der auch Russen zu ihnen einlud, war der reformierte Pastor Bohnenkampf in der deutschen Kolonie Rohrbach (seit 1824). Das wurde dann bei den deutschen Molotanen, die viele russische Arbeiter beschäftigten, zur Gewohnheit, was sich der ehrige Sohn und Nachfolger Bohnenkamps, Karl B., für seine Propaganda des Stundismus in Russland zunutze gemacht haben soll: er stellte den einfachen Russen nicht nur den Protestantismus als das einzige wahre christliche Bekenntnis dar, sondern trug ihnen gegenüber die Lehren der rechtgläubigen Kirche über Sakramente und Riten, Heiligenverehrung, Bilderanbetung, Reliquien, Fasten, Sich-Befreuen usw. Obgleich

die erste Nachricht über den Stundismus sich erst im „Odeshaer Boten“ vom 14. März 1868 findet, so ist doch sein Beginn bereits in das Jahr 1862 zu setzen. Aus Rohrbach drang er in die Dörfer Nijsnopol und Oschina im Odeshaer Kreise, von hier in die benachbarten Kreise und über das Gouvernement Tschernowitz hinaus in das Gouvernement Kiew und des weiteren über ganz Russland. Die Hauptverbreiter außer Bohnenkamps waren: der Bauer Ivan Rjabobrodskij auffa, der 1876 in Lubomirka (Kreis Tschortchischcha) eine stundistische Gemeinde gründet, der Bauer Michail Ratinski, der Hauptgehilfe Bohnenkamps, der zuerst in den 60er Jahren im Dorfe Osnova eine Gemeinde gründete, dann als reisender Händler die Sekte verbreitete, der Bauer des Dorfes Tschaplinsko (Kreis Tschortchischcha) Gerasim Balabán, der neben andern, so den Brüdern Bißulski, in den 70er Jahren im Gouv. Kiew missionierte. Trotz der vorbeugenden Maßnahmen der Geistlichkeit und des energetischen Vorgehens der Verwaltung gegen sie, griff die Bewegung hier weit um sich. 1878 gab es nach den „Rückwärtsgeschichtlichen“ bereits Dörfer, in denen nicht ein Rechtgläubiger nachgelebt war. In den achtziger Jahren hatte sie bereits den ganzen Süden und die zentralen Gouvernements ergreifen, obgleich die Sekte damals noch keine bestimmte Organisation besaß.

Diese erhielt sie erst durch Verschmelzung mit dem Baptismus, der 1879 infolge der Bemühungen des Barons Nikolai in Russland als berechtigte Konfession anerkannt worden war. Doch waren schon zuvor Russen Baptisten geworden, zuerst in Tiflis (seit 1876). Einer von ihnen, W. Pawlow, der in dem Hamburger baptistischen Missionsseminat (1) Baptisten, 2) vorgebildet worden war, wurde der bedeutendste baptistische Missionar in Russland. Seit 1880 hatten die Stundisten bereits mit den Baptisten gemeinsame Bethäuser und gemeinsamen Gottesdienst, übersetzten die baptistischen Lieder und Predigten ins Russische. Neben die deutschen Missionare traten in größerer Zahl auch russische, die auf gemeinsame Kosten unterhalten wurden. Seit 1906 wurde in Lodz von Baron Uerfull, in Astrachan (Gouv. Taurien) von Sacharow ein baptistisches Missionsseminar gegründet. Man hielt Missionstags und Sonntagsabenden ab, gab Kalender und Zeitschriften heraus (so besonders den „Baptisten“), unterhielt Bibliotheken, Legeballen, Buchhandlungen, Schulen und Sonntagschulen, so daß sich gegenwärtig der Stundobaptismus schnell über ganz Russland ausbreite. Ihr in russischer Sprache gedrucktes „Glaubensbekenntnis“ (1906; Übersetzung des 1849 in Hamburg approbierten) und ihr Katechismus ist durchaus protestantisch, genauer baptistisch. Sie haben ihre eigenen russischen Gesangbücher, benutzen aber auch rechtgläubige und lutherische.

Diejenigen Stundisten, die sich nicht mit den Baptisten verbunden haben, nennt man „die Evangelische Stunde“, „Jungstundisten“, „Stundobaptisten“, „Wiederläufer“, „Evangelische Christen“. Sie sind zur Verwerfung aller Sakramente und jeglicher Riten fortgeschritten, wählen auch keine Prediger. Doch haben sie sich in letzter Zeit dazu

verstanden, wenigstens das Institut der „älteren Brüder“ anzuerkennen. Sie lehnten sich an die Lehre der Päschlowianer (§. 12) an, einige auch an die Tolstois.

12. Die Päschlowianer verdaulten ihren Ursprung den Bemühungen von Lord Grenville Radford, der zuerst in der Schweiz 1872 durch seine religiösen Versammlungen im Geiste des englischen Protestantismus viele Anhängerinnen aus der russischen Aristokratie gewann. Auf ihre Aufrufung erschien er in der Karwoche 1874 in St. Petersburg und hielt hier viele Versammlungen in französischer Sprache ab, vornehmlich in aristokratischen Häusern. Rastadt wickelte auch in Moskau. Als er Ruhland verließ, wurde einer seiner Hauptanhänger, der zu den reichsten russischen Gütsbesitzern gehörende Basilij Alexsandrowitsch Päschlow, das Haupt der Bewegung. Zu den Freitagsversammlungen in seinem Hause erschien die Elite der Petersburger Aristokratie und Bildung. Sein Haus war aber auch für Handwerker, Fabrikarbeiter und Dienstboten geöffnet; ja, Gütsbesitzer schickten auch ihre Bauern dorthin. Päschlow erbaute in den Petersburger Vororten auf seine Kosten Speise- und Teehäuser fürs Volk, gründete Lesehallen, die sich alle um fünf Uhr abends in Betthäuser verwandelten, wo seine Anhänger die neue Lehre verbrachten. Reiche Aristokratinnen besuchten die Nachahler und Zwieluften, um Wohlthatigkeit zu üben und religiöse Gespräche im protestantischen Geiste zu führen. Päschlow selbst aber bereiste zu Propagandazwecken ganz Ruhland, indem er seine besondere Aufmerksamkeit auf die russischen „rationallistischen“ Sektentrichte richtete. Einige Molotanen (§. 6) aus dem „Zion“ Novoposolskiens brachte er sogar zu Radtow nach England. Die belehrten Molotanen und Jungfürstinnen (§. 11) taufte er eigenhändig. Seinem Beispiel folgten seine Hauptanhänger. Graf und Gräfin Böhrnski trieben Propaganda im Gouvernement Tula, die Fürstin Gagarina nebst anderen Königen der Erbgabe von Petersburg bis Tula, die Generaladjutantin Tschertowa in Petersburg und ihr Sohn im Gouvernement Boronesch, Baron Modest Kotzsch unter den Studenten des Südwürttemberg, andere im Gouvernement Twer, wieder andere im Gouvernement Barischau, schwer im Gouvernement Jaroslawl, im Raumausgabiet usw. 1876 erhielt Päschlow die offizielle Bestätigung für seine „Gesellschaft zur Förderung geistlich-sittlicher Lektüre“, die für billigen Preis biblische Bücher und Broschüren geistlichen Inhalts unter dem Volk verbreitete, meistens Übersetzungen englischer und deutscher protestantischer Schriften, doch zuweilen auch Aussätze aus rechtgläubigen Büchern. Während anfangs die Bewegung gesdivdet wurde, wurde 1884 Päschlow ins Ausland verbannt († 1902); seine Lekhäuser und Legeballen wurden geschlossen; seine Anhänger aus dem Volk lebten entweder zur Rechtgläubigkeit zurück oder gingen zum Einheitsismus über. Aber in der Aristokratie trat an Päschlows Stelle die Fürstin Lieven, in deren Petersburger Hause auch gegenwärtig „geistliche Unterhaltungen“ stattfinden. Seitdem auch die Päschlowianer Religionsfreiheit erhalten haben (1905), wird die Propaganda wieder offen geführt und die Zahl der Anhänger mehrt sich. Doch ist eine

Spaltung wegen verschiedener Stellungnahme zur Bilderverehrung eingetreten, auch wird von einigen für die Vereinigung mit dem Baptismus agitiert.

13. Die Sekte der Jehovisten, auch unter dem Namen „Zionsbotischaf“, „Rechte Brüderchaft“, „Kirche der Rechten“ bekannt, ist von dem Staatskaplan a. D. Nikolai Sonowitsch Zilin begründet worden. Dieser wurde durch die Lektüre von mystischen Schriften und Journalen („Leuchtturm“, „Zionsboten“ u. a.), die aus der Bewegung unter Alexander I (Ruhland, A 4, Sp. 96) stammten, auf den Gedanken gebracht, alle religiösen Richtungen durch ein System zu vereinigen. Besonders lag es ihm daran, Christentum und Judentum miteinander zu verbinden und so ein „mittelches Judentum“ oder „aliches Christentum“ zu gründen. 1846 begann er die Propaganda für seine neue Lehre. In allerhurzigster Zeit vermochte er sie mit Hilfe einiger eifriger Anhänger nicht nur über das Gouvernement Tschaterenburg, sondern auch über die benachbarten Gouvernements Bjästa, Upha, Samara, Orenburg auszubreiten; sie drang sogar in das entfernte Chersonsche. 1856 wurde Aljin in das Klostergefängnis zu Solowezj, später in das zu Södral verschobt; schließlich wurde ihm erlaubt, in Mittau zu leben, wo (?) er 1890 starb. Seine überaus wirke Lehre hat er in zahlreichen Schriften und Blättern niedergelegt, die er fotografierten ließ. Sie sind meist in Form von Zweigverbänden geschrieben; aus dem Streit mit den Vertretern aller möglicher Religionen und Konfessionen geht immer der „wahrhaftige Jude“ siegreich hervor. Der Hauptgedanke ist, dass Jehovah nicht der oberste Gott ist, sondern nur Gott unseres Sonnenreichs. In Christus ist er Mensch geworden und hat den Satan verdrängt, der zuerst über unser Sonnenreiche gesetzt war. Ferner spielt der Gedanke des tausendjährigen Reiches eine große Rolle. Wie in seinen Schriften und Liedern geistliche und militärische Ausdrücke bunt durcheinander gemischt sind, so erinnert der Gottesdienst der jehovistischen Gemeinden an den der Heilsarmee.

14. Daß die amerikanische Sekte der „Adventisten“ auch in Ruhland Anhänger gefunden hatte, davon meldete zuerst der „alleruntertünige Bericht“ des Oberprokurors des h. Synod für das Jahr 1897. Doch handelte es sich damals um deutsche Kolonisten, die sich „Adventisten des siebenten Tages“ nannten; so auch in den späteren Nachrichten bis zum Jahre 1905. Aber nach dem Erlass der Glaubensfreiheit wurde auf der adventistischen Konferenz des „Deutschen Bundes“ in Hamburg, auf der auch Vertreter Russlands waren, ein „russischer Bund“ gebildet und in der Folge Ruhland in vier „Missionsfelder“ geteilt und die Propaganda überall in Angriff genommen. Vorsitzender des russischen Bundes ist der in Petersburg lebende frühere Jude Bildruwe. In Moskau war der Hauptverbreiter K. Schamlow, der den Kursus im Hamburger adventistischen Seminar durchgemacht und dort den Rang eines „biblischen Arbeiters“ erhalten hatte. Er veranstaltete in den Vorstädten religiöse Versammlungen, in denen nach den „Lieblingsliedern“ und der „Harfe“ gelungen wurde; er selbst predigte und verteilte Broschüren der „Internationalen“

Traktatgesellschaft", das Journal „Die Butterwoche“, welches in Hamburg herausgegeben wird, u. a. m. Als er nach Kijew verlegt wurde, traten an seine Stelle die Brüder Zükiin, erfahrene Prediger, die früher die Sekte in den Gouvernementen Tschaterinoßlau, Taurien und Charlow ausgebreitet hatten. Am meisten findet der Adventismus Anhang unter den Stundobaptisten und den Rechtgläubigen, die unter derselben leben.

15. Bejügt der Graf L. Tolstoi überall in Russland Anhänger, so finden sie sich, zur Sekt der Tolstoiner vereinigt, hauptsächlich in den Gouvernementen Charlow, Woronej, Kursk, Pultawa, Tschaterinoßlau, Kijew, im Gebiet der Donischen Kolonien und des Kaukasus. Der hervorragendste Verbreiter ihrer Lehre unter dem einfachen Volk war der Fürst D. A. Chilkow, der, nachdem er 1885 den Dienst in der Garde verlassen hatte, auf dem Gut seiner Mutter Pawlowki im Kreise Simu (Gouv. Charlow) infolge von Lektüre der Schriften Tolstois wie ein Bauer zu leben begann und nach persönlicher Verbindung mit Tolstoi die Propaganda unter den Bauern zum Hauptzweck seines Lebens machte. Er eröffnete eine Schule und führte Gespräche mit den Bauern an den Sonn- und Feiertagen ein, wobei ihnen an der Hand des Evangeliums die Lehre Tolstois vorgetragen wurde (bei, seine 5 Gebote), unterstützte sie mit Geld, Vieh und Holz und siedelte sie auf billig verkaufstem Land um sich her an. Von hier aus drang die Lehre in die umliegenden Dörfer des Simuschen Kreises und bald auch über diesen hinaus in die benachbarten Kreise des Gouvernement Charlow, indem nicht nur Gutsbesitzer, sondern auch Bauern die Missionare wählten. Für die Bauern wurde von den Leitern der Propaganda ein Katechismus in 156 Fragen und Antworten verfaßt, der die Lehre Tolstois dadurch popularisierte, daß er sie mit Glaubensmeinungen der Durchbozzen und Molotanen (§. 5, 6) verband, wie auch die Gottesdienste nach Art der molotschanen eingerichtet wurden. Doch fiel im Simuschen ein Teil der Tolstoiner als bald zu den Paljowanzu (§. 3, §. 75) ab. Ein anderer ging zur rechtläufigen Kirche zurück; unter dem Reste wirkten gegenwärtig mit Erfolg stundobaptistische Sendboten.

16. Neben den genannten, mehr oder minder fest organisierten S. sind eine ganze Reihe neuer S. im Erscheinen begriffen.

16. a) Die Mormonen. Sie haben mit der amerikanischen Sekt gleichen Namens (Mormonen) nichts zu tun, traten in den vierzig Jahren in der Stadt Nowo-ufensk im Gouvernement Samara auf, dann in den Kreisen Biulud und Nikolajew, in Kowlan u. a. Ihr Gründer war der Einwohner des Dorfes Alexsandrow Gai Iwan Grigorjev (Iwan Grigoriev). Die Vorher rechnen diese Sekt nicht ohne Grund entweder zum Eblüstentum oder zum Molotanentum oder zum Prügumentum (§. oben 3, 6, 8). In Wirklichkeit stellt sie ein ziemlich sonderbares Gemisch verschiedener seltenerischer Glaubensmeinungen dar. Die Samaraiden Mormonen halten sich nicht an die Bücher der hlg. Schrift, sondern an die unmittelbaren Offenbarungen des hlg. Geistes; die ganze Schrift verstehen sie allegorisch. Zum erstenmal sie nicht als den wahrhaften Gottessohn an, verwirren

die erlösende Bedeutung seines Kreuzestodes, glauben nicht an seine Wiederkunft und an das jüngste Gericht, vertreten bezüglich der Sünden der Seelenwanderungslehre, während die Seele der Gerechten sich zu Gott erhebe. Sie haben wie die Christen Christus, Gottesmutter, Propheten und Apostel. Die Ehe verwirren sie. Ihre Andachten bestehen aus Gebeten (dem Vaterunser u. a.), Hymnengesang und dem elstatischen Tanz. Die Sakramente deuten sie geistlich. Jede Gemeinde wählt sich einen Presbyter, auf dem nach ihrer Meinung der hlg. Geist ruht.

16. b) Als Bogomilen werden neuerdings wenig zahlreich aufgetretene Seltierer bezeichnet, die zu Ende des 19. Jhd. im Dorfe Zamnoje im Gouvernement Charlow auftauchten. Der Begründer war ein im Militärdienst befindlicher Schmied, der einige Zeit im Kauf- und Gebiet nahe der persischen Grenze gelebt hatte. Seine Lehre liegt zweifelsohne der östliche Dualismus des Kampfes des bösen Prinzips mit dem guten zugrunde (¶ Berjer; II, 3, §. 1376). In jedem Menschen befindet sich ein Teufel, der gegen dessen Willen handelt und spricht. Nur durch Gebet, besonders das geheimnisvolle Gebet, das der Begründer der Bogomilen allein kennt, und durch Fasten (= beständige Enthaltung von Fleischspeisen) kann man den Sieg über den Teufel erringen und auch den Verstorbenen Sündenvergebung verschaffen.

16. c) Sintajew (§. 22) heißt 1887 bekannt gewordene Seltierer nach ihrem Gründer Waissi Sintajew. Seine Lehre ist ein Gemisch aus denen Bäschtovs (§. oben 12) und Tolstois. In Petersburg hatte er die Versammlungen Bäschtovs besucht; er machte in seinem Dorte Propaganda für die „geistige Verehrung Gottes“ und fügte dem das Gebot Tolstois hinzu, sich dem Übel nicht zu widersetzen, mit allen seinen Konsequenzen: Verwerfung von Obrieg, Gefangen, Gericht, Kriegsdienst, Eid. Zum Christum hielt er nur für einen jüdischen Propheten. Gegenüber Bäschtoro legte er mehr Gewicht auf ein tugendhaftes Leben als auf den Glauben.

16. d) Poduchanzy (= die Sezenden) traten um 1875 im Gouvernement Kaluga auf. Als Gründer gilt der Schuhmacher Wan Alchelinin, der auf Grund der Dreiteilung der Geschichte der Menschheit in die atl.iche Periode (Reich Gottes des Vaters), die atl.iche (Reich Christi) und die jetzige Periode des Reiches des hlg. Geistes, dem atl.ichen und atl.lichen Geist sowie dem Glauben an Jehova und an Jesus Christus jede Bedeutung abprach und die Gläubigen nur zur Verehrung des hlg. Geistes verpflichtete. Diese gefiehlt durch von ihm geweihte „Zenizer“; alte äußere Gottesverehrung ist dagegen zu verwerfen. Zur Erbauung mag man die hlg. Schrift immerhin noch lesen, da auch sie einst vom hlg. Geist eingegeben war, aber man muß sie „geistlich“, nicht buchstäblich verstehen. Die Seltierer nennen sich selbst „Geistliche Christen“.

16. e) Dunjas Bertrauen. Die Frau eines Tifliser Troschentuscher's Tewdotja (Diminiutu; Dunja) Parénowa trat mit ihren Beginnungsgenossen aus dem Molotanentum Ulleins (§. oben 6) aus, weil ihr die „heiligen Küsse“ bedenklich erschienen, und führte religiöse

Berksammlungen in ihrem Hause ein, in denen auf Lehrunterchiede gar kein Gewicht gelegt wurde; Vertreter der verschiedenen Glaubensbefürchtungen durften hier redend auftreten. Am meisten Einfluss in ihrer Gemeinde gewannen die Stundobaptisten.

16. h) *Belorizzi* (= die Weingeldeideten) tauchten 1880 im Gouvernement Bladimir auf. Ihre Anhänger gehen in weißen Hemden umher, die mit weißleinenen Gürteln zusammengehalten werden. Die Ehe nennen sie Unzucht, erlauben weder das Barrenium noch das Priesterum an, indem sie sagen, daß jeder sein eigener Bar und Priester sei. Jesu Christus sei ihr einziges Haupt und sie die einzigen wahren Christen.

16. g) *Denochowzy* (= Henochlente). 1896 verbreitete der Kleinbürger Artemij Rejewski mit mehreren Gesinnungsnossen im Dorfe Werchnje Achlobin in dem Gouvernement Astrachan die Kunde, daß das Ende der Welt und die Herrschaft des Antichristen nahe bevorstehe. Man berief sich dabei auf eine Rechivatjien gewordene Offenbarung, wonach in der Perlon des Oberpriesters Johann von Konstantin, des Priesters der Zedmonversen N. Blagomischenski in der benachbarten Ansiedlung Dubovka und des Bauern Tschertkow aus seinem Dorfe die Propheten Elias, Henoch und Johann der Theologe erschienen seien. Ihre Predigt mache auf das einfache Volk einen starken Eindruck und gewann ihnen viele Anhänger. Sie veranstalteten eigene Andachtssammlungen, in denen die blg. Schrift und besonders die Offb. Joh gelezen wurde. 1900 zogen etwa 100 Sezessionier, nachdem sie Hab und Gut verlassen hatten, am Gründonnerstag in weißen Kleidern nach Zarizyn, um hier das Ende der Welt zu erwarten. Obgleich die Regierung dafür ihre Führer verachtete, hörte die Propaganda nicht auf. Es gibt gegenwärtig noch ziemlich viele Henochlente in den Kreisen Jarew und Zarizyn, obgleich ein Teil zu den Adventisten (§. oben 14) übergegangen ist.

R. Bonwetsch in RE XVI, §. 436 ff.; — Friedrich Loeffel: Symbolik I, 1902, §. 170 ff.; — Ferdinand Rattenburgh: Lebzbuch der vergleichenden konfessionale Stunde I, 1892, §. 234 ff., 512 ff.; — A. von Haughausen: Studien über die inneren Zustände des Russlands, 1847, Bd. I, §. 385—283; — W. H. Dixon: Free Russia, 1870, Bd. I, §. 230—283; — R. von Gerbel: Embach: Russische Sezieren, 1883; — J. Gehring: Die S. der r. Kirche, 1898; — V. Minkow: Elizien russischer Kulturgeschichte, deutsch von C. Davidsohn, 1901, Bd. II, §. 104—158; — Paul Rohrbach: Die r. Kirche und ihre Sezieren (ChrW IX, 1895, §. 747 ff., 777 ff., 795 ff.); — W. L. Bonitz: Russische S. Matériaux pour servir à l'histoire des sectes russes (Varia Livraison 2: Das Lebensbuch der Dukhoboren, St. Petersburg 1909; russisch); — T. Buttevitsch: Übersetzung über die r. S. und ihre Denominationen (in „Werka Ráium“ = Gläubige und Vernunft, 1909, Nr. 1—20; separat 1910, russisch); ihm folgt die Darstellung in Abi. 5 bis 16; — Matarić: Gesch. des r. Rastols (russisch), 1859 (Auszug in der „Baltischen Monatschrift“ Bd. 1); — Karl Dembinski: Raskol i sekty prawosławnej cerkwi rosyjskiej, 1911; — E. Pelikan: Gerichtsmedizinische Untersuchungen über das Stolzenium in Russland, deutsch von R. Ivanoff, 1876; — R. Grob: Die geheime blg. Schrift der Slozzen, 1904; — Derti: Die r. S., Bd. I: Die Gottselente oder Chlukten nebst Sklaken, Matjowanzu, Panjachowszku u. a., 1905—1907;

Bd. II: Die Weißen Tauben oder Slozzen nebst Geistlichen Slozzen, Neustolzen u. a., 1909—1913; — J. B. Severac: La secte russe des Hommes de Dieu, 1906; — D. Konowalow: Die religiöse Elitare im r. mystischen Sektenum, Sergijew Posad, 1908 (russisch); — O. Nowizki: Die Dukhoboren, ihre Geschichte und Lehre, Kiel 1882 (russisch); — T. Vech: Die Wolkanen (historisches Taschenbuch, 5. Folge, Bd. VIII, §. 203 ff.); — Heft zum christlichen Orient, 1903—04, Nr. 2, 3, 6: Die Ursprünge des Stundismus; Aus der Arbeit unter den Stundisten; Ein Blatt aus der Geschichte des Stundismus in Russland; — A. Roschdestvenski: Der judaistische Stundismus, St. Petersburg 1889 (russisch); — H. Dalton: Evg. Strebungen in der r. Kirche der Gegenwart, 1881; — Derti: Der Stundismus in Russland, 1896; — Samuel Ged: Der Stundismus in Russland (ChrW V. 1891, §. 1142 ff., 1159 ff., 1182 ff.).

Weiz.

Russland.

A. Die orthodoxe Kirche: 1. In Abhängigkeit von Byzanz; — 2. Emanzipation vom Byzantinischen Patriarchen; — 3. Das selbständige Patriarchat; — 4. Der heilige Synod; — 5. Das religiöse Leben; — 6. Statistik; — B. Die römisch-kath. Kirche: 1. Geschichte; — 2. Statistik; — C. Die evg. Kirche: 1. Geschichte; — 2. Statistik; — D. Anhang: 1. Das außereuropäische R.; — 2. Die Judenfrage.

Über Russland, Russische & Ussowjetprovinzen, Polen, Russische Literatur, Russische Seltene vgl. besondere Artikel. Werner Dorpat, Universität.

A. 1. Normannische Freizeugler, von den bodenständigen Slaven Russen (Ruderer?) oder Waräger (Fremdlinge; *Normannen, Sp. 829) genannt, begründeten nach Unterwerfung der südlich vom finnischen Meerbuhen ansässigen slawischen Volksstämme im 9. Jhd. das russische Reich mit den Zentren Novgorod und Kiew. Der Name der Gründer ging allmählich auf die Unterworfenen über. Die Anfänge des russischen Christentums bringt die Legende mit dem Apostel Andreas, dem Nationalheiligen der russischen Kirche, den sie auf seinen Missionsswanderungen bis in die Gegend von Novgorod und Kiew gelangen läßt, in Zusammenhang. Einzelbeschreibungen fanden wohl durch die Bevölkerung mit den christlichen Germanen vor. Die Beziehungen zum östlichen Reich — Swiatoslaw erzwang vom Kaiser einen Tribut — förderten die Christianisierung. In dem Vertrag zwischen den Griechen und Russen aus dem Jahre 944 wird bereits eine christliche Partei erwähnt, welche die Abmachung in der Kirche des blg. Elias zu Kiew zu beschwören gelobt. 957 empfing die Großfürstin Olga mit zahlreichem Gefolge in Konstantinopol die Taufe (Heidenmission; III, 2, Sp. 1990). Feindseligkeiten mit Byzanz belebten in den nächsten Jahrzehnten die heimliche Realisation. Der Entel Olgas, Wladimir der Gr. (980 bis 1015), schloß mit Kaiser Basilius II. (Byzanz; I, 5) Frieden, ließ sich 988 tauzen und heiratete die tschechische Schwestern Anna. Dabeiheim suchte er das Heidentum mit starker Hand niederrzuhalten (angeordnete Majestätaufen am Ufer des Dnepr). Sein Sohn Jaroslav (1019—1054) befestigte das Christentum durch Förderung des Mönchtums, das in der russischen Frömmigkeit und Kultur eine entscheidende Rolle spielen sollte; dem Kiever Höhlenkloster Petrichera gehörte; dem Kiever Nestor, der erste russische Chronist, an. Der auf dem Athos für die Askese gewonnene Antonius verpflanzte die griechischen Mönchsmodelle nach R. Der Mittelpunkt des

kirchlichen Lebens war *Kiew, der Sitz des Metropoliten, dessen Ernennungsrecht dem Patriarchen von Konstantinopel eingeräumt wurde.

Das moralische Antlachen der Kirche schädigten die beständigen grauen Zwistigkeiten zwischen den Teilfürsten, ihren Beifand bedrohte der Mongolenfürst Dschingis-Chan (*Mongolei) die Fürsten von Kiew, Tschernigow und Halicz vollständig, worauf sein Enkel Bauj nach weiteren Siegreichen Feldzügen 1240 das Khanat der goldenen Horde (Kipchak) gründete. Der Großfürst und die Teilfürsten wurden tributpflichtige Vasallen des Chans, die dieser ernannte. Unter den Fürsten dieser traurigen Periode ragt Alexander von Novgorod hervor, den die russische Kirche trotz seiner Unterwerfung unter den Chan wegen seiner Siege über die die Union mit Rom betreibenden Schweden und den Deutschen Orden unter die Heiligen erhob. Unter Verhinderung eines abendländischen Kreuzzuges gegen die Mongolen suchten nämlich die Päpste in der Zeit des lateinischen Kaiserreiches (*Kreuzzüge, 4), R. für die Union zu gewinnen (Brief "Innocens" IV an Alexander v. R.). Nach mancherlei Schwierigkeiten Heimlichungen gewährte der Chan der russischen Kirche volle Glaubensfreiheit unter Anerkennung ihrer Gerichtsbarkeit und Befreiung des Clerus von den Abgaben. Für die weitere Entwicklung der russischen Kirche wurde die Verlegung des Metropolitanstuhles aus dem durch die Mongolen verwüsteten Kiew 1309 nach Wladimir und 1328 nach Moskau, von wo die Erneuerung des russischen Staates ausgehen sollte, bedeutungsvoll. Um das eroberte Süd-R. kirchenpolitisch von Moskau freizunehmen, ließ der lithauische Großfürst Witold (1391–1430) 1414 Gregor Semblak durch die Bischöfe zum Metropoliten von Kiew wählen und weihe, nachdem der Patriarch die Bestätigung verweigert hatte. Zwischen den beiden russischen Metropolitanien bestand fortan eine bedrohliche Spannung. Um die Hebung des kirchlichen Lebens während der Mongolentrümmerei bemühten sich besonders die Schüler des hl. Sergius, des Gründers des Trojaz-Sergejitschen Loural'osters bei Moskau (1238).

A. 2. Die Mongolenzeit wiederte das russische Nationalbewußtsein und dieses den Drang nach Befreiung. Diese Entwicklung ist vor allem durch vier Momente gekennzeichnet: 1. Iwan III (1462–1505) unterwirft die Teilfürsten und bahnt dem „Zarenthum“ mit dem Sitz in Moskau den Weg. Diese Konzentration der Volkskräfte war die wichtigste Vorbereitung zur Entstehung des neufrüchtigen Kaiserreiches; — 2. Nach wiederholten Erfolgen seiner Vorgänger gelingt es demselben Herrscher im 1480, die untereinander zerstreuten Mongolen zu unterwerfen. Der unabhängige Nationalstaat stand fertig da; — 3. Nach dem Fall Konstantinopels 1453 (*Byzanz; 1, 7) übernahm der russische Großfürst mit dem zweiflügigen Adler des griechischen Kaiser in sein Wappen gleichsam das Erbe Ostroms. Iwan bekrönete 1472 die Richter des letzten griechischen Kaisers, Sophie; — 4. R. beginnt in dieser Zeit seine Ausbreitungspolitik nach den Westen und Norden. — Dieses Einportieren zur Macht und Größe hob auch das Selbstbewußtsein auf kirchlichem Gebiete. Die starre Opposition der russischen Kirche gegen die vom damaligen Mos-

tauer Metropoliten Ignatius verachtete Florentiner Union (*Unionstreitungen, Satz., 1) und dessen Sturz verdeutlichen diese Stimmung. In der russischen Kirche wurzelt sich die Überzeugung fest, daß sie die Rechtgläubigkeit der orientalischen Christenheit vertrete. Die unausbleibliche Folge waren Lösungsbemühungen vom Byzantinischen Patriarchen, auch aus politischen Rückgriffen. Zwischen dem türkischen Sultan und dem Zaren befand von allem Anfang eine Spannung. Der erstarkte russische Absolutismus mußte deshalb etwaige Einmischungen des von der Porte abhängigen Patriarchen in innere Staatsangelegenheiten von vornherein vorbeugen. Die enge Verbindung von Staat und Kirche, wie sie sich gerade in R. herausgebildet hatte, ließ die Lösung von Byzanz besonders wünschenswert erscheinen. Früher ließ man sich von dem Patriarchen ernannten griechischen Metropoliten gerne gefallen — bis zur Mongolenherrschaft waren von 23 Metropoliten 17 Griechen —; jetzt verstand es sich von selbst, daß nur gebürtigen Russen die Leitung der Kirche übertragen wurde. Angefeiert durch das Beispiel des litauischen Witold (s. oben Satz. 91), ließ der Großfürst seinen Vertrauensmann durch die Bischöfe zum Moskauer Metropoliten einsetzen. Dem Patriarchen blieb ein formelles Befähigungsrecht. Die Verleihung des am Zarenhof Zuflucht suchenden Patriarchen „Seriensis“ II ausdrückend, setzte Fedor I (1584–1598), ein sonst ganz unbedeutender Herrscher, die Erhebung des Moskauer Metropoliten Sob zum selbständigen Patriarchen von ganz R. durch (26. Jan. 1598); *Drothodor = anatolische Kirche; II, 1 B. Gleichzeitig erfolgte eine Neuordnung der Diözese und die Beförderung der Erzbischöfe von Novgorod und Rostow zu Metropoliten. Diekehrseite der Abhängigkeit der Kirche vom Staat war die vielfache Entwürdigung der kirchlichen Würdenträger durch die absolutistische Willkürherrschaft, besonders unter Iwan IV, dem Grausamen (1533–1584), dem ersten offiziellen „Baron“, der in seinem Schrönern zwischen grauem Wallfahrt und bigotter Devotion an § Heinrich VIII von England erinnert. Als ihm der ehrwürdige Metropolit Philipp wegen seines Cäa-renwahnungs Vorstellungen zu machen wagte, ließ er ihn durch ein geistliches Gericht absezen und hernach im Gefängnis erdrosteln.

Der westeuropäische Reformationszug gegenüber verbietet sich die russische Kirche durchaus ablehnend. Die von Iwan IV in einer frommen Annahme 1551 einberufene Hundertkapitel (Stoglaw) Smode — die Beschlüsse wurden in 100 Kapitel eingeteilt — zwöds einer Kirchenreform läßt aber trotz ihres ausgesprochenen Gegenseitiges gegen den Protestantismus verwandte Bestrebungen nicht verkennen. — In dieser Periode beginnt sich das Seinevielen, das der russischen Frömmigkeit einen eigenartigen Anstrich verleiht, bereits deutlich zu regen. Im 14. Ibd. bestritten die Stragoliniti die Notwendigkeit der Hierarchie; im 15. erneuerte die sog. „Judenfeste“ in der Gegend von Novgorod ebonythische Traditionen (*Rusische Sitten, 7). Staat und Kirche bekämpften sie mit den Mitteln der abendländischen Inquisition. Es ist nicht ausgeschlossen, daß zwischen dieser „Judenfeste“ und den judaizierenden *Unitariern (*David, Trauz) ein Zusammenhang besteht.

A. 3. In den Wirren, die nach dem Tode Fedors († 1588) einrissen und die politische wie religiöse Freiheit R. bedrohten, erwiesen sich die Patriarchen als die zuverlässigen Beschützer der Volksgüter. 1596 kam auf des Jesuiten [¶] Possevino Betreiben die Bresler Union ([¶] Unterte Kirchen, 94) zustande, deren Durchführung zunächst in Polnisch R. der Jesuitenjägling Sigismund III. ([¶] Polen, 2 b) sich als religiös Pflicht angelegen sein ließ. Damals schloß der nicht unierter Abel [¶] in Polen zur Autonomieftümlichkeit eine „Konföderation“ mit dem protestantischen einer religiösen Freiheit. Berrat umlauerte die rechtläufige Kirche aber auch im Zarenreich selbst. Mit polnischer Hilfe gelangten die beiden jüdischen Demetrii (1605—1610) in den Besitz der russischen Krone. Polen förderte das Unternehmen in der Hoffnung, R. für die Union zu gewinnen. Für die Zarin, die berüchtigte Wojevodentochter von Sandowin Maryna, die Jesuiten an den Hof zog, wurde im Kreml römischer Gottesdienst eingerichtet. Der jüdische Demetrius ließ sich in einen Briefwechsel mit dem Papste ein. Die Lage wurde für die „Rechtläufigkeit“ noch bedrohlicher, als polnische Truppen 1610 Moskau eroberten und die Ehebung Ladislaus', des Sohnes Sigismunds III., zum Zaren erzwangen. In dem Aufstand gegen die Groberer brannte Moskau bis auf den Kreml nieder. Dem entfehlten Volksfanatismus vermochte die polnische Belagerung auf die Dauer doch nicht standzuhalten. Der zum Zaren ausgerückte Michael Romanow (1613—1645) mußte zwar im Frieden von Stolbowa (1617) Karelken und Jugermanland an Schweden und im Frieden von Smolensk (1618) Smolensk an Polen abtreten; der russische Nationalstaat und die „rechtläufige“ Kirche waren aber gerettet. Ein gesteigertes kirchliches Selbstbewußtsein war die selbstverständliche Folge dieser Lösung der Krise. Der Aufstand der Kosaken gegen die polnische Krone wegen der ihnen aufgebrachten Union mit Rom und ihr Anschluß an R. — im Frieden von Andrusow 1667, in welchem Alexej (1645—1676) Smolensk und Kiew zurückhielt, bestätigt — wurde ebenfalls als moralischer Erfolg der russischen Kirche empfunden. Wie sehr übrigens diese in Polnisch R. festgewurzelt war, läßt sich an des nicht unierten Kiewer Metropoliten Petrus [¶] Mogilas „Bekenntnis des Glaubens der kath. und apostolischen Kirche des Morgenlandes“, dem Gegenbekenntnis gegen das griechische „Bekenntnis des orthodoxen Glaubens“ des Calvinisierenden Cyrilus [¶] Lutaris, ermessen. — Die national-kirchliche Erhebung steigerte besonders das Ansehen des Moskauer Patriarchen. Der Patriarch Hermogenes organisierte den Aufstand gegen die polnischen Eindringlinge. Sein Nachfolger Philaret, der Vater Michael Romanows, den der junge Regent „großer Herrscher“ anredete, war besonders in Kriegszeiten der eigentliche Zar. Die Macht des Patriarchen, der sich zu einer Art Mitregenten aufschwang, hatte seinen Höhepunkt erreicht. Der Zusammenschluß mit dem absolutistischen Zarentum war unvermeidlich. Der Patriarch [¶] Nikon, den das Vertrauen und die Zuwendung des Zaren Alexej auf den Patriarchenfuß erhob, wurde das Opfer des sich zuspielenden Gegegensatzes. Anfangs ließ sich der leicht zu beeinflussende Zar ganz von Nikon beherrschen. Als aber dieser das 1649 zustandegekommenne

neue Geist, das die Kirche der Leitung des Staates unterwarf, „ein verfluchtes Kind“ nannte und in der Folgezeit das Verhältnis der weltlichen Gewalt zur geistlichen mit dem des Regenten zur Wölfe verglich, gelang es seinen mächtigen Gegnern, den Zaren umzustimmen. Als ihm Alexej 1658 die Führung des Titels „großer Herrscher“ verbot, verzichtete Nikon auf seine geistliche Würde und zog sich in ein Kloster zurück, von wo aus er aber gegen den mit der Leitung des Patriarchates betrauten Metropoliten von Krutica den Bann schlug. Ein bekannt gewordenes Schreiben an den byzantinischen Patriarchen, worin er Regierungsmaßregeln kritisierte, wurde der äußere Anlaß zu dem gegen ihn eingeleiteten Prozeß. Das Moskauer Konzil (1666/67) erklärte Nikon vor allem wegen des willkürlichen Verlassens des Patriarchenfußes und der ammazenden Absehung einiger Bischoße seiner Patriarchenwürde verlustig und verfügte seine Einsperrung in ein Kloster. Dagegen wurde seine Revision der Kirchenbücher, die den Naefol ([¶] Russische Sitten, 1, 2) verurteilte, anerkannt. Die Macht des Patriarchenfußes war gebrochen.

A. 4. Nikons Nachfolger wagten es zwar nicht, der Staatsregierung offen entgegenzutreten; es bestand aber nach wie vor die Gefahr, daß eine starke Persönlichkeit auf dem Patriarchenfuß dem Zaren Schwierigkeiten bereiten könnte. Peter des Großen (1689—1725) Reformbestrebungen, R. der abendländischen Kultur zu erschließen, erheblichen deshalb von selbst eine weitere Einschränkung der geistlichen Macht. Der Klerus mit dem Patriarchen an der Spitze betrachtete sich seit jeher als berufenen Beschützer des Herbegebrachten. Kulturelle Neuerungen schienen die rechtläufige Kirche, die sich auf den Konserватismus stützte, zu gefährden. Der Unwille des Patriarchen Joachim über die Heranziehung von Protestantanten an den kaiserlichen Hof (vgl. C1) und vor allem sein politisches Testament, in dem er den Zaren bechwor, zur Vermeidung des göttlichen Zornes jeglichen auswärtigen Einflusses, besonders den der todeswürdigen Reker, fernzuhalten, ließen Peter die Gefahr erkennen, die seinem Werke von dieser Seite drohte. Peter entschloß sich deshalb, die Kirche unter die unbedingte Aufsicht des Staates zu stellen. Das Patriarchat mußte verdrängt werden. Nach dem Tode des Patriarchen Hadrian (1702) ließ er die Stelle durch den gejüngten Stephan Saworski, der in seinem „Fels des Glaubens“ den Protestantismus bekämpfte, verweisen. Das Volk sollte sich allmählich an den Übergang gewöhnen. Die Neuerung bestand darin, daß an Stelle des einen Patriarchen ein leitendes Kollegium trat. Nachdem das zu diesem Zweck einberufene Konzil das von Theophanes Protopopowicz, Erzbischof von Novgorod, ausgearbeitete „geistliche Reglement“ geneilligt hatte, erfolgte am 25. Januar 1721 die Errichtung des „allerheiligsten dirigierenden Synodus“ in Moskau. Der byzantinische Patriarch begrüßte ihn als „meinen Bruder in Christo, der gleich den vier apostolischen heiligen Patriarchenfuß Gewalt habe zu verhandeln und zu beschließen“. Der Synod war als eine Art Staatsrat gedacht, dessen Mitglieder, Priester wie Laien, der Zar ernannte; vom Klerus gehörten ihm anfangs vier Erzbischöfe, sieben Archimanditen und zwei Erz-

priester an. Den Vorsitz führte der jeweilige amtsälteste Geistliche; bei Beschlüssen war die Synode an die Zustimmung des beorderten fächerlichen Kommissars gebunden. Ihr Wirkungskreis ward auf das rein kirchliche Gebiet beschränkt, wobei sie sich aber die Einmischung des Kaisers, „des Beschützers der Rechtgläubigkeit“, gefallen lassen müsse. Der Kaiserreichsvertrag (Kirchenhoheit) war vollendet. Peter d. Gr. ließ sich noch besonders die Hebung des Klerus und Ordenswesens angelegen sein. Den Büchsen wurde die Errichtung von wissenschaftlich-theologischen Lehranstalten aufgetragen und der Eintritt ins Kloster an das 30. Lebensjahr sowie eine dreijährige Prüfungszeit gelnüpft.

Peters des Gr. Nachfolger suchten die Richtlinien der Kirchenpolitik dieses einzuhalten, ohne aber deren Energie und Überlegung zu beitreten. Einen Streitpunkt zwischen dem Synod und der Regierung bildete die Verwaltung des Kirchenvermögens, die Peter d. Gr. jenen überlassen hatte, wogegen Katharina I (1725–1727) einen besonderen Ausdruck hierfür einsetzte. Elisabeth (1741–1762) überwarf die Verwaltung abermals, dem Synod, während Peter III (1762) seinen Untergang mit dadurch herausbeschwore, daß er durch die Zuweisung des Kirchenvermögens an den Staatskanzler die Opposition des Klerus hervorrief. Der kürzliche Mordgang bei Hofe infolge der unwürdigen Günstlingswirtschaft unter Katharina I, Anna (1730–1740) und Elisabeth blieb nicht ohne nachteilige Folgen für das kirchliche Leben. – In diese Zeit fällt die Gründung der Petersburger Akademie der Wissenschaften (1725, Peters des Gr. Stiftung; „Akademie, 4.) und der Mostauer Universität, der ersten russischen (1755, durch Elisabeth).

An Peter den Gr. reicht erst wieder K. I. h. r. i. n. a II (1762–1796) heran, die zweite Gründerin der russischen Großmacht, Peters III Gesuchin. Trotz ihrer ungezielten Simpelnlust verstand sie es, durch eine kluge Politik im Innern wie nach Außen sowohl ihre eigene Stellung dauernd zu befestigen, als auch ihr Reich zu einem Machtfaktor im europäischen Staatenkonzert zu erheben. Kirchenpolitisch hielt sie sich an ihr großes Vorbild. Zwecks Erlangung der Kaiserwürde kam sie den kirchlichen Konserventismus zwar anfangs entgegen, indem sie dem Synod die Verwaltung des Kirchenvermögens wieder zugesandt. Aber bereits 1764 betraute sie ein zu diesem Zweck eingesetztes „Debonarientkollegium“ mit dieser Aufgabe. Der Klerus war fortlaufend auf das ihm von Staats wegen zuverlässige Gehalt angewiesen, wodurch seine Abhängigkeit von der Regierung noch drückender wurde. Einen Teil des Kirchenvermögens sowie die reichen Mittel der ausgeschobenen Klöster verwandte die Kaiserin für Wohlfahrtsanstalten. Zu ihrer Toleranz Andersgläubigen gegenüber (§. B 1; C 1) erinnert sie ebenfalls an ihren großen Vorgänger. Der Einfluß der „Aufklärung“, der sie auch schriftstellerisch huldigte, auf ihre Kirchenpolitik ist unverkennbar. Die modernen Fortschrittsgedanken, die an dem Hofe Eingang gefunden hatten — „Diderot hielt sich auf Einladung Katharinas in Petersburg auf“ —, gingen auch an der theologischen Literatur nicht spurlos vorüber. Die „Rechtgläubige Lehre“ des glänzend beredten Mostauer Metropoliten Platon († 1812), die im Ansehen einer symbolischen

Schrift stand, und die „Dogmen der christlich-orthodoxen Religion“ des von der protestantischen Theologie beeinflußten Theophylaktos († 1773) zeichneten dogmatische Weiberzigkeit aus. Dem Selbstbewußtsein der orthodoxen Kirche schmeichelte übrigens die Kaiserin durch ihr Einschreiten zugunsten der bedrängten Gläubigen genossen in Polen und der Türkei. Die Dünndemot benutzte sie mit als Vorwand zur Einmischung in die inneren Angelegenheiten „Polens“ (2 b), und im Frieden von Küstendil Kai-nardchi (1774; „Türkei, 2) erhielt R. eine Art Schutzrecht für die christlichen Untertanen des osmanischen Reiches. An der Befreiung der Balkanvölker vom türkischen Joch hatte die russische Kirche wie der Staat ein gleiches Interesse.

P. a u l (1796–1801) begünstigte die Reaktion der konservativen Kreise, die A. L e x a n d e r I (1801 bis 1825) in den ersten Jahren seiner Regierung wieder zurückdrängte. Durch Förderung des höheren wie niederen Schulwesens, Aufhebung der Leibeigenheit in den Ostseeprovinzen, Abchaffung des heimlichen Gerichtes, Hebung des Mittelstandes, konfessionelle Toleranz und Alexander Forderungen des westeuropäischen Liberalismus zu erfüllen. Der Oberprokurator des Synods und nachmalige Minister des Kultus und Unterrichts, Alexander Galizyn (1774–1844) unterstützte des Kaisers Reformbestrebungen. 1813 gefallene Alexander I sorgte die Gründung der Petersburger Bibelgesellschaft, der „rechtgläubigen“ Tochter der britischen Bibelgesellschaften, 1 b). Nach der Niederwerfung Napoleons lenkte der Kaiser jedoch in die Bahnen der Metternichschen Reaktion („Österreich-Ungarn; 1, 4 b) ein. Der Umschwung hängt mit der Heiligen Alianz zusammen, für deren Zustandekommen sich Alexander I unter dem Einfluß der schwärmereischen Frau v. K. K. rüden besonders einsetzte. Wie mit den pietistischen Kreisen unterhielt der Kaiser vor allem gegen Ende seines Lebens rege Beziehungen mit Anhängern des Papstes. Es wird katholicherheits sogar behauptet, er habe auf dem Totenbett dem Schisma abgeschworen. — Die unter Alexander I eingeleitete Reaktion setzte sein Nachfolger Nikolai I (1825–1855), der erst nach Niederwerfung des Delabofreien Standes zur Herrschaft gelangte, energisch fort. Seinem Prinzip des unbeschränkten Absolutismus entsprach die einseitige Förderung der russischen Staatskirche, der er einerseits durch die Begünstigung von Übertritten neue Kräfte zuführte (§. B 1; C 1), und deren Ansehen er andererseits durch die Türkentriege („Türkei, 2) zur Befreiung der „rechtgläubigen“ Balkanvölker hob. Die Bibelgesellschaft wurde 1826 als politisch verdächtig aufgehoben. — A. L e x a n d e r II (1855–1881) nahm die Reformbestrebungen Alexanders I wieder auf. Die Aufhebung der Leibeigenheit 1861, die Reform der Rechtspflege durch Einführung von Geschworenergerichten, die Errichtung der Semipos (Kreis- und Gouvernementsverrichtungen), die Einschränkung der Zenzur, die Hebung des Schulwesens, die den Andersgläubigen gewährte größere Bewegungsfreiheit lassen die freiere Denkungsart des Staates erkennen. Es erfolgte aber auch während seiner Regierung ein Rückslag. Der politische Aufstand (1863) brachte die russische Uniformitätspolitik zum vollen Durchbruch. Die selbstverständliche Folge der Russifizierungsbestrebungen war eine Machsteigerung der orthodoxen Kirche auf Kosten

der übrigen Konfessionen. Den letzten russisch-türkischen Krieg (1877/78; „Türkei, 2“) erklärte der Kaiser aus dem Willen, „für seine leidenden Glaubensgenossen auf türkischem Boden mit Waffengewalt diejenigen Bürgerrechte zu erlangen, die für die Sicherung ihrer künftigen Wohlfahrt unumgänglich notwendig seien“. Allerdings erfuhr der Liberalismus infolge der um sich greifenden nihilistischen Bewegung („Nihilismus, Sp. 803“), welcher der Kaiser schließlich zum Osterfest (1880), eine empfindliche Einschränkung. Die Regierung Alexander III (1881—1894), die sich von dem streng reaktionären Oberprotector des hlg. Synods, Pobedonoszow, beeinflussen ließ, bedeutet den Höhepunkt des russischen Absolutismus; der Kaiser erklärte in seiner Kundgebung beim Regierungsantritt, er werde ihn infolge der revolutionären Umrüste auf göttlichen Befehl „befestigen und bewahren“. Die Kräftigung und Ausbreitung der orthodoxen Kirche nahm er in sein Regierungsprogramm auf. Nikolaus II (seit 1894) behielt zuerst den Kurs seines Vaters bei; der Tod der Zeit gehorchend, entschloß er sich aber schließlich doch zur Erweiterung des autokratischen Systems. Die 1905 eingeführte Reichskammer erscheint zwar im Vergleich mit den westeuropäischen Volksvertretungen als ein recht dürriges Zugeständnis des Absolutismus; der prinzipielle Bruch mit der Vergangenheit ist aber durch sie doch vollzogen. Die Kursänderung macht sich auch kirchenpolitisch bemerkbar. Das Toleranzedikt vom 17. April 1905 („Orthodox-anatolische Kirche: I, Sp. 1039“) — gleichzeitiger Rücktritt Pobedonoszows — traf die Staatskirche empfindlich (i. A 5; B 1). Sie sollte zwar „die vorhergehende“ bleiben, um sie aber ihrer Würde wegen von den Büßern, die innerlich nicht zu ihr gehörten, zu befreien, wird der Nebentritt freigegeben. Die im Juli 1908 in Kiew unter dem Vorzug des Erzbischofs Antonius tagende (IV.) allrussische Missionssammlung (etwa 640 Teilnehmer) verhandelte über die Abwendung der Kirche. Es wurden Stimmen laut, welche die Wiederherstellung des Patriarchats forderten. Dem Drängen des Synods, der den alten Zustand wiederherstellen wünschen möchte, gab die Regierung übrigens insofern nach, als sie die von der Duma am 1. Juni 1909 in zweiter Lesung beschlossene Toleranzverordnung — weitere Ausgestaltung der Toleranzregelung — wieder zurückzog. Der die Maßen gegen die „antikirchliche“ (weil dubiane) Regierung aufsetzende Mönch Florod von Zarizyn wurde in ein Kloster gestellt. Auf dem Balkan suchte R. lange den Status quo zu erhalten (Kreta, griechisch-türkischer, italienisch-türkischer Krieg, Anexion Bosniens und der Herzegowina); bei der Gründung und den Siegen des antitürkischen Balkanbundes (1912) zwischen Bulgarien, Serbien, Montenegro, Griechenland hatte es aber keine Hand im Spiel („Türkei, 2“).

A. 5. Das religiöse Leben eines Volkes näher zu bestimmen, ist stets höchst schwierig, da man alle Regungen des Volksseels genau kennen müßte, um der Frömmigkeit den ihr gebührenden Platz einzuräumen. Bei der Ausdehnung R.s, wo in den verschiedenen Gegenden oft die verschiedensten religiösen Vorstellungen obwalten, in die Grenze zwischen wirklichem unmittelbaren Gottesglauben und der rein äußerlichen Beobachtung überliefelter kultischer Formen nicht

leicht zu bestimmen, zumal letzteres Moment der orientalischen Frömmigkeit im allgemeinen ihr eigenartiges Gepräge verleiht („Orthodox-anatolische Kirche: II, 4, 5“). Das russische Volksleben hinterläßt den Eindruck weitgehender religiöser Interessiertheit — „eine eigene tiefmystische Stimmung, die geprägt ist mit lebhafter, beweglicher Phantasie und einem Zuge von Schwermut und Sehnsucht“ —; die radikal Umstürzer, die auch gegen die Religion Sturm laufen, schwächen ihn nicht ab. Hierbei muß man allerdings zwischen der kirchlichen und antikirchlichen Frömmigkeit jedoch unterscheiden, und sich bei dieser noch den Unterschied zwischen dem religiösen Leben der „Russischen Seiten und der Religiosität der modernen Denter und Dichter Russlands“ („Russische Literatur“) verdeutlichen. Während jene in der breiten Masse des Volkes wirzen, sind diese eifrig bestrebt, die aus dem Ausland herüberflutenden modernen Gedanken den gebildeten Kreisen zu vermitteln. Die Zensurverleichterungen in den letzten Jahren begünstigen die Verbreitung der religiös-kritischen Literatur. Die russische Eigenart offenbart sich dabei in der feinen psychologischen Analyse. Das orthodoxe ritiuelle Kirchenamt genügte den gebildeten Kreisen längst nicht mehr, und so trat eine stetig steigernde Entfremdung ein. Das Toleranzedikt (1905; i. o. 4) hat die Kirche, in der sich die orthodoxe Kirche befindet, verächtigt. Nun nicht auch sie durch Hebung des kirchlichen Lebens die ihr drohende Gefahr abzuwenden. Die notwendige Voraussetzung hierfür ist ein standeswürdiger Clerus, um dessen geistige wie materielle Hebung sich der Synod eifrig bemüht. Die geringe Bildung des verhältnismäßig „weißen“ Clerus — „schwarzer“ Clerus sind die Ordeinsgeistlichen, mit denen ausschließlich die leitenden hierarchischen Stellen besetzt werden — sowie dessen Gelderpreisen bei kirchlichen Handlungen und seine außeramtlichen Erwerbsunternehmungen infolge der flächigen Dotierung — im Durchschnitt 400 Rubel in der Stadt, 300 auf dem Lande — brachten ihn in Mißachtung, wiewohl gerade das russische Volk den geistlichen Charakter des Priesters mit stummer Ehre umgibt. Selbstverständlich gehören die „Batuskas“ (= Bäuerchen), die das volle Vertrauen ihrer Pfarrkirche genießen, nicht zu den Ausnahmen. Allmählich ist die Bestimmung aufgehoben worden, wonach die Söhne des Priesters den Beruf des Priesters ergreifen müßten; die Folge dieser Einrichung war nämlich die Großzüchtung eines geistlichen Proletariats, daß durch die unwürdige Jagd nach Zielen seine Käste nur verächtlich mache. Der zunehmenden Entkirchlichung steht die Kirche in letzter Zeit durch regere Führungnahme mit dem Volk zu steuern. Es wurden Auflärungskurse für Erwachsene eingeführt; die vom Synod unterhaltenen Schulen (1907 an 50 000, darunter 57 Seminare, 183 andere Mittelschulen, 73 höhere Mädchenschulen) werden modernen Bedürfnissen entsprechend ausgestaltet. Der Beschuß des Synods v. 18. Nov. 1905 dahin, auch eine Neubelebung des Gemeindewesens im Sinne der Forderungen der „Innern Mission“ an (Kampf gegen die Trunksucht, Erhaltungsfeuervereine, Armenpflege, Kirchenbauten, Hausapotheke, Kreditvereine, siedelnde Bibliotheken usw.). — Die theologische Wissenschaft in R. hat an den geistlichen Akademien

in Petersburg, Moskau, Kiew und Kasan ihre Mittelpunkte. Unter dem Einfluß der deutschen und englischen Theologie werden in scharem Geigenas gegen Rom besonders Dogmatik (Mafari, Philaret, Metropolit von Moskau, Antonios), Kirchengeschichte (Philaret, Metropolit von Tichernitow, Spaski, Murawieff, Sofolov, Galimov), Ereignisse (Michail, Lubotzki) und Religionsphilosophie (Tumanzew) gelegt. Zahlreiche theologische Zeitschriften, „Die christliche Lehre“, „Der Sonntagsblatt“, „Die Werke der Bäter“, „Der orthodoxe Herold“, „Der geistliche Unterricht“, „Der Wegweiser“, „Die Schule der Frömmigkeit“, „Die orthodoxe Rundschau“, „Die heilige Lettre“, „Der Pilgrim“, „Der Geist des Christentums“ u. a. sorgen für die Verbreitung der theologischen Bildung. Die mystische Religionsphilosophie eines Merceljowski und Rosanow u. a. betont die Unzulänglichkeit der kirchlichen Frömmigkeit; eine religionsphilosophische Diskussion faud in Petersburg 1902/3 statt.

A. 6. Statistik. Hierarchie: Der vom Zaren ernannte hlg. Synod in St. Petersburg (Orthodoxo-anatolische Kirche: I, § 103); ihn bilden die 3 Metropoliten, die Erzbischöfe von Kasan und Wilna und 8 Erzdiakonatshöfe, die abwechseln; zuzeit Präsident: Antonius, Metropolit von St. Petersburg; Oberprokurator: Senator W. Sabler. Dem Oberprokurator untersteht die Defonomiedirektion, dem Synod das Lehr- und Seminarkomitee und die Erprobungen in Moskau und Tiflis. Metropoliten: St. Petersburg, Kiew, Moskau; Erzbischöfe: Astrachan, Chartkow, Cherson und Odessa, Finnland, Jaroslaw, Kasan, Kurs, Minsk, Novgorod, Nowocherkassk, Poltawa, Stow, Sbitomir, Stanropol, Tula, Twer, Warshaw, Wilna, Wladislawas, Wladimir, Wladivostok, Woronesch; Bischofe: Archangel, Blagoveschenschen, Cholm, Grodno, Gurij (Königstein), Smolensk, Tiefenburg, Tiefenrinoslaw, Kaluga, Klinchen, Kosztrona, Mohylew, Michajlow, Nowgorod, Omsk, Orel, Orenburg, Orlov, Penja, Perm, Petrosawodsk, Podolsk, Polost, Rjazan, Samara, Saratow, Simbirsk, Smolensk, Suchum, Tambow, Tschita, Transbaikalien, Ticheringow, Warska, Wologda. 1909 bestanden 503 Monasterien mit 16 668 Mönchen und 325 Nonnenklöster mit 41 615 Nonnen. Das Klosterbesitz an Grund und Boden betrug 1911 im europäischen R. 808 206 Hektar, 1900: 48 385 Kirchen mit 45 409 Priestern. Die letzte Statistik nach Konfessionen (1897) verzeichnet in ganz R. außer Finnland 87 123 601 Orthodoxe, d. i. 69,3%.

B. 1. Die Geschichte des römischen Katholizismus in R. bis zur ersten Teilung Polens gehört in das Kapitel der Unionsbewegungen zwischen der römischen und orientalischen Kirche. Alle Versuche der Päpste, R. dem römischen Stuhle zu unterwerfen — Innocenz IV an Alexander von Neustadt (i. A 1), wie Florentiner Union (i. A 2), Bojevino's Bemühungen um Iwan IV, das Abenteuer der falschen Demetrij (i. A 3), die Bestrebungen, Peter den Gr. (i. A 4) für die Union zu gewinnen — schieden; ihre Rückwirkung äußerte sich in einem gesteigerten konfessionellen Gegensatz, den die

politische Spannung mit dem die Union fördernden Polen erhöhte. Die Folge war die Verweigerung der freien Kultusübung an die in R. lebenden römischen Katholiken. So lebte z. B. Iwan IV mit aller Entschiedenheit die Bitte Bojevino's um Errichtung einer römischen Kirche in Moskau ab; die Katholiken blieben auf die Ausübung des Gottesdienstes in ihren Häusern verharrt. Selbst der im 17. Jhd. wohl privilegierten auswärtigen lath. Kaufleuten und Industriellen, die zur Kulturarbeit ins Land gezogen wurden, verweigerte die russische Regierung den öffentlichen Nutzen, den sie den protestantischen (i. C) gestattete. Erst 1698 wurde in der deutschen Vorstadt Moskau der Bau einer hölzernen lath. Kirche auf Betreiben Patrik Gordons, des Hauptes der Katholiken, der das Vertrauen Peters des Gr. genoß, freigegeben. Auch schuf Kaiser Leopold zugunsten seiner Gläubigen genossen ein, welche die Regierung zur Förderung der durch Peter den Gr. eingeführten abendländischen Zivilisation (i. A 4) fortan mit zunehmender Duldung behandelte.

Ein neues Kapitel in der Geschichte des römischen Katholizismus in R. hebt an mit der Teilung Polens (1772), die eine Provinz mit einer überwiegend römischen oder unierten Bevölkerung unter R. Herrschaft brachte. Zugleich begannen aber die Verbindungen mit der Kurie, die auch auf die Lage der lath. Kirche nachteilig rückwirkten. Die Beschlüsse zwischen der Kurie und dem Zarenhofe traten ein, als Katharina II dem ausgehobenen Jesuitenorden (Jesuiten, 2), der es auf sich nahm, das polnische Volk mit der russischen Regierung auszuöhnen, Schutz gewährte und den Titularbischof der Wilnaer Diözese, Stanislaus Sierczewicz, einen übergetretenen Calvinisten, einen berüchtigten Karriere machen, der sich ihr als gefügiges Werkzeug empfahl, zum Erzbischof der für die Katholiken von ganz R. neu errichteten Metropole Mohilew erhob. Erst nach langwierigen Verhandlungen erließ Pius VI am 15. Juni 1783 die Errichtungsbüllle für die Erzbischofssitz Mohilew und erteilte am 29. Januar 1784 Sierczewicz das Pallium. Der Papst gab nach unter der Bedingung, daß auch der 1779 verwaltete unierte Metropolitanstuhl von Polozk baldigst besetzt würde. Es bestand nämlich die Gefahr des Überlaufs der unierten Ruthen (Unierte Kirchen, 11) zur orthodoxen Kirche, wie die Massenübertritte unter Katharina II beweisen. Als Hüterin der nationalen Hoffnungen der Polen wurde die römische Kirche in dem Kampf dieser mit der russischen Regierung mit hineingezogen. Die Höhe der Spannung waren einerseits weitere, von der Regierung im Interesse der Russifizierung begünstigte Massenaustritte aus der unierten ruthenischen Kirche (4 Millionen), welche die politische Unabhängigkeitbewegung naturgemäß zurücktrieb (Bitte der unierten Synode zu Polozk am 12. Febr. 1839 um Aufnahme in die alte orthodoxe Mutterkirche), und anderseits energetische Maßregeln der Regierung gegen die römisch-lath. Kirche, zumal nach dem missglückten polnischen Aufstand 1831, wiewohl ihn Gregorius XVI. verurteilte (noch 1820 Ausweisung der Jesuiten, 1832 Gesetz über die Zugehörigkeit der Kinder aus gemischten Ehen zur orthodoxen Kirche, Aufhebung von 202 Klöstern, Einziehung der Kirchengüter, Verbot des direkten

Verlehrts der Bischöfe mit Rom und der Veröffentlichen päpstlicher Verordnungen in R., Fernhaltung des geistlichen Einflusses von den Schülern). Nikolaus I schloß zwar mit Gregor XVI am 3. Aug. 1847 nach einem Besuch in Rom (1845) ein Konkordat ab, in dem er der kath. Kirche gewisse Erleichterungen zusicherte — Regelung der Ernennung der Bischöfe —, im großen und ganzen blieb aber alles beim Alten. Der Warschauer Stuhl wurde 1838—1856 nicht bejez. Die Niederwerfung des polnischen Aufstandes 1863, den die römische Kirche unverhohlen begünstigte, trug auch diese empfindlich und veranlaßte die Bekräftigung vieler Priester und Mönche als Hochväter, Verbannung des Warschauer Erzbischofs Felinski (Warschau), Aufhebung von 104 Klöstern in der Nacht vom 27. Nov. 1864, Einführung des russischen Kalenders 1869 und der russischen Sprache in Gottesdienst und Unterricht, 1865 Verbot der Prozessionen außerhalb der Kirchen, der Matronaden und religiösen Vereine, 1870 der Teilnahme am Papsttum. Die Maßregeln hatten den Abbruch der diplomatischen Beziehungen zur Kurie nach der sogenannten Neuauftagsfrage (1866) des russischen Geschäftsträgers am Papsttum, v. Menchendorff, zur Folge. Die römische Kirche wurde nun der „Kommunion der Kultur und des Unterrichts“ in S. Petersburg unterstellt. Das Unfehlbarkeitsdogma war mit ein Urteil zur endgültigen Aufhebung der Union (1874). Eine Besserung der Lage der römischen Kirche in R. trat erst ein, als Leo XIII wieder Verhandlungen antrat. 1882 erfolgte die Strafloserklärung der Bischöfe und die Wiedereinführung Felinskis. 1894 wurde der diplomatische Vertrag mit dem Papsttum wieder aufgenommen. Die Kirchenpolitik unter Nikolai II (§. A 4) kennzeichnet ein nicht immer folgerichtiges Durcheinandergehen von Russifizierungsbemühungen und Liebesbewerbungen um die Polen. Das Toleranzedikt 1905 (§. A 4, §. 97), das der römischen Kirche 1905—1907 gegen 200 000 Seelen, zum Teil die 1874 der Union mit Gewalt entzogenen, zuführte, sowie die besonderen Vergünstigungen für Russisch-Polen in bezug auf Kirchenbau und Religionsunterricht in der PlattenSprache liegen auf der Linie dieser, die Zurückziehung der Vorlage zum weiteren Ausbau der Toleranzgebotung aus der jener. 1908 wurden die beiden verlappfen Deutzen Urban und Werński wegen Profetenteumacherei ausgewiesen. Der Gewinn für die römische Kirche durch das Toleranzgebot wurde wieder wettgemacht durch die Verluste an die Seite der Mariaviten, welche die Regierung nach der großen Emigration durch das hlg. Offizium (4. Jan. 1907) als „Neutatholiten“ anerkannte.

B. 2. Statistik 2. Erzbischöfe in Mohilew (für R.) und Warschau (für Polen); 11 Bischöfe: Lutsi, Chotimir, Telschi, Tiraspol, Wilna, Augustow-Stein, Kalisch, Kielec, Lublin, Polotsk, Sandomir; gegen 315 Pfarreien, gegen 2160 Kirchen, gegen 4560 Weltgeistliche und 850 Ordenspriestern. Die letzte Volkszählung nach Konfessionen (1897) ergab 11 506 809 römische Katholiken in R. außer Finnland (9,2 %). Das katholische R. liegt in S. Petersburg verwaltet ohne fachliche Jurisdicition die Kirchengüter (seit 1899 vier Mitglieder, d. i. se ein Vertreter der 2 Erzbischöfe und abwechselnd von 2 anderen Diözesen). Die Theologen erhalten ihre Ausbildung in der Pe-

tersburger Kirchlichen Akademie, deren Rektor der Zar auf Vorschlag des Erzbischofs von Mohilew ernannt.

C. 1. Die evangelische Kirche in R. verdankt ihre Entstehung der Ansiedlung evg. Kolonisten. In Finnland, den Ostseeprovinzen und S. Bolen — Gebieten, die erst im 18. Jhd. R. einverlebt wurden, — ist der Protestantismus seit der Reformation bodenständig. Trotz der entschiedenen Ablehnung des Protestantismus durch die orthodoxe Kirche gestaltete sich das Verhältnis zwischen beiden von allem Ursprung freundlicher als zwischen dieser und der römischen Kirche. Dieser Umstand kam auch der Lage der Protestanten in Finnland zugute, die übrigens als Kulturträger von vorherem gewisse Begünstigungen genossen hatten. Die guten Beziehungen R.s zu den protestantischen Nordstaaten förderten ebenfalls die Evangelischen. Unter dem Drud des Konfessionalismus und Nationalismus der Orthodoxen batten die deutsch-evg. Ansiedler zwar gelegentlich hart zu leiden — die wiederholte Verbörning des Moskauer lutherischen Bethauses (1578, 1610, 1632, 1649) —, sie segneten sich aber schließlich immer wieder durch. Zar Alexei (§. A 3) bedrohte sogar in einem Privilegium 1662 zum Bau einer evg. Kirche in der deutschen Vorstadt von Moskau die Verbündung des evg. Gottesdienstes mit der Verbannung nach Siberien. Seinen Ausgang nahm der Protestantismus in R. von der Ansiedlung deutscher Kolonisten und kriegsgefangener Lüdländer in Moskau unter Ivan dem Grauen (§. A 2); 1576 wurde die erste lutherische Kirche in einer Vorstadt von Moskau errichtet. 1629 entstand dabei auch eine zu meist aus eingewanderten Holländern gebildete reformierte Gemeinde. Einen neuen Aufschwung nahm der Protestantismus in R. durch die Ansiedlung von Hugenotten (IV, 21) unter Peter dem Gr. (§. A 4) nach Aufhebung des Ediktes von Nantes. Als Ingenieure, Chirurgen, Großindustrielle und Kaufleute haben die Hugenotten nicht nur R.s Kulturmündung gefördert, sondern auch das Ansehen des Protestantismus erhobt. Mit der Zeit wurde S. Petersburg der Mittelpunkt des Protestantismus in R. Neben die lutherische Hauptgemeinden zu St. Petri, der einflußreiche Männer, wie Graf Münnich, Biron, Ostermann u. a. gehörten, und zu S. Amen traten die holländische, französische, deutsch-reformierte und englische Gemeinde. Die deutsch-evg. Kolonisation der Wolgaregion begann bereits unter Ivan dem Grau; Katharina II setzte sie unter den verlodesten Aussichten für die aus allen Teilen Deutschlands, Holland und der Schweiz Herbeigehen fort (21. Juli 1763). Die Baptisten betrieben hier eine nicht erfolglose Propaganda. Die evg. Kolonien an der Nordküste des Schwarzen Meeres sind unter Alexander I (1803) entstanden. Pietistische Neugungen, welche die württembergischen Bauern aus ihrer Heimat mitbrachten (Stundisten; Russische Sekten, 11) haben den Boden für die Sendboten der Baptisten, Methodisten und Adventisten vorbereitet (Russische Sekten, 11, 14). Die zum Teil aus Galizien eingewanderten Mennoniten (Renuo u. p., 2b) haben hier ebenfalls blühende Kolonien geschaffen. In Wolhynien bestehen zahlreiche kleinere deutsch-evg. Ansiedlungen. Zu erwähnen wäre noch die sepa-

rierte Gemeinde zu Archangel. Die evg. Kirche in Russisch-Polen umfaßt die zerstreut gebliebenen Reste aus der volkischen Reformation (reformiert; § Polen, 2) und die zum Teil polonisierten Nachkommen der besonders während der preußischen Herrschaft (1795—1806) eingewanderten deutschen Lutheraner. Der industrielle Aufschwung sichert den evg. Gemeinden in den Städten (Warschau, Loda) steten Zuzug, besonders aus den schlechten Fabrikbezirken. Während die städtischen Gemeinden überhaupt (z. B. St. Petersburg, Moskau, Kiew, Odessa, Warschau, Loda) den Eindruck blühender Gemeinwesen hinterlassen, sind die auf dem Lande geistlich oft sehr dürrtig verorgt (ein Pfarrer für ein Gouvernement). Das Gemeindeleben in den Städten kennzeichnet ein erfreuliches Verständnis für die Fortsetzung der inneren Mission; es gibt z. B. in Petersburg 3 Hospitäler, Anstalten für Schwachsinnige, Greise, Sieche, Waisen, Armenhäuser, Junglingsvereine usw. Für das evg. Schulwesen geschieht ebenfalls manches; z. B. in Petersburg: 2 Gymnasien, 2 Realstudien, 2 Töchtersschulen, 4 Elementarschulen; in Moskau: Gymnasium, 2 Realstudien, Mädchengymnasium. — Im großen und ganzen ist es gelungen, daß Deutsche als Unterrichtssprache aufrecht zu erhalten, wiewohl besonders die Panlawisten gerade gegen das deutsche Schulwesen als eine feste Gefahr für die Alleinherrschaft des Russentums Sturm laufen. Über die Russifizierungsversuche vgl. z. B. Finnland, S. 4. Ostseeprovinzen, 2. Das Toleranzedikt 1905 kam selbstverständlich auch den Evg. zustatten (§ B 1).

C. 2. Das Kirchengefetz aus dem Jahre 1832 hat die Verfassungsfrage der evg. Kirche R. geregelt. In der Spalte steht das Generalkonistorium zu St. Petersburg, dem für R. drei Konistorien, mit dem Sitz in Petersburg, Moskau und Warschau unterstellt sind. Die reformierten Gemeinden werden durch „reformierte Sibjungen“ der drei Konistorien verwaltet. Die lutherischen Gemeinden Litauens sind dem litauischen Konistorium untergeordnet, die reformierte Kirche dagegen synodal versetzt, mit einem Kollegium an der Spitze. Dem Departement für die Angelegenheiten der fremdländischen Konfessionen im Ministerium des Innern liegt die staatliche Beaufsichtigung der evg. Kirche ob. Im Petersburger Konistorialbezirk, der vom Finnischen Meerbusen und dem Weißen Meer bis zum Schwarzen und Asowschen Meer reicht, leben 641 000 Lutheraner in 126 Pfarreien; im Moskauer, der sich über Mittel-R., Kaukasus, Ost- und Südoft R. und das ganze asiatische R. erstreckt, 459 000 in 80 Pfarreien; in Russisch-Polen 4,5% Evg. Die letzte Volkszählung nach Konfessionen (1897) verzeichnete in R. außer § Finnland, aber mit Einschluß der § Ostseeprovinzen 3 762 756 Evangelische (3%). Die seit 1858 bestehende „Unterstützungskasse für evg. luth. Gemeinden“, die sich zunächst in 23 Bezirkskomitees gliedert, liefert der Kirche R. Gustav-Adolf-Bereinsdienste. 1903 beliefen sich beispielsweise die Einnahmen auf 158 985,59 Rubel, die Ausgaben auf 118 294,02 Rubel bei einem Vermögen von 926 533 Rubel. Finnland und Russisch-Polen haben sich der Unterstützungskasse nicht angeschlossen. Die Theologen erhalten ihre Ausbildung in § Dorpat.

D. 1. R. hat auch außerhalb Europas gewaltig ausgedehnten Besitz auf asiatischem Gebiet. Die Eroberung Sibiriens begann unter Iwan IV., der den Titel eines Barons von Sibirien annahm, durch den Kosakenführer Semjon Timofejew (1581); während des 17. Jhd.s drangen die russischen Truppen bis Kamtschatka (1697) vor, die russische Mandatskriege kamen 1858 an R. Die orthodoxe Kirche hat in Sibirien unter den Tataro-Tinnen u. a. mit Erfolg missioniert. Ihr gehören z. B. 87% der Bevölkerung an; 6 Eparchien in Irkutsk, Jakutsk, Jenisseisk, Kamtschatka, Tobolsk, Tomsk. Die 10 000 röm. Katholiken sind zu 10 Pfarreien vereinigt, etwa 8000 Protestanten; dazu buddhistische, mosammedanische und heidnische Minoritäten. — Die seit 1820 systematisch betriebene Eroberung von Russisch-Zentral-Asien wurde durch den Vertrag zwischen R. und England vom 10. Juli 1887 eingermahnen abgeschlossen. Einwohner: über 8½ Millionen. Davon 90,3% Mosammedaner, 8,3 Griech.-Orth., 0,7 Röm.-Kath., 0,1 Protestanten, 1,2 Juden. — Transsiblauf auf dem kan. R. nach wiederholten erfolglosen Feldzügen gegen Peristan und die Türkei (1800—1878; Perier; IV, 1. § Türkei, 2). Statistik (1897): 1 677 365 Griech.-Orth. (Erzb. in Tiflis, Bischof in Kutaïs), 1 091 318 Gregorianische Armenier (Armenien), 65 510 Sectierer, 30 168 Röm.-Kath., gegen 7000 evg. Kolonisten in Gruben aus Württemberg 1818—1848 eingewandert, unterstehen direkt dem Ministerium des Innern in Petersburg; 46 752 Christen und 2 575 057 Mosammedaner.

D. 2. Die 5 215 805 Juden (1897, 4,1%) mit ihren 6319 Synagogen und 5673 Religionsdienern (1900) haben eine wechselvolle Geschichte hinter sich (§ Judentum; II). Wie in andern Staaten wurden sie im 15. Jhd. aus R. vertrieben; Peter der Große duldet sie aus wirtschaftlichen Rücksichten, Elisabeth wies sie 1743 aus, Katharina II nahm sie wieder auf, Alexander I begünstigte sie, wogegen Nikolaus I sie unterdrückende Maßnahmen gepte. Unter Alexander III brachen besonders in Süd-R. vielfach wegen angeblicher Ritualmorde Judeverfolgungen (Pogroms) von Seiten des Pöbels aus (1903 Kishinev und Odessa). Rasiellweise wanderten die Juden aus. Von dem Toleranzedikt 1905 (§ oben A 4) wurden sie ausgenommen.

Murawiew: Geschichte der r. Kirche, überl. v. Jos. König, 1857; — A. Diomedes Murawieff: Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453 bis 1898, überl. v. Erwin Rauch, 1902; — M. Wallace: R., überl. v. C. Rötger, 1880; — Antelio Palomieri: La chiesa Russa, 1908; — A. Bräuer: Geschichte R. bis zum Ende des 18. Jhd.s Bd. I, 1896; — Philaret: Geschichte der Kirche R., überl. v. Blumenthal, 1872; — Ph. Strahl: Geschichte der r. Kirche, 1830; — Paul Minutow: Elägen r. Kulturgeschichte, überl. von E. Davidson, II. Bd., 1901; — Leo von Karl Goetze: Kirchengeschichtliche und Kulturgeschichtliche Denkmäler Altfranklands nebst Geschichte des r. Kirchenrechts, 1905; — Ch. Schiemann: R., Polen und Livland bis ins 17. Jhd., 2 Bde., 1886—87; — U. L. Lectionen: Die polnischen Provinzen R. unter Katharina II 1772—82, 1907; — Ferdinand Nattenbusch: Die Kirche in R. (ChrW 1908, Nr. 27—30); — G. T. Masaryk: Zur neuen r. Religionsphilosophie (RG 1907, S. 87—96); — G. Lade: Das religiöse Leben in der Kirche R. (ebd. 1909, S. 236

bis 248); — R. J.: Kirche und Grömmigkeite im heutigen R. (ChrW 1913, Nr. 15, 16, 19, 20, 23, 34); — Anatole Letourneur Beaujou: L'empire des Tsars et les Russes, III. Bd., 1889; — R. M. Milaš: Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche, übers. v. Aleg. v. Beßfie, 1897; — RE³ XVII, S. 246—262 (Bonnewitz); — Zur luth. Kirche vgl. KHL II, Sp. 1856 ff. (mit Lit.); — Tolstoi: Le catholicisme romain en Russie, 1863 f.; — P. Pierling: La Russie et le St. Siège, 1896—1907; — Herm. Dalton: Die r. Kirche, 1892; — Der Velde: Geist. der reformierten Kirche in R., 1865; — A. Berendts: Der Protestantismus in Osteuropa (in: Der Protestantismus am Ende des XIX. Jhd. in Wort und Bild, 2. Bde., S. 1005 (636)); — P. M. Friesen: die alt.-Evangelische Mennonitische Brüderchaft in R. (1789—1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte, 1911; — Die Evg.-Luther. Gemeinden in R. Eine histor.-statistische Darstellung, hrsg. v. Zentralomitee d. Unterstützungsfäste f. eng.-luth. Gem. in R., 2. Bde., 1909—10. Böltter.

Rust, J. a. f. (1796—1862), evg. Theologe, geb. zu Ruthbach bei Neustadt o. d. Haardt, 1818 Lehrer am Progymnasium zu Speyer, 1820 Pfarrer in Uingst, 1827 an der französisch-reformierten Gemeinde in Erlangen, 1830 a.o., 1831 o. Professor der Theologie daselbst, 1833 Konfessoriatrat in Speyer. Hier in der Pfalz war R., der, anfänglich rationalistisch gejunkt, in Erlangen seinen Übergang zur "positiven Union" vollzogen hatte, berufen, daß kirchliche Leben in orthodoxem Geiste umzugestalten und den Pfarrstand dementsprechend zu beeinflussen. Sein charakterliches Auftreten rief eine jahrelange, heftige Opposition nach, der es zwar nicht gelang, das Wachstum der positiven Partei zu hindern, die aber schließlich Ende 1846 die Abberufung R.s aus der Pfalz — er wurde Oberkonfessoriatrat in München — durchsetzte. 1848 zeitweilig in den Ruhestand versetzt, wurde R. 1850 Ministerialrat und Referent im Kultusministerium für pfälzische Angelegenheiten. 1861 wurde R. in den Ruhestand versetzt (§ Bayern: II, Pfalz, I, Sp. 977).

R. u. a.: Philosophie und Christentum oder Glauben und Wissen, (1825) 1833? — Predigten über ausgewählte Texte, 1829; — Stimmen der Reformation und der Reformatoren an die Fürsten und Völker dieser Zeit, 1832. — Er war Mit Herausgeber von "Geist aus Luther's Schriften oder Concordia der Altkirchen und Urteile des großen Reformators", 1827—31. — Leber, R.: ADB XXX, S. 29 bis 34; — RE³ XVII, S. 262—265. Glane.

Rutgers, Fredrik Lodewijk, holländischer Theologe und Kirchenpolitiker, der treue Kämpfgenoosse Abt. T. Kuyper's. Geb. 1836 zu Breda, Pfarrer der Niederdeutsche Herr. Kerk an verschiedenen Dörfern, zuletzt in Amsterdam, 1880 Professor an der "Freien Universität" zu Amsterdam, deren Mitbegründer er war (Niederlande: III, Sp. 790). R. trieb Spezialforschungen zur Reformationsgeschichte, besonders zur Lebensgeschichte Calvins, und zum Reformatiern Kirchenrecht (mit prinzipiellem Anschluß an die Politica Ecclesiastica von G. T. Voetius). Der Eifer für die Reinheit der Lehre und die Unmöglichkeit, unter der "widerrechtlichen" Kirchenverfassung von 1816 den gewünschten Schutz des Bekenntnisses zu erlangen, führte ihn zur Trennung von der Nederl. Herr. Kerk.

Schriften aus dem Kirchenstreit: Vrije Theologische Studie, 1878; — In hoeverre heeft de genootschappelijke band, die sedert 1816 van de Nederlandse Gere-

formeerde Kerken is opgelegd, voor de bijzondere Kerken, die daarin geplaatst zijn, een bindende kracht? (mit Saarni van Wohman), 1882; — Het kerkverband der Nederlandse Gereformeerde Kerken, 1882; — Contra-Memorie in zake het Amsterdamsch conflict (mit Kuypers), 1886; — De Rechtsbevoegdheid onzer plaatselijke kerken (mit C. Lohman), 1887; — De Hierarchie in haar kerkbedervend karakter, 1887; — De geldigheid van de oude kenmerke der Nederlandse Gereformeerde Kerken, 1889. — Bijenstichting Werke: Herausgabe der „Tractatus Selecti de Politica Ecclesiastica“ von Gisbert Voetius und der „Verelarijng op den Catechisme der Christelicker Religie“ von Hieronymus Balthasar's, der „Bibliotheca Reformata“, 1885 und 1893; der Acten der niederländischen Synoden des 16. Jhd.³ (1889); altprotestantischer Katechismusübersetzungen (Bibl. Reformata, 1893) und der „Staatenvertaling van den Bijbel“, 1895 (mit Kuypers und Baeveld); — Ferner: Het kerkrecht, in zooverre het de kerk met het recht in verband brengt, 1894; — „Calvijnus invloed op de Reformatie in de Nederlanden“, 1901?; — De betekenis der gemeenteleden volgens . . Calvijn, 1906. Zwowalter.

Ruthbuch.

1. Inhalt und Gliederung; — 2. Ein Zugang; — 3. Gattung; — 4. Stil der Sage; — 5. Kennzeichnung des Inhalts; — 6. Idee oder Tendenz? — 7. Zeitalter; — 8. Bedeutung des Stoffes.

1. Das Buch Ruth stellt eine wohlgelungene künstlerische Komposition dar: es besteht nach einer Exposition aus vier Hauptszenen, die jedesmal durch Zwischenzeilen von einander abgesetzt sind. Die Exposition 1_{1—6} erzählt ganz kurz die Begebenheiten bis zur Rückwanderung der Noomi (Ruth; Naomi) nach Kanaan. Bei einer Hungersnot ist eine jüdische Familie nach dem benachbarten Moab gezogen; dort haben sich die beiden Söhne Machlon und Kilion moabitisches Frauen genommen; schließlich sind sie samt ihrem Vater Elimelech gestorben. Da es in Kanaan wieder Brot gibt, beschließt Noomi die Rückkehr. Die e r s t e H a u p t s z e n e 1_{7—18} berichtet nun, wie Noomi ihre beiden Schwiegertöchter, die ihr folgen wollen, zum Bleiben bestimmen will (erste Wende des Gesprächs 1_{7—10}), wie dann Orpa sie verläßt (zweite Wende 1_{11—13}), Ruth aber mit ihr geht (dritte Wende 1_{15—18}). Der Verfasser hat seine Kunst aufgeboten, um der rührenden Szene, in der Großmut gegen Großmut steht, Leben und Mannigfaltigkeit zu geben. Besonders schön sind die pathetischen Worte der Ruth, das Höheln der Gattenfreude über den Tod hinzu. Eine 3 w i s c h e n i s e 1_{19—22} beschreibt Noomis Einzug in Bethlehem, wo man sie kaum wiedererkennt, und wo ihr großes Unglück ihr aufs Herz fällt: „arm brachte mich Jahre heim!“ Die z w e i t e H a u p t s z e n e 2_{1—17} erzählt, wie Ruth, um sich und Noomi zu ernähren, auf fremden Ackeranbauten liest und dabei zufällig auf das Feld des Boaz, eines Verwandten ihres Mannes, gerät. Boaz aber, ein wohlhabender und wackerer Mann, ehrt ihre Treue, ihre Bescheidenheit und ihren Fleiß und zeigt ihr seine Freundschaft und sein Zartgefühl; das ist — z w e i t e H a u p t s z e n e 2_{18—23} — der erste Liebblust auch für Noomi. Daher rat ihr Noomi — d r i t t e H a u p t s z e n e 2_{1—15} — Boaz die Ehe anzutragen. Die Ehe wird geschlossen durch Überwerfen des Mantels des Bräutigams über die Braut; so soll sich Ruth, wenn Boaz nach vollbrachter Ehe in bester Stimmung bei seinem Ertrage allein schlafen,

heimlich ihm zu fügen legen und sein Gewand über sich dichten. Ruth nimmt ihrem Gatten zu lieben, um ihm einen Erben zu verschaffen, auch dies über sich. Voraussetzung dabei ist die "Levitatselbe (Schwagere), wosich die Verwandten und zunächst der Bruder die Liebespflicht haben, dem ohne Erben Verstorbenen dadurch Kinder zu geben, daß jü die Witwe heiraten. Boaz erkennt ihren Beweggrund an, will aber zunächst einen näheren Verwandten — dies ein "retardierendes" Motiv — fragen. Die dritte Szene ist eine Szene des 14.—15. spielt wieder zwischen Noomi und Ruth: die Alte rät der Jungen, ruhig den Erosa abzuwarten. Die vierte Szene ist eine Szene des 16.—17. hat wesentlich rechtlichen Inhalt. Voraussetzung dieser Szene ist, daß Elimelech einen Ader in Bethlehem befestigt hat, der aber jetzt unrechtmäßigerweise in andere Hände übergegangen ist, ohne daß Noomi, eine schutzlose Witwe, zu klagen gewagt hätte (vgl. die ähnliche Geschichte 11. Kap. 8). Nezi bietet Boaz dem nächsten Verwandten an, Ader und Witwe zu erwerben; als der nicht will, tut er es selber mit der feierlich übernommenen Verpflichtung, dem Verstorbenen einen Erben zu verschaffen. Ueberschwängliche Wünsche des Volkes begleiten solche Großmutter. So heiratet Boaz die Ruth. Und wirklich wird auch der gewünschte Erbe geboren. So schließt das Buch in eitel Freude: die vordem hoffnungslose Noomi hat einen Knaben in den Armen.

2. Der Name dieses Kindes: Obad, Großvater Davids^{17b} ist ein Zusatz, da die in 17. mitgeteilte Volksmyologie einen andern Namen voraussetzt. Hier hat also eine spätere Hand eine historische Pointe eingeräumt. Ein noch späterer Zusatz ist der Stammbaum Davids am Schluss 4. 18.—22. Auszug aus 1. Chron 2. ff.: übelangebrachte Gelehrsamkeit führt auch noch die älteren Abnen hinzu; überdies führt dieser Stammbaum nicht, wie es nach der Ruth-Erzählung sein müste, über Nachlon, sondern über Boaz.

3. Die Erzählung enthält nichts Geschichtliches. Die Erzählung von zwei unglaublichen Witwen, die schließlich Mütter werden, in ihrer Natur nach nicht Stoff der Geschichtsschreibung, sondern poetische, volkstümliche Sage. Und wie sollten sich dergleichen kleine Familiengegebenheiten lange Zeit hindurch in mündlicher Überlieferung erhalten haben, da der Erzähler selbst (4.) doch von jener alten Zeit weit abstieß? Nur fromme Neugestlichkeit wünscht hier noch, einen geschichtlichen Hintergrund festhalten zu können.

4. Die Erzählung berichtet von sehr wenigen Personen und sehr einfachen Begebenheiten; die Hauptmasse des Buches ist mit Gesprächen ausgestattet; Hauptstrophe ist für den Erzähler die liebevolle Schilderung der handelnden Personen durch die Worte, die sie sprechen und die über sie gesprochen werden. Alles dies ist bezeichnend für den „ausgeführt“en Stil“ der Erzählungen, der in einem späteren Zeitalter auf den „kunstvollen Stil“ gefolgt ist. „Zagen und Legenden“ II, D 3).

5. Die Erzählung ist idyllisch. Einfache bäuerliche Verhältnisse im Hintergrund; der Verfasser ist ein Bauer und erzählt für Bauern. Alle Handelnden sind gute Menschen. Zuniges Verhältnis zwischen Schwiegermutter und Tochter; heroische Treue der Witwe; Bravheit des Boaz. Keine allzu starken Konflikte. Schöne ein-

drucksvolle, auch rhythmisch gegliederte Reden an den Hauptstellen. Gute Wünsche durchziehen das Ganze. Zum Schluß führt Gott alles zum Guten. Daneben derbare Darben: Noomi ist eine kluge Frau; auch Ruth weiß, sich gut anzusehen; Boaz will wohl das Weib, aber nicht ohne den Adler. Besonders bemüht sich der Erzähler, die verhängnisvolle Nachszenen, die der Stoff ihm bot, zurückhaltend zu erzählen.

6. Die Idee der Erzählung, vom Verfasser selbst ausgetragen 2. 11., ist, daß die Treue ihren Lohn bei Zahre findet. Am Zahre zeigt er, was Treue heißt: ihr Mann ist gestorben und hat ihre kleine Tochter hinterlassen, und doch bleibt sie dem Toten und seiner Familie treu! Ja, sie verzahnt sogar, um bei ihrer Schwiegermutter zu bleiben, Volk und Gott und geht mit ihr in Disziplin und Ehrlichkeit. Auch die weibliche Scheu läßt sie außer acht, um ihrem Mann einen Erben zu geben. Diese Treue aber belohnt Zahre: zum Schluß hat sie den begehrten Erben, eine neue Heimat, Reichum und Ehre und — so fügt der Einzug hinzu — wird Stammutter Davids.

Eine weitere These ist, daß die schöne Erzählung nicht. Gewöhnlich meint man gegenwärtig, sie solle in den Kämpfen zu Esras und Nebemias Zeit, da alle Chen mit Ausländern getrennt werden sollten (Esra 9. 5 Neh 13. 22); „Fremde und Heiden in Israel“, für diese Partei nehmen. Indes solche Misschelen werden in der Erzählung nicht verteidigt, sondern nur als zuweilen vorkommend vorausgesetzt; Ruth muß eine Moabiterin sein, weil der Verfasser so eine wahrhaft heroische Treue, die selbst das Volkstum überschreitet, darstellen kann.

7. Für jüngeres Zeitalter der Erzählung spricht der „ausgeführt“e Stil, die Weichheit der Empfindung, die altertümliche Darstellung von Sitten der Vorzeit (4.), die idealisierende Schilderung der in Wirklichkeit rohen und wilden „Richterzeit“ und schließlich die Sprache. Außerdem enthält das Buch keine Zürne geistlichen Geistes und spricht von den Müttern, die man zu Esras Zeit so verdammte, in großer Harmlosigkeit. Altertümlich ist auch, daß Ruth sich zu Zahre nicht eigentlich „befleht“ und Orpa „zu ihrem Gott“ ohne Tadel zurückkehrt. Wo ein mittleres Zeitalter, etwa Zeit des Jeremias.

8. Dem Grundmotiv nach identisch ist die viel ältere und derbere Sage von Thamar (I. Moje 38), die gleichfalls ihrem verstorbenen Mann in heroischer Treue aus dessen Familie einen legitimen Sohn und Erben mit Preisgabe ihrer Person zu verschaffen weiß. Eine dritte Variante desselben Motivs ist der Minthas von Isis, die nach dem Tode ihres göttlichen Gemahls Osiris durch Wunder oder Zauber von ihm schwanger wird und ihre Treue durch ihren Sohn Horus belohnt sieht („Aegypten“ II, 2. S. 183). Der Grundzug dieser Erzählungen, daß die Witwe einem ehelichen Sohn empfängt, scheint ein Märchenmotiv zu sein, das auch in dem bekannten ägyptischen „Brüdermärchen“ wiederlebt: aus Bata's Leide sind zwei Sylomonen erwachsen, und als diese gefällt werden, deingt ein Splitter seines — in diesem Falle — ungetrennen Frau in den Mund, so daß sie einen Sohn von Bata empfängt und gebiert, vgl. A. Erman: „Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum“, 1885, S. 507.

Ältere Literatur bei Ed. Reuß: Geschichte der alt-

Schriften AT.8, 1881, S. 294; neuere in den Kommentaren von Alfred Bertholet, 1898, S. 40 ff und von Wilhelm Novak, 1900, S. 179 ff. — Bal. ferner die „Einführung“ zum AT und RE^a XVII, S. 265 ff; — Hermann Gunkel: Ruth (Deutsche Rundschau 1905, September); — Dersl.: Reden und Aufsätze, 1913, S. 65 ff. Gunkel.

Ruthenische Kirche (Unionsbestrebungen): I, 1 (Unierte Kirchen des Orients, 9 d; 11) Westungarn; II, A 3 b (Sp. 802, 903) Russland, A 3; B 1.

Rutström, Anders Karl, (Schweden, 4 Kirchenleit: I, 4 e.

van Ruysbroeck, Jan (1294—1381), niederländischer Mystiker, ein Zeitgenosse und Geistesverwandter der deutschen Mystiker, eines Edebaris, (Sijos, Taulers (Mystik: II, 3). In dem Dorf Ruysbroeck geboren, war er die größere Zeit seines Lebens Weltgeistlicher in Brüssel. Erst mit 60 Jahren zog er sich in das in der Nähe von Brüssel gelegene, neugegründete Kloster Groenendaal zurück, dessen erster Prior er wurde und bis zu seinem Ende blieb. Er ist Verfasser verschiedener mystischer Traktate, die ihren Weg auch den Rhein hinauf zu den Gottesfreunden in Straßburg und Basel nahmen und seinen Namen hier bekannt machten. Tauler besuchte ihn. R. schrieb wie die deutschen Mystiker in seiner Muttersprache. In seinen Gedankenbüchern zeigt er die stärkste Verwandtschaft mit ihnen. Es ist daher wohl mit Sicherheit anzunehmen, daß er unter dem Einfluß Edebaris gestanden hat, vielleicht noch seiner Person, jedenfalls aber seiner Schriften. Wir stoßen bei ihm auf dieselben spekulativen Gedankengänge über Gott, Trinität, Schöpfung, nur daß sie bei ihm von mehr Bildern befeindet, um nicht zu sagen verdunkelt sind, und im Mittelpunkt seines praktischen Interesses steht auch bei ihm die Vereinigung der Seele mit Gott, die „geistliche Hochzeit“ (Titel seines Hauptwerks), bis zum völligen, an Pantheismus freirenden Zueinanderlieben beider. Besondere Bedeutung hat R. noch gewonnen durch die Anregung, die er seinem Schüler Geert (Groote) zur Fassung der „Brüder des gemeinsamen Lebens“ gegeben hat. (Niederl. ande: I, 2 (Mystik: II, 3).

Gesamtausgabe: 3. v. R. David: J. v. R. Berle, 6. Aufl., 1858—69; — Literatur: A. A. van Oosterloo: J. R., 1874, 2. Aufl. durch J. C. van Els, 1896 (holländisch); — S. D. van Been in RE^a XVII, S. 267—73.

Reigel.

Rydberg, Abram Viktor (1828—95), schwedischer Dichter und Denker, geb. zu Jönköping, 1855 Mitarbeiter der Tageszeitung Göteborg Handels- och Sjöfartstidning, 1868 Mitglied des Kyrkomöte (Schweden, 6 d) und 1870 bis 1872 des Reichstaget, 1873—74 Italienreise (Friedel: Rommde Caesar, 1877, deutsch in D. Hendels Bibl. d. Gesamtlt.; Romerska sagan om apostlarne Petrus och Paulus, 1874, deutsch 1876 u. ö.), hielt 1876 kulturgeistliche und philosophische Vorträge in Göteborg, seit 1884 Professor der Kulturgeschichte an der wissenschaftlichen Hochschule Stockholms (Segersvärdet,

1884; Undersökningar i germansk mytologi I—II, 1886—89). R. war als Vertreter des so genannten Neurationalismus ein begeisterter Vertreter der religiösen, wissenschaftlichen und volkischen Freiheit. In dem meisterhaften Denzenroman „Der letzte Athener“ (1859; deutsch von E. Jonas 1875, auch in Hendels Bibliothek) schildert er, den Gegensatz zwischen den zwei Grundtypen der Menschheit, dem zurückblinden morgenländischen und dem vorwärtsstreben hellenisch-abendländischen hervorhebend, den Kampf zwischen der (das ursprüngliche Christentum verdrängenden) Priester- und Staatskirche und den wahren Schülern des Idealmenschen Christus. Die Herstellung des Christentums bezweckend, veröffentlichte er zahlreiche Schriften (z. B. Bibelns lara om Kristus, 1862; Kyrka och prästerskap, 1868; Om människans förutställvaro, 1868; Om de ytersta tinget, 1880), in denen er gegen die Orthodoxie Stellung nahm; aber ebenso stark befämpfte er (z. B. in Dikter II, 1891 [I: 1880], und Den mekaniska världsteorien [in Varia I, 1898]) den besonders im Industrialsmus des 19. Jhd. sich offenbarenden Materialismus und übte mit seinem abstrakteoretulativen Idealismus im Geiste des Perönlichkeitstheologen Geigers auf die schwedischen Jungen einen tiegrestenden Einfluß aus.

Bl. außerdem u. a.: Fribytaren på Östersjön, 1857; — Singoalla, 1857 (deutsch von M. L. Sunder in Reclams Univ.-Bibl.); — Medeltidens magi, 1864; — Uppartierkernas släkttafla i Genesis och tideräkningen hos de 70 utolkarne, 1870; — Heber, v. Goethes Faust I, 1878; — Vapensmeden, 1891; — 1896—1900 erschienen R. s. Skrifter I—XIV und 1900 Föreläsningar I—III. — Heber R.: 3. A. C. Gunnar: Några grundtankar i V. R. s. diktning, 1892; — B. Rubin in Svenska Akademiens Handlingar, 1896; — B. Wärnburg: V. R. I—II, 1900.

B. P. Jörgenien.

Rydelius, Andreas, (Schweden, 4.

Ryssel, Viktor (1849—1905), evg. Theologe, geb. zu Reinsberg in Sachsen, Lehrer am Nicolaigymnasium 1872—89 in Leipzig, Privatdozent 1878 ebenda, a.o. Professor 1885 ebenda, 1889 o. Professor des AT. und der orientalischen Sprachen in Zürich. Bibelwissenschaft: I, E 2 e (Sp. 1208).

Synonyma: 12. — Die Guten und Wahren in den heimischen Synonyma, 1873; — Neubearbeitung von Fürst's hebräischem und chaldäischem Handwörterbuch, 1876; — De Elohistaes Pentateuchie sermone, 1878; — Gregorius Thaumaturgos, 1880; — Ein Brief Georgs, Bishofs der Araber, an den Propheten Jesu, 1883; — Untersuchungen über die Tertigiehist und die Ethische des Buches Midra, 1887; — Neubearbeitung von Bertheaus Kommentar zu Ezra, Nehemia, Esther, 1887; — Georgs des Araberbischöfs Gedichte und Briefe, 1891; — Neubearbeitung von Tillmanns besw. Knobels Kommentar zu Exodus und Leviticus, 1897; — Mitarbeiter an Staubys: Heilige Schriften des AT (Jes 40—66, Ezra, Nehemia, Esther, 1894), und an Staubys: Apostolphen und Psalmenübersetzung (Gebet Manasse, Zusage zu Esther, Weisheit, Psal. und die Barnabas-Apostolien), 1900.

Rhéwider Klausel (1697) Bayern: II, 1, Sp. 975.

S

Saadja, jüdischer Religionsphilosoph (892 bis 942), geb. in Fazjum in Ägypten (daher **S. al-Fazjumi** genannt), bekämpfte bereits um 915 in gelehrter Polemik die **Karäer**, wurde 928 trotz seiner Jugesa Gaon (d. h. Schuhaupt) in Sura in Babylonien. Schon 930 gab er diese durch ihn zu neuer Bedeutung erhobene Stellung auf, da der Erilach ihn zu einer rechtmäßig widrigen amtlichen Unterschrift hatte verleiten wollen, lebte aber 937 in das Gaonat zurück. **S.** ist durch Charakterfestigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichnet. Er vereinigte die rabbinische und die arabisch-philosophische Bildung seiner Zeit. Das Werk **Emmuth weodeoth** (von **Ibn Tibbon** ins Hebräische übersetzt) sichert ihm für alle Zeiten den Ehrenplatz des Begründers einer wissenschaftlichen islamischen Theologie des Zudentums. **Die Bibelwissenschaft:** I E, 1, Sp. 1198; **Die Hebräisch, 3**; **Die Zudentum:** II, 3 a, Sp. 820; **Die jüdische Philosophie:** 3, Sp. 839.

Beste Ausgabe seiner Werke: von **J. De reuebourg** (seit 1893); — **J. Guitmann:** Die Religionsphilosophie **S. s.** 1882.

Saalfeld, Abt von Loccum, **Predigerseminar**, 2 (Sp. 1733).

Sabäer und **Sabäische Religion** **Arabien**, 1—2; **Döphir**. — **Sabäismus** = Sternenkult. Zur religionsgeschichtlichen Eingliederung und zum Wesen dieser Religionsform vgl. **Die Erfindungsreihe der Rel.**: I, B 1 a; 4 b; **Himmelskörper** **Sterne**.

Sabatier, **A. man d** (1834—1910), geb. in Ganges (Dep. Hérault), wurde 1813 Professor der Zoologie und der vergleichenden Anatomie an der Universität Montpellier. **S.** nahm hervorragenden Anteil am religiösen Leben des französischen Protestantismus und der von ihm begründeten unabhängigen reformierten Gemeinde in Montpellier. Außer wichtigen biologischen Arbeiten veröffentlichte **S.**, ein gewandter Verfechter der bedingten Unsterblichkeit und des Entwicklungsgedankens auf konservativ-dogmatischer Grundlage, zahlreiche religionsphilosophische Schriften. **Literaturgeschichte:** III, B 6 e.

S. war Mitarbeiter der **Revue Chrétienne**, schrieb außerdem: **Le transformisme et le récit biblique de la Création**, 1886; — **Essai d'un naturaliste transformiste sur quelques questions actuelles**, 1887; — **Essai sur la prière**, 1892; — **Essai sur la vie et la mort**, 1892; — **Essai sur l'immortalité au point de vue du naturalisme évolutionniste**, 1896; — sein bedeutendes Werk ist **La philosophie de l'Esprit**, 1903.

Auguste (1839—1901), französisch reformierter Theologe, geb. in Ballon (Dep. Ardèche), 1864 Pfarrer in Aubenas bei Ballon, 1868 Professor für reformierte Dogmatik in Straßburg. Nach dem Übergang Straßburgs an das Deutsche Reich lehnte er den ihm angebotenen Lehrstuhl an der deutschen Universität ab, blieb aber in Straßburg, bis er wegen einer antideutschen Rundgebung in einem seiner Vorträge ausgewiesen wurde. **S.** fiedelte nach Paris über, wo er sich mit **Lichtenberger** u. a. mit zäher Energie um den Erfolg der verlorenen Straßburger Hochschule durch eine der Sorbonne angegliederte prot.-theol. Fakultät bemühte, die endlich 1877 von der Regierung

genehmigt wurde (**Paris**: III, prot.-theol. Fakultät, 1). **S.** übernahm die Professur für reformierte Dogmatik und zog bald auch außerhalb der theologischen Kreise die Aufmerksamkeit auf sich. Namentlich auch durch seine umfassende journalistische Tätigkeit (seit 1875 sommäßlich im **Journal de Genève**, seit 1882 täglich **Mitarbeiter** im Redaktionstab des **Temps**). Sein theologisches Denken war von Anfang an beherrscht von dem Problem der Auseinandersetzung zwischen Religion und moderner Kultur, dessen Beantwortung ihn in die Nähe von **Schleiermacher**, **Alex. Schweizer** und **R. A. Lipius** führte und seine bestige Bekämpfung durch die Orthodoxie (**Domergue**, **G. C. Trommel**, **Henri Bois**, u. a.) veranlaßte. Näheres über **S. s. Theologie**, = **Symbolotidismus**, vgl. **Paris**: III, 2; über seine Erkenntnistheorie vgl. auch **Neuantrittsrede**, 10. Den Extrakt seiner Lebensarbeit fasste er 1897 in dem Buch **Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire** zusammen. Das Werk erlebte einen für eine theologische Schrift in Frankreich beispiellosen Erfolg und machte auf die liberalen Kreise im franz. Katholizismus so tiefen Eindruck, daß **S.** zu den Vätern des franz. Modernismus (**Reformkatholizismus**) gerechnet werden darf. Seit dem Erscheinen dieses Buches gehörte **S.** zu den ersten Sternen der Sorbonne, an der er als Directeur-adjoint der Ecole des Hautes Etudes religieuses (neben **A. Réville**) die religionsgeschichtliche Abteilung leitete. — **Hugenotten:** IV, 1 b.

Eine vollständige Bibliographie über **S.** gibt **H. Dartigue**: **Bibliographie critique d'A. S. in Revue chrétienne**, 1910, August-Closter. — Die wichtigsten seiner Schriften sind: **Essai sur les sources de la vie de Jésus**, 1866; — **L'apôtre Paul**, (1870) 1912'; — **Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire**, (1897) 1910* (deutsch von **A. Saur** 1898, auch englisch und schwedisch); — **La religion et la culture moderne**, 1897 (deutsch 1898); — **Lettres du dimanche**, 1900 (nicht im Buchhandel); — **Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit**, (1903) 1910* (englisch 1904). — **Ueber S.:** **J. Biénot**, **F. Vuauz**, **C. Robert**, **H. Monnier**: **A. S.**, sa vie, sa pensée et ses travaux, 1903; — **A. Verlhoud**: **A. S.** und Schleiermacher, 1902; — **H. Dartigue**: **A. S.** in Straßburg (1869—1873), 1910; — **Willib. Lüttge**: **Religion und Dogma**, 1913, bei **S.** 63 ff.; — **E. Lachenmann** in **RE**: XVII, **S.** 275 ff.

Paul, französischer Theologe und Publizist, geb. 1888 in St. Miquel de Cabrillanour (Cevennen), 1885 Mitarbeiter in Straßburg, 1889 Pfarrer in St. Gérôme (Cevennen), legte 1893 sein Pfarramt aus Gesundheitsgründen nieder, um sich ganz historischen Forschungen zu widmen, für die er das Leben des hl. Franz von Assisi und die älteste Franziskanergeschichte als sein Spezialgebiet gewählt hat. 1893 erschien **S. s. Biographie** des hl. Franz, ein Buch mit den Vorzügen und Mängeln der **Renan**-schen Geschichtsschreibung. Zu ihr durch **Rambouillet** mit dem väterlichen Segen bedacht, dann am 8. Juni 1894 auf den Index gesetzt, wurde das Buch in kurzer Zeit in alle Kultursprachen übersetzt.

Ajyj, das S. mit dem Ehrenbürgerrecht auszeichnete, wurde durch ihn der Mittelpunkt französischer Studien; 1902 gründete er hier die Société internationale des études franciscaines. Zugleich ist S. ein genauer Kenner der liberalen Strömungen in der römischen Kirche und der geistvolle Anwalt des Reformkatholizismus, von dem er die wissenschaftliche und religiöse Wiedergeburt des Katholizismus, die ideale Zuläufigkeit, erhofft, während der Protestantismus nach seinem Verständnis in einseitigem Individualismus ohne Gemütsverstand für die jüdische Seite der Religion ist und sich infolge seines übertriebenen Individualismus in kraftloser Zerstörung zerlegt.

S. schrieb: Vie de saint François d'Assise, (1893) 1912²¹; — Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima, 1895; — Fratris Francisci Bartholii de Assisi tractatus de indulgentia S. Mariae de Portuineula, 1899; — Actus S. Francisci et sociorum eius, 1900; — Floretum S. F. A. (I Fioretti di san Francesco), 1901; — A propos de la Séparation des Eglises et de l'Etat, (1905) 1910²²; — Lettre ouverte au Cardinal Gibbons, 1907; — Les modernistes, 1909²³; — L'orientation religieuse de la France actuelle, 1911.

Lachmann.

Sabasius: Griechenland: I, 6 (Sp. 1683); Mysterien: I, 4, 5.

Sabbath. Überblick.

I. S. im Judentum und im NT (für das AT vgl. § Feiste: I, A 1 a—b; § Deflat., 3 a—b); — II. S. und Sonntag: — Zur religiösen geschichtlichen Entwicklung der S. siehe vgl. noch § Ercheinungswelt der Rel.: I, B 4 b; § Bahlen, blg. 3. Zum jüdischen Gottesdienst der Gegenwart vgl. § Gottesdienst: IV, 3; Zur christlichen Sonntagsfeier § Sonntag im Christentum. Über die heutigen rechtlichen Bestimmungen über Sonntagsarbeit vgl. § Sonntagsruhe.

Sabbath: I. im Judentum und im NT. Seit dem babylonischen Exil gehört der S. (§ Feiste: I, A 1 a, b) neben der § Beschneidung zu den Hauptfestezeichen des Judentums. Eine immer mehr ins einzelne gehende S. läufigkeit bildete sich aus, zu der die Ansätze schon im AT, besonders im § Priesterlober, vorhanden sind (§ Deflat., 3 a, b). In der Makkabäerzeit (um 160 v. Chr.) befand das Verbot des Kampfes am S. (1 Makk. 2, 20 ff.). Etwa aus derselben Zeit stammt das Buch der Jubiläen (§ Pseudoepigraphen des AT., 2 e), das 2, 17 ff. und 50 a ff. Vorschriften über die S. ruhe gibt, die über das im NT Vorliegende hinausgehen. In § Philos Aussagen über den S. tritt die Pflicht zur Beichtpflicht mit der Philosophie und dem Gelehrtenstudium durch Anhänger der S. predigten besonders her vor (de specialibus legibus II, 50ff.). Sowohl Philo als § Josephus betonen, daß in ihrer Zeit die Feier des 7. Tages auch außerhalb des Judentums in der ganzen Welt begangen werde (Philo, de opificio mundi 89 ff.; Josephus gegen Apion II, 20). In der um 200 n. Chr. abgeschlossenen Mischna (ebenso in der Josephata und den Midraschim der Tannaitenzeit; § Mischna iun., 2, 4) finden wir einerseits eine sehr weit gehende S. läufigkeit, anderseits mancherlei Angaben über Aufhebung und Einschränkung der S. pflichten (vgl. Tractat Sabbath VII, 2; die 39 am S. verbotenen Handarbeiten; XIV, 2 ff.; Verbot des Heilens am S.; Lebensgefahr hebt den S. für Mensch und Tier auf; Tora VIII, 6, babylonisch Talmud Schabbath 128 b; ebenso die Beschneidung; Mischna Schabbath XIX, 1

und gewisse Tätigkeiten der Priester; Mischna Erubin X, 13, 14; Mechiltha Par. Bo zu II Mose 12, 10 ff. Auch das Gesetz über den § Sabbathweg (durch eine wesentliche Erleichterung). — Das neue Testament zeigt gerade in bezug auf die in ihm erwähnten jüdischen S. gelege seine geschichtliche Treue. Es erwähnt sowohl eine Reihe S. Verbote als die Erleichterungen, die besonders drückende S. gesetze ersahen konnten. An das Wort Jesu: „Der S. ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des S. willen“ (Mkt 2, 27 f.; § Jesus Christus: III, 6, 4, Sp. 404) klängt der aus der Zeit um 130 n. Chr. überlieferte, jedoch aber ältere jüdische Sab an: „Der S. ist in eure Hand gegeben, nicht aber seid ihr in seine Hand gegeben“ (Tome 85 b; Mechiltha zu II Mose 31, 12—14). — Im Mittelalter bildete sich die S. läufigkeit und die S. liturgie immer weiter aus. Neben die heutige jüdische S. feiert vgl. § Gottesdienst: IV, 3. Gegenüber der von den Christen in erster Linie im Anschluß an die S. gesetze häufig hervorgehoben „Vor dem Gesetzes“ pflegen die Juden bis auf den heutigen Tag die Freude der S. feier zu betonen. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß die Erleichterungen der S. gelege z. B. in der Mischna ein Bewußtsein von der Last dieser S. läufigkeit verraten. Andererseits freilich sollte auf christlicher Seite weder die erzieherische Bedeutung der S. läufigkeit verkannt werden, noch die mit diesem Ruhetag verbundene Freude. Die liberalen Juden der Gegenwart haben die Last der S. läufigkeit so gut wie völlig abgeworfen.

II. G. v. e. r.: Der Mischnatalat S., 1905 (in § Fiedig, Ausgewählte Mischnatexte, 107 ff.); — Jewish Encyclopedia X, 1905, S. 587 ff.; — J. Hamburger: Rechtsenzyklopädie des Judentums I, 1896, S. 870 ff.; — M. Friedländer: Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, 1908, S. 14 ff.; — A. Bünzle: Jesu Konflikt mit den Phariseen wegen des Abend-Messraums (Biertagsabend) I, 1904, S. 281 ff.; — Th. Schätz: Das gottesdienstliche Jahr des Judent. 1902, S. 108 ff.; — A. T. Herford: Pharisaism, 1912, S. 146 ff.; — W. Löb in RE XVII, S. 283 ff.; XXIV, S. 44 f.

III. Sabbath und Sonntag (in der Kirche und im modernen Leben).

1. Geschichte des Sonntags in der Kirche; — 2. Moderne Bestrebungen zum Schutz des Sonntags; — 3. Recht und Werte des Sonntags.

1. Die alchristliche Kirche war sich des Unterschieds zwischen jüdischem S. und christlichem Sonntag wohl bewußt: „der Sabbath fordert Ruhe, der Sonntag feiert die Auferstehung“; § Fasten am Sonntag galt als arge Lekerei. Das hinderte aber nicht, daß die Kirche gewohnheitsmäßig und später auch gesetzlich Arbeitsaufhaltung am Sonntag forderte, bis er dann auch ausdrücklich als das christliche Gegenbild des alten S. hingestellt wurde (vgl. § Sonntag im Christentum). Tertullian will, man solle, wie überliefert, am Sonntag als Tag der Freude das Seinen wie jedes Zeichen der Angst unterlassen, aber auch alle Geschäfte und Arbeit verschieben (de oratione 23): er will also freudige und unangstige Stimmung für Gebet und Gottesdienst. Auf der Synode zu Laodicea verlangte man 372 zwar, daß Arbeit so weit möglich unterbleibe, um der Würde des Herrentags willen, hielt aber ein Verbot der Arbeit

für judäisierend; dasjelbe Urteil fällt man 538 zu Orléans über die Meinung, man müsse am Sonntag alles Reiten, Fahren, Kochen, Schnüren unterlassen; Feldarbeit soll unterbleiben „um des Gebetes willen“. Eine gesetzliche Regelung ging von Konstantin dem Großen und seinen Nachfolgern aus; bei Konstantin wirkte noch seine Sonnenverehrung (vgl. "Sonntag im Christentum, Sp. 737") mit; nacheinander wurden Gerichte, Gewerbe, militärische Aufzüge, dann Schuldeintreibung und Schauspiele am Sonntag, nicht aber Feldarbeit verboten und dafür Beuch der Gefangenen durch die Priester sowie die Erleichterung ihrer Haft angeordnet. Eine stärkere Wendung zum geistlichen Wesen und zum jüdischen S. hin nahm die französische Kirche, wenn auch es darüber zunächst noch zu heftigen Streitigkeiten gekommen ist, in die uns u. a. die Geschichte des sogenannten Sonntagsheiligungsbrieves ("Himmels" n. b. brief, 2) hineinblenden läßt. Feldarbeit der Bauern sollte nach der Synode zu Mâcon 585 bestraft werden (ähnlich Châlons 649); man erwartete und erlebte Traumwunder Gottes gegen Schänder. Jetzt wird die Übertragung des S.-gebots (Defalog, 3 a, b) auf den Sonntag staatlich Anschauung: "Karl der Große beruft sich bei seinen Sonntagsverordnungen auf Gottes Gebot im AT.

Diese Anschauung, die vereinzelt schon um 350 in der griechischen Kirche auftrat, im 6. Jhd. im Abendland herrschend wird, ist in der römisch-kathol. Kirche seit Thomas von Aquino feststehende Lehre. Doch will man damit nicht ein geistliches Gebot des Alten Bundes, sondern eine Ordnung der christlichen Kirche und des christlichen Volksgebrauchs befolgen, die eben darum doch göttlich und heilig sei. Verboten ist übrigens nur eigentliche Handarbeit, nicht geistige und unterhaltende Beschäftigung.

Die Reformatorien befunden an diesem Punkte ihre evangelische Freiheit. Luther, die Augsburger Konfession (28) und Calvin erläutern das S.-gebot wie jede Zeremonie des AT für abgeschafft; um der Erhaltung des Gottesdienstes willen, damit man wisse, wann man zusammenkommen solle, sei ein besonderer Tag verordnet. Luther insbesondere betont die Notwendigkeit des Ruhetags für die hart Arbeitenden; Calvin fordert Schönung der Untergebenen. Calvin und Melanchthon weisen auch auf den beständigen S. im Herzen hin, den freie Geister wie Schwenckfeld und Beigel an Stelle jeder äußeren Sonntagsfeier setzen wollen. In der reformierten Kirche hat dann die geistliche Art der schottischen und englischen Puritaner den alten S. wieder hergestellt und so den englischen Sonntag geschaffen, an dem bis vor kurzem jede Beschäftigung, jede weltliche Leidenschaft, jedes Spiel allgemein für verboten galt (vgl. "Schottland, B 3). In der lutherischen Kirche Deutschlands führte die Forderung, am Sonntag Gottes Wort zu hören und zu treiben, zur gesetzlichen Heilighaltung des Sonntags, die dann Polizeiverordnungen äußerlich, der Weisnus innerlich zur Wirklichkeit mache. Man konnte ja auch beiderseits darauf hinweisen, daß der S. doch nicht erst im Gesetze geboten, sondern schon bei der Schöpfung von Gott selbst gehalten und gehei-

sigt, also eine Schöpfungsordnung, ein sacramentum paradisi sei; ohnehin hatte ja die Kirche schon früh die „zehn Gebote“ (Defalog) als moralische Forderungen aus dem übrigen Gesetz ausgesondert und den Christen als Grundlage aller Tuglichkeit eingefügt; damit bekam dann aber das S.-gebot eine bleibende Bedeutung. Wo man durch den Buchstaben gebunden war, mußte man eigentlich sogar auf den jüdischen S. tag zurückkommen, eine Konsequenz, die dann auch von den verschiedenartigen "Sabbatharien" gezogen ist.

2. An Gegenwirkungen gegen die geistliche Auflösung vom Sonntag hat es niemals gefehlt. Orthodoxe Kenner der Schrift und des Befreiungstheologen, Missionare, die an der unpendigen Gottesverehrung genug hatten, erhoben in England und in Deutschland ihren Protest, u. a. auch "Binzendorf" und die "Herrnhuter". Aber die verwilderten Zeitgenossen der Zeit und der ganze geistliche Sinn forderten eine robustere und bestimmtere Regelung für Landes- und Volkskirchen. Wirthamer erwiesen sich zunächst gerade in England natürliche Volksinstinkte und später humanitäre Bestrebungen. Jakob I von England und Schottland gestaltete den Volle 1616 allerhand Vergnügungen („Sports“) am Sonntag (vgl. "Buritaner, Sp. 1934); in neuerer Zeit forderte die englische "Sonntagsliga" (seit 1875), im besonderen Kingsley und Robertson, daß Museen, Parks und Bibliotheken dem Volle Sonntags geöffnet würden. Neuerdings verlangt man noch lebhafte, daß am Sonntag auch die moderne Naturwissenschaft in Vorträgen zu Worte komme. In Deutschland brachen sich derartige Bestrebungen, der Drang nach Belehrung, Unterhaltung, Gefelligkeit und Körperpflege, vor allem aber die Frei-, Vergnügungs- und Reisekunst viel ungehemmter Bahn. Noch zwingender traten die Bedürfnisse der modernen Industrie, die Handels- und Verkehrsinteressen auf, vor denen in Industriegegenden und an vielbefahrenen Ausflugsorten die Sonntagsruhe ganz zu schwinden drohte, wodurch Tausende von Arbeitern und Beamten, oft auch Frauen und Kinder nicht allein am Gottesdienst, sondern auch an häuslicher Ruhe, an jedem geistigen Leben und selbst körperlichem Ausruhen gehindert wurden. Dadurch wurden die kirchlichen Kreise zu praktischem Eingreifen aufgerufen. Wiedern erhob schon 1818 seine Stimme; 1850 wandte sich der preußische Oberstreichamt in einer Denkschrift an die Regierung; der Kongress für Innere Mission schenkte der Sonntagsfrage dauernde Beachtung; es entstanden Vereine und Zeitschriften, 1876 ein von dem Genfer Banquier Alexandre Etienne Lombard (dem "Sonntagslombard"; 1810–87) begründeter internationaler Kongress zur Beobachtung der Sonntagsruhe. Regt sich hier häufig eine von der Weitberichtigkeit der alten engl. Befreiungsdoktrinen stark abweichende Pietättheit an Ehrgeiz und Aengstlichkeit, so spürt man doch überall auch das Bestreben, dem Volle seine geistige und förderliche Ruhe und Gesundheit zu erhalten, — ein Bestreben, das auch bei einer naturwissenschaftlich gerichteten Denkschrift Anfang finden konnte. Zede Nationalökonomie, welche die Geistigenpunkte der körperlichen Hygiene und die geistige

Weiterentwicklung des Volks in Rechnung zieht, alle sozialen Richtungen, mit Einschluß der Sozialdemokratie, zuläßt auch die Gejsergruppe („Sonntagsruhe“) müßten ihm ihre Unterstützung leihen.

3. Die altchristlichen S. haben für uns ebenso wenig bindende Bedeutung, wie die verwandten Neumonde („Zeite: I, 1 b“). Der alten Angabe gegenüber, daß Gott selbst am siebten Tage geruh habe (I. Moje 2. 2.), haben jedoch P. Philo und vor allem das Johannevangelium bestont, daß Gott beständig schaffe (Joh 5. 17); und wie Jesus das S.gebot als Wwang abgelebt hat („Jesus Christus: III, C 4, Sp. 404), so daß Paulus in Konsequenz christlicher Freiheit gesagt, man solle sich kein Gewissen machen über Neumonde und S.e, die nur Schatten wahren Religion seien (Rom 14. 5); er habe vergeblich gearbeitet, wenn man noch Tage unterteilen wolle (Gal 4. 9). Alle Übertragungen des S.gebotes auf den christlichen Sonntag sind daher unerlaubte Künste und unwahre Halbwahrheiten. Noch weniger kann man eine wöchentliche Gedenkfeier an die Auferstehung zur Christenpflicht erheben. Zum Tag des Gottesdienstes könnte man, wie die Reformatoren freilich erklären, auch einen andern Woehntag wählen; man könnte täglich wie im Urchristentum oder monatlich Gottesdienst abhalten. In der praktischen Wirklichkeit bietet aber die Anknüpfung an die gute, altüberlieferte, tiefeingewurzelte Gewohnheit einen unbeschreibbar en S. g e n. Unsere sonntäglichen Verhauptungen haben ja immer noch einen inneren Wert, der nur noch mehr ausgebaut und ausgebaut werden sollte. Daneben tritt der katholischer religiöser Betrachtung am Sonntag, die freilich in unserem Volk immer mehr abkommt, vielfach aber noch an der Hand des Gefangenbuches oder ehrwürdiger Andachtbücher geprägt wird. Unser freidliches Volk hat ein Aureole um dieses, das der Staat wie irgend etwas zu idönen gehalten ist, das jeder dem gewähren soll, der von ihm abhängt. Die Wiedergewinnung eines feineren religiösen Innerlebens wird aber nur gelingen können zugleich mit der Ausbreitung eines höheren geistigen Lebens überall, das unserem Volk durch den modernen Geschäftsbetrieb und der Sucht nach Neuherrlichem schwer verloren gegangen ist. Dazu muß aber Zeit, bestimmt wiederkehrende Zeit gegeben werden. Es handelt sich nicht nur um Zeit für Lektüre, freies Studium, Besuch von Kunstmuseen und Museen oder auch zu dem so wichtigen und erquidenden Naturgenuss, sondern noch mehr um freie Zeit für Familieneinen, Briefverkehr und Freundschaftspflege, zur künftigen Einkehr. Aber auch schon das Gefühl, daß man einmal für einen Tag fremdem Lande, unserer Pflicht, ermüdender Beschäftigung entzogen sei, ist für Entfaltung freier Menschheitsgefühle von unendlichem Wert. Die Grundlage zu geistiger Erholung und zur geistigen Weiterentwicklung ist die körperliche Erholung, das Fernbleiben aus der Fabrikluft, das Hinausgehen in die freie Natur, die behaglichere Mahlzeit, der verlängerte Schlaf. Unbeschreiblich und doch von einzigem Wert ist überbaut das Gefühl der Stille, des Friedens und der Ruhe, im Haus und draußen, das Festtägliche und Außergewöhnliche auch in

Kleidern und Haussordnung. All das sollte wo möglich allen zu teil werden; wo es nicht angeht, ist für bestimmte Stände ein Elias zu schaffen. Der Arbeitsverdienst darf darum nicht geschmäler werden; diese Aussage erfreut dem Arbeitgeber das bessere Menschenmaterial; Englands Sonntag hat sich als sehr reales Volksvermögen erwiesen. Sind die unteren Schichten zum großen Teil nicht fähig, freie Zeit gut auszunützen, so soll man sie eben dazu erziehen, u. a. auch in der Schule. — Da der Tag einmal gegeben ist, wird man ihn fest weder ändern wollen noch können; die Deladen der französischen Revolution („Zeitrechnung, 5. 6.“) haben nur ein kurzes Dasein geführt. Vielmehr scheint ein Aufruhr nach 6 Tagen der Natur unserer Rassen am besten angepaßt zu sein. Das kann eine erworbene Eigenschaft sein; die Gottesordnung des Sonntags liegt lediglich in dem Bedürfnis der Mennendnatur zur Erholung und Erhebung in regelmäßiger Drift.

E. W. denastenberg: Der Tag des Herrn, 1852; — J. G. Herder: S. und Sonntagsfeier (Werke VI, S. 90 ff.); — J. Wilson: Der Tag des Herrn, 1861; — Pierre de Boud'hon: De la célébration du dimanche, 1848; — Otto Henke: Der Sabbathismus, 1892; — E. Chr. Achelis: Lehrbuch der prakt. Theologie, I. Bd., 1898, S. 242—258; — Otto Zoller: Sonntagsfeier (RE XVIII, S. 521 ff.; XXIV, S. 522); — Gerhard Uhlig: Über die Sonntagsfeier in ihrer sozialen Bedeutung, 1870. — Vgl. ferner Lit. zu „Sabbath: I“ Sonntag im Urchristentum „Sonntagsruhe.“ A. Meyer.

Sabbath-Adventisten (= Adventisten vom siebten Tage) | Adventisten, 3 | Sabbatharier, 4.

Sabbatharier (Sabbathäer, Sabbathianer) heißen die Teilnehmer an einer Reihe von neueren jettierischen Bewegungen, die in strengem Biblizismus und zweckvollkommener Erfüllung des Gesetzes, oft durch Gedanken an die Nähe des Weltendes getrieben, zum Teil auch unter jüdischen Einflüssen, die Feier des (jüdischen) Sabbaths forderten („Sabbath: II, 1, Sp. 115 f.“).

1. Auf eine sabbatistische Gruppe in Mähren, von deren Geschichte nichts Genaueres bekannt ist, bezieht sich Luthers „Brief wider die Sabbathäer“ v. J. 1538, wo er den ihm schon seit 1532 bekannten „neuen Jettum, daß der Sabbath gefeiert werden müsse“, biblisch zu widerlegen unternimmt und zugleich das „jüdische Geschicht“, auf dessen Einfluß jene Bewegung zurückging, und das jene S. auch zur Erwartung der erst noch bevorstehenden Auflauf des Messias verführt hatte, von seinem meistjährigen Jettum zu befreien unternimmt. Gegen dieselbe Gruppe, deren Propaganda sich auch in Böhmen und Umgang bemerkbar machte, richtete sich R. Schwendfelds Schrift „Vom christlichen Sabbath und Unterschied des Alt und NT“ (1532), mit ihrer weit über Luthers antijudaistische Haltung hinausgehenden mystischen Theorie vom „geistlichen Sabbath“ und völliger Berücksichtigung jeder äußerlichen Sonntagsfeier.

2. Bei den finnischen Sabbathisten (um 1550), deren Auftauchungen wahrscheinlich durch die von dem russischen Juden Bacharias seit etwa 1475 hervorgerufenen, eschatologisch gerichtete Bewegung beeinflußt waren, verband sich der Eifer für Rückkehr zur Sabbathfeier und

zum Gesetzesgehorsam zwecks Abwendung der in den teuren Zeiten und andern Schrednissen hervorbrechenden Strafe Gottes gleichfalls mit der Erwartung des nahen Gerichts und Gottes Reichs — eine Verbindung, die sich später auch bei baptistischen S. (s. 4) und den S. der Johanna Southcott (s. 5) findet.

3. Eine dritte Gruppe, deren Ansänge indirekt auch schon in das Reformationsjhd. zurückgehen, bilden die den Sabbath feiernden i.e.b.e.n.b.u.r.g.i.s.c.h.e.n. Unitarier (¶ Österreich-Ungarn; II, B 2 a), die aus dem Kreise der „Judaizanten“ oder „Monodoranter“ des Franz David zu Anfang des 17. Jhd.s hervorgingen, und für deren Anschauungen damals besonders Simon Petech Propaganda trieb. Die Sabbathfeier war nur eine von vielen jüdischen Sitten, die sie annahmen (auch Beschneidung), und um 1870 trat der Rest dieser bis dahin bestehenden S. förmlich zum Judentum über.

4. In der b.a.p.i.s.t.i.s.c.h.e.n. Bewegung (¶ Wiederläufer, Baptisten) ist die Sabbathfeier an Stelle des Sonntags in mehreren Zweigen üblich, vor allem bei den danach benannten Sabatarian Baptists (auch Seventh-Day-Baptists = B. vom siebenten Tage), die in England durch Francis Bampfield 1631 gegründet, in der zweiten Hälfte des 17. Jhd.s trotz der Verfolgungen stark zunahmen und auch nach Nordamerika übergriffen, wo sie, besonders in Rhode Island und im Süden des Staates New York noch heute eine ansehnliche Gruppe bilden, während sie in England stark zusammengezahmt sind. Der amerikanische Zweig ist auch dadurch geistlich von Bedeutung, daß infolge der Berührung mit ihm die Sabbathfeier auch von der heute bedeutendsten und anerkannten über alle Erdteile verbreiteten Gruppe der Adventisten, der Seventh-Day-Adventists (= A. vom siebenten Tage; Adventisten, 3) aufgenommen worden ist. Sie bilden die stärkste Organisation der Gegenwart.

5. Auf englischem Gebiet hat ferner bis in das letzte Drittel des 19. Jhd.s hinein die von der schwärmerischen, den Messias erwartenden Johanna Southcott hervorgebrachte sabbatistische Bewegung der Neu-Israeliten oder S. oder Johanna-Lente oder Southcottians bestanden, die sich auch nach dem Tode der Southcott († 1814) um ihre Schriften scharten und seit den 30er Jahren durch die Londoner Prophetin Elisabeth Peacock zusammengehalten wurden, dann aber an Zahl schnell zurückgingen.

6. Unter den n.n.s.s.c.h.e.n. Zeiten (:) gibt es auch eine auch sonst stark judäisierende Gruppe von Subbotniki (— Sabbathlanten), die unter dem Einfluß jüdischer Propaganda die Sabbathfeier aufgenommen hat.

Zu den Streitigkeiten in der Reformationszeit vgl. RE² XVIII, S. 524 ff und die dort genannte Lit. — Bunt: Dictionary of Sects, Heresies etc., 1874, S. 508 ff, 508 ff; — Sammelbuch: Die S. in Siebenbürgen, ihre Geschichte, Literatur, Dogmatik usw., Budapest 1894; — RE² XVII, S. 291 f über die Neu-Judaisten der Joh. Southcott; — B. ferner die Lit. zu ¶ Wiederläufer, ¶ Baptisten, ¶ Adventisten, ¶ Southcott, ¶ Russische Zeiten.

Stärnad.

Sabbathgebot · Sabbath: I. II · ¶ Detalog, 3 a. b.

Sabbathjahr ¶ Erlahjahr ¶ Dobeljahr ¶ Beste: I, f. und Feiern Israels, A 5 a, Sp. 872.

Sabbatharier = ¶ Sabbatharier.

Sabbathweg (vgl. Apöld 1,12, auch Matth 24 20), eine Strecke von 2000 Ellen (vgl. IV Moës 35 1-8). Weiter durfte man sich am Sabbath nicht von dem Orte, an dem man sich beim Anbruch des Sabbath befand, entfernen. Man umging dies Gejeb dadurch, daß man etwa den Endpunkt dieser Strecke durch Niederlegen von Speise zum Aufenthaltsort erklärte und aus wieder von da aus 2000 Ellen rechnete usw.

¶ Schurer: Gesch. des jüd. Volkes II, 1907, S. 557, S. 575 f; — ¶ G. Beer: Der Mischnatrat Sabbath, 1908, S. 116 f (in P. Fiebig: Ausgewählte Mischnatrakte, Heft 5).

Diebie.

Sabbatin, die apotrophe Bulle Johannis XXII vom 3. März 1322, durch die den Karlmitteln und der Carmelitebruderkirche (¶ Carmel) der Sabatin-Abläß erteilt wurde. Danach wollte Maria an dem dem Todesstag eines Mitglieds des Ordens oder der Bruderschaft folgenden Samstag (Sabbath) in das Fegefeuer hinabsteigen und den Betreffenden daraus befreien. Man hat in späteren Bestätigungen die Sträftheit der Vorstellung gemildert, an der Echtheit der Bulle Johannis XXII hält man heutzutage auch katholischerseits nicht mehr fest. Dieser Abläß wird auch häufig als sabbatinisches Privilegium (Privilegium Sabbathinum) bezeichnet. Es scheint, als wolle man ihn almächtlich verschwinden lassen. Bei Beringer (s. Lit.) wird nur noch nebenbei von ihm gesprochen. Heimbucher (Die Orden und Kongregationen, 1907²) erwähnt ihn nicht mehr.

KL² I, Sp. 110; X, Sp. 1445 ff; — Beringer¹³, S. 659-660.

W. G. Schmidt.

Sabellianismus, eine Form des modalistischen Monarchianismus (¶ Christologie: II, 2 c). Wenn die gegnerischen Quellen recht berichten, hat S. bellius (geb. vielleicht in der Pentavolus in Afrika, 194—222 in Rom, seit etwa 215 Führer der römischen Modalisten) versucht, gegen den versteckten Polytheismus der apologetischen Logoslehre (der gejdöpische Christus-Logos ist ein Gott und göttlich zu verehren) den christlichen Monothelismus dadurch zu retten, daß er erklärte, Gott sei erst in der Rolle (prosopon) des Vaters, dann des Sohnes und endlich des Geistes aufgetreten. Diese Theorie sollte wohl dem religiös wertvollen Gedanken Ausdruck geben, daß Gott selbst in Christo erschienen sei, aber sie stellte die Menschheit Jesu in Frage, konnte keine Mendigung Gottes verbürgen und darum auch keine Vergeltung des Menschen, die der Erlösungsglaube jener Tage forderte, und gefährte selbst den gemeindchristlichen Glauben an die ununterbrochene Herrschaft Gottes des Vaters, so daß die Befürworter der Logoschristologie als die Verteidiger des christlichen Gottesgedankens erscheinen konnten, die Sabellianer aber als die eigentlichen Gefährder der christlichen Theologie. — Das alte Schlagwort ist auch häufig bei Bemerkung späterer christologischer Lehrer (¶ Abalard u. a.) oder zur Kennzeichnung von Anschauungen, die von der orthodoxen abweichen (z. B. ¶ Clericus) verwendet worden.

B. Lit. zu ¶ Christologie: II. — Die Quellen zur Geschichte des Sabellius und des Sabellianismus nennt

A. H a r n a c t : Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴, 1909, S. 760, Num. 1. Unter S. Segnun wird besonders hingewiesen auf "Hypolitus Philosophumena IX, "Epiphanius" haer. 62, "Athanasius (vgl. bes. de synodo), "Gregorius von Nyssa: Lógos kata Arein kal Sabelliu." Scheel.

Sabier [¶] Mandäer.

Sabinianus, P a p s (604—606), bis dahin Diakon der römischen Kirche, geb. in Volterra. Berichtet wird, daß er Maßregeln traf, um einer Hungersnot zu steuern, daß aber — ein Zeichen von Unruhen in Rom — seine Leiche nicht durch die Stadt zur Peterskirche geführt werden konnte.

R. B ö v e l d - A. H a u d : RE³ XVII, C. 295.

Werminghoff.

Sabinus, G e o r g, ¶ Frankfurt, 1 ° Königsberg, 1.

Zäbler, W., ¶ Kufzland, A 6.

Zaborer, Redaktoren des Talmud, ¶ Juden-
tum: II, 3 a, Sp. 820 ¶ Mischna, Talmud und
Midrasch, 3.

Zabolage ¶ Arbeitsklänge, 1 ° Revolution
usw., 5.

v. Sabunde, R a i m u n d, ¶ Raimund von S.
Sacco di Roma (1527) ¶ Deutschland: II, 2
¶ Papstium: II, 1 a.

Sacerdos = Priester. Sacerdotium = Priestertum.

Sadaria, R ö n i g von Israel 743, Sohn
Jeroheams II, ward nach sechs Monaten von
Salomon ermordet. Will ihm sank das Ge-
schlecht ¶ Jezus dahin. Neber ihn vgl. II Kön
15, 8 ff. — ¶ Israel, 11, 12.

Vgl. die Kommentare zu den Königsbüchern und die
Geschichten Israels". Gunzel.

Sacharja und Sacharjabuch.

1. Die "Richtgottes" des S.; — 2. Zeit, Absichten und
Person des S.; — 3. Das Buch des S.; — 4. Die Anhänge
zum Buch S. (Deuterotachjar).

1. Wenn es das Hauptmerkzeichen eines großen
Propheten des AT wäre, in schwer verständlichen
Bildern die Zukunft zu verläufen, so wäre S.
der prophetischste der Propheten; denn von sei-
nen uns erhaltenen Schriften 1¹—8²³ enthalten
drei Viertel 1⁷—6⁹ fast ausschließlich derartige
dunkle Zukunftsanzeitung. In einer nur ge-
legentlich von einigen selbständigen Gottes-
sprüchen 1¹⁴—16, 17, 2¹⁰—17, 4⁸—10a unterbro-
chenen Reihe von acht in einer Nacht gesuchten
Visionen 1⁸—10, 2¹—4, 5—9, 3¹—10, 4¹—6a, Job—14
5¹—4, 5—10, 6¹—8, die er mit einem sonst seltenen
Ausdruck "N a d i g e s i c h i e" ¹ betitelt, malt
er ein Bild der ihm offenbarsten nächsten Zu-
kunft, das der Leser allerdings erst noch aus dem
Schleier der allegorischen Redeweise lösen muß.
Sind einzelne dieser phantastischen Bilder, wie
die von den vier Schmieden 2², welche die
Israel-Juda bedrohenden Hörner der Welt-
macht verschmieden sollen, oder von der "Frau
Bozheit" im Hohlmund Ephraim 5⁵—11, das zwei
Engel mit Storchensflügel in ihr liebe Feindes-
land Sinae d. h. Babylon (ins „Pfeiferland“?)
tragen, auch dem modernen Leser noch einiger-
maßen verständlich, so lassen sich andere nur
unter der Voraussetzung begreifen, daß der
Prophet sich feststellender mythologischer Rede-
weisen bediente (¶ Mythen und Mythologie: II,
in Israel 8 ¶ Propheten: II, seit Amos, C 6),
v. z. B. beim Bild von dem Stein mit den 7 Au-
gen 3⁹ und von den 7 Lampen 4², die als
sieben Augen Jahves gedeutet werden, ursprüng-
lich aber auf die 7 babylonischen Planetengott-

heiten zurückgehen (¶ Leuchtter im AT und NT). Woher solche Stoffe kommen, ist kaum zweifel-
haft: aus dem Gedanken- und Bilderschatz des
eben aus Babylonien zurückkehrenden, ohne
Frage an der fremden Mythologie genährten
Volkes, dem durch Jahrzehntelange Gewöhnung
das Bewußtsein völlig abhanden gekommen war,
daß die Gestalten, mit denen seine religiöse
Phantasie sich gern beschäftigte, eigentlich mit
dem Glaubensglauben in Widerbruch standen
(zu der siegenden Fluchtrolle 5¹—4, vgl. ¶ Hin-
mels- und Teufelsbrief). Bezeichnend sind vor
allem für S. und seine Zeit die bei diesem
Propheten so überaus zahlreichen Gestalten von
göttlichen Wesen, Engeln und Dämonen, die sich
zwischen Gott und Menschen stellen (Geister,
Engel und Dämonen im AT, 3). Da, S. liebt es
geradezu, geistige und körperliche Mächte in solchen
Gestalten zu verkörpern, so die „Frau Bozheit“
und den „Ankläger“ (¶ Satan) 3¹ ff. Mittel-
weisen schließen sich auch zwischen Jahve und seine
Aubeter, so der Angelus interpres, der Dolmetsch-
engel, der dem Propheten seine Gesichter deutet
1¹, der Engel, der 3⁵ mit Joshua spricht, der
Engel mit der Weihelam 2⁷, u. a. m.

2. Die zu einem Bzltis vereinigten Nach-
gesichte des S. atmen eine einheitliche Stim-
me, die sich etwa in folgenden Gründen
gedankt zusammenlassen läßt: 1. Jahve wird
in kurzer Zeit ein großes Gericht halten
1¹, aber Juda-Jerusalem darin nicht nur er-
halten, sondern neu gründen 2⁵, die beiden
Haupter der Gemeinde, das geistliche, den
Hohepriester ¶ Joshua, und das weltliche, den
Statthalter ¶ Serubabel, zu hohen Würden
bringen 3⁷ ff. 4¹, in die selige Zeit der
herbeiführen, wo wunderbare Fruchtbarkeit dem Lande
8¹² f. und endloses Leben den Frommen 8⁴ er-
blühen wird (¶ Eschatologie: II, 3); 2. Vor-
bedingung hierzu ist die Tilgung alter Schuld,
die auf dem Volk und seinen Vertretern liegt
3¹ 5¹—10, dann aber vor allem die Aufrichtung
des Tempels und die Einsetzung
des ordentlichen Gottesdienstes 3¹—10. Zu
diesem großen Werk will S. seine Volksge-
nossen begeistern. Diese ganze Gedankentreiße,
die sich mit den Absichten und Zielen des
Propheten Haggai deckt, führt in die Zeit der
Wiederaufnahme des Tempelbaues (518 v. Chr.)
unter ¶ Serubabel als Anlaß der inneren Wit-
ten im Perserreich (¶ Judentum: I, 2 ¶ Heilige-
tüm der Israels: V). Zugem. wird der Name
des Serubabel 3⁸ ausdrücklich genannt, und
ist der Prophet S., Sohn (oder Enkel) des
Jddo, neben Haggai ein Hauptförderer des Tem-
pelbaues i. Z. 518, aus dem AT bekannt (Esa 5.
614). Wir haben also in den Schriften des S.
das Denktat der zwei Monate nach dem ersten
Auftreten des Haggai einsetzenden Wirktheit
des S. in den Jahren 520—518, jener Zeit, wo
es schien, als sollte mit der durch S. auf Jahves
Befehl symbolisch vollzogenen Erhörung Seru-
babels 6¹ noch einmal ein politisch selbständiges
Juda erscheinen. Deutlicher werden diese Be-
ziehungen noch aus den wie ein Kommentar
eingefreuten Zahbeworten, besonders dem die
Krönung des Serubabel anordnenden Spruch
6⁹—15, den eine spätere Zeit, die den Ausgang
kannte, auf den Hohepriester Joshua und einen
sehr unbestimmt als „Zproß“ 6¹² bezeichneten hat,
König einer fernen Zukunft umgedeutet hat.

In den später entstandenen zusammenhängenden Reden 7₁—8₂₅ tritt die Person des Serubabel bei S. ganz zurück, vielleicht ein Zeichen dafür, daß er dessen Ende noch erlebt hat. Doch hat ihn dies so wenig entmutigt, daß er in allem anderen an seiner Hoffnung festhält, und auch die Festtage des Ercls nur so lange innergehalten wüßen will, als der Tempel nicht gebaut ist 7_{4—14} 8₁₈. Den Bau desselben wieder in Fluß gebracht zu haben, ist sein Verdienst.

Ähnlich wie das Buch des S. wohl geordnet und datiert 1₁, 7₁. Zwar ist S. gewiß als Redner in der Art der alten Propheten aufgetreten 1₃, 2₁₀ 7_{1 ff.}; aber wie Ezechiel hat er selber den Wunsch gehabt, seine Weissagungen in einer bestimmten Ordnung und nach bestimmtem Plan aufzusezden. Nicht minder ist S. Schüler Ezechels in bezug auf einzelne religiöse Gedanken, wie den der Vorzungstellung Israels-Judas 2₁₀ ff. 1_{14 ff.}, den er aber mit der von Deuterojesaja („Jesaja, 2) gelehnten Hoffnung auf Heranreihung der Heiden zum Jahvedienst zu verbinden weiß 6_{18a} 8_{20 ff. 22}.

Auch das Buch S. ist dem Schriftal der andern Prophetenbücher nicht entgangen, durch Beifügung fremder Bestandteile vermehrt zu werden. Sie sind sogar bei ihm so umfangreich, daß man den leidenschaftlichen S. stammenden zweiten Teil des Buches S. 9—14 als Werk eines anonymen Propheten zu betrachten pflegt und dessen Verfasser in Analogie zu Deuterojesaja „Deuterofacharja“ (zweiter S.) nennt. Während S. Gedanken ausnahmslos sich um Serubabel und den Tempelbau drehen, steht bei Deuterofacharja die eschatologische Hoffnung im Mittelpunkt, aber im Unterschied von S. heißt sie sich nicht an eine bestimmte geistliche Person, sondern spricht in dem herkömmlichen Stil prophetischer Weissagung allgemein vom „Friedenskönig auf dem Zion“ 9₁, der die Machthaber Syriens fürzen 9_{1—10} 10_{3—11}, und die Judäer mit den Chrämiten vereinigen wird 9_{11—17} 10_{8—20}, zu einem Reiche, das der Prophet sich nach den Worten Jes 9_{1—6} 11_{1—16} ausmalt, mit der Erwähnung, daß die auf Jerusalem stürmenden Heidenvölker an Jahuahs Nachort zu schanden werden 12_{1—8} 14_{1—2} 15_{1—19}, dann aber auch die Verhältnisse des ganzen Landes nach schweren vorangehenden Wirren 2_{9—14} in wunderbarer Weise verändert werden sollen 13₁ i. 14_{1—20}_i, wobei besonders auffällt, daß unter den wegzuschaffenden Plagen auch der „Geist der Prophecie“ genannt wird 13_{2b—6}. Unterbrochen wird der kürmische Fluß dieser poetisch glänzend gefaßten Weissagungen, die im Unterschied von S. nicht die Stilform der Vision, sondern des Gottespruchs haben, außer durch einen kurzen Wahnspruch gegen den Götterglauben 10_{1—2}, durch ein Stück 11_{4—17} 13_{7—9}, das sich anscheinend mit der letzten Vergangenheit beschäftigt und in allegorischer Form von einem Zahverbraten und seinem Schätzal erzählt, mit dem der Prophet sich identifiziert. Man mag sich fragen, ob man nicht auch hier nur eine befindliche Form eschatologischer Weissagung vor sich habe. Leider gibt das Buch des Deuterofacharja nicht den geringsten Anhaltspunkt, aus dem man über die genaue Zeit seines Ursprungs oder seines Verfassers Klarheit gewinnen

könnte, mit Ausnahme des Namens „Söhne Javans“ (Griechen) 9₁₉, der mit Sicherheit in die spätere vorchristliche Zeit dērde würde, wenn nicht der Text an dieser Stelle zweideutig wäre. So hat man denn nicht nur einen Triosacharja 12—14, sondern bis acht verschiedene Verfasser der Schrift annehmen wollen und nie ganz oder teilweise ebensowohl im Zeitalter des Amos und Hosea, als in dem des Buches Daniel entstanden gedacht. Indessen ist die Schrift derart mit Stoffen aus dem Vorstellungskreis der alten Propheten und des Volksglaubens überlastet, daß man schwerlich deren Verfasser zum Zeitgenossen der im Zavidarīl dichtenden und mit wenigen großzügigen Motiven und Begriffen arbeitenden Propheten des S. ihds. machen darf. Man wird zum mindesten den Schluß (Kap. 14), vermutlich aber schon die vorangehenden Gedichte 12_{1—13} und vielleicht am richtigen die ganze Schrift als eine Apokalypse aus späteren Jhd.en verstehen, die als namenlose Prophetenschrift gleich der des ebenfalls ursprünglich namenlosen Büchleins „Maleachi“ an das Prophetenbuch angehängt und schließlich mit dem Buche S. zusammen geschrieben wurde.

K. Marti: Dodekapropheton (kürzer Handfomm., Abt. XIII), 1904; — W. Nowack: Die kleinen Propheten, übers. und erläut. (Handfomm., z. AT), 1903; — C. v. Orelli: Die zwölf kleinen Propheten ausgel., 1908; — F. R. Marti: Der Prophet S., der Zeitgenosse Scrutabiles, 1892; — E. Sellin: Einleitung in das AT, S. 102 ff. 1910; — W. Sohnstein: Die Nachrichten des S., 1910; — Glier: Sacharja 1—8 (Theskr 1906, S. 296 ff.; — Weitres in RE² XVII, S. 295 ff.

Sachs, Hans (1494—1576), ist neben H. Hutten der einzige Dichter der deutschen Reformation (Literaturgeschichte: III, A 3), dessen Bilder bei seinem Volke in frischen Farben lebt. Wir danken dem Goethes Gedicht „Hans Sachsens poetische Sendung“, das ihn langer Beratung entrückt, und Richard Wagners „Meistersingern von Nürnberg“, die ihn zur sympathischsten Gestalt der deutschen Dichter verklären. Sicherer gefundene Aussöhnung der Welt und des Lebens, ehrlich und treu, naiv und schallhaft ausgedrückt in einer Sprache voll Muttervoß und Schlagkraft, macht den nimmermüden Handwerksmann zum Dichter; in allem ist er ein Sohn seiner Zeit und seines Standes. In Nürnberg als Sohn eines Schneiders geboren, wird er nach magerer Schulbildung Schuhmacher, wandert durch Süddeutschland bis zum Rhein; nachmal verläuft sein Leben still und fast ohne Einfluß auf sein Dichten in Nürnberg. Wohlgeleit in seinem Kreise, eine Säule der Nürnberger Singschule, die er vom Bedmesserum freihält, doch fast ohne Beirührung mit den literarischen Kreisen Nürnbergs, muß er den Stoff zu seiner Dichtung ganz aus jener Lektüre ziehen, die alles umfaßt, was ihm durch Drud und Übersetzung irgend zugänglich war. Sein erstes gedrucktes Spruchgedicht „Die Wittembergisch Rachigall“ vom 8. Juli 1523 begrüßt Luther als Tagveränder, ruft den gemeinen Mann zur göttlichen Wahrheit und ließ in wenig Tagen durch ganz Deutschland. In vier Prodigialen wirkt S. gleich bereit und wohltuend für Luthers Sache; 1527 verwarnet ihn der ans Wormser Gott (v. J. 1521; „Deutschland: II, 2) gebundene Rat, daß er „seines Handwerks und Schuh-

machens warte, sich auch enthalte, einig Büchlein oder Reimchen hinzuwohl ausgeben zu lassen". Da S. nun zunächst nichts mehr drucken lassen konnte, legte er sich fleißig Handschriften an, die großen Teils erhalten sind und uns als Hauptquellen die Kenntnis seiner Poetie vermittelten. Meisterlieder, Spruchgedichte, Fastnachtspiele sind das Hauptgebiet seines vorwiegend epischen Talents; das ernste Drama ist ihm veragt. Dagegen triumphiert sein sonniger Humor in den gereimten Legenden, Fabeln und Schwänzen. Lebendig geblieben ist die Kunst seiner Fastnachtspiele, „Literaturgeschichte“ III, A 3 "Fastnacht", Sp. 829, die kurz, lebenswürdig und stets amüsant das ganze bunte Leben ihrer Zeit unverzerrt spiegeln. Die große Produktion, auf die S. selbst so stolz ist, bedingt eine gewisse Redeligkeit und Flachheit, einen Bezug auf tiefere Durcharbeitung des Stoffes, der den höchsten Ausdrucksformen am empfindlichsten schaden würde. In seinen mehr als 4000 Meisterliedern überwiegt die religiöse Richtung; die Form ist hier immer so sehr die Fastnacht, daß der Dichter gern denselben Stoff auch in Spruchgedichten behandelt hat. Diese umfassen das vielfältige Leben der Welt und Wirklichkeit, wie es Geschichtsschreibung, Sittenbildner und Unterhaltungsliteratur dem fleißigen Dichter bot, gern von einem eigenen Erlebnis anhebend, in allgemein moralische Sätze austilgend. Eine ganze Reihe seiner Lieder hat in den alten evg. Gelangbüchern (vgl. z. B. „Kirchenlied“ I, 3a, Sp. 1296, 1298) einen Platz gefunden.

Sämtliche Werke hrsg. von Kellner und E. Göthe; Bibliothek des lit. Vereins, 102 ff. 25 Bde. — Sämtliche Fastnachtspiele hrsg. von E. Göthe; Rendite deutscher Literaturwerke, 26 ff. 7 Bde. — Fabeln und Schwänze, hrsg. von E. Göthe und Dreider; Neudruck, 126 ff. 5 Bde. — Erich Schmidt in: Deutsche Rundschau, 81 (1894), S. 233 ff.; G. Holtz in RE XVII, S. 304 ff.

Alfred Göthe.

Sachsen. Uebersicht.

I. Königreich S.; — II. Preußische Provinz S.; — III. Herzogtum S.-Weimar-Gotha; — IV. Herzogtum S.-Altenburg; — V. Herzogtum S.-Loburg-Gotha; — VI. Herzogtum S.-Meiningen. — Zur Christianisierung des Sächsischen Staates vgl. außer den folgenden Artikeln "Heidenmission": III, 2 "Deutschland": I, 1 "Karl der Große"; Hannover, 1 "Westfalen"; Hamburg; I "Münster"; I "Donaubrück"; Hildesheim; Paderborn; I "Werden"; Minden; Salzwedel.

Sachsen: I. Königreich Sachsen.

1. Allgemeines; — 2. Christianisierung und mittelalterliche Entwicklung; — 3. Reformation, Orthodoxie, Pietismus; — 4. Romische Propaganda; — 5. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart; — 6. Gegenwart. Statistisches.

1. Das Königreich S. umfaßt 14 993,9 qkm mit (1905) 4 508 600 Einwohnern. Die Bevölkerung ist fränkischen und thüringischen Stammes mit sorbischen (slawischen) Elementen, die sich seit der Mitte des 6. Jhd. vor allem im Flachland und im nördlichen Bergland festgesetzt hatten, freilich seit dem 10. Jhd. durch die deutsche Besiedlungspolitik (s. 2) zurückgedrängt wurden; die Überlautigkeit zählt noch jetzt 49 000 Wenden. Reben der Landwirtschaft steht in hoher Blüte, die Industrie und der Handel. Der geistigen Bildung dienen zahlreiche Lehranstalten und Institute. Die Verfassung beruht auf dem neuen Staatgrundgebet vom 4. September 1831 und ist konstitutionell-monarchisch.

Der Kern der sächsischen Lande ist die 928 begründete Mark Meißen, die 1089 an das Haus Wettin gelangte. Folge der Übertragung der sächsischen Kurwürde auf Markgraf Friedrich den Streitbaren von Meißen und Thüringen (1423) ging der Name S. auf die übrigen Besitzungen des Hauses Wettin, nämlich Meißen und Thüringen über. 1485 teilten die Brüder Ernst und Albrecht das Land, wobei jener außer Thüringen die Kurwürde, dieser Meißen erhielt. So entstanden die ernestinische und die albertinische Linie. Durch die Schlacht von Mühlberg 1547 ("Deutschland": II, 2) ging die Kurwürde an die Albertiner über ("Moritz von S."); die Ernestiner wurden auf die Thüringer Lande ("Sachsen": III, 1b; IV, 1; V, 1) beschränkt. Im dreißigjährigen Kriege 1635 fand die Laufbahn zu Sachsen. War S. bis dahin die führende Macht des deutschen Brodtbausmus gewesen, sotant unter den vier Johann Georg (heit 1611; s. unten 3) und unter August II, dem Starken (1697—1733; s. unten 4), und seinem Sohn August III (1733—1763) die Bedeutung S. gegenüber dem aufstrebenden brandenburg-preußischen Nachbarstaat ("Preußen": I, III), 1806 von Napoleon I zum König erhoben und Mitglied des Rheinbundes, verlor S. im Wiener Frieden 1815 durch seine Verfehlte, der deutsch-nationalen Bewegung entgegengesetzte Politik seine größere Hälfte, 20 235 qkm mit 864 404 Einwohnern, an Preußen und Sachsen-Weimar ("Sachsen": II, 4; III "Preußen": I, 1). Nach dem Kriege von 1866 trat S. dem Norddeutschen Bunde bei; 1870 und 1871 nahm S. am Krieg und an der Gründung des Deutschen Reichs rühmlichen Anteil.

2. Die Herrschaft der treu an ihren Gottheiten festhaltenden Sorben (I, oben 1) brach König Heinrich, der erste deutsche König aus dem sächsischen Stamm ("Deutschland": I, 4), in der Schlacht bei Böhmen (928) und gründete in Meißen Burg und Kapelle, zum Zeichen, daß er das Land für Christentum und Christentum in Besitz nahm. Das von ihm begonnene Werk der Christianisierung und der kirchlichen Organisation setzte Otto der Große ("Heidenmission": III, 2 "Deutschland": I, 2) mit Eifer und Verständnis fort, gründete 968 das Erzbistum Magdeburg und die Bistümer Meißen, Merseburg und Zeitz; Naumburg und ließ von diesen Bischöfen der Kirche aus das Christentum verbreiten, trat auch eifrig für die Pflege der Kunst und Wissenschaft ein und erließ für dieses als Lob eines Widsind von Corvey (Res gestae Saxonicae, um 970; Ausgabe von Walz-Nebel, 1904², deutsch von Wattenbach, 1901²) oder einer "Hrotsvitha von Gandersheim Carmen de gestis Ottonis"), die beide im 10. Jhd. charakteristische Vertreter der neuen Kulturblüte auf sächsischem Boden sind. Freilich siegte die neue Religion nur langsam über den heidnischen Glauben, da sie den unterjochten Bewohnern aufgezwungen ward. Erst mit dem Einströmen deutscher, bereits christlicher Ritter und Männer im 10. und 11. Jhd. und bürgerlicher Ansiedler aus Franken, Thüringen, Bayern und Niederbayern im 12. und 13. Jhd. ward die Bevölkerung der Kirche gewonnen, so daß das Land um 1300 als christlich bezeichnet werden darf. Das mittelalterliche

Kirchentum S. bietet wenig Eigentümliches. Die sächsischen Bischöfe „gleichen einander wie eine Mitra der andern, und niemals hat in Meißen, Merseburg und Naumburg die Bischöfsmüte auf einem genialen Haupte gesessen“. Der bekannteste Name ist der sagenhafte Benno von Meißen. Klosterr gab es im heutigen S. gegen 100; das größte unter ihnen war das Zisterzienserloster in Altzella 1145 von Otto dem Reichen gegründet. Andere wie das Augustinerkloster St. Thomä, das Dominikanerkloster St. Pauli, beide in Leipzig, das Cölestinerkloster auf dem Othibin waren von ähnlicher Bedeutung. Unter den Frauenklöstern ist das Zisterzienserinnenkloster Grimmen bei Grimma am bekanntesten. Von den Werken der Kirche eindruckt aus der Periode der Gotik ragen der Dom zu Meißen, an dem Jahrhunderte gebaut haben, die Thomaskirche zu Leipzig, der Dom zu Freiberg mit der Goldenen Pforte noch aus romanischer Zeit, die Paulinerkirche zu Leipzig mit zahlreichen Werken des Spätgotik hervor (Kirchenbau: I). Das Neb. der heutigen Parochien stammt im wesentlichen aus dem Mittelalter, das hierin wie in der oben (I) berührten Völkerwanderung in die Gegenwart hineinwirkt. Das kirchlich-religiöse Leben vollzog sich gleichmäßig in den Bauten mittelalterlicher Frömmigkeit. Erst das ausgehende Mittelalter rüttelte auch in S. an diesem Frömmigkeitsideal. Herolde neuen Geistes sind in S. Andreas Proles, der einen Mann kommen sah, „der dem Papste zu widersprechen wagen würde“, und Gregorius von Heimburg, der sich dem hl. Thilo widersetzte und gebannt in Dresden starb. Mit dem Aufstauen der gelehrten Studien (Humanismus) und des Städtelebens, mit der Gründung von Stadtschulen und Universitäten am Ausgang des Mittelalters (Leipzig 1409, Wittenberg 1502) sährte die geistige Kultur leise über die Kirche der Zeit hinaus und bereitete der Reformation die Wege.

3. Die Reformation, die ihren Ausgang vom ernestinischen Kurstaat S. nahm (vgl. Deutschland: II, 2), setzte sich hier auf das raschste durch. Luthers Landesherr Friedrich der Weise ließ die lutherische Frage sich selbstständig entwickeln, und so fiel das ernestinische Land früh begeistert dem Evangelium zu. Wie Wittenberg (Sachsen: II, 2 o), Herzberg, Lemberg, Eilenburg (Cruciger), östnieders. Zwida (Hausmann), Schneeberg, Annaberg (Musculus), Platten, Döhlitz, Grimma, Leisnig, die thüringischen Städte (Sachsen: III, 1 a; IV, 1; V, 1) u. a. unmittelbar nach dem Thebenanschlag dem reinen Gotteswort Tore und Herzen. Der Nachfolger Friedrichs, Johann der Beständige (seit 1525), ging mit offenem Bekenntnis voran. Die Visitation von 1527 ff. (Kirchenvisitation), die Einsetzung von Superintendenten (Kirchenverfassung: II, 3 a, Sp. 1432 f) u. a. dienten dem Bau einer evg. Landeskirche, und 1530 war das ganze Land evangelisch. Die Konfessionalverfassung (Konfessorium in Wittenberg; Kirchenverfassung: II, 3 a, Sp. 1434 f) gab der neuen Kirche einen Halt. Anders lagen die Verhältnisse im herzoglich albertinischen S. Die Sehnsucht nach Reform war hier die gleiche wie im ernestinischen Land; aber Herzog Georg der Värtige, ein trefflicher Fürst, aber

starker Katholik, hielt alle Reformen nieder. Er erkannte die Schäden der Kirche wohl, wollte sie aber nunmehr durch das Wort eines Mönchs beseitigen lassen; und so kühner Luther ward, um so halbstarrer blieb der Fürst beim Alten. Erst der Tod Georgs 1539 brachte die lang ersehnte Aenderung. Sein Bruder Heinrich (1539–1541), der im Freiberger Landes schon 1537 reformiert hatte, übernahm die Regierung des Herzogtums und führte die Reformation in Dresden und Leipzig durch, obwohl die städtischen Patrizier noch immer wie der Adel am Alten hingen. Luthers Wort ging in Erfüllung: „Ich werde noch in Herzog Georgs Landen predigen“; er hielt die erste evg. Predigt in Leipzig. Zwei Kirchenvisitationen (v. J. 1539) befehligen die Missstände. Heinrich setzte auch schon Superintendenten ein und schuf 1539 eine Agende, die Grundlage der noch heute geltenden Gottesdienstdordnung. Nach dem Tode Heinrichs 1541 vollendete Moritz von S., sein genialer Sohn, durch kluge Maßnahmen das Reformationswerk. Er erh. schuf die Konfessionalverfassung (Kirchenverfassung: II, 3 a, Sp. 1434 f) durch Errichtung des Konfessorium in Wittenberg und Leipzig im Jahre 1539 und 1543. Nach dem Übergang des Kurstaats auf Moritz (s. oben 1) hatte das Gesamtgebiet 3 Konfessorien in Wittenberg, Leipzig, Meissen (seit 1580 Dresden), von denen das Meissen-Dresdener als eine Art Oberkonfessorium schon früh eine durch die Kirchenordnung von 1580 sicher gestellte überragende Rolle gespielt bat (Kirchenverfassung: II, 3 a, Sp. 1436 f). Diese unter Kurfürst August I (1553–86) durchgeführte Vereinheitlichung der Kirche erregte wie die zweite städtische Überwachung durch den Kurfürsten und seine Räte erfolgte Verlegung des Oberkonfessoriums von Meissen nach Dresden, diente der Abwehr der „verwirrten Religionsschächerungen“ in den Kirchen und Schulen S.s, mit andern Worten, dem Ausbau des streng lutherischen Kircheninstituts, den S. der ordnenden Hand des Kurfürsten August I verdankt. Dieser ist auch gegen den Philippismus (Wiemelthor, usw., 9) und die Kryptocalvinisten mit Energie vorgegangen (vgl. Consensus Dresdenensis) und hat in der Konföderation und im Konföderationbuch die Lehre der Kirche zum Abschluß bringen helfen (vgl. Orthodorie, 2 b). Das starre Lutherum beginnt auf Kathedern und Kanzeln wie in den Kanzleien zu herrschen. Ohne fallen freier geridete Geister wie Werner und Crell zum Opfer, die im Verdachte, daß calvinistische Determinismus einzuführen, doch nur eine milde Richtung vertreten – Crell unter Augusts Nachfolger Christian I (1586–91), der auch selber in der Konföderation ein Protestantismus sah und der dadurch festgelegten lutherischen Exklusivität abgeneigt war, ohne doch die sächsische Kirche noch in andere Bahnen lenken zu können. Das Mandat v. J. 1588, das den Predigern das Bantzen verbot und zur Absezung von einigen Eiferern führte, die Aushebung des Georginus (1591) u. a. führte zu Eregungen, denen nach dem baldigen Tode Christians I unter dem ernestinischen Friedrich Wilhelm, dem Vormund Christians II, die streng lutherische Reaktion

folgte. Die Visitationsaristel (Articuli visitatorii) von 1592 mit ihren scharfen Theesen gegen die Reformierten in den Fragen der Prädestination wie des Abendmahl's, die allen Geistlichen, Professoren und Patronen zur Unterschrift vorgelegt wurden und symbolische Bedeutung besaßen, gingen an lutherischer Strenge vielfach noch über die Konföderation hinaus. Auch dem Gesangbuch von 1589 wurde ein lutherisches Gegengefangbuch (1593) entgegengestellt (¶ Kirchenlied: I, 3 a, Sp. 1298). Für die folgende Zeit der sächsischen Orthodoxie sind Gestalten wie Wolfgang Lenzler und J. Höß von Hohenegg, für die des endenden 17. und zu Anfang des 18. Jhd. ein Bal. Ernst Löschke charakteristisch.

Neue Stürme brachte der Dreißigjährige Krieg (¶ Deutschland: II, 3). Der damalige Landesherr Johann Georg I (1611—1656) ward seinem Berufe, der Führer der protestantischen Mächte zu sein, nicht gerecht. Er neigte trotz seines evng. Befestinisses zu Österreich und stellte, von J. Höß von Hohenegg beeinflusst, dem Kaiser ein Heer zur Unterwerfung der Lauenitz und Schlesiens zur Verfügung, während er hernach Gustav Adolf den Übergang bei Wittenberg verneigerte, bis er 1631 zum Nachgeben gezwungen wurde; aber schon 1635 fühlte er sich mit dem Kaiser in Prager Frieden wieder zurVertreibung der Schweden und der Franken zusammen und machte S. wiederholz zum Kriegsschauplatz. Gustav Adolf mußte für S. und die Welt das Evangelium retten. Gefestigt und gesichert ging der Pietismus aus dem Krieg hervor, aber S. lag verwüstet da und hat sich erst allmählich wieder erholt. Die schwankende Politik S. hielt auch unter dem Nachfolger Johann Georg II (1656—80), der 1664 sogar ein Bündnis mit Ludwig XIV einging, an. Seine und Johann Georgs III, seines Sohnes und Nachfolgers (1680—91), Prachtentfaltung darf über den durchaus noch nicht günstigen, damaligen wirtschaftlichen Zustand des Landes nicht täuschen.

Dem harten orthodoren Luthertum, das die reine Lehre, wie sie ¶ Wittenberg, auch Leipzig vertrat, über alles stellte und die Herzensfrömmigkeit darüber verlummern ließ und auch die schon im 17. Jhd. bemerkbare Zersetzung der kirchlichen Sitten im Adel nicht hatte binden können, folgte als Reaktion der Pietismus, dessen ersten Prediger ¶ Spener kurfürst Johann Georg III 1686 als Oberhofprediger nach Dresden berief. Nur wenige Jahre wirkte Spener in Dresden, von dem Universität und der Mehrzahl der Geistlichen fast gehemmt und angefochten, so daß er im wesentlichen nur eine Verstärkung des Religionsunterrichts, eine Einfläschung des „Katedrismusseraments“ (1688) durchsetzen konnte. Mit dem Kurfürsten selbst kam es wegen der von Spener auch diesem gegenüber geübten strengen Beichtwärts bald zum Bruch und 1691 zum Fortgang aus S. Durch A. H. Francke, ¶ Schade u. a. wurde seit 1689 ver sucht, Leipzig zu einem Herd des Pietismus in S. zu machen. Als bedeutsamer Träger des Pietismus hat dann die Brüdergemeinde (¶ Herrnhuter) seit 1727 in S. gewirkt, aber abgesehen von dem Dresdner Kreis doch nur im Erzgebirge und im Vogtland, weniger im Leipziger Flachland Erfolge

gehabt. Jahrzehntelang stießen Orthodoxie und Pietismus in hartem Kampf aufeinander; ¶ Garzoy versuchte 1692, die Stände und die Regierung zu einer allgemeinen Verfolgung der Pietisten zu veranlassen, — freilich vergeblich. Selbst ein so scharfer Gegner des Pietismus wie ¶ Löschke mußte zuletzt anerkennen, daß beide Richtungen im Grunde dasselbe wollten; und ohnehin gebot die Not der Zeit, die Streitart zu begraben, um gegen den römischen Feind gerüstet zu sein.

4. Schon im Reformationsjahrhundert hatte die Gegenreformation die Hebel angesetzt, S. und sein Fürstenhaus der römischen Kirche wiederzugewinnen, aber die Versuche mit Kurfürst August I seit 1551 waren gescheitert. Die Gefahr einer Gegenreformation in S. wuchs, als im Jahre 1635 die Laien (als verfallenes Pfand für Schuldforderungen der sächsischen Kurfürsten an Böhmen) an S. fiel und S. sich vertragsmäßig dazu verpflichtet mußte, die dortigen Kirchenverfassungs- und Konfessionsverhältnisse in keiner Weise zu ändern und demgemäß dem kath. Bevölkerungsanteil des neuen Gebiets volle Religionsfreiheit zu lassen und auch ihr Domkapitel zu Bautzen und die Klöster Marienthal und Marienstern anzuerkennen. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, diese fahrt. Gebiete als Stützpunkte einer fahrt. Propaganda in ganz Kurlauden zu benutzen. Der streng lutherische Charakter der Bevölkerung machte diese Versuche zuschanden. Doch gelang es 1689, einen nadgeborenen Bräutigam, Christian August von Sachsen-Zeitz († 1725) zum Uebertritt zu bewegen. Er stieg rasch bis zum Kardinal (Erzbischof) von Gran; „Kardinal von S.“ und setzte sich die Zurückführung des Hanjes Pettin und der sächsischen Lande in den Schoß der alleineigmachenden Kirche zum Lebensziel. Aber nur der Uebertritt des Fürstenhauses ist ihm gelungen. Auf sein Zureden setzte sich sein Vetter, Kurfürst August II der Starke (1697—1733), ein eitler, unruhiger, religiös gleichgültiger Charakter, bei der Erwerbung der polnischen Königskrone (¶ Polen, 2 b) über den Ernt eines Glaubenswechsels hinweg und schwur 1697 seinen evng. Glauben ab. Diesem Schritt folgte mit Hilfe des genannten Kardinals und der Jesuiten 1712 die Zwangsbefreiung des Kurprinzen Friedrich August, des späteren August III (1733—63), den man auf langjährigen Reisen durch fahrt. Länder bearbeitete und von alten protestantischen Einflüssen abgeschnitten und auch mit einer fahrt. Prinzenlinie vermählt hatte; so war die fahrt. Erfolge gefüllt. Trotz eifriger Versuche, auch das Volk für Rom zu gewinnen (Errichtung einer apostolischen Präfektur, 1708), blieb S. dem Evangelium treu, während in Polen die von August II protegierte Gegenreformation damals mit Erfolg gearbeitet hat (¶ Polen, 2 b). Mit dem Uebertritt geriet das Fürstenhaus in völlige Abhängigkeit von Österreich, die sich noch im 19. Jhd. (1866) offenbarte, und S. sank von seiner Höhe herab. Zugleich wurde ein treues Volk seinen Herrschern entfremdet. Aber im hartem Kampf mit Rom erstarke das protestantische Bewußtsein.

5. Hatte der Pietismus nur in kleinen Kreisen Fuß zu setzen und die Herrschaft der Orthodoxie nicht zu brechen vermocht, so hat sich im 18. Jhd.

der Übergang von der altlutherischen Orthodoxie zur Aufklärung als der Reaktion des Verstandes und der Vernunft in S. umso gründlicher, wenn auch später als in Preußen, vollzogen. Der Rationalismus entsprach der nüchternen Verständigkeit des Bürgerschichts, sowie dem hohen Stand der bürgerlichen Kultur in S. und dem ja auch von der Orthodoxie gewollten, durch keinen Pietismus gebrochenen Intellektualismus auf religiösem Gebiet. Den Übergang zum Rationalismus bildeten Gestalten wie [¶] Gellert in Leipzig; Bannenträger der Aufklärung waren [¶] Ernelli in Leipzig und [¶] Dinter in Görlitz. Doch hat der Rationalismus in S. nur wenige radikale Vertreter gefunden. Die Führung behielt der rationale Supranaturalismus ([¶] Rationalismus: III, 2 c), wie er von dem auf dem Gebiet der gottesdienstlichen Reformen bedeutamsten Karl Christian Tittmann (Dresdener Gesangbuch, 1797; Gebeite zum Gebrauche bei den öffentlichen und häuslichen Gottesdiensten, 1811) oder von dem Oberhofprediger Reinhard vertreten wurde, dessen Predigten ([¶] Predigt, E 3) vorbildlich gewirkt und zugleich auch (vgl. besonders die Neujahrspredigt von 1800 mit ihrem Eintritt für die reformatorische Rechtfertigungs-idee; [¶] Rationalismus: III, 6, Sp. 2051) ein neues religiöses Leben vorbereitet haben. Freilich herrschte der Rationalismus in S. unter den Professoren der Theologie in Leipzig und unter den Pfarrern, deren Lehrverpflichtung 1810 stark gemildert worden war, noch in den 20er und 30er Jahren des 19. Jhd.s vor; daher die große Ereignis, die August Hahn durch seine Leipziger antirationalistische Aufführung 1827 hervorrief. Aber allmählich gewann ein neues religiöses Leben von unterschiedlich konfessionell-lutherischer Färbung Boden, dessen erste Vertreter in S. der Superintendent A. W. Ahnfeldt in Glauchau und der Prediger Martin Stephan in der böhmischen Gemeinde in Dresden waren, der wegen seiner nächtlichen Erwachungsveranstaltungen sogar mit der Polizei zusammenstieß. Auf allen Gebieten regte sich neues Leben. Der [¶] Gustav-Adolf-Verein ward gegründet, die [¶] Innere Mission eröffnete ihren Segensgang, eine Bibelgesellschaft in Dresden trat ins Leben ([¶] Bibelgesellschaften, 2 c), die [¶] Heidemission (: III, 4) fand eigene Pfleger. In zwei Menschenaltern hatte die ländliche Landeskirche mit Unterstützung der Regierung und unter Führung der Universität Leipzig (: Sp. 2052) den Rationalismus überwunden und war außer den Genannten durch Männer wie Röller, Hartel, Ahnfeldt, Nahms, Deischl, Luhardi, Friedrich Ahnfeldt u. a. konfessionell lutherisch geworden ([¶] Neuultherum). Doch fehlte es niemals ganz an Vertretern freier Richtungen, wie B. B. Brückner, [¶] Friede und Friedrich Meyer, die der Vermittlungstheologie, und [¶] Sulze, der dem Protestantentum zugetan war, — Strömungen, die in den Synoden, den Vereinen und auf Konferenzen (Friede war z. B. langjähriger Vorsitzender der 1859 begründeten [¶] Meißner Kirchen- und Pastoralkonferenz; [¶] Meyer Vorsitzender der 1898 begründeten [¶] Sachsischen Kirchlichen Konferenz) Einfluss auszuüben wußten und

Zugehörigkeiten seitens der Synoden und des Kirchenregiments erhielten, obwohl man souffionierterei auf eben diesen Synoden und auf Konferenzen wie der 1878 gegründeten [¶] Chemnitzer Konferenz dagegen zu wirken bestrebt war. Da die Entwicklung der Landeskirche, deren erste Synode v. Jahr 1871 die Lehrverpflichtung ermäßigte, schon zeitweilig den ganz strengen eine Richtung zu nehmen, die damals zur Absplitterung der überlutherischen sächsischen Kirche ([¶] Altlutheraner, Sp. 419) führte. Ueber die Fortbildung der [¶] Berufsschule s. unten 6. Auch die [¶] gottesdiestlichen Bücher wurden revidiert. 1883 entstand nach langen Vorarbeiten, an denen vor allem auch Ahnfeldt teilgenommen hatte, das neue Gesangbuch ([¶] Kirchenordnung: I, 3c, Sp. 1311), 1880 die auf dem Konfitorialen Entwurf von 1878 beruhende [¶] Agenda; dadurch wurde das rationalistische Dresdener Gesangbuch von 1797 und das alte Kirchenbuch von 1812 endgültig beseitigt.

6. Das kirchlich-religiöse Leben der Gegenwart ist in S. rege und vielfältig, anders in den Großstädten als auf dem Lande, anders in der Lauta als im Vogtland und Erzgebirge. Von den 4½ Millionen Einwohnern sind (1905) 4 233 469 lutherisch, 15 126 reformiert, 218 033 römisch-katholisch, 15 126 griechisch-katholisch, 2472 deutsch-katholisch ([¶] Deutschkatholizismus), 14 697 israelitisch.

Die [¶] evangelisch-lutherische Bevölkerung beträgt demnach 95%. Seit 1897 wird der landesherrliche Summeppostat durch die Geheimen Räte, seit 1931 durch die in evangelisch beauftragten [¶] Staatsminister ausgeübt. Die Leitung der Landeskirche untersteht dem Landeskonsistorium in Dresden (errichtet 1873), das aus einem juristischen Präidenten und theologischen Vicepräsidenten (Fr. Dibelius) und einer gleichen Anzahl theologischer und juristischer Räte besteht. Zwischen dem Konfitorium und den Gemeinden steht als nächste Aufsichtsbehörde die [¶] Kircheninspektion, die aus dem Superintendenten und dem Amtshauptmann, beziehentlich dem Stadtkommandanten, gebildet wird. Es gibt 27 Ephorien, doch nur in den Erzgebirgen, die [¶] Oberlausitz, die keine Superintendenten hat, wird durch die Kreishauptmannschaft Bautzen mit unmittelbarer Unterordnung unter das Landeskonsistorium geleitet. Seit 1868 besteht eine Kirchenvorstand- und Synodalordnung, durch die das Laienelement die gehörende Stellung in der Vertretung und Leitung der Kirche erhalten hat ([¶] Kirchenverfassung: II, 5 b, Sp. 1449). Die Landeskirche besteht aus 34 Geistlichen und 43 Nichtgeistlichen, tritt (seit 1871) alle 5 Jahre zusammen. Das vornehmste Recht des Kirchenpatrons besteht in dem Vorschlag bei Befüllung kirchlicher Ämter; von 1469 geistlichen Stellen sind (1903) 619 königlichen, vom Konfitorium verwalteten, 832 privaten, 18 verschieden Patronats. Die Gehaltsverhältnisse der Geistlichen sind seit 1909 neu geregelt. Der Kirchenbesuch ist gut, die Kommunionsanzahlen dagegen mäßig (1911 nur 35,11% der landeskirchlich Evangelischen). In großer Blüte steht das Vereinsleben, Heidemission, innere Mission, Bibelschule, der vor allem durch [¶] Friede und [¶] Banks Wirksamkeit geförderte [¶] Gustav-Adolf-

Verein, dessen Zentralvorstand (Vorsitz s. 3. Hartung), der Entstehung und Entwicklung dieses Vereins entsprechend, an Leipzig gebunden ist, der lutherische Gottesdienst und der Evangelische Bund, in dem Persönlichkeiten wie d. Meyer tätig gewesen sind. Die Parteienorganisation (s. oben 5) ist im wesentlichen unverändert geblieben. Der orthodoxen Rechten steht die von Fröde gesammelte und unter Dr. Meyer seit 1896 etwas mehr nach links gerückte Gruppe als sehr milde Linke gegenüber. Dazwischen hat sich unter G. Metzger zudem eine sehr konervative Mittelgruppe gebildet. Der jetzige Leiter der Weißner Konferenz ist Prof. Heinrich in Leipzig, der Sachsenischen Kirch. Konf. Sun. Müller in Zwiedau, der Chemnitzer Konf. D. Kaiser in Radeberg. Viel Streit haben letztthin die Frage des Religionsunterrichtes und die dieser dienenden Zwischen Thesen (Religionsunterricht, 7) hervorgerufen.

Die Reformierten, die in Leipzig und Dresden bis auf 1700 bzw. 1689 zurückgehende Gemeinden haben, sind seit 1811 mit den Lutheranern gleichberechtigt, während sie im ersten Jhd. ihres Bestehens anfangs verfolgt und auch dann (Leipzig 1707, Dresden 1764) nur mit dem Recht privater Religionsübung begabt waren.

In neuerer Zeit sind mancherlei Sектen hervorgetreten, die lutherische Freikirche (Altlutheraner, Sp. 419), die alt- und neuapostolischen Gemeinden (Irvingianer), die Methodisten, die Baptisten, die Darbyisten, die Adventisten, die Albrechtseleute u. a. Die Irvingianer haben von allen Sектen in S. die weiteste Verbreitung gefunden. Die Brüdergemeinde (Dietrichröder) hat in S. zwei eigenständige Gemeinden: Herrnhut und Kleinewalde in der Oberlausitz, dazu eine Reihe von Diakonatsgemeinden im Erzgebirge und in der Lausitz, deren Mitglieder sich aber zur Landeskirche halten, wie die Brüdergemeinde überhaupt, obwohl sie als selbständige Kirchengemeinschaft seit 1749 anerkannt ist, mehr den Charakter einer innerkirchlichen Gemeinschaft hat. Renerdig hat dem Deutschen Katholizismus (s.), der in entzündeter Abnahme begriffen war, die monitische Bewegung (Moniten) vereinzelt Glieder zugeführt. Der Austritt aus der Evg. Landeskirche zu den Sektten betrug 1911: 921 Seelen, dazu 449 Ausstritte ohne Anschluß an andere Gemeinschaften. Den Religionswandel regelt das auch die römische Propaganda statt unterbindende Gesetz vom 20. Februar 1827, wonach niemand ohne ein Entlassungzeugnis seiner bisherigen Kirchengemeinde, das ihm erst nach Unterredung mit seinem Pfarrer und nach vierwochiger Bedenkzeit ausgestellt wird, in eine andere Kirche aufgenommen werden darf, und das Dissidentengefäß vom 20. Juni 1870.

Zu jachsenem Baudzüm sind, durch Zugang aus Böhmen und Schlesien, die Romisch-katholischen Siedler begriffen. Siezählten 1834: 27 938; 1858: 38 709; 1885: 86 952; 1900: 197 005; 1905: 218 033; 1910: 233 872. Doch ist zu beachten, daß seit dem Beginn der Arbeit des Evangelischen Bundes in S. und seit dem Aufstehen des Los von Rom-Bewegung in Österreich die Zahl der Uebertritte zum Protestantismus merklich gewachsen ist (Los von Rom-Bewegung: II, 1; 1911 traten 938 Kath. zur evg., 54 evg. zur luth. Kirche über).

Seit dem Neberritt des Hohen (s. oben 4) in S. heimlich, sind sie seit 1807 den Lutheranern politisch gleichgestellt und haben seitdem das Recht freier Ausübung des Gottesdienstes. Sie stehen seit 1816 (Nordische Missionen, Sp. 828) unter einem Apostolischen Vikar mit dem Bischofstitel (s. B. Dr. A. Schäfer), der zugleich Vikar des Domhofs Bauzen ist; die Apostolische Administration in der Markgrafschaft der Oberlausitz mit dem Sitz in Bauzen ist von dem Apostolischen Vikariat nur dem Namen nach getrennt, tatsächlich seit 1844 mit ihr durch Personalunion verbunden. Das Gesetz von 1876 regelt die Angelegenheiten der Katholiken. Sie haben s. 3. (1913) in 26 Pfarrbezirken 121 Priester, davon 6 Hofkapläne bzw. Hofprediger, 2 Militärpfarrer, 3 Oberlehrer am Bauzener Rath, Lehrerseminar, 4 Oberlehrer am Dresdener Progymnasium. Seit dem Mittelalter bestehen in der Oberlausitz die Frauenklöster Marienberg und Marienthal, die nicht aufgehoben worden sind (s. oben 4). Durch die Verfassung von 1831 sind weitere Klöster, sowie Jesuiten und andere Mönchsorden ausgeschlossen; doch bestehen auf Grund des Gesetzes vom 23. August 1876 Niederlassungen von Frauenkongregationen zur Kranken-, Kinder- und Armepleiße im Lande.

Israeliten haben sich in größerer Zahl erst im 19. Jhd. niedergelassen. Während man 1833 nur 500 sähle, gab es 1895 schon 9902, 1905: 14 697. Fast die Hälfte lebt in Leipzig, wobei sie der Handel gezogen hat.

Wilhelm Böttiger: Geschichte des Amtstaates und Königreichs S. (2. Aufl. von Theodor Flath, 1867—73); — Franz Blaumüller: Sächsische Kirchengeschichte, 1906*; — Franz Dibelius und Theodor Brieger: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte, 1882 ff.; — Georg Buchwald: Neue jüdische Kirchengalerie, 1900 ff.; — Paul Drews: Das kirchliche Leben der evg.-lutherischen Landeskirche des Kgl. S., 1902; — Franz Blaumüller: Das kirchlich-religiöse Leben der römisch-kath. Kirche im Kgl. S., 1902; — E. Klein: Apostolisches Vikariat S. (KL X, Sp. 1454 ff.); — Historisch-Politische Blätter 88, 1881, 575 ff. 641 ff. 737 ff. (lat. Disserta in S.); — Eduard Marckl: 150 Jahre Gemeindespflege in S., 1900; — Franz Böhme: Die kgl. Sächsischen Gebräuche und Verordnungen betreffend die Dissidenten und religiösen Sesten, 1901; — Arthur Kolbe: Handbuch der Kirchenstatistik für das Kgl. S., 1906*; — Sozialer des Sächsischen Kirchen- und Schulrechts, 1890*, von Paul v. Endewitz; — Joh. Förster: Moralstatistik des Kgl. S., 1912; — Paul Drews: Der Rückgang der Kommunisten in S. (ZfH 1900, S. 148 ff.); — R. Wuttke: Sächsische Befreiungs-, 1901*; — Franz Dibelius in RE XVII, S. 315 ff. XXIV, S. 447. Blandtmüller.

Sachsen: II. Preußische Provinz.

1. Die Einführung des Christentums; Organisation und Leben der mittelalterlichen Kirche; — 2. Die Reformation; — 3. Die evg. Kirche bis zur napoleonischen Fremdherrschaft; — 4. Die kirchlichen Verhältnisse im 19. Jhd.

1. Die preußische Provinz S. aus einer großen Anzahl weltlicher und geistlicher Herrschaften bestehend, ist 1815 aus einer Vereinigung bis dahin jüdischer (Sachsen: I) und altpreußischer Landesteile (s. B. der brandenburgischen Altmark; Preußen: I) hervorgegangen, indem der Name des größeren sächsischen Gebietes auf das Ganze übertragen wurde. Ihre Bewohner sind deutscher und slavischer oder

gemißchter Abstammung. Die Germanen hatten den westlichen Teil des jüngeren Provinzialgebietes inne: den Nordwesten Sachsen, die Mitte Schwaben, Ostfingen und Franken und den Südwesten Franken, während Reste der alten Thüringer (Sturz des Thüringerreiches 531 n. Chr.) den Untergrund dieser Bevölkerung bildeten. Den Osten der Provinz nahmen seit dem 6. Jhd. n. Chr. slavische oder wendische Stämme ein: Sorben und Lutizen oder Wilzen. Zahlreiche Ortsbezeichnungen (Martinus- und Sonnenberge), alte Götterbilder, Sitten und Bräuche (Oster- und Johannissäuer, Winteransitzen), das Anbringen von Pferdeköpfen an den Häusergiebeln in der Altmark u. a.) erinnern noch an das germanische bzw. slavische Heidentum. Die frühesten Spuren des Christentums innerhalb der Provinz geben bis in den Anfang des 6. Jhd.s zurück, wo die Thüringerkönige Almalaberge auf der Burg Scheidungen a. d. Unstrut, eine vandalische Prinzessin und Verwandte des Ostgotenkönigs Theoderichs des Großen (¶ Gothen, 2), Christen arischen Bekenntnisses war und sich auch ihre Röte, die später heilig gefrorene, dem fäth. Bekenntnis angehörende Radegundis (518–587), die 531 als Gefangene ins Fränkengebiet entführte Tochter des thüringischen Königs Berthachat, eine Zeitlang am thüringischen Königshof aufhielt. Erfurt hatte schon unter dem frankenfürstlichen Dagobert in der ersten Hälfte des 7. Jhd.s eine fränkische, also christliche Bevölkerung. Ob und wieweit aber von dieser ein christlicher Einfluß auf das sie umgebende Heidentum ausging, ist ungewiß. Ebenso ist zweifelhaft, ob „Atilan von Würzburg“ in der 2. Hälfte des 7. Jhd.s das Christentum im Südwesten der Provinz selbst verbreitet hat; die hier vorherrschenden Kultstätten gehen wohl nur auf eine frühe christianisierende Tätigkeit der Würzburger Kirche zurück. Nur soviel scheint sicher zu sein, daß das Christentum schon vor „Bonifatius in Thüringen vom Main her etwas Wurzel geichlagen hatte, und daß dieser nicht nur als Missionar, sondern schon als Legatmissor auftrat. Zu seinen Gründungen gehört wohl – 743 – das spätere Erfurter Domkloster. Da Bonifatius ging mit dem Gedanken um, Erfurt zu einem Bischofssitz zu erheben, legte aber 748 Thüringen zum Erzbistum Mainz. Über Erfurt und über die Unstrut hinaus bis zum Harz haben wohl seine Schüler, insbesondere der Angelsachse Wigbert (viele Wigberitischen) missioniert. Der weitere christliche Ausbau dieses Landstrichs ist dann von den Klöstern Hersfeld und Fulda aus erfolgt, die hier annehmliche Güter hatten. Im allgemeinen ist die e u f i ch Bevölkerung in einem Zeitraum von 150–200 Jahren christlich geworden. Viel länger dauerte die w e n d i s c h e Mission, besonders jenseits der Saale und Elbe, wo die Wenden in gefühligerem Maße lagen. Unter den Karolingern war die Wendemission noch unbekleidet, aber unter den sächsischen Kaiseru., insbesondere unter Otto I (¶ Heidemission: III, 2, S. 1988), blühte sie auf. Leider vernichtete der große Slavenauftand 983 die Mission, die dann erst im 12. Jhd. unter dem Erzbischof Robert, dem Stifter der Prämonstraten, mit Hilfe dieses Ordens und der Zisterzienser, einen neuen Aufschwung nahm.

Betrifft der Organisation der für das

Christentum Gewonnenen teilten sich die verschiedensten Bistümer in das heutige Provinzialgebiet. Die bedeutendsten waren Magdeburg, Halberstadt und Mainz. Das Erzbistum Magdeburg (968 durch Otto I gegründet) umfaßte den Landstrich zwischen Elbe, Oder, Bode und Saale bis zur Einmündung der Weißen Elster. Die Grenzen des Bistums Halberstadt bildeten im Osten die Elbe von der Einmündung des Tauben Aland, die Oder, Bode und Saale, südwestlich die Unstrut bis zum Einfluß der Helme, westlich eine Linie, die den Harz durchschneidet und die Oder entlang nach der Aller lief. Zum Erzbistum Mainz gehörte der südwestliche Teil der Provinz S., d. h. ein gutes Stück vom Regierungsbezirk Merseburg und der ganze Regierungsbezirk Erfurt; im Norden reichte es bis ins Herzogtum. Erfurt bildete ein besonderes Archidiakonat; die Stadt war zweite Residenz der Mainzer Erzbischöfe. In dem westlich bis zur Werra sich erstreckenden Eichsfeld war Heiligenstadt der Hauptort und der westlich gelegene Ruteberg das älteste erzbischöfliche Haupthaus. Vom Bistum Brandenburg fiel nur ein kleiner Teil in die Provinz; das Gebiet nördlich von dem bei Schweinitz in die Schwarze Elster liegenden Kloßbach bis zur Stromme im Norden und der Elbe im Osten. Das Bistum Merseburg umfaßte den größten Teil des heutigen Kreises Merseburg. Das Bistum Naumburg-Zeitz entsprach etwa dem heutigen Kreis Zeitz und Teilen der Kreise Naumburg und Weißensel. Das Bistum Meißen umfaßte von der Provinz S. das Gelände zwischen Mulde und Schwarzer Elster, d. h. ansehnliche Gebiete der Kreise Delitzsch, Bitterfeld, Herzberg und die ganzen Kreise Torgau und Liebenwerda. Zum Bistum Würzburg gehörte die Grafschaft Henneberg, zu Verden, das sich teils in das Bistum Halberstadt einstochte, ein Teil der Altmark, zu Davelberg Teile der Jerichower Kreise. – Eine große Anzahl von Kloster in der verschiedensten Ordensregeln bediente das Gebiet der heutigen Provinz S. Zu den hervorragendsten gehörte etwa das Stift zu Quedlinburg, 935 von König Heinrich I gegründet und mit ungewöhnlichen Vorrechten von Kaiser und Papst ausgestattet; seinen Grundbesitz bildete das spätere Fürstentum Quedlinburg. Seit der Reformation verfallen, bestand das Stift halb in katholischen Formen weiter, bis es durch den Reichsdeputationshauptschluss aufgehoben und der Krone Preußen überreicht wurde. Benediktinerklöster gab es in der Provinz gegen 30 für Mönche und ebensoviele für Nonnen. Das älteste Zisterzienserkloster in der Provinz – um 1140 – ist Porta bei Naumburg. Aus ihm ging 1513 die noch heute blühende Landesabtei gleichen Namens hervor. Ein Zisterzienserkloster Helfta bei Eisleben blühte in der 2. Hälfte des 13. Jhd.s die Mönch (¶ Mechtild, 1–2 ¶ Gertrud, 2). Die Prämonstratenerklöster haben neben den Zisterziensern eine lebhafte Missionstätigkeit im Wendenlande entfaltet, vor allem das Kloster Unser Lieben Frauen in Magdeburg, als Chorherrenstift gegründet, aber seit 1129 der Regel Norberts folgend und als zweites Mutterkloster des Prämonstratenordens geltend; es ist seit der Reformation eine höhere Schule, verbunden mit einem Konvikt für Theologen, die sich auf das

höhere Schulamt vorbereiten. Zahlreichen Eingang in der Provinz fanden auch die Ritterorden. Schon 1160 entsteht, begünstigt von Albrecht dem Bär, eine Johanniterniederlassung zu Werben in der Altmark. In Droyßig errichtet Graf Albrecht von Orlamünde 1213 einen Templerhof. Der deutsche Ritterorden, der unter einem Sohn unserer Provinz, Hermann von Salza, einem mächtigen Aufschwung nahm (Ritterorden, 2), niederte sich in der Ballei Thüringen (1200) zuerst auf deutschem Boden an. Die Bettelorden waren in allen größeren Städten unserer Provinz verbreitet. Erfurt, Wittenberg, Magdeburg und Eiselen hatten Konvente der Augustiner-Eremiten (Augustiner). Die theologischen Lehrhäuser der Universitäten Erfurt und Wittenberg waren mit Augustinermönchen besetzt. Das Augustinerkloster in Wittenberg, einst Luthers Wohnstätte, ist heute die Heimstätte des Prediger-Seminars der Provinz S.

Das religiöss-fürstliche Leben der Provinz S. bewegte sich im Mittelalter in den bekannten katholischen Formen. Durch Ablass zur Sündenvergebung zu kommen, bot sich auch an den verschiedensten Orten der Provinz Gelegenheit. Der Pfarrer Reuber von St. Petri in Eiselen mache sich noch wenige Jahre vor Luthers Thesenanschlag nach Rom auf den Weg, um vom Papst einen Ablass für seine Kirche zu erhalten. Auch zum Festen der St. Andreaskirche ebenda ist ein Ablassbrief v. J. 1498 noch vorhanden. Als Reliquien hatte Kurfürst Friedrich der Weise nicht weniger denn 5000 „Heilräumer“ für das Allerheiligentum in Wittenberg gesammelt. Ebenso bejaß Erzbischof und Kardinal Albrecht aus der Moritzburg von Halle einen großen Schatz von Reliquien, in der Reformationszeit als „Abott von Halle“ bezeichnet. Seitdem die Verwandlungsslehre (Abendmahl: II, 6) zum kirchlichen Glaubenssatz erhoben war, wurde mit Hostien, die angeblich Blut ausschwitzten, viel Unfug getrieben. So zogen unzählige Wallen aus dem Gebiete der Provinz S. nach dem „heiligen Blut“ von Wilsnack in der Westvorpommern. Aber auch innerhalb der Provinz wallfahrtete man bereits zur Zeit Ottos IV von Braunschweig zum „heiligen Blut“ nach Waterl (= Wafelerben im Wernigerödischen), bis Bischof Friedrich von Halberstadt die Wunderhostien in Proseßion in seinen Dom überführte. Zur Zeit der Pest und Judenverfolgung wanderte man zum wundertägigen Blut zu Bismarck in der Altmark. — Was Literatur und Kunst betrifft, so hat S. nicht nur herrliche Werke kirchlicher Bauten aus romanischer und gotischer Zeit, in Norden der Provinz mehr Backsteinbauten, aufzuweisen (Kirchenbau: I), sondern wir finden auch, schon bevor der Humanismus in S. Erschien (II) einen seiner Hauptzüge aufzuhauen, eine Reihe von tüchtigen wissenschaftlichen und schriftstellerischen Leistungen, wie wohl von den bedeutenderen Vertretern der Scholastik seiner in S. gewirkt hat. In Halberstadt hinterließen die Bischöfe Haimo (810), ein Schüler Altuius und Freund des Habbanus Mauritius, Bildward (968) und Arnulf (996) theologische Schriften. Das wichtige Geschichtszimmerwerk des Sachsen-Anhaltischen ging offenbar aus einem Halberstädter Kloster im 12. Jhd. hervor. Annalen oder Jahrbücher entstanden

auch in Quedlinburg (bis 1425), im Kloster Bergen vor Magdeburg (bis 1188), eine Chronik in Merseburg von Bischof Thietmar (1018), im St. Peterskloster zu Erfurt usw., alle mit furchtbarem Einschlag und für die Kenntnis der mittelalterlichen Geschichte von größtem Wert. In Erfurt entfaltete im Ausgange des Mittelalters (1490) der Mönch Nikolaus von Siegen eine reiche schriftstellerische Tätigkeit. Die mystische Schriftstellerei fand in dem oben genannten Kloster Helta eine charakteristische Pflege.

2. Die Provinz S. in die Wiege der Reformation. In der alten Bergmannsstadt Eiselen ist der Reformator geboren; im benachbarten Städtchen Mansfeld hat er seine Kindheitsjahre zugebracht; in Magdeburg, der jetzigen Provinzialhauptstadt, hat er vorübergehend als Schüler gelebt; in Erfurt hat er gelehrt und obgelebt; dann den entscheidenden Schritt ins Kloster getan; endlich in Wittenberg hat er über ein Menschenalter als Reformator gewirkt. Der Kirchenfürst aber, dem damals dieses Land unterstand, der Kardinal Albrecht, Erzbischof von Magdeburg-Halberstadt und Mainz, hat durch seine Geldnöte, in die ihm der Erwerb dreier Bistümer auf sächsischem Provinzialgebiet gebracht hatte, den unmittelbaren Anstoß zur Reformation gegeben. Da die einzelnen Teile der Provinz den verschiedensten Herren, weltlichen und geistlichen, unterstanden, so fand die Reformation Eingang oder nicht, je nach der Stellung des Landesherrn zur Neuzeitung.

2. a) Die Reformation in den geistlichen und weltlichen Herrschaften Magdeburg, Halberstadt und Mainz. In der Stadt Magdeburg wirkten bereits 1521 der Augustiner Melchior Miris und Johann Agricola, begünstigt vom Bürgermeister Sturm, in Luthers Sinn. Aber das Domstift widerstand. Erst 1547 ward im Dom die erste evg. Predigt gehalten. Neben Magdeburg war Halle die bedeutendste Stadt im Erftaße. Der Kardinal Albrecht, der hier seinen Sitz hatte, trat zwar der Ausbreitung der neuen Lehre fröhlig entgegen, gewährte aber für Gelder, die man ihm in seiner Geldnot bewilligte, schließlich Religionsfreiheit. Im ganzen Erzbistum Magdeburg führte dann der dem evg. Bekenntnis zugetane Erzbischof Siegmund die Reformation zum Siege. Eine allgemeine Kirchenvisitation in den Jahren 1562—64 bildete den Abschluß. — Da der Erzbischof Albrecht auch das Bistum Halberstadt innehatte, so teilte dies im allgemeinen dasselbe Schicksal wie Magdeburg. Hier traten für die Neuerung der Propst des Augustinerklosters St. Johannis Dr. Eberhard Windensee und der Bürgermeister Heinrich Schreiber ein. Beide mußten jedoch fliehen; letzterer entging mit knapper Not dem Tode. Zur vollen Durchführung brachte die Reformation der Bischof Heinrich Julius von Braunschweig (1578). Im Dom stand aber erst seit 1591 evg. Gottesdienst statt. — Im provinialsächsischen Teile des Erzbistums Mainz ging Erfurt, von seinem Schutzherrn, dem Kurfürsten Friedrich dem Weisen, ermäßigt, mit Einführung der Reformation voran. Aber es gelang dem Rat, der Luther auf seiner Durchreise nach Worms feierlich begrüßte, doch nicht, die ganze Stadt zu reformieren. Im Hammelburger Vergleich

(1530) versprach Erfurt, dem Erzbischof treu untertan zu sein, wofür dieser die Gleichberechtigung der neuen Lehre anerkannte. Auch das Eichsfeld öffnete seine Tore der Reformation; indes nur der evg. gewordene Adel (von Winzingerode, von Hausein, von Befernhausen usw.) konnte sich behaupten, während im übrigen der Protestantismus durch die Gegenreformation der Jesuiten wieder ausgerottet wurde.

2. b) Die Reformation in den geistlichen Gebieten der Provinz. Im Bistum Naumburg-Zeitz war die Entwicklung der Dinge durch das Kurfürstentum und das Herzogtum Sachsen (Sachsen: I, 3) vorgeschrieben. Das Domkapitel und der Säfisadel widersetzten sich freilich der Neuordnung. Die nach dem Tode des Bischofs Philipp (1541), eines religiös völlig gleichgültigen Lebemanns, entstandenen langwierigen Streitigkeiten zwischen dem mit Kaiserlichem Willen erwählten Julius von Pflug und dem unter dem Schutz des Kurfürsten von Sachsen berufenen streng reformatorischen Nikolaus von Amsdorf führten zum Sieg der Reformation in dem bischöflichen Gebiet. Als Pflug 1564 starb, übernahm der Sohn des Kurfürsten, August, die Leitung des evg. Bistums. — Im Bistum Meißen gelangte die Reformation, von Halle aus gefördert, nach dem Tode Herzog Georgs unter demoadjutor Georg von Anhalt (S. 481 f.) zum vollen Siege. Nur ganz vorübergehend brachte die Schlacht von Mühlberg (1547; Deutschland: II, 2) in der Person Michael Heldings, neben Pflug eines Mitarbeiters am Interim, noch einmal einen fah. Bischof. — Im Bistum Brandenburg suchte der Bischof, nicht ohne Erfolg, durch kluge Verhandlungen den ihm unterstellten Luther zum Gehorsam und Schweigen zu bringen. Mit der Reformation in Kurbrandenburg (1539; Preußen: I, 3 a) hörte aber das Bistum auf. Das Bistum Havelberg bestand auch nur noch bis zur Einführung der Reformation in Kurbrandenburg. — Im Hochstift Bredenau fand die neue Lehre früh Eingang, ebenso in Meißen, das ganz unter sächsischem Einfluß stand. Das Bistum Bützow blieb zwar katholisch, aber sein Gebietsanteil in unserer Provinz, die Grafschaft Henneberg, wurde evangelisch.

2. c) Die Reformation in den westlichen Herrschaften der Provinz S. Über die damals zum Kurfürstentum Sachsen gehörenden Teile der heutigen Provinz vgl. Sachsen: I, 3. In Wittenberg wurde schon 1522 das Rechopfer bestattet und die deutsche Liturgie mit Predigt und Gemeindegebet eingeführt. Der ganze Kurfürst mitsamt dem heute (seit 1815) zur Provinz S. gehörigen Teil wird durch die erste Kirchenvisitation (1528) evangelisch. Der Brennpunkt aller reformatorischen Bestrebungen war die Universität Wittenberg mit einem Luther und Melanchthon an der Spitze. Dem Herzogtum S. (Sachsen: I, 3) unterstand der sogenannte Thüringerkreis, d. h. ein langgezogenes Stück Land von Weissenfels bis in die Gegend von Langensalza, das, wie das übrige Herzogtum erst nach dem Tode Georgs des Bärtigen, seit 1539 unter seinem Bruder Heinrich reformiert wurde. Kurbrandenburg eroberte sich

in demselben Jahre wie das Herzogtum S. (1539) der neuen Lehre, so daß damals auch in der heute (seit 1815) provinzialfürstlichen Altmark vorhandene evg. Bewegung (Preußen: I, 3 a) zum Siege gelangte. In der Reformierung der Altmark trat besonders der gelehrte Konrad Cordatus hervor, seit 1540 Superintendent an der Stiftskirche zu Stendal. In der Grafschaft Mansfeld standen Graf Heinrich VI als Feind und Graf Albrecht VII als Freund des Protestantismus einander schroff gegenüber. Während jener jede evg. Regung in seinem Gebietsteile unterdrückte, war dieser in seinem Teile der Grafschaft ein eifriger Förderer der Reformation. Als aber Heinrich 1540 kinderlos starb, ward die ganze Grafschaft mit einem Schlag evangelisch. Auch in den Grafschaften Henneberg, Regenstein, Stolberg, Beringerode, im Freiwilligen Stift Quedlinburg (s. oben I, S. 136) und in der Grafschaft Henneberg, desgleichen in den Freien Reichsstädten Mühlhausen und Nordhausen setzte sich die Reformation durch. Mühlhausen war eine Zeitlang der Zummelplatz der Schwarzengeister, an deren Spitze Thomas Münzer stand; die Stadt zu reformieren, scheiterte anscheinlich am Widerstand des Herzogs Georg von Sachsen; aber trotz aller Gegenmaßregeln gelangte die Reformation doch endlich zum Siege.

3. a) Die Geschichte der evg. Kirche nach Abschluß der Reformation zeigt im Gebiet der heutigen Provinz S. die heissen Lehrstreitigkeiten. Der antinomistische Streit ging von Johann Paricola in Eiselen aus (Antinomisten). Im Adiaphoristischen Streit standen hier Melanchthon, hic Amsdorf und Flacius und mit ihnen die Universitäten Wittenberg und Jena einander gegenüber. Den Majoritiätischen Streit rief der Wittenberger Professor und kurzzeitige Superintendent der Grafschaft Mansfeld, Georg Major, hervor. Besonders stark tobte der Flacianistische Streit über die Erbsünde (Flacius) auf unserem Provinzialgebiet, so in der Grafschaft Mansfeld, wo sich die Bergleute die Köpfe über die Frage blutig schlugen, ob die Erbsünde zur „Sündnis“ des Menschen gehöre (Flacius, Dozentprediger Cratius Spannberg in Mansfeld), oder ob sie nur ein „Alzidens“ (etwas Hinzugekommenes) sei. Der Streit ging so weit, daß die Lehnsherren der Grafschaft 1570 Landsknechte in die Stadt Mansfeld eintrüden und die Häupter der flacianistischen Partei gefangen nehmen lassen mußten. Auch in Magdeburg, wohin Flacius aus Wittenberg geflohen war, übertrugen unter seiner Führung die Streitigkeiten alles Maß; hier war einer der größten Heißsporne der Superintendent Tiedemann Dethius. Die diese Streitigkeiten beendende Nonkonformitätsformel, abgefaßt auf provinzialfürstlichem Gebiet, im Kloster Bergen vor Magdeburg, sicherte die Herrschaft der lutherischen Orthodoxie, die ihre Hauptstätten in Erfurt (II) und in Wittenberg und dort ihre Hauptvertreter unter Professoren wie A. Galov, L. Danner, J. A. Duensteb, N. Hunnius u. a. fand, die auch für das kirchliche Leben S. im 17. Jhd. von Bedeutung waren. Das allmähliche Zurücktreten von Erfurt und Wittenberg hinter Halle (1694 gegründet) wiegt den Niedergang der Ortho-

dorige und das Aufkommen des Pietismus und der Aufklärung (s. unten 3 d). Die auf dem Boden der Provinz S. entstandenen Erbauungsschriften von Johann Arndt (v. in Quedlinburg und Eisleben) und Christian Schreiber (Oberhofprediger in Quedlinburg) zeigen, daß sich hier die religiöso-praktische Richtung schon lange vor dem Pietismus geregnet hat. Die Provinz S. ist auch, wie das Ueprungsland (Luther, Jonas, Eber, Agricola u. a.; Kirchenlieder: I, 2), so noch lange die bedeutendste Stätte evg. Liederdichtung gewesen. Hier lebten im 17. Jhd. u. a. Pfarrer Michael Altenburg († 1640; „Versage nicht, du Häuflein klein“) und Johann Menhart († 1642; „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“), sowie der Eisenburger Martin Rindart, der Dichter des Liedes „Num danale alle Gott“. In Naumburg dichteten Ernst Christoph Homburg (1681 als Rechtsanwalt; „Jesus, meines Lebens Leben“) und Georg Albinus († 1679 als Pfarrer; „Alle Menschen müssen sterben“); auch an Johannes Olearius (1611—84 in Weihenfels); „Herr Jesu Christ, dein teures Blut“ Georg Neumark aus Langensalza und Edmund Neuhaefer aus Wechmar sei erinnert. Die fruchtbare Zeit des Pietismus bringt dann auch in S. einen neuen Aufschwung in der Liederdichtung.

3. b) Der 30jährige Krieg schlug der evg. Kirche auch in der Provinz S. tiefe Wunden. Ja, der Erfolg des Restitutionsediktes 1629 (v. Deutschland: II, 3) hatte es auf die völlige Vernichtung des Protestantismus in den Hochstiftern Magdeburg, Halberstadt, Merseburg und Naumburg-Zeitz sowie Weißenfels und Brandenburg abgesehen. In Halberstadt begannen Tilly und Wallenstein, die „laiserliche Reformation“ durchzuführen; Dom und Stiftskirchen wurden den Evangelischen genommen, die evg. Domherren abgesetzt und die Dominkule den Feinden übergeben. Diese „Reformen“ ließen sich um so leichter durchsetzen, als das Domkapitel bereits 1627 den erst 14jährigen Sohn des Kaisers, Leopold Wilhelm, unter Zwang zum Bischof erwählt hatte. Zu Magdeburg wurde ebenderselbe an Stelle des evg. Administrators Christian Wilhelm, eines Hohenloßern († 1665), durch päpstliches Breve als Erzbischof eingesetzt. Auch die Stadt Halle und der ganze Saalkreis hatten dem Sohn des Kaisers huldigen müssen. Aber dem Administrator Christian Wilhelm gelang es, sich wieder in Magdeburg festzusetzen. Freilich konnte er die Stadt nicht halten, und das stolze Bollwerk des Protestantismus an der Elbe wurde am 10. Mai 1631 von Tilly völlig vernichtet. Es war um die evg. Kirche in der Provinz S. Schluss bestellt. Da brachte Gustav Adolf Hilfe in der Not. Das Restitutionsedikt konnte nicht weiter durchgeführt werden; im Gegenteil, die Feinde des Protestantismus mußten das bereits Erungenne wieder aufgeben.

3. c) Der Westfälische Friede (1648; v. Deutschland: II, 3) hatte auch in der jetzigen Provinz S. eine große Veränderung auf politischem Gebiet hervorgerufen, die nicht minder für das evg. Kirchenwesen von Bedeutung war. Die Städte v. Magdeburg und v. Halberstadt lagen unter dem Namen eines Herzogtums R. und Fürstentums H. an Kurbrandenburg. In

Halle und Halberstadt wurden Komturien eingerichtet, letzteres jedoch 1714 nach Magdeburg verlegt und letzteres später aufgehoben. Das Fürstentum Quedlinburg und das Amt Petersberg gingen 1698 durch Kauf ebenfalls an Brandenburg über. Die alte Herrschaft Querfurt, vorher unter Magdeburg stehend, fiel durch den Prager Zevatatsfeld (1635) kurfürstlich zu. Die Grafschaft Mansfeld, die schon 1570 durch Sequestrat ihre Hoheitsrechte verloren hatte, wurde 1780 teils zu Magdeburg, also Preußen, teils zu Kur Sachsen geschlagen. Das kursächsische Gebiet unterstand kirchlich dem Oberkonsistorium in Dresden. Ernst, das lange vergeblich nach Selbständigkeit gerungen hatte, nahm der Kurfürst von Mainz 1664 als Landesherr in Verwaltung, ließ aber das evg. Kirchenwesen ungetastet. — Diese im Westfälischen Frieden beginnende Bewegung auf Zäsuralierung geistlicher Gebiete und Eingliederung der zahlreichen kleinen weltlichen Herrschaften in die großen Staaten kam im Reichsdeputationshauptschluss von 1803 (v. Zäsuralisationen, 5) auf vollständigem und kirchlichem Gebiet zum Abschluß. Das Eichsfeld wurde damals preußisch. Genuinely Erfurt, alle mainzischen Besitzte und Rechte in Thüringen, die freien Reichsstädte Mühlhausen und Nordhausen an Preußen. S. hatte das Gebiet der heutigen Provinz S. nur noch zwei weltliche Herrscher: den König von Preußen und den Kurfürsten von S., der dann aber nach der ungünstigen sächsischen Politik in den Napoleonischen Kriegen seinen Besitzteil an Preußen verlor (v. Sachsen: I, 1; II, 4 a; Preußen: III, 1). Vorübergehend (1807—13) gehörte das Mittelstift der Provinz zum Königreich Westfalen mit Halberstadt als kirchlichem Mittelpunkt.

3. d) Für das kirchliche Leben im 18. Jhd. ist die Entwicklung der 1694 begründeten Universität v. Halle im preußischen Bezirksteil des heutigen Provinzialgebiets von entscheidender Bedeutung gewesen. Ihrer Geschichte im Zeitalter des Pietismus und der Aufklärung v. Halle, 1, 2, die insbesondere durch die Namen Chr. Thomaeius, A. H. Francke, C. Crellius, J. Zemler, A. H. Niemeyer vertreten wird, entspricht die Kirchengeschichte des von ihr geistig beeinflußten Gebietes. Als ersten namhaften Vertreter des heutigen Pietismus dürfen wir wohl Gottfried Arnold aus Annaberg bezeichnen, der 1696 in Quedlinburg sein berühmtes Buch: „Die erste Liebe d. i. wahre Abbildung der ersten Christen“ schrieb und nachmal als Pastor in Werden und in Plettenberg gewirkt hat. Außer Halle bildeten Magdeburg und Bernburg-Erdebeck Zentren des pietistischen Lebens. Dort wirkte ein Johann Adam Steinmeier, Abt des Klosters Bergen, später General-Superintendent des Herzogtums Magdeburg, hier Superintendent Heinrich Georg Reim (1654—1716), auch als kirchlicher Liederdichter bekannt („Ein reines Herz, Herr, schafft in mir“, „O Jesu, wahrer Arzt der Seelen“ u. a.). Von anderen pietistischen Liederdichtern sei noch aus der Frühzeit Joh. Schröder († 1699 als Pfarrer in Meissen bei Wittenberg); „Eins ist noi“, aus der Blütezeit vor allem Christian Dr. Richter (Arzt am Habschischen Palaishaus, † 1711); „Es glänzet der Christen innwendiges Leben“.

„Es ist nicht schwer...“ und „Es kostet viel ein Christ zu sein“) genannt, aus der Herbstzeit Joh. Ludw. Kort, Alendorf († 1773 als Konfessoriatrat in Halle; „Einer in König“, „Unter Eulen“). — Eine Herrnhuter Kolonie siedelte sich 1748 in Barby an, wurde aber später nach Gnadau verlegt. — Der Nationallärmus in der Provinz nahm seinen Ausgang gleichfalls von Halle (: 2 b; 3 a), wo er noch die Dreißigjährige überdauert hat. Aber wie im ländlichen Bereich (Sachsen: I, 5), so hat er sich auch im preußischen vom Radikalismus im allgemeinen ferngehalten und in die Bahnen des rationalen Supranaturalismus gegangen.

4. a) Den kirchlichen Verhältnissen der Provinz S. im 19. Jhd. liegen die wichtigen Veränderungen zugrunde, die der Wiener Friede (1815) in politischer und kirchlicher Beziehung gebracht hat. Durch ihn ging der ganze norddeutsche Süden unseres Gebietes und das nördliche Königreich Westfalen (s. oben 3 e) an die Krone Preußen (III, 1) über. Die bisherigen Konfessionen zu Stendal, Halberstadt, Naumburg und Merseburg wurden aufgehoben und die ganze Provinzialkirche dem Konistorium zu Magdeburg unterstellt. Auf dem Eichsfelde wurden zwei neue Kirchenkreise eingerichtet, Heiligenstadt und Worbis. Die drei Grafschaften Stolberg (Wernigerode, Stolberg und Röbel) behielten zwar ihre eigenen Konfessionen; doch liehen diese unter dem Magdeburgischen. Ebenso hat Erfurt, Stadt und Land, sein eigenes Evng. Ministerium, das aber ebenfalls dem Magdeburger Konistorium unterstellt ist. Die Provinz zählt gegenwärtig etwas über 294 Millionen evng. Einwohner in rund 3000 Ortschaften und 1500 Pfarrbezirken. Zur kirchlichen Versorgung und Konfessionsstatistik vgl. die Tabellen in „Preußen“: III, Sp. 1825 f.; 1829 f. Die Verhafung hat die allgemeinen altpreußischen Formen („Preußen“: III, 2), wie denn die gesamte Kirchengeschichte der Provinz im 19. Jhd. der der ganzen preußischen Landeskirche entspricht.

4. b) Das erste wichtige Ereignis war die Union, die im Großen und Ganzen in der Provinz S. auf keine Schwierigkeiten stieß. Nur kleinere Teile spalteten von der Landeskirche ab und schlossen sich den Altluutheranern an (Magdeburg, Halle, Sangerhausen, Erfurt u. a.). Der Bulgaritäranismus, auf dessen Verdrängung das neue Glaubensleben seit Anfang des 19. Jhd.s arbeitete, und der an der Halleischen Universität in A. Tholod, S. Müller u. a. besonders einflussreiche und erfolgreiche Gegner stand, endete schließlich in den 1810er Jahren in der Bewegung der Liederfreunde, die unter Führung von Männern wie Uhlich und Simoni in Magdeburg, den Brüdern Wisselmann in Halle und Halberstadt, Balzer in Nordhausen u. a. zur Bildung der freireligiösen Gemeinden führte, die in der Gegenwart mit noch ein lümmerliches Dasein führen und Domänen der Sozialdemokratie geworden sind. In den größeren Städten und Industriegebieten haben in der Neuzeit auch allerhand christliche Sekten wie Baptisten, Irvingianer („Zwinglius“), Darbyisten, Adventisten, Heilsarmee u. a. Eingang gefunden.

4. c) Der christlichen Liebestätigkeit dienen die verschiedensten Vereinigungen,

die sich wie ein Netz auch über die Provinz S. ziehen. Die Innere Mission nimmt sich fürjüngst der Kinder in Gruppen (älteste 1877 in Quedlinburg) und Kleinkindergruppen (erste 1835 in Erfurt) an, deren Leiterinnen zumeist in den Mutterhäusern zu Halberstadt (Cäcilienstift) und Halle ausgebildet sind; ferner in Kindergottesdiensten (Sonntagschulen, Gruppenstift), deren erster 1867 in der reformierten Kirche zu Halle abgehalten ward. In denrettungs- und Erziehungsanstalten (Edartshaus bei Edartsberga, 1848 durch Friedrich Wilhelm IV; Lindenhaus in Reinhardtsdorf durch Philipp Rathenau 1850 begründet) werden Kinder vor Verwahrlosung bewahrt und im christlichen Geist erzogen; denselben Zweck verfolgt der Provinzial-Erziehungsverein (Sitz in Magdeburg) durch Unterbringung jütl. gefährdeten und verwahrloster Kinder in christlichen Familien. Der heranwachsenden Jugend nehmen sich die Junglings- und Jungfrauen-Vereine an, von denen je nach ihrer Lage entweder dem Ostdeutschen (Sitz Berlin) oder dem Thüringer Junglingsbund angegeschlossen haben (der erste Junglingsverein in Magdeburg 1850). Magdeburgsmissionen sind das Augusta-Victoria-Stift in Erixi (1864), das Augusta-Stift in Magdeburg (1877) und das Marthahaus in Halle (1889). Den Wandern und Heimatstreunden dienen die Herbergen zur Heimat, die Arbeiterkolonien Seehaus (seit 1883) und Magdeburg-Wilhelmshafen, auch die Bahnhofs- und Schiffer-Mission (Sitz Magdeburg). Christlichen und kirchlichen Sinn in den Gemeinden üitlegen die Stadtmisionen in Magdeburg (1884) und Halle (1897) sowie die Evng. Männer-, Arbeiter- und anderen Vereine. Kranken und Sieche finden Aufnahme und Pflege in den Diakonissenhäusern zu Halle und Büttenberg, im Marienstift zu Barby, im Johannistift in Kraatz bei Magdeburg (Pfeifferische Stiftung; seit 1889), in den Reinhardtsdorfer Antalten (seit 1850; s. oben), durch die Frauenstifte u. a. Gefallenen Mädchen suchen das Magdalenen-Hospiz Boar bei Wohlertsdorf (1894) und das Frauenheim in Gr. Salze (1886) zum Wiederempfommen behilflich zu sein. Als Trinitatishäute dient das Kurhaus Wilhelmshof bei Winselberg in der Altmark. Zahlreich sind die Veranstaltungen, die billigen christlichen Lehrstoff in die Familien zu bringen suchen, voran die Bibelvereine, die der Preußischen Hauptbibelgesellschaft („Bibelgesellschaften“, 2 e) angehören sind; ferner die Evangelische Bibelanstalt, die mit dem Halleischen Wallenbaue verbunden ist (1712; „Bibelgesellschaften“, 2 e, Sp. 1149). Sonntagsblätter erscheinen in Halle und Magdeburg; viele Kirchenkreise haben ihre eigenen Gemeinde- und Sonntagsblätter. Der Evng.-Soziale Preßverband für die Provinz S. (Sitz Halle) arbeitet an der Tagespresse unserer Provinz („Preußen“: II, 3 b) und gibt in seinen „Wegweisen“ Fingerzeuge und Richtlinien für dringende Aufgaben unserer Zeit. Der Christliche Verein im norddeutschen Deutschland (1811, Sitz Celle) sorgt nahezu seit 100 Jahren für gesundes Lefejoff erbaulichen und unterhaltenden Inhalts für unser deutsch-evng. Volk. Alle Veranstaltungen der Inneren Mission in der Provinz werden im Provinzial-Ausschuß für Innere Mission in Magdeburg (1869) zusammengefaßt. — Der Gustav-

A d o l i — **V e r e i n** ist ein Kind der Provinz S.; er zählt hier über 100 Zweigvereine. Ebenso ist der **E v g.** B u n d in S. entstanden, wo auch der Zentralvorstand bis 1912 seinen Sitz hatte (Halle; seither Berlin). Die evg. **H e i d e n m i s s i o n** hat seit den Tagen August Hermann **F r a n c e s** durch die „Ostindische Missionsanstalt“ in dem Halleischen „Wassenhause Förderung und im 19. Jhd. durch Männer wie **F tholud**, **F allmann**, **F abels** einen neuen mächtigen Aufschwung erfahren. Gegenwärtig werden die Missionsbestrebungen innerhalb der Provinz in der durch **F arnedt** 1879 begründeten Halleischen Missionskonferenz zusammengefaßt. Der Allg. evg.-protestantische Missionsverein hat in der Provinz S. auch seine Anhänger, entbehrt aber noch einer festen provinzialen Organisation. — Die **J u d e n m i s s i o n** hat noch keinen seiteren Boden in der Provinz fassen können.

4. **D**ie **r ö m i s c h - k a t h o l i c h e** **K i r c h e** hat sich nur auf dem **F eldsiedl** als ein größeres Ganzen innerhalb des jetzigen Provinz S. halten können. Aber einzelne lath. Gemeinden und Klöster waren in **E rfurt** samt Umkreis, ja auch im Fürstentum **Halberstadt** seit der Reformation geblieben. Die Klöster im Halberstädter wurden sogar erst am Anfang des 19. Jhd.s aufgehoben und die Klosterkirchen in Gemeindekirchen umgewandelt. Diese alten lath. Kirchengemeinden sind dann in der Zeit der Freizügigkeit bedeutend angewachsen, aber es haben sich allenfalls, namentlich in Gegenden mit großem Landwirtschafts- und Industriebetrieb, auch neue lath. Gemeinden gebildet, die von dem Bonifatius-Verein (**C haritas**, 6) auf das Höchste unterstützt werden. Die Provinz S. gehört gemäß der Bulle **D e salute animarum** v. J. 1821 zum Bistum **Paderborn**. An Katholiken zählte die Provinz S. 1910: 222 573. Sie wurden 1901 in 128 selbständigen Pfarreien und 39 Dekanatsgemeinden mit eigenen Geistlichen insgesamt von 232 Geistlichen kirchlich versorgt. Die altkatholische Kirche (**A ltkatholiken**) hat es hier noch zu seinem unentzweiten Erfolge gebracht.

Bei Pflege der heimatlichen Kirchengeschichte ist 1903 der Verein für Kirchengeschichte der Provinz S. begründet worden; er gibt eine Zeitschrift und Postchriften heraus. — **G. Jacob**: Geschichte der in der preußischen Provinz S. vereinigten Gebiete, 1883; — **F. Max Körner**: Kirchengeschichte der Provinz S., 1909; — **D. F. Dier**: Die evg. Kirchenstitutionen des 16. Jhd.s in der Grafschaft Mansfeld, 1907; — **Karl Pallas**: Die Registrenurkunden der Kirchenstitutionen im ehemaligen sächsischen Amtkreise, 1906 ff.; — **J. Müller** und **A. Parisius**: Die Abschaffung der ersten Generalkirchenstitutionen in der Altmark, 1889; — **Hans Georg Schmidt**: Die evg. Kirche der Altmark, 1908; — **Bgl.** ferner die Lit. zu **Sachsen**: I **M**agdeburg **H**alberstadt **E**rfurt **M**erseburg und den andern, im Text genannten Ergänzungsaufstellen. — Die Herausgabe einer vollständigen Bibliographie wird von dem genannten Kirchengeschichtsverein vorbereitet. **F. Körner**.

Sachsen: III. S.-Weimar-Eisenach.

1. **G**eschichtliches; — 2. Gegenwärtige Statistik und Verfassung der Weimarschen Landeskirche; — 3. Kirchliches Leben. Vereinsleben; — 4. Beihilfe zu anderen Religionsgemeinschaften.

1. a) Die Christianisierung der heute zum Großherzogtum S.-W.-E. gehörigen Landesteile ist wenig erforscht. Es sind wesent-

lich dieselben Gestalten zu nennen, die in der Missionsgeschichte der heute preußischen Gebiets Teile Thüringens eine Rolle gespielt haben: die Königin Amalaberga im 6. Jhd., **F**iliabord, der Dielenmissionar, dem der thüringische Herzog **H**eden II im Jahre 704 eine große Landschreibung zu Arnstadt und München bei Agra a. d. Ilm machte, und **Bonifatius**, von dessen Tätigkeit hier zahlreiche Sagen zu erzählen wissen (**Sachsen**: II, 1). Thüringen kam zum Erzbistum **M**ainz; doch übten die Abteien **H**ersfeld und **T**ulda, die sich in Thüringen ausgedehnten Landbesitz zu sichern wußten, größeren Einfluß aus als der erzbischöfliche Stuhl, dem man sogar den Gehnten verweigerte. In ihrem Widerstande gegen Mainz wurden die Thüringer unterstützt durch die von **Hirschau** in Schwaben nach Thüringen gekommenen Benediktiner der strengeren Richtung, deren Baumeister noch heute bestehende imposante Kirchenbauten (**Paulinzella**, **Thalburg**) geschaffen haben. Von geistlicher und weltlicher Seite begünstigt, entfaltete auch die Bistuerzienet eine eifige Tätigkeit in Thüringen, später auch die Prämonstraten, die Dominikaner und die Franziskaner. Schwere Wunden wurden der Kirche Thüringens zu Anfang des 13. Jhd.s in den Kämpfen zwischen Welsen und Staufen geschlagen; nach der Chronik Arnolds von Lübeck sind 16 Klöster und 350 Pfarrkirchen vernichtet worden. Mächtige innere Erziehungen folgten, als der Rektoratier **Konrad** von Marburg, der böse Geist der hl. **Elisabeth**, durch Scheiterhausen für das Seelenheil der Thüringer sorgte. Die starke Durchsetzung Thüringens mit kirchlichen Stiftungen und Einrichtungen zeigt die Tatsache, daß man bei Beginn der Reformation in den thüringischen Landen 19 Chorherrenstifte, 2 Propsteien, über 60 Mönchsklöster, ebensoviele Nonnenklöster und 23 Ritterordenshäuser zählte.

Luthers reformatorische Gedanken fanden, wie in den übrigen Gebieten des sächsischen ersterstinklichen Kurstaats (**Sachsen**: I, 3), bald allgemeinen Anhang. Als er 1521 auf der Reise nach Worms durch Thüringen kam, strömte nach dem Bericht von **M**elanchton das Volk von allen Seiten zusammen, „um den Wundermann zu sehen, der wider den Papst und alle Welt, die diesen für einen Gott hielte, sich zu legen wagte“. Am selben Jahr riefen die Franziskaner in Weimar, in deren Kloster Luther drei Jahre zuvor auf der Reise nach Augsburg noch eingekleidet war, die weltliche Macht wider ihn zu Hilfe, um Spaltung, Aufruhr und Trennung zu hindern (Brief an Kurfürst **F**riedrich den Weisen). Der Kurfürst hielt sich in seiner Antwort über den Parteien. Ohne Luthers Namen auch nur zu erwähnen, antwortete er, er sei „geeignet, allem bösen Aufruhr zuvor zu kommen und allen denen, die die evg. Werke wahhaftig predigen und verteidigen, mit Rat und Hilfe als eines christlichen Kurfürsten Pflicht erheblich, gnädig beizutreten“. 1522 kam der erste evg. Geistliche nach Weimar, der sächsische Hospesprediger Wolfgang Stein, der mit den Franziskanern wegen des Melanchtiens in Streit geriet und in dieser Sache Luthers Rat erbte (vgl. Luthers Brief vom 10. Dez. 1522). Gleichzeitig begann in Eisenach der Pfarrer Jakob Strauß (um 1480/85—1553; in Eisenach 1523—1526)

eine Wirklichkeit im evg. Sinne. 1521 versuchten Stein und Strauß die mosaische Polizeigesetze wieder einzuführen. Nach dem Regierungsantritt von Johann des Beständigen wurde dann auch in den thüringischen Bevölkerungen die Reformation in alter Form eingeführt. Auf den 17. August 1525 ließ er die Priesterlichkeit nach Weimar berufen (Stein hielt die Predigt) und ihr eröffnen, jeder Priester, Prediger, Pfarrer sollte Gottes Wort rein und lauter ohne alle menschliche Zuthalt nicht annimmen, habe Amtseinschränkung zu gewähren. Die Visitationsen von 1528 und 1533 (Kirchenvisitation) halten die Aufgabe, die angebaute Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse durchzuführen. U. a. wurde das Amt der Superintendenten eingerichtet. Die Bittenberger Kirchenordnung von 1533 (Kirchenverfassung: II, 3a) wurde auch in Thüringen viel beachtet und gab den Anstoß zu einer gottesdienstlichen Entwicklung, als deren erster Abschluß die Herzog Heinrich-Meute von 1539 angegeben werden kann.

1. b) Ein neues Zeitalter begann, als der Schmalkaldische Krieg (Deutschland: II, 2) den Kurfürsten von Johann Friedrich den Großmütigen um die Kurwürde und einen großen Teil seines Landes gebracht und auf die thüringischen Lande beschränkt hatte (Sachsen: I, 3), für die danach eine Sonderentwicklung einsetzte. Ein Landeskonsistorium (in Weimar) wurde 1561 geschaffen. Das Augsburger Interim v. d. 1518, das den Protestantismus den Wiedereintritt in die Papstkirche ermöglichen sollte, begegnete in Thüringen bestigem Widerstand (Konvent in Weimar 1548), ebenso eine Mildertung, das Leipziger Interim. Um Moralität zu schaffen, wurde ein von Julius Menius verfaßtes Bekenntnis der christlichen Lehre von den thüringischen Landständen angenommen und unterschrieben, nachdem es auch der gefangene Kurfürst und seine Söhne abbilligt hatten. Es schloß sich eng an die Confessio Augustana an, wies alle Vermittlung ab und gab auch betriebs der Adiaphora nicht nach. Unter den drei Söhnen Johann Friedrichs, Johann Friedrich der Mittlere (1529–1553), Johann Wilhelm (1530–1573) und Johann Friedrich der Jüngere (1538–1565), die seit 1551 die Regierung gemeinsam führten, und auf Grund des Augsburger Religionsfriedens (1555; Deutschland: II, 2) das Lutherianum als bestehende Landeskirche bestimmten, trat die neu geschaffene Landeskirche (Zena unter Alcius in jährlichen Gegenzen zu Wittenberg und der dort herrschenden verbündeten Richtung (Wittenberg: 1; 9; vgl. Orthodoxie, 2 b). Die ganze weimarische Geistlichkeit ergriff in diesen, unter dem Namen „Innerkirchlicher Streit“ (Sommergymnasium) bekannten theologischen Kampfen u. a. besonders energisch der Eisenacher Generalsuperintendent Nikolai von Almsdorf. Zahlreiche Geistliche wurden abgesetzt, wieder eingeführt, wieder abgesetzt. Die schwankende Hal tung des Hofes trug zur Verlängerung und zur Verbitterung der katholischen, das kirchliche Leben schwer schädigenden Auseinander bei. Wiederholte Generalvisitationsen, die dem Streite ein Ende machen sollten (1562, 1569, 1573, 1577), blieben fruchtlos. Auch mit der Einführung des Konfordienbuches (1580) kam der

ersehnte kirchliche Friede nicht ins Land. Erst dem harten Regimente Herzog Friederich Wilhelms I (1586–1602) gelang es, dem strengen Lutherianum zum Siege zu verhelfen. — Nicht weniger schwer erschüttert und verwüstet wurde das kirchliche Leben Thüringens durch den Dreißigjährigen Krieg. Zahlreiche Kirchen wurden zerstört, an vielen anderen Orten mußten aus Mangel an Geistlichen und Gemeinden die Gottesdienste eingestellt werden. Ein Lichthlick in früher Zeit ist das verdientvolle und geeignete Wirken Herzog Ernst des Frommen (Sachsen: V, 1). Noch während des Krieges im Jahre 1640 erfuhr der Landkreis der Ernestiner eine Teilung, die die Grundlage für drei selbständige Fürsten in m.e.r. Weimar, Gotha und Eisenach gab. Der erste Landesfürst von S. Weimar, der um sein Land trenn befürgte Herzog Wilhelm IV (1649–62), ließ bald nach Beendigung des Krieges eine Kirchen- und Schulvisitation vornehmen, deren Aufgabe war, nach Möglichkeit die Wunden zu heilen, die der Krieg geschlagen hatte. Er bereitete auch durch den Generalsuperintendenten Jakobayer die bedeutende Kirchenordnung vor, die sein Sohn Johann Ernst (1662–83) 1664 erließ. Sie überzeugt das gefundene Kirchenwesen einer durchgreifenden Neuordnung und ist bis auf unsere Tage in rechtlicher und gottesdienstlicher Beziehung die Grundlage der weimarschen Landeskirche geblieben. Von den folgenden Landesfürsten hat sich besonders Herzog Wilhelm Ernst (1683–1728) um den Ausbau des kirchlichen Lebens verdient gemacht. Unter seinem Nachfolger Ernst August I (1728–48) wurden nach Aussterben der Eisenacher Linie die Fürstenthümer Weimar und Eisenach vereinigt. Gegen Ende des 18. Jhd.s hat Herder als Generalsuperintendent einen tiefdrückenden Einfluß auf die weimarische Landeskirche ausgeübt. Er hat ihr u. a. ein lange geltendes Gesangbuch geschaffen (1795; Kirchenfest: I, 3 b, S. 1307), während auf sein die Revision der Liturgie betreffendes Gutachten v. d. 1787 leider keine wirkliche Verbesserung der Gottesdienstordnung gefolgt ist. Vor allem hat Herder aber seiner Kirche den Geist edler Weitheit geprägt. Bedeutende Nachfolger wie Joh. Fr. Röhr (1820–48), Theodor Dittenberger (1852–72), Bernhard Heße (1872–95) haben ihn zu währen gewußt. Bis 1815 umfaßte das weimarische Land nur lutherische Gebietsteile. Die Reformation erfuhr seit der Verhebung der reformierten Prinzessin Charlotte Dorothea Sophie von Hessen-Homburg mit dem Herzog Johann Ernst III 1694 eine gewisse, freilich sehr beschränkte, Durchdringung. Durch den Wiener Kongress erhielt das Herzogtum S.-W. zugleich mit seiner Erhebung zum Großherzogtum auch einige reformierte Landstriche, namentlich das Amt Bacha. Dieser Umstand, noch mehr aber der Übergang Preußens, führte zu einer Union der Lutheraner und Reformierten. Sie wurde am 26. Juli 1818 durch einen gemeinsamen, von Geistlichen beider Konfessionen verhalteten Gottesdienst in der Hofkirche zu Weimar gefeiert. Von nun an nannte sich die weimarische Landeskirche nicht mehr lutherisch, sondern evangelisch. Das Wesentliche ihrer weiteren Geschichte wird bei der Darstellung ihrer gegenwärtigen Lage berücksichtigt werden.

2. Nach der Volkszählung von 1910 hatte die W. jüch e L a n d e s k i r c h e unter einer Gesamtbewohnerzahl von 415 944 Landeswohnern 392 522 Mitglieder = 94,36% der Gesamtbewohlung. Die Landeskirche hat im 21 Diözezen 280 Parochien, darunter 84 unter 500 Seelen, mit 313 Pfarrstellen, die 1908 von 251 Pfarrern und 14 Pfarrvikaren verwaltet wurden. An die Landeskirche sind angegliedert die deutsch-ev. Gemeinden von Tokio und Yokohama in Japan und Shanghai in China. Kirchenausstausch, §. Es besteht das Bestreben, allzu kleine Parochien mit benachbarten zu vereinigen; doch hört man dabei auf großen Widerstand. Die Zahl der Kirchen beträgt über 500; für ihre Erneuerung und Auswidmung ist in den letzten Jahrzehnten viel gesiehten. Da die Kirchen z. T. ausgedehnten Grundbesitz und Kapitalvermögen haben, so gibt es noch eine größere Anzahl kirchenfreie Gemeinden. Eine proseniale Landeskirchenneuer kennt man in S.-W. noch nicht; die zur Einführung einer solchen in der Synode gegebene Anregung stieß auf Widerstand bei der Kirchenregierung. Doch liegen den Kirchstätten gewisse Leistungen für landeskirchliche Zwecke ob. Aus Staatsmitteln stehen der Landeskirchenlaien gegenwärtig jährlich 490 000 M. zu. Die Großherzogl. Kirchenregierung beteiligt sich an den Konferenzen der Thüringischen Kirchen-Regierungen, die seit 1899 meist im Anschluß an die Eisenacher Konferenzen konferten; I abgehalten worden sind. Was die Verfassung betrifft, so sind die regierenden südlichen Fürsten erneut minder Linie seit der Reformation die Landesbischöfe und üben in der Kirche geistigende, außendurchführende und vollziehende Gewalt aus. Die Kirchenangelegenheiten blieben auch bei der Neuordnung v. J. 1849 den staatlichen Behörden unterstellt. „Viz zur Neugestaltung der Verfassung der protestantisch-ev. Kirche“ (die noch nicht erfolgt ist), wurde damals dem Staatsministerium (Departement des Kultus) ein kollegialer belegter Kirchenrat beigeordnet, dem die eigentlich kirchlichen und geistlichen Funktionen der bisherigen Oberkonsistorien in Weimar und Eisenach, jedoch mit Ausklug der Schulangelegenheiten, zugewiesen wurden. Eine landeskirchliche Verordnung von 1874 regelte den Gleichärbeitskreis des „im Kultusdepartement des Staatsministeriums errichteten Kirchenrats“ neu und bestimmte u. a., daß der Kirchenrat zu bestehen habe aus dem Chef des Kultusdepartements, einem weltlichen rechtsverständigen Mitgliede und einer (nicht näher bestimmten, in der Regel auf 4—5 bemessenen) Anzahl von Geistlichen. Ein vom Pfarrerverein veranlaßter, von der 8. Synode aufgenommener Versuch, eine schärfere Umgrenzung der Obliegenheiten des Kirchenrats und eine selbständiger Stellung desselben zu erreichen, hat zu Überwagungen, aber noch zu keinem Ergebnis geführt. Dem Staatsministerium, Departement des Kultus, als Oberbehörde mit dem „Jus circa sacra entwprechend als Unterbehörden die Kircheninspektionen, die für jede Diözese errichtet sind und je aus einem Amtsrichter und dem Superintendenten bestehen. Beide werden landeskirchlich ernannt. Das „Jus in sacra“ liegt bei den Superintendenten als Unterbehörden. Zweimal im Jahre treten die Geistlichen jeder Diözese unter Voritz des

Superintendenten zu obligatorischen Diözesan-Konferenzen zusammen, daneben finden 6—12 mal Vesaliat-Konferenzen statt. In Jena und Eisenach befinden außerdem noch theologische Konferenzen. In den 3 Kreisen des Landes besteht je ein Predigerverein, dem alle Geistlichen mit geringen Ausnahmen angehören; diese Kreis-Predigervereine haben sich 1897 zu einem Pfarrerverein zusammengeschlossen. Auf seine Anregung haben von 1905 bis 1912 in Jena 5 theologische Kurse stattgefunden. — 1851 wurde „zunächst provisorisch“ eine Kirchgemeindeordnung erlassen, die sich in den Grundzügen an die ein Jahr zuvor für die östlichen Provinzen Preußens eingeführte „Evangelische Gemeindeordnung“ Preußen: III, 2 a anlehnt. Die bei Beratung des Entwurfs im Landtag beauftragte Zusammenberatung einer Landeskirchenordnung erfolgte erst 1873. Die Synodalordnung erklärte jene vorläufige Gemeindeordnung als endgültig. Die reiche kirchengesetzliche Arbeit der nächsten 20 Jahre führte 1895 auch zu einer Neubearbeitung der Gemeindeordnung, in der aber auch außer dem Kirchgemeinde-Vorstand keine weitere Vertretung vorgesehen ist; deren Funktionen übernimmt unter Umständen die Kirchgemeinderversammlung. Die alle 4 Jahre tagende Landeskirchenordnung besteht aus 35 Abgeordneten; 4 2 Geistliche und 2 Laien werden durch den Großherzog ernannt; 1 wählt die theologische Fakultät Jena; 30 zur Hälfte Geistliche und Laien werden in 15 Wahlbezirken durch Abgeordnete der Kirchgemeindevorstände gewählt. Wie anderwärts so haben sich auch in Weimar die großen an die Synode getuenden Hoffnungen nur in beiderdemem Umfang erfüllt, obwohl sie ein reiches Maß von Arbeit geleistet hat; es feien nun Gesangbuch 1883; „Kirchenlied“, I, 3 c, Sp. 1311, Katechismus 1880 und Gottesdienstordnung 1891 genannt, die unter ihrer Mitwirkung auf Grund von Entwürfen des Kirchenrats D. Oskar Nicolai, 1832—1910, zustande gekommen sind, und ferner die zahlreichen Geiße und Anregungen, die zur äußersten Ordnung des kirchlichen Lebens gegeben worden sind. Ein Antrag des Pfarrervereins auf Einführung von Diözesanverbünden hat zur Errichtung von zweijährig stattfindenden Diözesanversammlungen mit wesentlich begnachternder Bürsamkeit geführt. Von den Pfarrstellen steht die große Mehrzahl unter landeskirchlichem Patronat, 68 Stellen stehen unter Privatpatronat und 43 unter Gemeindepatronat. — Der bei der Ordination abzulegende Dienst- und Religionseid verpflichtet auf „die reine Lehre und das christliche Bekenntnis, wie dieselben in der heiligen Schrift Altes und Neues enthalten, auch in der ersten unveränderten Augsburgischen Konfession und dem christlichen Koncordienbuche begriffen und wiederholt sind, insoweit diese neueren Schriften mit der heiligen Schrift übereinstimmen“. Die Mehrzahl der Landesgeistlichen, etwa 75 bis 80 %, rechnet sich zur liberalen Richtung; Anhänger der alten Jenaer Schule Jena und Schüler A. Orthodox vertragen sich dabei gut. Der Kreis bildigt einer meist milden Orthodoxie; Mittelparteiern nach vrenzähnlichem Sprachgebrauch halten sich mehr zu dieser. In der Thüringer kirchlichen Konferenz hat die Orthodoxie seit 1879 ihren Sammelpunkt. 1881 richtete diese, von „Stöder ge-

führt, einen Vorstoß gegen die theologische Fakultät von Jena, die „den Theologie-Studierenden Thüringens eine einheitige, weil vorzugsweise liberale und negierende theologische Bildung“ biete. Ein Sturm der Entrüstung erhob sich über dieses „Eisenacher Atentat“, und sowohl die Studierenden als auch 320 Pfarrer als frühere Schüler der theologischen Fakultät Jena sprachen dieser ihre dankbare Berehrung aus. Seitdem ist es nur zu leichteren Zusammenstößen beider Richtungen gekommen. Die Orthodoxen sind in „Kirchlichen Vereinen“ organisiert, die Liberalen in „Ev.-protest. Vereinigungen“, denen neuerdings der erneuerte „Thüringische Kirchenrat“ angeschlossen ist.

3. Die Kirchlichkeit ist in den verschiedenen Landesteilen sehr verschieden. Ausgezeichnet ist der Kirchenbeamth im Eisenacher Ober- und Unterland, gut im allgemeinen in noch rein bäuerlichen Gemeinden, wenn auch hier die Kirchlichkeit leise abnimmt, befriedigend in den größeren Städten, wenig befriedigend in den kleineren und mittleren Städten, den Vororten und Industriegemeinden. Die Taufe wird nur selten verübt. Gegenüber 10 694 Geburten (Stat. Mat. im folgenden v. J. 1911) machen 53 Taufverhütmäßigungen 0,49% aus. Wenn sonst noch 757 Kinder ungetauft geblieben sind, so liegt ein wesentlicher Grund im Schwinden der Sitte frühzeitiger Taufe; sind doch 344 nicht getauft, weil vor Ablauf von 6 Wochen gestorben, während von den übrigen 413 zweifellos noch der größte Teil später getauft worden ist. Konfirmationsverweigerungen sind selten, doch, wie es scheint, in Zunahme begriffen. Die standesamtlichen Scheidungsangaben betrugen 3102 rein evangelische und 173 gemischte Paare, zusammen 3275. Hierdurch sind 80 Paare (2,44%) nicht getraut worden, bei 144 (3,39%) konnte nicht ermittelt werden, ob die Trauung nachgefolgt ist. Von 6871 Bevölkerungen Evangelischer wurden 6451 (93,8%) mit kirchlicher Mitwirkung vollzogen; auch für die Feierbefestigungen in den drei Krematoria des Landes (Jena, Eisenach und Weimar) wird meist kirchliche Mitwirkung begehrt. Die Zahl der Abendmahlsgäste weist seit Jahren einen ständigen Rückgang auf (1893: 423 aus Lauenf., 1897: 403, 1901: 378, 1905: 353, 1911: 316). Die Kollekte für kirchliche Zwecke haben nach dem Durchschnitt des Jahres 1906/9 70 378 M. jährlich ergeben, die Stiftungen und Schenkungen an Bargeld im gleichen Zeitraum durchschnittlich 66 104 M. jährlich. Bemerkenswert sind die Beisteuern zur Krankenpflege, die in den Kranke- und Tierenhäusern des Landes, aber auch auf zahlreichen Gemeindepflegestationen namentlich durch Schwestern des Sophienhauses in Weimar ausgeübt wird. Das Werk in Eisenach ist gut entwidelt. Im Dienste der Heilennmission wirkt der „Ev. Missionsverein für die weimarsche Landeskirche“ (seit 1857), der im wesentlichen für Basel sammelt, daneben auch für Leipzig und der Landesverein Weimar vom Altg. ev.-protest. Missionsverein (seit 1884). Die manngroßen Bestrebungen auf dem Gebiete der Innern Mission finden seit 1903 ihren Sammelpunkt in dem Landes-Verein für Innere Mission. Er bat im Jahre 1908 das Carolinenheim in Apolda eröffnet, eine Pflegeanstalt für Sieche, Blöde, Epileptische, Jünglings- und Jungfrauenvereine,

Kinderbewahranstalten, Herbergen zur Heimat, z. T. verbunden mit Arbeitsstationen. Raiffeisenvereine („Genossenschaften, Sp. 1294“) und dgl. gibt es zahlreich. Das Falsch'sche Institut in Weimar (v. J. 1911) „Rettungshäuser, 1) nimmt 20 sittlich gefährdete Kinder auf, das Rettungshaus in Tiefenort beherbergt deren z. B. 64. Die Gesangsgeellschaft hat die Pflege der entlaufenen Strafangefangenen organisiert. Im Sinne der Inneren Mission wirkt auch das interkonfessionelle „Patriotische Institut der Frauenvereine“, gegründet 1817 von der Großherzogin Maria Paulowna. Unter einer Leitung steht u. a. die evg. Pflegerinnen-Anstalt „Sophienhaus“ mit 200 Schwestern auf 76 Stationen, und das Kinderheilbad in Bad Sulza. In Eisenach befindet sich ein evg.-lutherisches Diakonissenhaus, das seine Tätigkeit auf alle Thüringer Staaten und die Provinz S. erstreckt. Interkonfessionell ist die Altg. Waisenversorgungs-Anstalt mit über 2000 Zöglingen, die in Familien, meist bei ihren Müttern, untergebracht sind. Der Gustav-Adolf-Verein ist unter den lutherischen Vereinen im Volk der bekannteste und beliebteste. Reges Leben entfaltet auch der weimarsche Hauptverein des „Evangelischen Bundes“. In Jena wirkt ein Zweigverein der Lutherstiftung, in Weimar haben der deutsch-evg. Frauenbund, das Martha-Marienheim und andere Vereinigungen eine Fülle von Wohlfahrtsveranstaltungen ins Werk gesetzt; ähnlich anderwärts.

4. Verhältnis zu anderen Religionen zeigen sich schärfen. Nach der Volkszählung von 1910 gab es im Großherzogtum 23 422 Nichtangehörige der Landeskirche. Unter ihnen befanden sich 752 Angehörige anderer evangelischer Kirchen und Gemeinschaften, darunter 41 Altluutheraner, 218 Reformierte, ferner 370 Apostolische Brüder und, zahlenmäßig sehr gering, Herrnhuter, Quäler, Baptisten, Mennoniten, Methodisten, Adventisten u. dgl. Der Zahl nach haben also die Seelen eine ganz geringe Bedeutung erlangt; doch entfalten sie, teilweise wenigstens, eine eifrig Propaganda; auch halten sich manche zu ihnen, die aus der Landeskirche nicht ausgetreten sind. Ferner weist die Volkszählung nach: 360 Katholiken, 43 Freidenker, 121 Freireligiöse, 121 Konfessionslose, 58 Religionslose und 40 Monisten. Weibrach ist eine eifrig Propaganda für den Austritt aus der Landeskirche entfaltet worden. Die Austritte mit Ausnahme derer zum Katholizismus betragen in dem letzten Sinodalperiode: 42, 33, 53, 157 und 295, denen nur folgende Übertritte entsprechen: 5, 13, 7, 8 und 12. Von den 19 792 Mitgliedern der evangelischen Kirche wohnen über 8000 in den geschlossenen Gebietsteilen des Eisenacher Oberlandes, wo sich 12 Kath. Pfarrgemeinden befinden; die übrigen verteilen sich wesentlich auf die größeren Städte Weimar, Eisenach, Jena, Apolda, Ilmenau, ferner Weida, Neustadt, die je eine lat. Pfarrstelle mit Kirche und Konfessionschule (rechtlich Privatunterrichtsanstalt) haben. 1895 gab es im Großherzogtum nur 12 112, 1900 nur 14 095 Katholiken. Die letzte Sinodalperiode (1906/09) weist 23 Übertritte zur kath. Kirche auf, also jährlich 6, und 64 Übertritte von ihr, also jährlich 16. Im ganzen ist das Verhältnis zu den Katholiken friedlich. Die Katholiken gehören

zum Bistum Fulda. Das Verhältnis der lath. Kirche zum Staat ist durch Gesetz vom 7. Okt. 1823 geordnet (revidiert 6. Mai 1857 und 10. April 1895); eine eigene Oberbehörde (mit lath. Mitgliedern) für das lath. Kirchen- und Schulwesen steht unter dem Staatsministerium. Alttatholiken gibt es nur 19, Christisch-katholische 185, die einzige russisch-orthodoxe Kapelle (in Weimar), deren Gründung auf die aus dem russischen Kaiserhause stammende Großherzogin Maria Paulowna (1786—1859) zurückgeht, ist neuerdings mangels einer Gemeinde geschlossen worden. Die 1323 jüdischen und in 6 Kultusgemeinden zusammengefaßt, die von dem Landrabbiner in Stadtengelsfeld geleitet werden.

W. Thümmel: Thüringen (RE² XIX, S. 751 ff.); — W. Glau: Das kirchliche Leben der evg. Kirchen in Thüringen, 1910; — Fr. Regel: Thüringen, ein geographisches Handbuch, 1892 ff.; — H. Gebhard: Thüringische Kirchengeschichte, 1880—82; — Fr. Dörentiel: Thüringische Geschichte, 1907; — E. Dobeneder: Regesta diplomatica historica Thuringiae, 1895 ff.; — W. Rein: Thuringia sacra (Urkundenbuch), 2 Bde., 1863—65; — Thüringer Kirchliches Jahrbuch; — Fr. Tauschier: Handbuch des evg. Kirchenrechts im Großherzogtum S.-W.-Eisenach, 1848; — Fr. Herm. Boller: Sammlung der kirchlichen Gelehrte usw. im Großherzogtum S.-W., 1880; — Kirchliches Verordnungsblatt, jährlich seit 1881; — Schriftstille und Verhandlungen der weimarschen Sonders.

A. Arter.

Sachsen: IV. Sachsen-Altenburg.

1. Geschichtliches; — 2. Verfassung und Verwaltung der Landeskirche; — 3. Kirchliches Leben; — 4. Katholizismus.

Als ein ehemaliger Teil des Kurfürstentums Sachsen (I.) ist S.-A. durch die Reformation am 15. Februar 1519 (Karlstadt in Orlamünde) und selbst frühzeitig für die luther. Kirche gewonnen worden. Der erste evg. Prediger und Reformator Altenburgs war seit 1522 W. Lind; 1525 wurde G. Spalatin sein Nachfolger als erster luth. Oberpfarrer und Superintendent. In den Kirchenvisitationen 1527 bis 1529 und 1533 (Kirchenvisitation) wurde die Reformation im ganzen Lande durchgeführt. 1554 fiel A. an die ernestinische Linie. Es teilte dann einige Jahrzehnte die Geschichte des übrigen ernestinischen Besitzes, war auch stark in die synergetischen Streitigkeiten (Synergismus) verwickelt, die 1580 in der Konföderation ihren Abschluß fanden (Sachsen: III, 1 b). 1603 wird A. selbständig für sich neu um mit einem größeren Umfang kirchlich als das jetzige Herzogtum. Die Folge war, daß in A. ein Konstistorium eingerichtet und der Aer Superintendent zum Generalsuperintendenten erhoben wurde. In Friedrich Wilhelm II (1639 bis 1669) erhielt das neue Fürstentum einen Herzöglich, der befürwortete der mittleren Verwaltung wehren wollte. Eine auf Befehl des Herzogs zusammengetretene Generalsynode beschloß, einen katholizismusunterricht einzuführen. Infolgedessen verfaßte Generaliusp. Caselius den Aer Landeskatholizismus, der bis 1853 in Gebrauch war. Außerdem ließ der Herzog eine neue Ausgabe von Luthers Werken (Altenburger Ausgabe; Luther, Lit.) befreien. Als 1673 A. an Gotha fiel (Sachsen: V, 1), blieb das Aer Konstistorium gleichwohl bestehen. Friedrich II von Gotha-Altenburg (1691—1732)

galt bei den damaligen Übertritten zum Katholizismus im Hause S. (Sachsen: I, 4) als Hauptstütze der lutherischen Kirche. Selbst die lutherische Gemeinde in Gotha stellte sich unter seinen Schutz, und schlesische Adelige gründeten mit seiner Hilfe das noch jetzt bestehende freikatholische Magdalenenstift in A. zur Erziehung ihrer Töchter. Die Pietisten behandelte er mit außerordentlicher Milde. Von den einzelnen Persönlichkeiten aus dieser Zeit verdienen neben den viel Unruhe verursachenden, aber weniger bedeutenden Kochlaer Pietisten Pfr. Crasfel in Saara (1652—1724), zuletzt Stadtprediger in Stendal, und Hendel von Dommermarkt auf Bötzig 1691 ff. Erwähnung; ebenso Gottlieb Göbel „der aufrichtige Cabinet-Prediger“; 1682 bis 1717, jener originelle nichtvietnamesische Buchprediger. Der Rationalismus hat in A. etwa bis zur Mitte des 19. Jhd.s bestanden und in erster dem Einfluß der Leiziger und der Erlanger Fakultät, die Jenas Einfluß ablösten, gewichen. Durch den Anschluß Gotha-Altenburgs an den Rheinbund (1806) wurden die aufgelösten französischen Grundhäuse betreffend der Gleichstellung aller christlichen Religionenparteien auch in A. durchgeführt. Mit dem zur lath. Kirche übergetretenen Friedrich IV (1822—25), der die landeskatholischen Rechte dem Geheimratskollegium abtreten mußte, starb die Linie Gotha-A. aus, und 1826 erhielt Friedrich von S.-Hildburghausen das neugegründete Herzogtum S.-A. in seinem jetzigen Umfange. In den dreißig Jahren, die ein Erstarken des Konfessionalismus auch in A. brachten, wurde die Auswanderung zweier Pfarrer und eines Teiles ihrer Gemeinden zusammen mit dem Dresdener Pfr. M. Stephan (Sachsen: I, 5) die Veranlassung zu großer Erregung innerhalb der Aer Kirche. Der damalige Generaliusp. Hechtel (1834—1840) veranlaßte nämlich einen Konfessorialerlaß, worin den Pastoren die Predigt des ganzen ungeteilten Evangeliums wiewohl ohne Gebundenheit an den Bibliaudien zu Pflicht gemacht wurde. Obwohl der Erlaß in durchaus mildem Geiste gehalten und dem Gewissen der Landesgesellschaft durchaus nicht zu nahe getreten war, hatte es doch eine heftige Unruhe im Lande zur Folge, und erst allmählich beruhigten sich die Gemüter wieder. Das Jahr 1849 brachte den Versuch der Gründung einer evg. Kirche Thüringen, der sich ebenso zerstreuung wie die Verhandlungen der Thüringer Kirchenkonferenz 1852 zur Erzielung einer größeren Übereinstimmung im Kultus und kirchlichen Einrichtungen und wie in den achtzig Jahren der Versuch des Generalsuperintendenten W. Roge, eine gemeinschaftliche Agende für A., Reuß und Schwarzburg-Rudolstadt zu schaffen. So besteht offiziell die Aer Agende von 1769 noch zu Recht, die allerdings fast gar nicht benutzt wird; in den meisten Kirchen ist die lutherische Agende von 1880 im Gebrauch. Allzugroßer Willkür in der Gottesdienstordnung ist durch einen Ministerialerlaß gewehrt. Dagegen ist das 1807 eingeführte rationalistische Gesangbuch 1900 durch ein neues ersetzt worden (Sachsen: I, 3 c, Sp. 1312). Einige freie Gemeinden, die nach 1848 entstanden, gingen bald wieder ein, zumal das Gesetz betreffend die Bildung von Religionsgemeinschaften v. J. 1852 ihnen manche Schwierigkeiten machte.

2. Die evg. (evg.-lutherische oder evg.-protestantische) Kirche, der von den 216 128 Einwohnern i. J. 1910) 207 825 angehörten, ist Landeskirche. Als solche läßt ihr der Staat eine besondere Fürorge angedieben. So ist z. B. der Staat durch das Grundgesetz verpflichtet, bei Mittellosigkeit einer Kirchengemeinde ausschließlich einzutreten. In dem Staatshaushaltspoln für 1911/13 sind für kirchliche Zwecke 304 060 Mark eingestellt. Die Kirchengewalt übt der evg. Landeskirche teils selbst, teils durch die obere Kirchenbehörde aus. Diese ist seit Aufhebung des Konzistoriums im Jahre 1869 das Ministerium, Abteilung für Kultusangelegenheiten, genauer das innerhalb desselben gebildete geistliche Kollegium, das aus dem Abteilungsvorstand (gewöhnlich dem Staatsminister selbst), 2 württembergischen und 3 geistlichen Räten besteht. Das Grundgesetz v. J. 1831 schreibt zwar für bestimmte Gegenstände (Ordnung der öffentlichen Gottesverehrung, Bestimmungen in bezug auf den öffentlichen Lehrbegriff und auf die allgemeine Kirchenverfassung) die Mitwirkung von Generalen, General- oder Spezialräten vor, die aus den Räten des Kultusministeriums, den Superintendenten, deren Stellvertretern und einigen von letzteren gewählten Geistlichen bestehen sollten. Eine Generalsynode ist aber noch nie eingerufen worden; nur haben Spezialräten einmal Gutachten abgeben dürfen. Seit 1877 besteht die Landeskirche eine Kirchengemeinde-Ordnung, nach der jede Kirchengemeinde zur Ordnung ihrer Angelegenheiten einen Kirchenvorstand zu wählen hat, dem die Geistlichen der Parochie (mit Ausßluß der Kollaboratoren und Hilfsprediger) sowie in den Städten noch die Bürgermeister von Amts wegen angehören. Eine Synodalvorlage, welche die Regierung 1897 einbrachte, scheiterte am Widerpruch des Landtages. — Die Landeskirche steht auf dem evg.-lutherischen Bekenntnisse. Die Geistlichen haben bei ihrer definitiven Anstellung die Konfessionsformel zu unterschreiben und vor dem Ministerium im Amtseid zu geloben, die Lehren der göttlichen Wahrheit, wie sie in der heiligen Schrift enthalten sind, den Bekenntnisbüchern der evg.-luth. Kirche gemäß trenn, fleißig und nach ihrer besten Einsicht vorzagen zu wollen. Trotzdem fehlt es auch in A. nicht an theologischer Mannigfaltigkeit, wenn die „Lieben“ auch nur eine kleine Minderheit bilden. Die Orthodoxen sind seit 1863 in der Klosterlausitzer Pastoralkonferenz zusammengekommen, die bald der Sammelpunkt der Lutheraner von A., Reuß und Rudolstadt wurde. Unter dem Generalsuperintendenten B. Rogge wandelte sie sich zur allgemeinen Landeskirkonferenz um, so daß jetzt auch anders gerichtete Pfarrer an der Konferenz teilnehmen können, wenn auch der Konferenz-Vorstand in der Regel nur positive Referenten auswählt und die ganze Konferenz in positivem Sinne leitet. Ein Aufschluß an die Allgemeine lutherische Konferenz (* Neulutherum, 1), die viele Einzelmitglieder im Lande zählt, ist jedoch abgelehnt worden. Dagegen erfreut sich der Pfarrerverein, in dem sich fast sämtliche Pfarrer zusammengefloßen haben, einer unparteiischen Leitung. Freilich wurde der Vorstand, der 1905 die Einladung der Thüringer Pfarrvereine zu einem theologischen Kursus in Zena mit unter-

schrieben hatte, von der Generalversammlung 1906 zurückgewiesen und hat seitdem seine Unterdrückt zurückgesogen. Im ganzen genommen bestehen keine allzuabschroffen Gegensätze. Da die obere Kirchenbehörde ziemliche Duldung übt, so ist die Landeskirche von „Fällen“ verschont geblieben. — Die Zahl der Geistlichen beträgt 134 (davon 1 Generalsuperintendent und 7 Superintendenten), von denen 132 geistliche hauptamtliche Stellen, dazu 1 Hofsparamt und 1 Stiftspfarramt vertheilen werden. Das Gehirn betr. Dienstverhältnisse der Geistlichen v. 20. Dezember 1910 hat die Geistlichenfragen geordnet und auch eine dem Zivilstaatsdienergesetz angepaßte Pensionsordnung gebracht.

3. Das kirchliche Leben läßt wie in ganz Thüringen vieles zu wünschen übrig. Gewiß in den reinen Bauerungsgemeinden, insbesondere des Saalekreises, hat sich noch viel gut kirchliche Sitte erhalten, die noch württembergisches Leben in sich birgt; doch hat auch hier die religiöse Sitte schon eingekehrt und zwar mancherorts mehr, als äußerlich davon zu merken ist, ganz abgesehen von den Großbauern, bei denen sich schon länger eine gewisse Sätheit bemerkbar macht. Der Bürgertum hält in einigen Kleinstädten noch äußerlich auf kirchliche Gewohnheiten; in den meisten hat er, vor allem die männlichen Mitglieder, fast ganz mit denselben gebrochen. Und die Arbeiterbevölkerung selbst auf den Dörfern steht der Kirche noch feindlicher als im übrigen Thüringen (z. B. in Weimar) gegenüber. Aber trotzdem berichtet in der Arbeiterbevölkerung, dem Auge oft verborgen, noch manche Religiösität. Ist doch auch die Austrittswelle weggegangen, die von der Sozialdemokratie nach Erlass des neuen den Austritt aus der Landeskirche regelnden Gesetzes v. J. 1905 mit viel Aufwand in Szene gesetzt wurde, stark abgeflaut. Und unter den Gebüdeten, so weit sie sonst der Kirche fernstehen, regt sich jetzt mancherorts wieder stärker das Interesse an religiösen und kirchlichen Fragen. Uebertritte zur Landeskirche fanden i. J. 1911 34 statt, Austritte 52 (1906: 185). — Die Zahl der nicht zur Landeskirche gehörigen und nicht fath. Einwohner ist gering. Die Statistik zählte 1910: 481 „andere Christen“ und 382 „sonstige“ (dazu 194 Juden). Von Sektanten sind die Baptisten am meisten verbreitet. — Die sonstigen Neuerungen des kirchlichen Lebens ergeben sich aus folgender Statistik: 1911 wurden von 6193 lebend geborenen Kindern evg. Eltern 6010 getauft, darunter waren 194 Kinder von 232 in Mischheiraten geborenen und 716 uneheliche Kinder evg. Mütter. Von 1773 evg. Paaren wurden 1688 getraut, von 82 gemischten Paaren 64. Kirchlich beerdigt wurden von 4028 evg. Verstorbenen 3907. Die Zahl der Kommunianten belief sich auf 75 693, also auf 36,4%. — Von den freien Vereinen ist an erster Stelle zu nennen der Landesverein für christliche Liebesätigkeiten, der 1912 2738 M. Einnahme und 2006 M. Ausgabe aufwies, ungedreht die Zahl derjenigen, die sonst im Lande für Zwecke der Inneren Mission gespendet werden; z. B. Kinderhospital in Altenburg allein 40 000 M. Seine besonderen Arbeitsgebiete sind Blinden-, Taubstummen- und Blödenfürsorge, Unterbringung von füllig Gefährdeten und Epileptischen,

Verbreitung christlicher Schriften. Er veranstaltet Kurse zur Ausbildung freiwilliger Helferinnen für die Krankenpflege auf dem Lande; er hat die Gründung einer Stelle für Gefangenengeförsorge zu Stande gebracht; in Altenburg er regelmäßig apologetische Vorlesungen halten. Auf seine Anregung ist nun auch ein Verband der evg. Jungfrauenvereine gegründet worden (30 Vereine mit gegen 1100 Mitgliedern), ebenso gibt es in jeder Stadt und einigen Dörfern einen Junglingsverein (jetzt auch 3 deutsche Jugendvereine). Der evg. Kreisverband (Preise: II, 3 b) bedient 16 Zeitungen. Gemeindeaktionen (Eisenacher Schwestern) gibt es in allen größeren Städten, ebenso Kleintafelredaktionen. Ein Vereinshaus und Herberge zur Heimat hat nur die Hauptstadt; 1 evg. Arbeiterverein in Eisenberg. In Gemeindepflege arbeitet auch der Agnes-Frauenverein unter dem Protektorat der Herzogin, dessen Hauptaufgabe die Krankenpflege auf dem platten Lande ist; 1911 belief sich die Zahl der Vereine auf 60, der Mitglieder auf 5833; die Jahreseinnahme betrug 21 100 M., die Ausgabe 22 500 M.; 24 Landespflegerinnen waren in Tätigkeit. Der Altenburger Hauptverein des Gustav-Adolf-Vereins hatte im Rechnungsjahr 1911/12 eine Einnahme von 5000 M. Der Hauptverein des Evng. Bundes hatte Anfang 1913 24 Zweigvereine, 1 Ortsgruppe, 2 angehlossene Vereine mit zusammen 3000 Mitgliedern. Die Landesbibelgesellschaft hatte 1911 889 Mitglieder. Der Landesmissionsverein berichtete für das Jahr 1911 über 10 490 M. Missionsgaben; davon erhielt das meiste die Leipziger Missionsgesellschaft.

4. Die Katholiken sind in Altenburg sehr rührig, wie überhaupt in ganz Thüringen. Bis jetzt haben sie 3 Kirchen (in Altenburg, Rositz und Schmölln) und einige andere Versammlungsstätten, wo dann und wann Gottesdienst gehalten wird. In Rositz gibt es auch eine luth. Schule und ein luth. Vereinshaus. Die Zahl der Katholiken ist 7246. Die Verhältnisse des Staates zur luth. Kirche sind durch keine Vereinbarungen geordnet, vielmehr entscheidet hierüber das aus der Kirchenhoheit des Staates hängende deutsche Staatsherkommen. Die Unterhaltspflicht des Staates ist nur der Landeskirche gegenüber anerkannt worden. Ein Gelehrtenwurf über Bildung eines römisch-luth. Pfarrverbundes in der Stadt Altenburg, den die Regierung, wohl vom Reich veranlaßt, 1901 vorlegte, wurde von der Landshaft abgelehnt. So darf die luth. Gemeinde in Altenburg auch keine Steuern für sich erheben, hat auch keinen eigentlichen Pfarrer, sondern nur einen Pfarrdiumitor, dem neuerdings ein Kaplan beigegeben worden ist. Im Weitläuf werden Gottesdienste von den luth. Pfarrern von Rudolstadt und wohl auch von Gera gehalten. Die Katholiken von S.-A. waren durch päpstlichen Erlass vom 27. Juni 1869 dem Bischof von Paderborn zugeteilt, gehören aber gemäß dem Dekret der Propaganda vom 19. September 1877 zum Apostolischen Vikariat Sachsen (Sachsen: I, 6).

Außer der allgemeinen thüringischen Lit. die bei Sachsen: III genannt ist, vgl. G. Amend: Landeskunde des Herzogtums S.-A., 1902; — G. Löde u. C. Löde: Geschichte der Kirchen und Schulen des Herzogtums S.-A., 3 Bde., 1886—91; — Häffelbarth: Das Staats- und Verwaltungsrecht des Herzogtums S.-A., 1912, S. 220 ff;

— Gustav Seiter: Sammlung der wichtigsten auf die Landeskirche des Herzogtums S.-A. sich beziehenden Bestimmungen, 1903 ff.; — kirchliches Jahrbuch für das Herzogtum S.-A., seit 1895 (seit 1900: A. J. f. d. K. S.-A. und das Fürstentum Reuß, seit 1904: Thüringer Kirchliches Jahrbuch); — Ges. Freien: Staat und Kirche. Kirche in den deutschen Bundesstaaten, Bd. II, 1906. Ranft.

Sachsen: V. S.-Koburg-Gotha.

1. Geschichtliches; — 2. Der gegenwärtige Zustand der Landesherrschaft (Verfassung; kirchliches Leben); — 3. Katholische Kirche.

1. Die S.-Koburgsche evg. Landeskirche bildete im alten sächsischen Kurstaat, zu dem die Kirchen und Gothaischen Länderteile gehörten, ursprünglich ein Ganzes, dessen oberster Bischof der Landesherr war, und dessen Geschichte an der allgemeinen Entwicklung der ernestinischen Staaten teilnahm (Sachsen: I, 3; III, 1 b; IV, 1); auch nach dem unglücklichen Ausgang der Schlacht bei Mühlberg (1547); Deutschland: II, 2) verblieben die beiden Länderteile, das nördlich von der Thüringer Waldgrenze gelegene Gotha und das südlich zwischen dem heutigen Überwald und dem Grabfeldgau belegene Coburg („das Ortland zu Franken“), den Ernestinern. 1596 fielen die n.-Gothaischen Länder dem Herzog Johann Casimir, dem Sohn des unglücklichen Johann Friedrich des Mittleren (Sachsen: III, 1 b) zu, der in der von Joh. Gerhard verfaßten Confessione protestanticae Kirchenordnung vom R. 1626 die heute noch in kirchengerichtlicher Hinsicht geltende Grundlage für das Gepräge der Landeskirchen G. und K. schuf; sie ist durch überaus engen Anschluß an die sächsische Kirchenordnung von 1580 (Sachsen: I, 3) gekennzeichnet.

Mit dem Tode des für die Landeskirche treu befohlenen Herzogs Johann Casimir (1633) teilte sich dieselbe nach der vorgenommenen Erbteilung in zwei voneinander fortan unabhängige Teile, sofern die fränkischen Gebietsteile mit Coburg der Altenburger (Sachsen: IV, 1), die Gothaischen nebst Königsberg in der Weimartischen Linie (Sachsen: III, 1 b) zufielen. Innerhalb der letzteren trat 1640 der weit über die Grenzen seines engeren Heimatlandes bekannte Herzog Ernst der Fromme das Erbe der gothaischen Landeskirche an. Der wahrhaft fromme Herzog betrachtete als seine Hauptaufgabe „die Erhaltung und Fortpflanzung der reinen evng. Lehre“. Durch die Errichtung eines besonderen Konistoriums in der Stadt Gotha wurde ein Mittelpunkt des gesamten Landeskirchenbetriebs geschaffen, von dem aus alles geregelt und beaufsichtigt wurde, Anstellung, Amtsführung und Tätigkeit der Pfarrer, das liturgisch-religiöse Leben der Gemeinden wie das gottesdienstliche Leben überhaupt, Verwaltung des Kirchenvermögens usw. Man kann sagen, daß hente noch die in sich vom übrigen Thüringen abgeschlossene Gothaische Landeskirche durch die Eigenart ihrer Einrichtungen den Stempel alten ernestinischen Geistes trägt. Nach dem Tode des Herzogs Ernst (1675) kam die Gothaische Landeskirche unter Altenburgsche Herrschaft (Sachsen: IV, 1), behielt aber ihre selbständige Verfassung und ihr eigenes Konistorium. Als langjähriger Generalsuperintendent der Gothaer Kirche ist aus dem Zeitalter der Spätothodoxie und des Pietismus der als Polymath gerühmte Joh. Gerhard Menschen (1680

bis 1743; seit 1723 Generalsuperintendent und Professor in Gotha zu nennen. 1826 wurde Gotha wieder mit Coburg unter einem Fürsten vereinigt. — Die Coburgische Landeskirche hatte nach dem Tode des Herzogs Johann Casimir noch ein wechselvolleres Schicksal durchzumachen, sofern ihr Ausbau und ihre Ruhe noch mehr durch die fortgesetzten Länderteilungen und Erbsolgen gestört wurde, ganz abgesehen von den überaus schweren und harten Schlägen des Dreißigjährigen Krieges, der gerade das fränkische Land überaus hart betroffen hat. Nach dem Tode Johann Ernst (1638), dem Erlösern der Alt-Coburgischen Linie, fiel die Pflege an Altenburg, dann an Herzog Ernst den Frommen, dann an seinen Sohn Albrecht, dann (1699) an Saalfeld, — mit Ausnahme einiger besonderer Gebiete, die anderen Linien erblich zugewiesen worden waren. Von einer Einheit und einheitlichen Fortentwicklung der älteren Landeskirche konnte unter solchen Umständen nicht mehr die Rede sein. Es trat vielmehr eine Zeit der Zersetzung und Zerkleinerung auch auf kirchlichem Gebiete ein, und manche für den kirchenpolitischen und kirchenregimentlichen Teil der Landeskirche wichtige und zeitentsprechende Aufgabe mußte vertagt werden. Grundlegend für das neuzeitliche Verhältnis von Staat und Kirche wurde die Staatsverfassung, die 1821 dem Lande von Herzog Ernst I. gegeben wurde: neben der Gleichstellung aller christlichen Konfessionen in bürgerlicher Hinsicht wurde das „Ius circa sacra“ geordnet und die innerkirchliche Verfaßung unter Schutz und Aufsicht der Staatsgewalt gestellt.

Seit 1826 bilden die beiden Herzogtümer K. und G. statlich ein Ganzes; im Innern aber sind es auch in landestadelicher Hinsicht zwei getrennte, völlig selbständige Landesteile, über die der Herzog, als Summepiscopus gemeinsam regiert. Die Verfaßung der Landeskirche selbst blieb die konstituante, wobei aber zu beachten ist, daß nur in G. ein sogenanntes Oberkonistorium in Kraft trat, während die kirchlichen Angelegenheiten für K. einer besonderen Abteilung der dortigen Regierung („der Landesregierung als Konstistorium“) übertragen wurden (1835). Die Organisation der sog. „Geistlichen Unterbehörden“ folgte für beide Landeskirchen in kurzer Folge nach (1829).

2. Wie auch in den anderen deutschen Landeskirchen waren für K.-G. die Jahre 1814/49 nicht ohne Bedeutung. Das gemeinschaftliche Staatsgrundgesetz vom 3. Mai 1815 schuf neue Grundätze über das Verhältnis der Kirche zum Staat, wobei jedoch wiederum die Kirchenfakten nicht unter die für gemeinsam erklärten Angelegenheiten der beiden Herzogtümer gerechnet wurden, wohl Rücksicht auf die damals noch stark vorhandenen lokalen Eigen tümerkeiten der Kirchengemeinden, insbesondere der vermögensrechtlichen Sonderheiten und der lokalen Trennung der beiden Herzogtümer. Bei der durchgeföhrten Neuordnung der Staatsministerien wurden bald darauf (1858) die beiden Konstistorien zu K. und G. aufgehoben und die Arbeiten derselben besonderen Abteilungen der Staatsministerien übertragen, während an die Stelle der sog. geistlichen Untergerichte die mit den Landratsämtern verbundenen Kirchenämter traten. Zur Einführung einer den modernen

Zeitbedürfnissen entsprechenden Kirchenordnung in fränkalem Sinne kam es trotz vielfach in der Offenheit geäußerter Wünsche bisher noch nicht, obwohl die Einführung einer für beide Landeskirchen gemeinsamen Kirchenordnung bereits in den Wer Jahren eine beschlossene Sache war und das Staatsministerium als oberste Kirchenbehörde auch einer 1874 einberufenen Vorstnode den Entwurf einer vollständigen Kirchenverfaßung vorlegte. Wohl aber wurden die zum Ausbau einer solchen Ordnung inerlässlichen Grundlagen gelegt, insonderheit in der thüringischen Landeskirche durch die ministerielle Verordnung über die Einsetzung von Kirchgemeinderäten (1902) und über den Landeskirchengemeinderat (1903). In K. sind die Anfänge einer neuen zeitgemäßen Kirchenordnung in der Neuorganisation der Kirchenverwaltungen (1899/1900) und der Wahl der Mitglieder derselben geschaffen worden. So sind in der Tat die beiden Landeskirchen K. und G., streng genommen, noch ohne Verfaßung. — Was das Verhältnis von Kirche und Schule betrifft, so ist eine völlige Trennung beider längst eine vollzogene Tatsache (in S.-G.) durch Geley vom 1. Juli 1863 und 26. Juni 1872, in S.-K. durch Geley vom 27. Okt. 1874, in der heutigen Fassung publiziert am 21. April 1905. Die Kirche hat also mit der Schule als solcher nichts mehr zu tun. Der Pfarrer ist zwar Mitglied des Schulvorstandes. Sachlich will das aber wenig befreien, auch wenn der Pfarrer, wie im Herzogtum G., zum Vorsitzenden des Schulvorstandes gewählt werden kann. — In beiden Landeskirchen zeigt das Kirchliche Leben in die trüben Schatten der Zeit, wie auch andernorts. Gleichwohl fehlt es auch hier nicht an recht erfreulichen Ereignungen. Die „Innere Mission“ wird in beiden Herzogtümern (in K. erst seit 1905) intensiv vertreten durch zeitgemäße Einrichtungen und Anstalten; der Gustav-Adolf-Verein entfaltet auch auf dem Lande seine erwiedende Tätigkeit; der Evangelische Bund wird gepflegt und findet seine Anhänger, wenngleich über einen Kampf besonders in dem hart an die lath. Grenze anstoßenden K. nicht gelangt wird. Die Teilnahme und Oferbereitigkeit der Heidenmission gegenüber läßt viel zu wünschen übrig. Gerade hier fühlt man das Fehlen einer einheitlichen Agitationarbeit, einer Führung und Leitung. Die Statistik weist für K. 72 268 landestadelisch Evangelische nach, für G. 178 470; das Größenverhältnis der beiden Landeskirchen zueinander beträgt also 1:2,47. Die Zahl der Geistlichen beträgt in beiden Landeskirchen zur Zeit 140 (106 G.; 34 K.). Die Taufen beitreten in K. 2027 (gegen 2084 Geburten), in G. 4712 (gegen 5033 Geburten) oder 97,26% zu 93,62%. Uneheliche Kinder wurden geboren in K. 254, in G. 575. Trauungen gab es in K. 568 (95,76% der Eheschließungen) und 1310 in G. (89,66% der Eheschließungen). Beerdigungen mit kirchlichen Alten gab es in K. 1199 (90,15% der Sterbefälle) und in G. 2542 (92,07% der Sterbefälle). Konfirmanden waren in K. 1480, in G. 3770. Kommunionen in K. 12498 (18,55%), in G. 36035 (20,40%). Heiratritte aus der Landeskirche zu anderen Glaubensgemeinschaften fanden in K. nicht statt, in G. 10. Der Bekennnisstand ist gesellschaftlich und kirchenrechtlich streng genommen der lutherische. Doch werden alle im Lande

wohnenden Evangelischen, auch die Reformierten, ohne weiteres zur Landeskirche gerechnet.

3. Die Verhältnisse der zahlmäßig geringen katholischen Kirche in K. und G. (2137 in K., 2836 in G.) verfuhrte die Kurie schon zu Anfang des 19. Jhd.s zu ordnen. Aber die Landeskirchenbehörde hat weder die beiden Regulativen von 1811/12 (für G. und K.) anerkannt, noch hat die Regierung die Veröffentlichung der Erkläre vom 6. Mai 1826 und vom 13. Sept. 1851 erlaubt, wodurch das K.k. Gebiet dem Erzbistum § Bamberg, das G. dem Bistum § Paderborn zugewiesen wurde. Tatsächlich besteht diese kirchliche Ordnung der Dinge auch heute noch, ist aber staatsrechtlich nicht anerkannt. Außer der allgemein thüringischen Lk. (§ Sachsen: II) vgl. v. Strenge, Rudolff und Claus: Die Grundzüge des Kirchenrechts der evg. Landeskirchen der Herzogtümer S.-K. und Gotha, 1908; — Rudolff: Gotthaische Kirchen- und Pastoralechts, 1883; — Jo. Greisen: Staat und lath. Kirche in den deutschen Bundesstaaten, Bd. II, 1906. † Verbig.

Sachsen: VI. Sachsen-Meiningen.

1. Territoriales und Statistisches; 2. kirchliche Entwicklung und Verfassung der Landeskirche; 3. Gottesdienstliches und kirchliches Leben; 4. Kirche und Schule.

1. Das Herzogtum S.-M. umfaßt außer dem Stammland, dem Herzogtum Meiningen, das Herzogtum Hildburghausen, das Fürstentum Saalfeld und kleinere ehemalige Herrschaften, die, meist bei der Gothaischen Erbteilung von 1826 zu K. getommen, keinen zusammenhängenden Komplex bilden, sondern, abgesehen von der am Thüringer Wald gelegenen Hauptmasse, als zum Teil ganz kleine Enklaven innerhalb der Gebiete von S.-Weimar, S.-Altenburg, Schwarzburg-Rudolstadt, Schwarzburg-Sondershausen und der Provinz Sachsen liegen. Erst seit 1820 in seinem jetzigen Umfange bestehend, umschließt das Herzogtum bis auf 1 lath. Dorfgemeinde (Wolfsmannshausen) durchweg altpreußisches Land. Von 278 762 Einwohnern (1910) sind 271 453 (= 97,37%) landeskirchliche Evangelische, 5233 röm.-katholische, 610 andere Christen, 1137 Israeliten. Die Evangelischen verteilen sich auf 242 Kirchorte, 127 Pfarreien und 15 Diözesen, sowie die Hofpfarrei. Geistliche Stellen sind 134 (1913) vorhanden, außerdem 5 Vikare angestellte. Die Katholiken gehören zur Diözese Würzburg, dem das Hennebergische Land, dessen Hauptteil das Gebiet von S.-M. bildete, von alters her unterstanden hat (§ Sachsen: II, 1); auftath. Seelsorgestellen bestehen z. B. je 1 Pfarramt in der Landeshauptstadt Meiningen und in Wolfsmannshausen und je 1 Kuratie in Hildburghausen, Sonneberg und Pößneck. Die 610 „anderen Christen“ gehören z. T. zu den Seefahrern, namentlich den Baptisten und Irvingianern, anderenteils zu den Griechisch-Katholischen.

2. Die kirchliche Entwicklung des Landes, dessen Fürstenhaus auf den dritten Sohn Ernst des Frommen, Bernhard (1681—1706), zurückgeht, entspricht bis dahin in allem Wesentlichen der allgemein-thüringischen Entwicklung. Im Saalfeß und Franken haben die Visitationsen von 1528 und 1533/35 den Grund zur evg. Gestaltung der Landeskirche gelegt (vgl. § Sachsen: I, 3; III, 1), und im Hennebergischen ist 1544 die Reformation eingeführt worden (§ Sachsen: II, 2 c). In dem neuen Herzogtum S.-M. war

zunächst von 1829 (Einführung der Staatsverfassung) bis 1848 das Konistorium in Hildburghausen (Oberkonistorialrat Karl Ludwig Ronne besonders verdient um das Volksschulwesen) die kirchliche Oberbehörde, dann die Ministerialabteilung für Kirchen- und Schulsachen, durch die der Landesbischof (Herzog) das Kirchenregiment ausübt. Zu den 3 seit 1913 durch Ausscheiden des Volkschulreferenten nur noch 2 weltlichen Mitgliedern treten 2 geistliche Räte, um den Oberkirchenrat zu bilden. Die kirchlichen Unterbehörden sind die vom Oberkirchenrat ernannten Superintendenten zur Ausübung der geistlichen Aufsicht und die aus dem Landrat und zuständigen Ephorus gebildeten Kirchenämter zur Leitung der äußeren Angelegenheiten. Eine kirchliche Verfassung erhält das Land durch die von einer Vorjmode und dem Landtag beschloßene Kirchengemeinde und Synodalordnung vom 14. Jan. 1876. Diese idreibt für jede Kirchengemeinde die Bildung eines Kirchenvorstandes vor, zu welchem der Pfarrer als Vorsitzender, der oder die Schultheißen der Gemeinde(n) — wenn evangelisch — und der 1. Lehrer (seit 1909 ausgeschieden) sowie 5—18 gewählte Kirchenvorsteher gehören. Änderungen in den Formen des Gottesdienstes, in Katechismen, Hallelbüchern und Agenden sind überall nicht dem Kirchenvorstand, sondern der Kirchgemeindeversammlung (Versammlung aller aktiv Wahlberechtigten) vorbehalten. Den Kirchengemeinden für sich wie der Landeskirchstift für die allgemeinen Bedürfnisse steht das Recht der UmLAGERHEBUNG zu. Gelehrte Nördlichkeit ist mit dem Herzog (dem Oberkirchenrat) die Landessynode, die aus 20 gewählten Abgeordneten, 8 geistlichen und 12 weltlichen sowie 2 vom Herzoge ernannten Mitgliedern besteht. Das BELENTUNIS bildet keinen Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung. Durch diese Bestimmung soll jedoch die freie Forschung in der Schrift und die Fortbildung der Lehre nach deren Ergebnissen nicht beschränkt sein. Bei Stellenbesetzungen und anderen wichtigen Angelegenheiten ist vom Oberkirchenrat der 3gliedige Synodalaußenräth zu zusammensetzen. Über ein eigenes Budget verfügt die Synode nur insofern, als sie landeskirchliche Umlagen beschließt; nach dem Staatsordnungsgebot von 1829 ist aber die evg. Kirche die Landeskirche, und der Staat ist verpflichtet, der Kirche Zuschüsse zu leisten, soweit ihre Dotationen nicht ausreichen. Die Synode ist also von den Bewilligungen des Landtags abhängig. Seit 1912 sind Verhandlungen im Gange, den Zuschuß abzulösen. Die Aufstellung der Geistlichen geschieht durch den Oberkirchenrat. Für 10 Diaconatsstellen in Städten haben die Kirchenvorstände das Vorschlagsrecht; außerdem üben für 12 Pfarrstellen Private das Recht des Patronats aus. Die Bekleidung der Geistlichen ist durch das Kirchengebet vom 28. Juni 1910 geregelt. Die Disziplinarbefugnis über die Geistlichen hat der Oberkirchenrat, in schweren Fällen unter Zustimmung des Synodalaußenräths.

3. Gottesdienstliches und kirchliches Leben. Eine einheitliche Agenda ist nicht vorhanden und von der Oberkirchenbehörde als vorläufig nicht erwünscht bezeichnet worden. Ursprünglich waren 3, dem Typus

nach lutherische, fast übereinstimmende Hauptagenden in Gebrauch, für Altmühlungen die Meiningische Agenda von 1682 und 1753, für die Hildburghäusler Diözezen, für Nürnberg, Themen, Kranichfeld die Gothaerische Agenda von 1647 und für Saalfeld, Pößnitz und Kamburg die Altenburgische Agenda. Gegenwärtig ist in den meisten Gemeinden eine 1899 vom Oberkirchenrat dargebotene, an den lutherischen Thesen erinnernde Gottesdienstordnung eingeführt. Ein einheitliches Gesangbuch ist noch nicht erreicht; doch gelangt das 1862 von Generalsuperintendent Adermann herausgegebene Gefang- und Gebetbuch immer mehr zur allgemeinen Annahme (Kirchenleb.: I, 3 c, S. 1310). Über die kirchlichen Amtshandlungen besteht eine allgemeine Ordnung nicht. Die Kirchlichkeit ist sehr ungleich, z. T. recht gut, z. T. sehr gering. Die Kommunitantenziffer stellte sich 1910 in den Städten durchschnittlich auf 15,13, in den Landgemeinden auf 37,09, im ganzen Herzogtum auf 29,48% der landestadelichen Evangelischen. Die Tauen betragen 1910 98,13% der Geburten, die evg. Trauungen 97,13% der gesamten Eheschließungen (bei gemischten Ehen 81,36%), die evg.-kirchlichen Beerdigungen 86,20% der Verstorbenen. An der Wahl der Kirchenvorsteher beteiligten sich im Durchschnitt 14,87% der Wahlberechtigten. Die Gaben für die Innere Mission ließen z. T. dem Allg. evg.-prot. Missionsverein, z. T. dem evg.-lutherischen Missionsverein für Thüringen (Leipzig) zu. Die Arbeiten und Anfalten der Inneren Mission sind organisiert im Landesverein für Innere Mission. Ganz besonderer Beliebtheit erfreut sich der Gustav-Adolf-Verein, der übrigens auch in Fällen der Bedürftigkeit inlandische evg. Gemeinden unterstützt. Der Evangelische Bund zählte 1911 41 Zweigvereine. Das kirchliche Parteiwesen hat sich in den letzten Jahren verschärft; die Orthodoxen gehören zur Thüringer Kirch. Konferenz (Sachsen: III, 2), die Liberalen haben sich zur Evg.-Protestantischen Vereinigung zusammengeschlossen.

4. Kirche und Schule. Was das Volkschulgesetz von 1875 (Aufhebung der geistlichen Schulaufsicht) noch an äußeren Banden zwischen Kirche und Schule hatte befreien lassen: 1. die Verpflichtung der Lehrer zur Übernahme des Kantor- und Organistentisches und 2. die Beaufsichtigung des Religionsunterrichts durch die Geistlichen —, das ist durch das neue am 1. April 1908 bzw. (Kantorsatztisch) 1909 in Kraft tretende Volkschulgesetz noch bestätigt worden. Religions- und Sittenlehre soll gleichwohl nach den neuen gesetzlichen Bestimmungen zu den wesentlichen und innerstaatlichen Unterrichtsgegenständen der Volkschule gehören. Dass der Religionsunterricht ein evangelischer sein soll, ist im Geiste nirgends ausgesprochen. Den anerkannten Religionsgemeinden ist aber die Errichtung eigener Volkschulen aus eigenen Mitteln zugelassen; auch wird konfessioneller Religionsunterricht durch die Kultgemeinden gestattet.

Außen der bei Sachsen: III genannten allgemein bürgerlichen Literatur vgl. E. Schaubach: Übersicht über die im Herzogtum S. M. in Anwendung der evg. Landeskirche erschienenen Gesetze und Verordnungen, 1857; — O. Fülein: Amtshandbuch für Geistliche und Lehrer

im Herzogtum S. M., 1903; — Statistik des Herzogtums S. M.; — Sammlung der landesherrlichen Verordnungen im Herzogtum S. M.; — Neue Landeskunde des Herzogtums S. M., hrsg. vom Vorstand des Vereins für Thürische Geschichte und Landeskunde, 1900 ff.; — Schriften des Vereins für S. M. Kirche Geschichte u. Landeskunde, seit 1888.

3. dänisch.

Sachsenräger, landwirtschaftliche Wanderarbeiter, Agrarpolitik, 2 Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 3 a.

Sachsenpiegel (spiegel der Sachen) ist das deutsche, in Sachsen um 1230 entstandene, von Eike von Revers verfaßte Rechtsbuch ostfälischen Rechts, welches die sächsische Anhäufung des Verhältnisses von Staat und Kirche (Sachsenlinnen usw.) vertrat, wonach beide Gewalten, als von Gott stammend, gleichberechtigt sind, und der gewählte oder Erb-König sein Schwert zum Beisten der Kirche benötigen soll. Er hat für die Kirche mannsfache Bedeutung erlangt. So bestimmte §. I, Artikel 25, daß der Prost eines Ordens (1) weder für sich noch für das Kloster Vermögen erwerben kann; an die über Jahr und Tag dauernde Acht knüpfe §. den Verlust des Amtes. Papst Gregorius XI gab 1374 (15?) Sähe des S. als der Kirche schädlich auf.

Richard Schröder: Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 1902*, § 54. Friedrich.

Sachsen, Eugen, evg. Theologe, geb. 1839 zu Köln, 1863 Pfarrer in Blotho a. d. Wefer, 1869 Seni.-Oberlehrer in Hildenbach, 1871 Pfarrer in Hamm; 1883 Direktor und Professor am Prediger-Seminar Herborn, seit 1890 ord. Professor in Bonn, seit 1912 im Ruhestand.

Seit u. a.: Ursprung und Wandel des Pietismus, 1884; — Evangel. Katechett., 1897; — Die ewige Erlösung, Pred. 1885 1898; — Über die Möglichkeit Gott zu erkennen, 1888; — Der geist. Wert der ersten drei Evangelien, 1904; — Das Christentum und der moderne Geist, 1906; — S. ist Herausgeber von „Hatte was Du hast“ (Pred. III, 2 b). Andrac.

Sax. 1. August Friedrich Wilhelmi (1703–86), reformierter Theologe, geb. in Harsleb, 1731 Prediger in Magdeburg, 1740 Hof- und Domprediger in Berlin unter Friedrich dem Großen, 1750 Mitglied des Obertonkonzistoriums und seit 1751 Visitator des reformierten joachimitalischen Gymnasiums. In seiner Jugend kam er in Gröningen mit dem chemischen Rektor Barberius von Lanxame zusammen, der wegen seiner Gegnerlichkeit gegen die Confessio Formula Helvetica seine Stellung aufgegeben hatte. Der edle, fromme und unabhängige Mann imponeerte ihm sehr, ebenso wie die um ihrer Überzeugung willen verfolgten Remonstranten (Arminius usw.). Eine tiefe Abneigung gegen die Anwendung jeglichen Lehrzwanges ist ihm geblieben. Mit seinem Hauptwerk „Wertheidiger Glaube der Christen“ (1751 ff.) leistete er vielen zweifelnden Gemütern einen großen Dienst. Nationalismus: III, 2 b, Predigt, E 2.

Neben S.: RE: XVII, S. 318 ff.; — S. Lebensbeschreibung, hrsg. von F. E. G. Gad, 2 Bde., 1789; — Schriftenverzeichnis bei H. Döring: Die deutschen Kanzleidrucker des 18. u. 19. Jhd.s, 1830, S. 353 ff.; — W. Neubrand im Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 10, 1913, S. 331 ff.

2. Friedrich Samuel Gottfried (1738–1817), der kirchlichen Auflärung angehörend, doch überwiegend konservativ. Für ihn ergänzten sich Konservatismus und Offenbarung

in harmonischem Bunde (§ Nationalismus; III, 2). So setzte er die gemäßigte Linie fort, die von seinem Vater (§. 1) und von seinem Schwiegervater § Spalding gepflegt worden war. 1769 reformierter Prediger in Magdeburg, 1777 Hof- und Domprediger in Berlin, rückte er allmählich zum ersten Hofprediger auf und war überdies seit 1780 Mitglied des Oberkonsistoriums. König § Friedrich Wilhelm III., dem er zur Konfirmation vorbereitet hatte, ehnte ihn hoch und ernannte ihn 1816 zugleich mit § Borowski zum Bischof der evg. Kirche. § Wirthamte galt vor allem dem Religionsunterricht und der kirchlichen Verwaltung. Seine näherne theologisch-theologische Mittelstellung bewahrte er, indem er einerseits K. Fr. § Bahrdt literarisch befürwortete (1779), andererseits sowohl privatim als Lehrer der „Königlichen Jugend“ wie amtlich als Oberkonsistorialrat, an dem Widerstand gegen die Durchführung des § Wölflerschen Religionsedictis (1788) teilnahm; er wollte eine Überwindung des rationalistischen Radikalismus lediglich durch geistige Waffen. Für die kirchliche Entwicklung am wichtigsten war seine Mitarbeit an den Bemühungen um die so nötige Neuordnung des „protestantischen Kirchenverfassung“. Vorzüglich sein Promemoria von 1798 und seine Schrift „Über die Bereitung der beiden protestantischen Kirchenparteien in der Preußischen Monarchie“ 1812 (§ 1818) sind wichtige Punkte in der Vorbereitung der agendarischen und unionistischen Reform (§ Agende, 2, § 227 § Union); bei dieser rückte er im Sinne der kirchlichen Freiheit mäßigend auf den König zu wirken. Kurze Selbstbiographie in Löwe's „Bildnissen lebender Berliner Gelehrten“, 1806; — Verzeichnis der Schriften, Predigten u. a. in § Döring's „Deutschen Kanzelrednern des 18. und 19. Jhd.“, 1830, §. 361 ff.; — K. Fr. Sad in RE³ XVII, §. 321—23; — Erich Foerster: Die Entstehung der Preußischen Landeskirche, 2 Bde., 1905—07 (§. Register); — Walter Wendland: Die Religions- und kirchenpolitischen Grundlagen Friedrich Wilhelms III, 1909 (§. Register); — Ders. im Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 10, 1913, §. 344 ff.

Stephan.

3. Karl Heinrich (1789—1875), evg. Theologe, Sohn von 2, studierte Rechtswissenschaft, dann Theologie, seit 1810 in Berlin bei § Schleiermacher. Kriegsfreiwilliger 1813, 1817 habilitiert in Berlin, 1818 Professor in Bonn, 1819 dort gleichzeitig evg. Pfarrer, Befämpfer der § Union, Mitglied der Generalsynode von 1846 (§ Preußen; III, 2 a), 1847 Konsistorialrat in Magdeburg. 1860 in den Ruhestand getreten. Eng befreundet mit K. Fr. § Witzig ist er in der Kirchenpolitik die gleichen Wege gegangen wie dieser. Theologisch gehört er zu der sich im Anfang des 19. Jhd. restaurierenden „positiven“ Richtung, doch hat er starke Anregungen von § Schleiermacher entfangen. Seine Hauptwerke sind die „Christliche Apologetik“ 1829 (hier hat er, durch Schleiermachers Anregungen geleitet, zum ersten Male die wissenschaftliche Apologetik im Unterschied vor der gewöhnlichen praktischen Apologie aufzustellen gesucht) und die „Christliche Polenit“ 1838.

RE³ XVII, §. 323 ff.; — ADB 30, §. 153 ff. Baute.

Sabdrüder (Sadräger), Name der mit rauhem Stoff bekleideten Mitglieder mehrerer streng asketischer Einiedlergemeine im 13. und 14. Jhd. (vgl. RE³ XVII, §. 327).

Satville, Thomas, * Literaturgeschichte: III C, 1 (Sp. 2289).

Sacramentarium (liber sacramentorum, Sacramentar) heißt in der römisch-lath. Kirche das Buch mit den Gebeten, die der die § Messe zelebrierende Geistliche bei den Messfeierlichkeiten oder den mit der Messe verbundenen Handlungen (z. B. Prozessionen) zu sprechen hat (vgl. § Missale § Liturgie; II, A 2 b).

Texte in MSL 55, 72, 74, 78. Vgl. die Sammlungen von Thomaeius: Codex Sacramentariorum, 1630, und Muratori: Liturgia Romana vetus, 1748; — Delisle: Mémoire sur d'anciens Sacramentaires (in den Mémoires de l'Institut national, Paris, 32, 1886); — KHL II, § 1892—95. 316.

Sacramentum = Sacramente.

Sacrificati = Opfer.

Sacrificium = Opfer. § Messe: I. II § Opfer: II.

Sacrificium intellectus = Opfer der Vernunft, Verleugnung eigener vernünftiger Überzeugung zugunsten des Gehorams gegenüber der Kirche. § Opfer: III, § 975 § Orthodoxie, 1, § 1053 § Konfessionsstatistik, 6, § 1632.

Sacrorum antistitum, Non proprio (§ius X vom 1. Sept. 1910, § Reformatholizismus, B 5, de Sac 1 (eigentlich Le Maître), §ia 1 à Louis 1 (1613—84), Bruder von Antoine und Simon § Le Maître, Neffe des Antoine Arnauld (§ Jansenismus, 4), geb. in Paris, früh von A. Arnauld und von § Du Berger beeinflusst und zum Jansenismus geführt, in dessen Geist er als Beichtvater in § Port Royal und als Schriftsteller gewirkt hat. Wie er selber als Jansenist 1666—68 in der Bataille gefangen gesessen hat, so wurde auch seine von der Bulgata abweichende französische Übersetzung des NTs (Versio Montensis nach dem pseudonymen Verfasst Monis, 1667) von lath. Theologen heftig befehdet und von Rom selbst (Clemens IX 1668, Innocens XI 1679) verboten. Dagegen hat sein großes lateinisch-französisches Bibelwerk (§ Lit.), das nach seinem Tode Petrus Thomas du Bosse († 1698) und Charles Duré († 1718) fortgesetzt haben, mehrere Auflagen erlebt.

Der Titel des Bibelwerks ist: La sainte Bible en latin et en français avec des explications du sens littéral et du sens spirituel, 1682—1706, 32 Bde.; — v. §. vi. ferner u. a. die weit verbreitete Übersetzung der Imitatio Christi, 1650, und Lettres chretiennes et spirituelles, 1690. — Ueber d. S. vgl. die Lit. zu § Port Royal und § Jansenismus; — Nouvelle Biographie Générale 30, §. 568 ff.; — KL VII², §. 1714 ff.; — KHL II, §. 611, 1880; — HN² IV, §. 459 ff. 316nad.

2. Silvester (1758—1838), französischer Orientalist, § Religionsgeschichte, 4 b (§ 2195; Arabisch).

Sadduzäer = Pharise und Sadduzäer.

Sadolto = Zadoc (1477—1547), geb. als Sohn eines Justisten in Modena, trieb in Ferrara und in Rom humanistische Studien, wurde in Rom von Carafa (= § Paul IV), dem er, wie auch Pietro Bembo, sehr nahe trat, zum Priester geweiht, erhielt das Bistum Carpentras in der päpstlichen Herrschaft Avignon, wurde 1523 von § Clemens VII wieder nach Rom gerufen, entging durch die Rückkehr nach Carpentras dem Sacco di Roma (1527; § Deutschland; II, 2) und wurde durch dieses Ereignis getrieben, sich mit Ernst den religiös-kirchlichen Angelegenheiten zu widmen.

Nach Pauls III Regierungsantritt (vgl. **T** Papstum: II, 1 b) wandte er sich daher an diejenigen mit Reformwünschen, siedelte im Oktober 1536 von Carpentras nach Rom über, wurde zum Kardinal ernannt, betätigte sich als Mitglied der Reformkommission, zog sich aber durch seine freimütigen Anerkennungen über kirchliche Missstände und seine freundliche Stellung zu führenden Protestantischen (vgl. sein lobendes Schreiben an Melanchthon vom 19. Juni 1537 und an Rat und Bürger von Genf vom März 1539; **T** Calvin, 3, §v. 1548 f) viel Feindschaft zu. Die Zurücknahme des Verbots seines Kommentars zum Römerbrief, in dem er übrigens durchaus antiaugustinisch-semipelagianisch lehrte, erreichte er erst nach vielen Verhandlungen. Zuletzt half er das **T** Tridentinum mit vorzubereiten.

RE³ XVII, §. 327—331; — 2 (v.) **P**astor: Gesch. der Päpste IV, 1; IV, 2; V; IV; bes. IV, 1, §. 434 ff.; — **F**abr. **L**auder: Die italienischen literarischen Gegner Luthers, 1912, §. 385—411; — **S**. **R**itter: Unumanista teologo J. S. (1477—1547). In appendice il trattato inedito di S. De peccato originali, 1912. **C**lement.

Sächsische Hauptbibelgesellschaft Bibelgesellschaften, 2 e.

Sächsische Konfession **T** Confessio Saxonica. Säkularisationen.

1. Begriffliches; — 2. S. im Frühmittelalter; — 3. Die S. der Reformationszeit; — 4. S. des 18. Jhd.s; — 5. Die große S. in Deutschland; — 6. S. der neuesten Zeit.

1. Im kirchlich-rechtlichen Sinn versteht man unter S. (Verweltlichungen) die auf gesetzlichem Weg durch den Papst zeitweilig oder für immer gewährte Befreiung von Ordenspersonen hinübereilt ihrer klösterlichen Befreiungen, doch so, daß die Professpflichten im wesentlichen, nur in anderer Form, bestehen bleiben (**T** Orden; I, 2, 3). Gewöhnlich aber hat man bei dem Borte den geschilderten Sinn im Auge. Danach begreift man hierunter die durch staatliche Gewalten einseitig, vom kirchlichen Standpunkt aus betrachtet widerrechtlich, vollzogene Aufhebung geistlicher Institute und Verwendung kirchlichen Besitzes zu weltlichen Zwecken. In geringem Maße sind derlei S. nichts Seltenes; in größerem Umfang traten sie in verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte bis auf unsere Zeit zurate. Als deren bedeutendste ist jene um die Wende des 18. Jhd.s (I, 5) zu nennen, die deswegen auch im besonderen Sinn als die S. bezeichnet wird. Der Ausdruck S. findet sich erstmals gebraucht auf den Verhandlungen des Westfälischen Friedens 8. April 1648 (Mater. Acta Pacis Westphal. II 15, § 14).

2. In den Zeiten des frühmittelalterlichen Staatskirchenismus (Kirchenverfassung; I, B 5) griffen die Herrscher das Kirchengut an, sobald es ihr oder ihres Landes Interesse erneichte. Bereits die früheren Merowingerkönige (**T** Franken) hielten sich in Einzelhäusern für befugt, den Prälaten anzubefehlen, weltliche Große mit Kirchengut auszutatten, mochten gleich die Konzilien das als Missbrauch bezeichnen und verbieten. Als dann das sündende Merowingerreich, durch feindliche Gewalten von außen bedrängt, anderer Machtmittel bedurfte und zudem im Innern die kommenden Hausmater ihre Macht nur auf einen durchaus ergebenen, durch Beifügung gestärkten Basallenstaat aufbauen konnten, da nahmen auch sie angegesichts der Erhöhung des Kron-

guts ihre Zuflucht zum Kirchengut. Namentlich **K**arl Martell (**T** Deutschland; I, 4, §v. 2078 **F**rankreich, 2) hat die gelegentliche Geplogenheit seiner Vorgänger bis zu dem Grade gefeiert, daß saft der ganze kirchliche Güterbestand in die Hände von Laien überging, obwohl mancher Prälat, wie der jüdische Bischof **G**uderius v. Orléans, vor dieser Schädigung der Kirche warnte. Zur Rechtfertigung wurde dann auf den Gedanken der **E**igenkirche zurückgegriffen. So kam es, daß unter den Söhnen Karl Martells (**T** Deutschland; I, 4, §v. 2078 **F**rankreich, 2) trotz fortwährender Klagen nicht sowohl eine Rückgabe der eingesetzten Besitzungen stattfand, als vielmehr eine Legalisierung des jetzigen Standes durch die nun vorgeschriebene Rechtsform der **P**refarie (**S**ynode von Liftingae (**L**eftines) 743), daß ferner solche S. nicht aufhörten bis zu der Zeit, da auch das Eigenkirchenrecht mit seinen Folgerungen von der Kirche abgeschüttelt wurde, im 12. Jhd. Selbst **K**arl der Große hat, obwohl nicht systematisch und in großem Stil, doch oft genug noch Kirchgenau säkularisiert, wenn er auch gelegentlich auf Rüderhaftung drang und vermutlich, gerade um der Kirche wieder größere Subsistenzmittel zu bieten, die Entrichtung der kirchlichen **B**eboten nun auch von Staatss wegen gebot. Im 10. Jhd. (908/14) hat der **B**ayer **H**eribert **O**riunuß über Grundbesitz und Vermögen der Klöuden und namentlich der Klöster seines Landes (Tegernsee, Niederaltaich, Schäftlarn usw.) zu den gleichen Zwecken und in ähnlichem Umfang verfügt wie der Vater Pipini des Kleinen. Nicht viel besser machte es **K**önig **H**einrich II., der dem Kloster Marientin bei Trier 1023 9 Quadratmeilen Landes zu Reichsbesitz entzog. Seitdem die Kirche aber in den einzelnen Ländern an Einfluß gewann, seitdem insbesondere das Papsttum so sehr an Macht zunahm, daß es den Kampf gegen das Eigenkirchenwesen erfolgreich wagen konnte, hörten derlei säkularisierende Eingriffe auf.

3. Eine Verweltlichung kirchlichen Gebietes im großen nahm erstmals wieder die **R**eformation vor, nur unter wesentlich anderem Rechtsitel als das Frühmittelalter. Bereits in dem **T** Bauernkrieg (1525; **A**grargeschichte; II, 11) tauchte das lebhafte Begehr nach S. der unterdeß wieder reich gewordenen S. und Klöster auf, und mancher Landesfürst war dem Plane nicht abhold. Die Reformatoren selbst, Luther, Melanchthon u. a., wollten ihrerseits das Kirchengut protestantischer Gebiete in erster Linie für kirchliche Zwecke, zur Aufbesserung schlecht ausgestatteter Pfarrstellen, für Schulen und Wohltätigkeitsanstalten erhalten, und erst aus dem etwaigen Überdruss gefanden sie den weltlichen Fürsten Aufwendungen für den gemeinen Nutzen zu. Allein auf dieses letztere Zugeständnis fiel begreiflicherweise in der Praxis das Schwergewicht. Denn blieb auch das Vermögen der einzelnen Kirchen und Pfarrstellen so ziemlich seinem Zweck erhalten, da ja die evg. Kirchlichen selbst desgleichen bedurften, so ward hingegen der Besitz der zahlreichen aufgehobenen Klöster und Kapitel entweder weltlichen Wohlfahrtszwecken oder häufiger noch den Landesherrn und beteiligten Großen zugeführt. Am gründlichsten aber wurden von der S. der Reformationszeit die Bistümer mitamt den hohen

und niederen Prälaturen betroffen; ihr Vermögen und Besitz schmolz früher oder später mit den landes- oder fremdländischen Domänen zusammen. Durch den Westfälischen Frieden 1648 (§ Deutschland II, 3) fand dann endlich diese S. ihren rechtlichen Abschluß: die Stifter Bremen (§ Hamburg-Bremen) und Verden erklärte man als weltliche Herzogtümer und verlieh sie der Krone Schweden; Kurbrandenburg erhielt das Erzstift Magdeburg als Herzogtum unter Vorbehalt des lebenslangen Besitzes des Administrators August von Sachsen; Mecklenburg bekam die Stifter Schwerin und Ratzeburg als Fürstentümer, jerner zwei erbliche Dompropsteien in Stralsburg und die Johanniterkommanden Rixow und Nemerow. Das Haus Braunschweig-Lüneburg wurde für die Säkularisierung derjenigen Besitzer, in denen seine Prinzen Coadjutoren innehatteten, dadurch entschädigt, daß im Hochstift Osnabrück fünfzig ein lath. und ein evg. Bischof abwechselungsweise regieren sollte, außerdem erhielt es die Klöster Walkenried und Gröningen; Hessen-Kassel endlich bekam die Abtei Hersfeld. In ähnlichen Formen bewegten sich die S. in allen jenen Ländern, die gleichfalls die Reformation annahmen (§. im einzelnen die betreffenden Landerstreit: England; § Schottland; § Dänemark; Norwegen; Schweden usw.).

4. Die sich im Zentrum der § Aufklärung zu Ende des 18. Jhd.s und zu Beginn des 19. Jhd.s manigfach zeigenden S. geistlichen Besitzes sind nicht in erster Linie aus dem Vorbild jener S. der Reformation (§. 3) zu erklären, viel tiefer wirkte vielmehr die gerade damals zum Segen gelangte Naturrechtslehre, wonach sich der souveräne Staat auch die Kirche unterzuordnen, deren Interessen lediglich den seinen dienstbar zu machen hatte (Kirchenverfassung: II, 5 a § Aufklärung, 4 a). Mit diesen juristischen Gedanken paarte sich eine weitverbreitete Abneigung der Aufklärung gegenüber den kirchlichen Autoritäten als den Trägern supranationalen Offenbarungsglaubens und namentlich gegenüber den Klöstern; in Anwendung des von ihr extrem vertretenen Müßigkeitsstandpunkts hatte sie zunächst den beständlichen Orden, bald aber den Orden insgesamt den Tod gewünscht (§ Mündtum, 5 o). Zu beiden Momenten kam ein drittes, äußeres hinzu: eine vielfach zutage tretende Finanznot großer und kleiner Herren, in gleichem Maße entspungen den allzeit geheiligten Bedürfnissen und Ansprüchen des Landes wie der Prachtentfaltung der Höfe. Ein stetig verstärkter Zug nach Aussaugung der kleineren und schwächeren Gewalten durch die größeren und mächtigeren war die naturnormale Folge hiervon. So versteht man, daß auch lath. Machthaber, ja geistliche Fürsten selbst nach S. entstiegen. Erstmalig tauchte 1742/3 gerüchteweise ein umfassender S. plan auf. Als es sich damals während des österreichischen Erbfolgekrieges um treibliche Einigung zwischen Karl Albrecht von Bayern (Karl VII.) und Maria Theresia handelte, sprach man von dem Vorschlag, Bayern zu einem Königreich zu erheben und ihm u. a. durch S. der Bistümer Salzburg, Tiroing, Regensburg, Eichstätt und Passau, Freising, Ingolstadt und Augsburg die nötige Gebietserweiterung und finanzielle Grundlage zu geben. Hinter dem Vorschlag vermutete man als treibende Kraft den

von Voltaire und § d'Alembert immer wieder zu S. ermunterten König Friedrich II den Großen von Preußen. Der Entrüstungsturm, den die Kunde von diesem Vorhaben entfachte, zeigte, wie wenig noch die Zeit für derlei Umwälzungen reif war. Dann aber kam die Vereitung der Jesuiten aus den bourbonischen Staaten und die S. von deren reichen Gütern in Portugal (1759), Frankreich (1764), Spanien (1767), Neapel, Malta und Parma (1768); nach der Auflösung des gesamten Ordens 1773 griffen überall die Territorialherren nach dem jesuitischen Besitz. Selbst die Koblenzer Konferenz der drei rheinischen Kurfürsten 1769 sprach sich für die Notwendigkeit der S. reicher Klöster aus und der Kaiser Kongress 1786 nahm dies allgemein als Recht der Bischöfe in ihrer Eigenschaft als Landesherren, entsprechend der Naturrechtslehre, in Anspruch. Unterdessen hatte Kaiser Joseph II in den österreichischen Landen durch Gesetz vom 12. Jan. 1782 die Auflösung der für Menschen- und Staat „unnützen“ Klöster und die S. von deren Vermögen verfügt; zwei Fünftel der bestehenden klosterrlichen Niederlassungen wurden hierauf betroffen. Auch in Bayern geschahen bereits S. von Klöstern in kleinerem Stil. Eine umfassende S. vollzog die § französische Revolution. Daß der Klerus zur Wilschdrung der Finanznot des Ancien Régime gehörte und Kirchenbesitz geopfert, genügte nicht; auf Vorschlag Talleyrands wurden von der Nationalversammlung 2. Nov. 1789 alle Kirchengüter der Nation zur Verfügung gestellt; ein Gesetz vom 13. Febr. 1790 hob die Orden, welche sich nicht dem Unterricht und der Krankenpflege widmeten, ein solches vom 18. August 1792 die religiösen Kongregationen auf und hieß deren Götter einzehlen.

5. Der französischen folgte bald die große deutsche S. Frankreich hatte bereits in dem Baseler Separatfrieden (1793) mit Preußen, Württemberg, Baden und Hessen-Kassel, besonders aber in dem den ersten Koalitionskrieg beschließenden Frieden zu Campo Formio (1797) mit dem Kaiser Franz II die S. zunächst der rheinischen Bistümer in Aussicht genommen und auf dem nachfolgenden Kongress von Rastatt (1797/99) wurde schon über die Entschädigungen vorberaten, die jenen Fürsten und Herren zuteil werden sollten, die linksrheinische Gebiete abzutreten hatten. Nach dem zweiten Koalitionskrieg mußte dann der Kaiser Franz im Frieden zu Luneville 1801 namens des Reichs die Abtretung des linken Rheinufers an Frankreich genehmigen und darin willigen, die Entschädigungen hierfür „aus dem Schoße des Reichs“ zu nehmen; der Reichstag gab zu all dem keine nachträgliche Zustimmung. Zur Durchführung dieses S. beschloßes trat mit dem 24. Aug. 1802 eine außerordentliche Reichsdeputation zu Regensburg zusammen. Eigentlich gab es hier wenig zu beraten, sondern nur gutzuheißen, was von Frankreich im Einverständnisse mit Ruhland und Preußen festgelegt worden war. In der Sitzung am 25. Febr. 1803 kam der Reichsdeputationshauptschluß zustande, der nun endgültig die größte Umwälzung herbeiführte, die sich in Deutschland je mit einem Schlag vollzogen hat. In

89 Paragraphen verfügte der Beschluß die Verteilung der säkularisierten Reichsbistümer und Reichsstifte, während den Landesherren anheim gestellt wurde, die landräufigen Klöster und Stifte gleichfalls aufzuhoben. Von allgemeiner Wichtigkeit waren die §§ 25, 26 und 35. Letzterer verfügte u. a.: „Alle Güter der fundierten Stifter, Abteien und Klöster werden der freien und vollen Verfügung der betreffenden Landesherren sowohl zum Bechuße des Aufwandes für Gottesdienst und Unterricht als zur Erleichterung der Finanzen überlassen“. Dem energischen Einschreiten von Kurmainz war es zu verdanken, daß auch über den künftigen Unterhalt der Klostermänner, worüber der von Frankreich und Russland vorgelegte Entschädigungsplan nichts enthielt, Bestimmung getroffen wurde. Der § 25 ordnete an, daß die Würden eines Kurfürsten, Reichserzkanzlers (Archicancellarius), Metropolitanbischofs und Fürstprimas von Deutschland an ewige Zeiten mit dem Stuhl von Mainz vereinigt bleiben, dieser aber auf die Domkirche in Regensburg übertragen werden sollte; der damalige Inhaber v. Dalberg erhielt, da Mainz französisches Bistum geworden war, daß aus den rechtsrheinischen Rechten des einstigen Erzbistums gebildete Fürstentum Aschaffenburg, den Landbesitz des Bistums Regensburg, endlich die Reichsstädte Regensburg und Weißlar. Gemäß § 26 wurden aus Rücksicht für die Kriegsdienste ihrer Glieder der deutsche Ritterorden und der Malteserorden der S. nicht unterworfen (§ Ritterorden, 4 a, b). Somit gab es noch 3 geistliche Reichsfürsten. Im ganzen betrug der Betrag der deutschen Kirche 1719 Quadratmeilen (der lath. allein 1295) mit über 3 Millionen Einwohnern und 21 Millionen jährlicher Einkünften; 4 Erzbistümer, 18 Bistümer, zahlreiche Abteien, Kollegiatstifte und Klöster hörten auf zu bestehen. Daß die lath. Kirche weit mehr Schaden zu tragen hatte als die evg., liegt in der Natur der Sache. Vollzogen wurde diese große S. so ziemlich nach dem französischen Muster der 90er Jahre, d. h. überall vorsichtig, unter Proklamierung der Religionsfreiheit, Bechränkung des Clerus auf sein geistliches Amt, Vertreibung der Mönche, Verstaatlichung des gesamten Schulwesens; nur in Österreich blieben die nachjosephinischen Klöster, in Preußen die Frauenklöster (bis 1810) fortbestehen. Die Einsichtung der Kirchengüter geschah vielfach mit barbarischer Verhinderung der Gebäudefeiten und Kunstdiebstahl und nicht selten mit rücksichtloser Verleugnung der religiösen Gefühle. Merkwürdig bleibt, daß Papst Pius VII sich mit einem mündlichen Protest in Gestalt einer im Konzilium vom 23. Mai 1802 gehaltenen Aufforderung sowie mit einer durch den Wiener Runtius eingegangenen stillen Verwahrung begnügte.

Gar mannißfach waren die Folgen. Staatsrechtlicher Hinsicht befanden jetzt die Protestanten das Übergewicht (6 evg. und 4 lath. Kurfürsten; 76 evg. und 53 lath. Fürsten; 5 evg. und 1 vatikanische Reichstadt); bald erlagen auch die noch übrigen 3 geistlichen Reichstände der S. Das Staatskirchenrecht erhielt jetzt seine einprägnige Ausprägung (Papstium; II, 6 c). Der tausendjährige lath. Kirchenverband war gesprengt; zwar hatte der Regensburger Hauptkirchhof die Neuerichtung der Diözesen und der

Domkapitel einer späteren reichsgefehlichen Regelung vorbehalten, allein die Ungünst der nächsten anderthalb Jahrzehnte hinderte daran. Erst die über Jahre des 19. Jhd.s jähren eine Neuordnung der Verhältnisse auf Grund der Tirkumstruktionsbulle (Konfodate). Nach der idealen Seite bedeutete auch die Aufhebung von 18 lath. Universitäten sowie einer großen Anzahl von Gymnasien an den Klöstern für das lath. Leben einen nicht auszugleichenden Verlust; da die Kirche so vieler äußerer Machtmittel beraubt wurde, konute sie auch nicht mehr der Förderung von Kunst und Wissenschaft nachkommen. Und daselbst gilt von der Unterstützung der Armen, welche namentlich in den Klöstern die mildtätigsten Unterstützer gefunden hatten. — Neben all dem darf man aber auch die guten Folgen nicht vergessen. Kein Geringerer als Kardinal Pacca, der frühere Runtius von Köln, bat dieselben in einem Brief zu Rom 1813 (gedruckt in: „Sion“, 1813, Nr. 110 und 111) hervorgelebt: bessere Unterwürfigkeit der Bischöfe unter Rom, persönliche feierliche Tätigkeit derselben, Berichtigung des Verdienstes, nicht des Adels bei der Wahl hoher geistlicher Würdenträger. Der erste Punkt ist von den anderen und weiteren idealen Vorteilen abgeleitet, wohl der wichtigste; auf die S. geht die Grundlegung der lath. Kirche als geistig-religiöser Macht, wie sie sich im 19. Jhd. offenbar, zurück. Sie bedingte auch die Einigung Deutschlands; die spätere Einigung Deutschlands wäre ohne sie nicht denkbar gewesen, mag sie gleich einen schroffen Bruch mit der Vergangenheit und einen gewaltjamen Eingriff in jahrhundertelang anerkannte Rechte darstellen. Uebrigens hatten auch geistliche Fürsten ihre weltliche Verwaltung als Last empfunnen (vgl. Fuldaer Hirtenbrief vom 3. Febr. 1803). In kirchenrechtlicher Hinsicht wurden endlich alle jene Verhältnisse beseitigt, die schon das Tridentinum vergeblich aufzuheben versucht, so die vielen klösterlichen Exemptionen, die Sumulation der höheren Beneizien, das Erveltausen-Wesen, die Incorporationen, die Macht der Domkapitul u. a. Zur Neuordnung der Patronatsverhältnisse, der Pfarrbesoldung u. dgl. vgl. „Patronat“ I, 2 „Pfründe“ „Pfarrer kommen, I „Kirchensteuer“. 6. Auch der neuesten Zeit sind S. ein nichts Fremdes. Portugal hob 1833/4 die Monchsclöster, 1864 die Frauenklöster auf, ebenso 1855 Spanien, das 1838 das gesamte Kirchenvermögen als Nationalgu erklärte. In Mexiko ward 1847 die S. eingetilgt. Im Königreich Sardinien wurden durch Gesetz vom 29. Mai 1855 die katholischen Orden und Kongregationen säkularisiert und ihr Vermögen staatlich eingezogen, danach 1861 auch in dem einverleibten Italien, das dann durch Annexion und S. des Kirchenstaates 20. Sept. 1860 zum einzigen Königreich geworden ist (Italien, 6. 7 „Papstium“ II, 8 b). In Frankreich wurden durch die Abjurationsgesetze vom 1. Juli 1901 und 7. Juli 1904 die Orden und Kongregationen, die im 19. Jhd. wieder entstanden waren, unterdrückt und ihr Vermögen eingezogen; das Trennungsgesetz vom 6. Dez. 1905 erklärte alles Kirchenvermögen als Staatsvermögen (Art. 12) und stellte die Gotteshäuser losenlos den Kultusgenossenschaft-

ten zur Verfügung (Art. 13; **Frankreich**, 11). Die allerjüngste **S.** ist für die Republik **Provins** zu verzeichnen. Ein Regierungserlass vom 8. Okt. 1910 weist unter Rücksicht auf die Klostergesetze von 1834 und 1864 die Jesuiten unter Konfiszation ihrer Güter sowie alle Ordensmitglieder fremder Nationalität aus. Das Trennungsgesetz vom April 1911 überläßt die Kathedralen und Kirchen, die als notwendig anzusehen werden, unentgeltlich den Kultusvereinungen.

(Dove-) **Schling** in RE³ XXI, S. 838—58; — **Andreas Seiber** im KHL II, Sp. 1890—98; — **Konrad Ribbeck**: Die sog. Diözese des fränkischen Kirchenkreises (Leipzig, Diss.), 1883; — **Arnold Pöhl**: Bischofsamt und Mensa episcopalis I, 1908, S. 114—82; III, 1, 1912; — **Ulrich Stuh**: Das katholische Schulgebot (Zeitschr. b. Saigntifizierung, Germanistische Abteilung 29, 1908, S. 180—224); — **Siegmar und Niederle**: Geschichte Bayerns I, 1878, S. 322—28; — **Franz Wagner**: Die **S.** des Bistums Halberstadt 1648—50 (Münster, Diss.), 1905; — **Theodor Volbehr**: Der Ursprung der **S.**-Projekte in den Jahren 1742 und 1743 (Forschungen zur deutschen Gesch. 26, 1886, S. 265—81); — **Walter von Hoffmann**: Das Projekt von 1743 (Geschichtschrift für Kieseler, 1913, S. 213—259); — **Rudolf Hittmair**: Der josephinische Klostersturm, 1907 (vorbereit. bei **Joseph II**); — **Maurice Anglade**: De la sécularisation des biens du clergé sous la révolution, 1901; — **Otto Meier**: Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, I², 1871, S. 137—152; — **Adam Christian Gaspari**: Der Deputationsstreit 2 T., 1803 (mit Statistik); — **Leo König**: Plus VII, die **S.** und das Reichsforstamt, 1904; — **Mathias Erzberger**: Die **S.** in Württemberg, 1902; — **U. M. Möbius**: Die **S.** zu Beginn des 19. Jhd.s (Monatsblätter für den luth. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten, 1909, S. 140—151); — **Alfonso Maria Segismann**: Gesch. der **S.** im rechtsrhein. Bayern, I—III, 1903—08; — **Ulrich Stuh** in **holzendorffs** Enzyklopädie der Rechtswissenschaft III, 1904, S. 874 f.; — **Sebastian Merkle** in „Germania“ 1905, Nr. 276 bis 278; — Zur neuzeitl. Zeit vgl. **Karl Rothemühler**: Trennung von Kirche und Staat, 1908. **Königer**.

Säkularisten (Secularists), Name einer anti-theistisch („non-theist“) gerichteten, auf jüttlichem Gebiet von den Gedanken der englischen utilitaristischen Wohlfahrtsseth (Utilitarianismus • Ethik, 2) befreitseiten englischen Freidenkerorganisation, die auf George James Holyoake, den schriftstellerisch sehr regen Sozialpolitiker, zurückgeht und vornehmlich durch dessen dem Ausbau und der Rechtfertigung seiner natürlichen Welt- und Lebensanansicht („Secularism“) dienenden Schriften und Zeitungen („The Reasoner“, seit 1846; „Secular Review“, seit 1874) gefärbt wurde. Dem Gottesglauben und Seelenents- gedachten gegenüber stellen sie sich auf den Standpunkt des „Ignoramus“, der aus dem Mangel diesbezüglicher Erkenntnis zwar theoretisch noch nicht unbedingt auf das Nichtvorhandensein jener Größen schließt, aber praktisch die religiösen Gedanken ausscheidet, sich um Gott und Seinseits als um Unbelauertes nicht kümmert, sondern eine unbedingt diesseitige Richtung nimmt. Ein Teil der **S.**, die sich übrigens allmählich mit andern Freidenkerorganisationen verschmolzen haben, ist bei jenem „Agnostizismus“ geblieben, während Charles Bradlaugh (1833—91), der f. g. weit berühmte sozialdemokratische Parlamentarier, der schon als Siebzehnjähriger

seine antichristliche Flugschrift „A few Words on the christian Creed“ (1850) geschrieben hatte, erst als Präsident der Londoner Secular Society (seit 1853), dann als wandernder Agitator dem Säkularismus eine radikalere Richtung gegeben hat, mit der Bibelkritik und dem Atheismus auch die Propaganda für die maltheutantische Sozialwissenschaft (Bewölkerung, 2) verbündend (vgl. seine Zeitschrift The National Reformer, seit 1860). Daz. man dabei noch immer den Wert religiöst-theistischer Formen zu schätzen wußte, zeigt das „Rituale Holycense sive Hierurgia secularis“ für säkularistische Feierstunden, Begegnungen, Feiern der Ramengebung u. a., das Bradlaugh's Freund Austin Holyoake († 1874) zusammengestellt hat.

James Buchanan: Faith in God and modern Atheism II, 1857, S. 233 ff.; — **Maurice Davies**: Heterodox London I, 1874, S. 364 ff.; II, S. 116 ff.; — **L. Födler** in RE³ XVIII, S. 166—168; — **G. J. Holyoake**: Sixty Years of an Agitator's Life, 1892 (Selbstbiographie); — The Autobiography of G. J. Bradlaugh, 1873; — **Hannah Bonner**: Ch. Bradlaugh, Life and Work, by his Daughter, 2 Bde., (1894) 1895; — Schriften von **Holyoake**: Secularism, the practical Philosophy of the People, 1854; — Secularism, distinguished from Utilitarianism, 1855; — The Limits of Atheism, 1861; — Origin and Nature of Secularism, 1869 u. a. (von seinen sozialpolitischen Schriften vgl. § 2. die über die Rochdale Pioniere; * Huber, 5: Self-help of the Rochdale Pioneers 1844—92, 1893); — Schriften von **Bradlaugh**: The National Secular Society's Almanach, 1869; — Heresy, its Utility and Morality, 1870; — The Freethinker's Text-Book, 1876; — Fruits of Philosophy, 1877 u. a. **Schärnau**.

Säkularanioniter (Anioniter, 1) Domkapitel.

Säkularlerns (Säkularlerer = Weltgeistliche), dienen luth. Geistlichen, welche nicht Regularlerer sind, also keinem Orden angehören. Über die aus ihnen gebildeten „Säkularcongregationen“ vgl. * Kongregationen: I, 2, Sp. 1673.

Säkularkongregation (Kongregationen usw.): I, 2.

Sänger I, i. im AT **Poesie** und Muß Israels, 3, 4 **Chronik**, Sp. 1793; — 2. **Kanotoren** in der christlichen Kirche **Beamte**, kirchliche: I, 1; II **Liturgie**: II, A 1; B.

Sänglingsfürsorge **Kleinlinderpflege**, 1.

Säulen, **heilige**, **Heiligtümer** Israels: II, 2 b; III, 3 **Jachin** und **Boas** **Wahrscheine** Baal, 2.

Säulenheilige (Styliten) **Mönchtum**, 3.

Sagaliteratur, **isländische**, **Íslund** (Sp. 754).

Saganische Methode des Unterrichts **Tiefbiger**. **Sagen und Legenden**. Überblick.

I. **S.** und **Legenden**, religionsgeschichtlich; — II. **S.** und **Legenden** Israels; — III. **S.** im Unterricht. — Über christliche Heiligenlegenden vgl. **Legende**.

I. Sagen und Legenden, religionsgeschichtlich.
1. **Sagen**; — 2. **Legenden**.

1. Die **Sagen** sind volkstümliche Erzählungen, deren Inhalt objektiv unwahr, aber subjektiv glaubwürdig ist. Ist eine Erzählung objektiv wahr, so ist sie keine **S.**, sondern eine Erlebnis-Erzählung oder eine Geschichts-Erzählung; ist sie subjektiv unglaublich, so ist sie ebenfalls keine **S.**, sondern ein Märchen. Die Glaubwürdigkeit richtet sich je

nach dem Bildungsgrade der Hörer; die Möglichkeiten, mit denen der primitive Mensch rechnet, sind andere als diejenigen, die der wissenschaftlich Denkende zugeben kann. Da die Kritik des Menschen allmählich wächst, muß sich die S. den veränderten Verhältnissen anpassen, wenn sie glaubwürdig bleiben will. So erzählte die Sintflut-S. in ihrer ältesten Fassung, daß es seines Tages und Nächte regnete, bis die höchsten Berge vom Wasser bedeckt waren; nach einer späteren Form dauerte es vierzig Tage und Nächte und nach der jüngsten Rezension gar ein halbes Jahr. So nähert sich die S. immer mehr dem Schein einer Erlebnis- oder Geschichts-Erzählung, ohne freilich jemals ihren Charakter ganz zu verlieren. Aber auf den ältesten Sagen ist sie phantastischer als auf den jüngeren, so daß ihre Eigenart dort leichter zu erkennen ist als hier. Ist ein Volk in seiner Allgemeinheit den S. entwachsen, so bühnen sich ihren Reis ein und müssen allmählich aus dem Gedächtnis verschwinden.

Mit dem Charakter der Glaubwürdigkeit hängen andere Momente aufs engste zusammen. Aus diesem Grunde knüpfen die S. gern an bestimmt Dichtleute oder Gegenstände an, auf die man hinweist oder bei denen man die Geschichte erzählt, um sie einleuchtender zu machen: an Städte, Tempel, Berge, Bäume, Seen, Steine, Schlüsse, Gräber usw. Gewöhnlich will die S. nicht nur unterhalten, sondern auch erklären, wie dieser Teich entstand, warum jene Stadt zugrunde ging, wie dieser Stein dorthin kam, wem jenes Grab gehörte usw. Alles, was die Phantasie zum Fragen und Nachdenken reizte, lud zur S.-erzählung ein: ein verkrüppelter Baum, ein menschenähnlicher Stein, eine urale Mauer mit zirkloperischer Technik, eine schaurige Einöde, eine seltsame Grabform. Besonders reich sind die Heiligtümer mit S. ausgestattet, weil jede Einzelheit von Interesse ist, nicht nur der Tempel selbst, sondern auch das Bild, der Altar, der Stab, der Krug, die Reliquie und was sich sonst darin befindet. Besonders oft werden die Namen bedacht, die dem primitiven Menschen viel wichtiger sind als dem modernen, da für jenen noch Name und Sache zusammenfallen. Nun wird eine Geschichte erfunden, die den Ursprung erzählt. Seidem haftet die Dichtung an der Statue oder an dem Gegenstand, ohne sich von ihm lösen zu können. Die S. wandern daher im allgemeinen nicht, wie die Märchen es tun. Bisweilen sind sie an irgendwelche Tatsachen des Lebens gebunden, besonders an Bräuche, die unverständlich geworden sind. Unter diesen sieben wieder die kultischen Riten obenan. So will die S. erklären, warum die Israeliten den Hüfner nicht essen durften oder warum in Korinth die sieben Junglinge und sieben Mädchen alljährlich im Tempel der Hera an einem Grabmal Trauerlieder singen mußten.

Da die S. glaubwürdig sein muß, so spielt sie in bestimmt Zeit. Bei den Orts-S. wird das Datum zwar nur selten angegeben, obwohl es nicht immer fehlt; meist ist ganz allgemein von der Vergangenheit die Rede. Aber während das Märchen gern in die Zeit zurückweicht, wo der Herrscher noch an Land wanderte oder ehe die Welt erschaffen war, sucht die S. eher den Augenblick zu erwählen, als gehöre sie in die jüngste Vergangenheit. Auf der anderen Seite wird die Helden-S. oft in die graue

Vorzeit verlegt; die Ereignisse klingen um so glaubhafter, je größer der Zwischenraum zwischen ihnen und uns ist. Immer aber bleibt die S. im Bereich des historisch Möglichen. Häufig stehen sogar geschichtliche Tatjachen im Hintergrund, wie die Wanderungen und Erlebnisse einzelner hebräischer Stämme hinter der Moses-S., wie der trojanische Krieg hinter den homerischen S., oder wie die Kämpfe zwischen Burgunden und Hunnen hinter der Nibelungen-S. Zur S.-bildung kann es erst dann kommen, wenn die wirklichen Verhältnisse in der Erinnerung verblaßt sind; das geschieht aber in der Regel sehr schnell, falls nicht die schriftliche Aufzeichnung das Gedächtnis unterstützt. Die Personen der S. sind oft Erfindungen der Phantasie, auch wenn hinter der Erzählung im allgemeinen ein historischer Hintergrund erkennbar ist, oft aber auch geschichtliche Gestalten. Besonders sind es die großen gigantischen Helden, Männer des Schwertes und des Geistes, der Religion und der Philosophie, die zur S.-bildung reizen und oft schon kurz nach ihrem Tode von einem S.-trage umponnen sind wie Moses und Elia, Jesus und Buddha, Cyrus und Xerxes, Alexander und Diogenes, Roland und Friedrich Barbarossa.

Demgemäß sind die Stoße der Sage teils aus der Phantasie, teils aus der Geschichte geschöpft. Hinsichtlich der Phantasie berührt sich die S. mit dem Märchen; beide kennen „die Kausalität“ des Wunders und des Zauber, wissen von Gottes- und Engelercheinungen, von redenden Tieren und auf dem Wasser wandelnden Menschen, von Geistern, die in den Flüssen oder in der Wüste ihr Beeten treiben, von menschenfressenden Schaufalen und mitschaffenden Dämonen. Obwohl auch viele Helden-S. mitzurechnen sind, gehören doch besonders die Orts- und Natur-S. hierher, weil sie dem Märchen am nächsten verwandt sind. Sie unterscheiden sich aber von ihm durch eine größere Glaubwürdigkeit, drängen daher den Zauber und das Wunder zurück und halten die Phantasie mehr im Raum. Zu einzelnen sind die Grenzen oft so flüssig, daß auch die Abgrenzung der Gattungen nicht immer sicher erfolgen kann. Auf der anderen Seite nähern sich die Helden-S. und die Geschichts-S. überhaupt den Geschichts-Erzählungen, heben jedoch im Gegensatz zu diesen die Wirklichkeit ins Phantastische empor. Die natürlichen Eigenarten der Helden werden ins Übermaß gezeigt, die historischen Ereignisse vergrößert und mit Wundern durchsetzt. Je länger die S. im Volksmunde lebt, um so weiter entfernt sie sich von den Tatsachen, um so mehr wird sie mit märchenhaften Motiven angestaut oder mit wesenfremden Zügen ausgeschmückt.

Da aber die S. berichten will, was geschehen ist, so orientiert sie sich immer wieder an der Wirklichkeit, und daher sind die Geiste der S., so fehlt sie in einzelnen denen des Märchens gleichen, im letzten Grunde doch ganz anderer Art. Beim Märchen läuft alles auf die Spannung hinaus, mit der die Schlüsse vorbereitet wird, damit diese überraschend und verblüffend wirkt. Nach oft unendlichen Schwierigkeiten, wenn man es kaum noch für möglich hält, erreicht der Held dennoch wider Erwarten sein Ziel. Eine Erzählung, wo der Held nicht ans Ziel gelangte oder wo die Hindernisse fehlten, die er zu überwinden hätte, wäre kein Märchen.

Die S. dagegen ist nicht so streng optimistisch; sie folgt vielmehr dem wirklichen Leben, das neben dem Erfolg auch und vielleicht noch häufiger ein Misserfolg kennt. Vor allem aber sieht sie sich über Schwierigkeiten nicht mit leichtfertiger Phantasie hinweg und betont nachdrücklich die Forderungen der sittlichen Weltordnung. Wer Schuld auf sich geladen hat, muss es büßen, und wer ein Gelübde verprochen hat, sei es auch das Ofer seines eigenen Kindes, muss es einlösen. Endlich strebt die S., wenigstens in ihrer einfachsten Form, nicht auf Unruhe wegen dem Ziele zu, sondern geht schurkisch darauß los. Daher sind die Volkss-S. ihrem Umfang nach meist sehr kurz, eher „Notizen“ als Erzählungen zu nennen. Die Stilmittel sind in solchem Fall auf ein ganz geringes Maß beschränkt. Das gilt im allgemeinen von den Orts- und Natur-S., da sie ihrer ganzen Art nach keiner Fortentwicklung fähig sind; sie beschreiben ein einzelnes Ereignis, das an einer bestimmten Stätte stattfand und deshalb nicht leicht eine Verharmelzung mit anderen Erzählungen eingehen kann.

Nun stehen aber neben den Volkss-S. die Kunstsage, denen ein ausgesuchterer Stil eigentümlich ist. Wie knüpfen sie an die Urfrage an, die im Volksmunde umläuft, und gestalten sie weiter aus, indem sie neue Motive märchenhafter oder novellistischer Herkunft hinzufügen. Diese Beobachtung lässt sich besonders bei den Helden- und Geschichts-S. machen; bei einer tiefer schürfenden Analyse zeigt sich vielfach, wie sich an den ursprünglichen Kern Ring um Ring angelebt hat, und wie die anfänglich nur kleine Einheit im Laufe der Zeit allmählich gewachsen ist. Die Stilmittel, die man benutzt, sind im wesentlichen mit denen der Märchen identisch: Steigerung und Wiederholung, Spannung durch immer neue Verzögerung, Vorwegnahme und Nachholung, Dehnung der Situation usw. Um die Wirkung der Kunst-S. zu verstetigen, werden an den Höhepunkten kleine Lieder eingefügt. Schließlich kann die Entwicklung dadurch jähren, daß die ganze Erzählung dichterische Bearbeitung erfordert und Rhythmus oder Reime und die anderen Kennzeichen der Poesie erhält. Besonders wird dies dort der Fall sein, wo nicht die Erzählerin eines Einzelnen vorliegt, sondern wo ein Erzähler oder Sängerland vorhanden ist, wie die Rhapsoden und Stalden.

Den Abschluß der Entwicklung bilden die Sagenfrüze. Die ursprünglich selbständigen Einzel-S. werden zu einem großen Strauß zusammengebunden. Das ist natürlich nur möglich bei S., die irgendwie zusammengehören, sei es daß sie durch den gemeinsamen Ort, die gemeinsame Zeit oder den gemeinsamen Helden zusammengehalten werden. Am häufigsten sind die beiden letzten Fälle; doch fehlt es auch für letzteres nicht an Beispielen. So hat man in Israel drei einzelne Orts-S. von Nades einheitlich zusammengefaßt, um zu erzählen, wie das Volk in der Wüste erst Wasser, dann Brot und schließlich Fleisch erhielt. Bei der Zusammenfügung einer Menge von S. zu einer Komposition findet in der Regel eine Überarbeitung statt, die mehr oder weniger tiefgreifend sein kann. In den Epen Homers und im Nibelungenlied ist sie größer, weil die Dichtung an sich einen stifferen Aufbau fordert und weil die kraftige epische Gestaltung den Israeliten mangelt. Die

Technik, mit der die Einzel-S. im AT zu Kränen vereinigt worden sind, ist bisweilen ganz drastisch und beschränkt sich auf ein paar überarbeitende Worte; an einzelnen Stellen sind jedoch Verbindungsstücke eingefügt worden, um einen Zusammenhang zwischen ursprünglich Zusammenhänglosen zu schaffen. Um auch Ortslagen in solche Kreise einzubeziehen, hat man überall gern das Mittel verwendet, den Helden von einem Ort zum andern reisen zu lassen. Obwohl in den Epen die Widersprüche konsequenter bestmöglich sind, lassen sich doch die Nähe, Fugen und Risse vielfach erkennen, wenn auch nicht mit solcher Deutlichkeit wie im AT. Ein wichtiger mythischer Vorgang ist hier wie dort die Ersatzung niedriger Götter und Dämonen durch die großen Götter des Volksglaubens oder, in Israel, der verschiedenen lokalen Gottheiten durch den Volksgott. So wird mit der Dichtung auch die Religion auf eine höhere Stufe emporgehoben.

Sobald die S. schriftlich aufgezeichnet und in Sagenbücher gesammelt werden, ist ihre organische Entwicklung vorbei. Sie erleben zwar bisweilen noch eine Nachblüte, die aber der mündlichen Tradition angehört. In der Regel verwelken sie und sterben ab. Das Alter der S.-bücher ist nicht ohne weiteres für das Alter der in ihnen erhaltenen S.-Form entscheidend. Da in der vollzähmlichen Überlieferung verschiedene Rezessionen nebeneinander umlaufen können, so ist es möglich, daß jüngere Sammlungen ältere Varianten bieten. Die Chronik hat die Aufgabe, aus inneren Gründen durch genaue Vergleichung der einzelnen Fassungen und durch die Gesetze der Logik und der Phänotologie zunächst unter den vorhandenen Formen die älteste zu ermitteln, dann aber, darüber hinausgehend, die Entwicklungsgeschichte rückwärts vom S.strand über die Einzel-S. bis zur Ur-S. zu rekonstruieren. Solange sie das nicht getan hat, kann von einem geschichtlichen Verständnis nicht die Rede sein. Dieser Prozeß lässt sich oft auch ohne literarische Zeugnisse verfolgen.

2. Die Legende („das zu Lesende“) ist ihrer ursprünglichen Bedeutung nach die heilige Geschichte der christlichen Märtyrer, die an den nach ihnen benannten Festtagen in der Kirche verlesen wurde. Sie ist darum vor allem Heiligen-Geschichte, braucht aber nicht auf die christliche Kirche beschränkt zu werden. Erzählungen verwandter Art finden sich nicht nur in Israel („Sagen u. s.: II), sondern auch in der sassischen Antike, in Indien und bei primitiven Völkern (Erstheimsquelle der Rel.: II, A 2). Eigentümlich ist der L., daß sie erbauen will. Sie hängt eng mit dem Gottesdienst zusammen und stellt darum ihre Helden als geistliche Helden dar, die für die Religion gewirkt haben und durch ihren Glauben, ihr Leben und Leiden über die Maße hervortragen. Weil diese Männer in besonderer näher Beziehung zur Gottheit stehen, sind sie imstande, mehr zu leisten als gewöhnliche Menschen. Die Wunder, die des Glaubens liebstes Kind sind, haben darum gerade in den L. ihren Platz erhalten, ja sie sind dort bisweilen ins Ungeheuerliche gesteigert worden. Was den L. in künstlerischer Beziehung meist fehlt, haben sie in religiöser Hinsicht genommen. Im Unterschied vom Märchen und der Sage, deren Wunder längst überwunden sind, haben die L. ihre Glaubwürdigkeit, wenigstens in breiten Schichten des Volkes,

bis heute bewahrt. Als besondere Arten außerhalb der christlichen Kirche sind, soweit man sie bisher genauer durchforstet hat, besonders die antiken und indischen Heilungssagen, die überall vorhandenen Heilbringer-Lieder und die jüdischen Midrasch-Lieder zu nennen.

Wilhelm Wundt: *Völkerpsychologie* II, 3, 1909, 26 ff.; — Jakob und Wilhelm Grimm: *Deutsche Sagen*, 1891²; — Friedrich v. der Leyen: *Deutsches Sagenbuch I—IV*, 1909 ff.; — Friedrich Ranke: *Die deutschen Volksagen*, 1910; — F. Panzer: *Sagen aus germanischer Geschichte I*, 1910; — Hermann Nissen: *Legenden der heiligen Religion*, 1879; — Wilhelm Kroll: *Sage und Dichtung* (*Neuer Jahrbücher* I. Abt. XXIX), 1912, S. 161 ff.; — Hermann Gunkel: *Genesis*, 1910³; — Hugo Gressmann: *Mose und seine Zeit*, 1913; — *Lucius Autrich*: *Die Anfänge des Heiligenlands*, 1904; — *Hippolyte Delehaye*: *Légendes historiques*, 1905; — Heinrich Günter: *Die christliche Legende des Abendlandes*, 1910 (sehr viel Lit.); — Otto Reinach: *Antike Heilungswunder*, 1909; — Kurt Breysig: *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, 1905. **Gressmann**.

Sagen und Legenden: II. S. und Legenden Israels.

A. Sage und Geschichte: 1. Sage im AT; — 2. Kennzeichen der Sage; — 3. Zusammenfließen von Sage und Geschichte; — B. Eingewanderte Sagen und Sagenmotive; — C. Arten der israelitischen Sage: 1. Utragen; — 2. Erzählerlegenden; — 3. Historische Sagen; — 4. Aetiologische Motive; — D. Stil der Sagenerzählung: 1. Allgemeines; — 2. Der knappe Stil; — 3. Der ausführliche Stil; — E. Geschichte der Sagen; — F. Die Legende; — G. Ausnutzung der Sage für die Geschichtsforschung.

A. 1. Überall da, wo ein Volk zu geschichtlichem Leben erwacht, bringt es aus seiner Vorzeit Erinnerungen mit, die aber noch nicht eigentlich geschichtlicher Charakter tragen, sondern mit einer Fülle poetischer Motive unisonom sind. Und auch, wo wirkliche *Gelehrtenbeschreibung* (: I) entstanden ist, dauert solche Gattung der „Volksaggen“ in Kreisen, denen die Objektivität der Geschichtsschreibung fern liegt, die aber um so mehr für Poetie empfänglich sind, noch lange fort. So hat auch Israel einen reichen Schatz von Sagen aus seiner Vorzeit ererbt und in seinem weiteren Leben neuzeugt. Kein Wunder! War doch dieses Volk in hohem Grade poetisch begabt, hörte es doch offenbar sehr gern Geschichten und verstand es wunderbar, sie zu erzählen. Doch uns auch im AT solche Sagen überliefert sind, kann kein Zweifel sein; man denkt nur an *Simeon und Zöna* (*Sionabuch*), deren Geschichten jeder ästhetisch Gebildete ohne weiteres als poetische Schöpfungen ausschafft wird. Demnach ist es keine Frage des Glaubens oder Unglaubens, sondern einfach eine Frage der eindringenderen Erkenntnis und des besseren Gesinnads, ob eine überlieferte Erzählung des AT als Sage oder Geschichte zu verstehen ist. Und auch die anglistische Bejargnis, das AT würde durch die Annahme solcher Sagen verlieren, ist gänzlich unbegründet. Vielmehr weist das Urteil, eine atlische Erzählung sei Sage, für eben einfach einer bestimmten poetischen Gattung an. Und was für einer Gattung! Die Sagen des AT gehören zu den schönsten, erhabensten und amüsantesten, die es überhaupt in der Weltliteratur gibt; sie sind das, was wir im AT schon in unserer Kindheit am meisten geliebt haben. Eine Erzählung des AT ist Sage, das heißt

also zugleich auch dies, daß sie mit besonderer Liebe und Indulenz behandelt werden muß.

A. 2. Nun sind uns die Sagen des ATs leider nicht in einem besonderen Sagenbuch, in dem sie leicht als solche kenntlich wären, überliefert, sondern poetisch unempfängliche Redactoren haben sie vielfach mit eigentlichen Geschichtserzählungen bunt durcheinandergelegt. Daher ist es zweckmäßig, wenn man in der Sage, insbesondere im Unterschied von der Geschichte, unterscheiden kann. Man vergleiche dazu *Gelehrtenbeschreibung*: I, 1, 4 a, b, wo die Geschichte im Unterschied von der Sage gekennzeichnet ist, und die Artikel *Abraham*, 3 *Elias*, 2 *Moses*, 1, wo an verschiedenen Beispielen der Beweis geführt wird, daß bestimmte Erzählungsgruppen sagenhaft sind. Vgl. auch *Elijah*, 1, S. 292 f. *Esterbuch*, 3 *Danielbuch*, 5, Sp. 1965 f. Vgl. jerner Hermann Gunkel, *Genesis*, (1901) 1910³, S. VII ff., wo daselbst für die Urgechichte und die Patriarchenerzählungen gezeigt wird.

a) Soll eine Nachricht als glaubwürdig, geschichtliche Erinnerung gelten, so muß sich ein Weg denken lassen, der von den ursprünglichen Augenzeugen bis zum Berichterstatter führt. Anders bei der Sage, die nur z. T. auf geschichtlichen Tatsachen, z. T. aber auf der Phantasie beruht. Nach diesem Maßstabe gemessen, stellen sich sofort sehr viele Erzählungen des ATs als Sagen heraus. Keine menschliche Überlieferung und sicherlich nicht die eines so jungen Volkes wie Israel weiß etwas Zuverlässiges über die Entstehung unseres Geschlechtes, der Urväter, der Ursprünge, um von der Schöpfung, die überbaut seinen Zeugen gehabt hat, ganz zu schweigen. Und auch die Patriarchenerzählungen, die fast alle über das Leben einer Familie handeln und eine Fülle von an sich unbedeutenden Kleinigkeiten enthalten, können nicht Geschicht sein: daß sich etwa ein Ehemal mit der Tochter des Gemahls sonst (I. Mose 16) oder daß zwei Frauen, obwohl Schwester, miteinander um die Zahl der Kinder wettelefern (I. Mose 30), daß die Halbbrüder den Liebling des Vaters befeinden (I. Mose 37; andere Beispiele *Abraham*, 3, Sp. 115), alles dies ereigte in der Zeit, als es gesetzah, kein solches allgemeines Interesse, daß es sich so in alle Zeiten dem Gedächtnis hätte einprägen können. Ebenso zu beurteilen sind die mancherlei Familiengeschichten und privaten Geschichten der folgenden Bücher, wie z. B. besonders deutlich die Erzählungen von Ruth (*Ruthbuch*) oder Tobias (*Apostrophen*: I, 1 b) und besonders die „Kinderheitsgeschichten“ (*Samuel* *Simeon* *Jesus Christus*: II, 1). Ebenso sind sagenhaft die Erzählungen über Dinge, die ihrer Natur nach geheim gewesen und geblieben sind: z. B. die Erzählung von Samuels und Sauls extremem Zusammentreffen, I Sam 9 f (*Saul*, 1), über Davids geheime Unterredung mit Jonathan, I Sam 20, über Davids Verstrafung durch *Nathan*, II Sam 12, usw.

b) Das deutlichste, aber auch größte Merkmal der Sage ist, daß sie zuweilen gegen sichere geschichtliche Überlieferungen verstoßt. Da *Goliath* aus Gath durch einen Helden Davids, Ghanan aus Bethlehem, nach guter Quelle erschlagen ist (II Sam. 21, 19), kann ihn nicht *David* (: 1) selbst getötet haben (I Sam 17). Da König

Ahab nach I Kön 22, 400 Jahve-Propheten in seinem Dienste hat, ist es nicht möglich, daß er vorher alle Jahve-Propheten gemordet hat (I Kön 18, 19); da er seine Söhne nach Jahve genannt hat, kann er kein Verfolger der Jahve-Religion gewesen sein (I. Elias, 2). Da nach der zuverlässigen Überlieferung Sauls geistlicher Beruf war, die „Wohilster“ zu bekämpfen und Israel von ihnen zu retten, kann nicht schon Samuel Israel von ihnen befreit haben (I Sam 7; I. Saul, 1. Samuel). — Damit verwandt ist es, wenn die Sage Dinge berichtet, die aus inneren Gründen unglaublich sind und sich eben dadurch als Sage verraten. So kommen die meisten der vielen Namenserklärungen (s. C 4) nach unserer besseren Kenntnis der Sprachgegenseitigkeit gar nicht ernsthaft in Betracht; und auch die sogenannte „authentische“ Erklärung des „Jahve“-Namens ist nur eine geistvolle Volksmythologie („Jahve“, 2). Die den Vaterfragen zugrunde liegende Theorie, daß alle Völker aus je einem Urvater entstanden seien (s. C 2), ist störrisch („Abraham“, 5). — Schließlich diejenigen Sätze der Sage, die sich als poetisch dadurch erweisen, daß sie an jüdisch unmöglich sind. Dergleichen feststellen ist nicht Vorreingennommenheit oder Unwissen, sondern einfach Pflicht des verständigen Beobachters. Denn auch der Historiker soll eine Weltanschauung haben, die er den aus beobachteten Tatsachen der Wirklichkeit entnommen haben muß. Er muß wissen, was er unter bestimmten Bedingungen für möglich, für wahrscheinlich, für unmöglich zu halten hat! („Wunder“, I, im AT, 2). Und mit voller Sicherheit darf er sagen, daß ein eisernes Veil nicht auf dem Wasser schwimmt (I Kön 6, 1), daß sich ein Stein nicht in eine Schlange (II. Mose 4, 1), Wasser nicht in Blut wandelt (II. Mose 7, 20), daß die Sonne nicht am Himmel stillsteht (Joh 10, 12) und der Sonnenzeiger immer vorwärts und niemals rückwärts geht (II. Kön 20, 11; vgl. auch „Esterbuch“, 3). Ja, er mag auch darauf hinweisen, daß sich solche unglaublichwürdigen Sätze nur in bestimmten Erzählungen, nämlich eben in den Sagen, finden, während andere Erzählungen, auch im AT, die wir für Geschichte halten, gänzlich von ihnen schweigen („Geschichtsschreibung“, I, im AT, 4b).

e) Ein deutliches Kennzeichen der Sage ist auch die Art, wie sie von der Gottheit erdet. In der antiken Geschichtsschreibung (I. 4b) handelt die Gottheit nur indirekt mit, in der naiven Sage tritt sie in Person auf: da wandelt sie im Paradiese (I. Mose 3, 1), schlüpft mit eigenen Händen die Arche zu (I. Mose 7, 16) und erscheint in Gestalt eines Wanderers dem Abraham und Lot (I. Mose 18, 1). An Elias zieht sie vorüber (I. Kön 19, 11). Moses schaut sie nach der einen Überlieferung nur von hinten (II. Mose 33, 22). Immer wieder spricht sie zu den Menschen, aber der Mensch vernimmt ihre Stimme nicht — wie in der Geschichte — in Stunden tieffester Verzückung, sondern sie redet einfach, wie ein Mensch zum anderen spricht („Theophanie“). Dahin gehört auch, daß die Sage Gottes Gedanken genau zu kennen meint; sie weiß es, was er bei der Schöpfung der Menschen (I. Mose 2, 18 ff.), beim Turmbau (I. Mose 11, 1), bei der Sintflut (I. Mose 6, 5 ff.) gedacht hat. Auch hier kommt der Historiker ohne Weltans-

schauung nicht aus, aber auch hier wird er sich auf die wirklichen Tatsachen der Vergangenheit und Gegenwart berufen.

d) Aus dem allen aber folgere man ja nicht, daß die Sage verschlechterte Geschichte sei! Sage ist vielmehr verjüngte Geschichte. So tritt neben die erwähnten negativen Merkmale ein positives, daß bei weitem tiefer in die Dinge führt. Während der Geschichtsschreiber die wirklichen Ereignisse wiedergeben will („Geschichtsschreibung“, I, 1), hat die Sage anderen Zweck: sie will erfreuen, begeistern, rühren. Hier ist also die Aufgabe deinen, der die Sage als solche erkennen will, ein mitführendes Herz, einen zarten Sinn zu besitzen, der den eingeborenen Zweck der Erzählung liebhaft belauscht. Wer aber verfehlt die Erzählung von Ruth („Ruthbuch“) beifürchtet, der sie für trostlose Tatsache hält oder der sich an Raths selbstvergessender Treue und an ihrem herzlichen Gotteslohn mitfreut? Der Verfasser des „Ronabuches“ (I. 2, der Jahves Erbarmen selbst über das sündige Ninive darstellen will, zeigt diese seine Abicht daran, daß er mit einer diesen Gedanken ausdrückenden göttlichen Rede schließt (Jon 4, 10); ein Biograph würde noch erzählt haben, was weiter mit Jonas geschehen sei.

A. 3. Nun treten freilich Sage und Geschichte oft nahe zusammen. Denn auch der Sagenzähler glaubt an seinen Bericht: Sage ruht ja überall auf Überlieferung und ist, wo sie uns entgegentritt, bereits durch viele Hände gegangen, die unbewußt an ihr geformt haben; der Letzte aber, durch den wir sie lernen lernen, gibt oft ganz treu das Gehörte wieder und hält alles dies für Tatsachen. Und auch die eigentliche Geschichtsschreibung Israels hat mancherlei poetische Sätze, die wir in unsere Historie nicht aufnehmen würden („Geschichtsschreibung“, I. im AT, 4 d). Die Scheidung zwischen Geschichtlichen und Sagenhaften ist also manchmal nicht ganz einfach; und hier mag also auch dem subjektiven Erneisen eine Stätte freigelaßen werden.

B. Keine andere Gattung der Literatur ist so international wie die der Erzählung. Und wie noch gegenwärtig kein Gut der modernen Kulturstölzer in so reichem Maße ausgetauscht wird, so ist es schon im Altertum gewesen. Das ist eine Ercheinung, die jedem Forsther der Sagen und Märchen wohl vertraut ist und mit der er beständig bei seiner Arbeit zu rechnen hat. In der alten Forstschule, die sich Jahrzehnte lang, sehr zu ihrem Schaden, von verwandten Forstungsgebieten entfernt hat, ist zwar dieser Gedanke bisher sehr zurückgetreten; es wird Zeit, daß wir ihn in den Vordergrund stellen. Denn auch die Sagen und Sagenmotive des ATs sind aufs mannigfaltigste mit denen anderer Völker verwandt, und da Israel im Orient ein verhältnismäßig junges Volk ist, so wird von vornherein anzunehmen sein, daß die Erzählungsstrofe, für die wir Parallelen bei anderen Völkern finden, aus der Fremde nach Israel getragen sind. So wird die Ismael-Sage („Abraham“, 2, Zp. 112), die ursprünglich vom Stamm Ismael erzählt wurde, eben in diesem Stämme zu Hause sein; die Sage von „Sodom und Gomorcha“ mag einmal von den Ladanfeldern Nordarabiens erzählt worden sein; die Volks-

sage von Hiob, wonach Hiob und seine Freunde Aramäer oder Edomiter sind, wird von diesen Völkern stammen (§ Hiobbuch, 8). In größere Entfernung führen uns die babylonischen und ägyptischen Stoffe. So sind *b a b y l o n i s c h e* Ursprungs die *Sintflut-Sage*, bei der dies besonders deutlich ist, der *Stammbaum* der Kainiten (§ Kain usw.) und Sethiten (§ Seth usw.), ferner ein bedeutamer Zug der *Schöpfungsgeschichte* (§ Schöpfung: 1, 4) und wahrscheinlich auch die Gestalt des *Nimrod* (vgl. § Bibel und Babel, 1, 2). *A e g y p t i s c h e* Herkunft mögen einige der in Ägypten spielenden Sagen von *Joseph* sein; bekannt ist die Parallele zur Geschichte von *Psotipbars Weib* im ägyptischen Brüdermärchen (§ Ägypten: IV). Aber die Sage bleibt an den Grenzen des babylonisch-ägyptischen Kulturreises nicht stehen. Für die letztgenannte Erzählung besitzen wir auch im Indischen, Persischen, Griechischen, ja selbst bei den abendländischen Völkern Erscheinungen. Die Sage vom Urteil *Salomonos* kennen wir in sehr ähnlicher Form in dem indischen Kulturreise, aus dem sie in dem Osten gewandert zu sein scheint (Hugo Grotius, Urteil Salomonos, Deutsche Rundschau 130, 1907, S. 212 ff.). Die Geschichte vom „dantabaren Toten“, die in der Tobias-Sage der Bibel wiederkehrt (§ Apokryphen: 1, 1 b), erscheinen sich in mancherlei Gestalten die Völker des Morgen- und Abendlandes bis zur Gegenwart (Margarethe Blath, Zum Buche Tobit, ThStkr 1901, S. 377 ff.; Gordon Hall Gerould, The grateful Dead, 1908). Auffallend ist das Zusammentreffen zweierischer Sagen mit *g r e i s c h e n*: die Erzählung vom Empfang der drei Männer durch Abraham wird auch von Hyrcanus zu Tanagra berichtet (§ Abraham, 2), die Sage von Lot zu Sodom erinnert an die von Philemon und Baucis; *Jephthas Gelübde* an das des Domeneus; *Elijah* (: 1) holt das Veil wunderbar aus dem Wasser, nicht anders als Hermes usw. Wir werden diese Uebereinstimmungen so zu erklären haben, daß diese Sagen Gemeinschaft eines großen Kreises gewesen und uns zufällig bei eben diesen Völkern überliefert sind. Noch mehr schwächt der Stoff an, wenn wir nicht nur ganze Erzählungen, sondern auch *C i n z e l m o t i v e* vergleichen, wobei freilich zu bemerken ist, daß die Annahme geschichtlicher Verwandtschaft bei ganzen Sagen, die eine Reihe von Motiven organisch verbinden, leichter ist als bei Einzelmotiven, bei denen die Vermutung, daß selbständige, mehrfache Entstehung vorliegt, jedesmal mit zu erwägen ist. Solche Einzelmotive, die außerordentlich weit verbreitet und auch von israelitischen Erzählern benutzt sind, sind z. B. die Ausfuehrung und wunderbare Rettung des Kindes, aus dem später der große Held werden soll (II Mose 2), ein Maiti, das ähnlich wie von *Moses* (: 1) auch vom babylonischen Könige Sargon (§ Naierkult, 1) berichtet wird; ferner das Verfolgungen und Wiederansprechen des Helden durch ein Ungetüm, das Grundmotiv des *Zionbuches*; die Himmelfahrt des Heros *Elias*; die Versteinierung eines Menschen, die im AT von Lots Frau (I Mose 22) erzählt wird, und vieles andere mehr. Vgl. noch § *Abraham*, 3, Sp. 115 § *Estherbuch*, 6 § *Goliath* § *Zabul und Chau*, 4 § *Joseph* § *Sodom und Gomorrha*. Hier liegen noch umfassende Probleme vor, welche

die Kraft eines einzelnen Herrschers überschreiten: daß ganze Material verwandter Erzählungen zusammenzustellen und zu ordnen, die ungeheure Vorgeschichte der israelitischen Sagenstoffe in aller Welt anzusehen und das eigentlich Israelitische in den Sagen zu bestimmen. (Germann Gunzel, Genesis (1901) 1910, S. LXI f.; Drit. Israelitische Literatur, in: Kultur der Gegenwart I, 7, 1906, S. 55 ff.).

C. Auf Grund dieser und ähnlicher übernommener Sagen und Sagenmotive ist in Israel eine reich entwickelte Erzählungskunst entstanden, die das übernommene und neu dazu erfundene Gut dadurch israelitisiert hat, daß sie die Erzählungen auf israelitische Gestalten, Orte, Ereignisse übertragen und mit eigentümlich israelitischem Geiste erfüllt hat.

C. 1. Da sind zunächst die in der Bibel voranstehenden *U r s a g e n*, meist frühere Mythen, die der Monotheismus Israels zu Sagen herabgedrückt hat (§ Mythen: II, 5). Ihnen zumeist babylonischen Ursprung zeigen sie noch daran, daß sie, soweit überhaupt ein Ort genannt wird, im fernsten Osten spielen; ebendarauf führt ihr universalistischer Gottesbegriff (§ Gott; I, Gesetzesgriff im AT: II, 4) sowie die eigentlich schene, düstere Stimmung, die sie beherrscht, und ebenso die zahlreichen starken Anthropomorphien, die darin hervortreten (§ Theophanie). Dennoch ist die Erfüllung dieser fremdländischen und ursprünglich stark polytheistischen Erzählungen mit dem Geiste der höheren Religion eine der glänzendsten Taten des alten Israel. So gehören diese Urfagen, auch ästhetisch betrachtet, zu den schönsten Erzählungen der Weltliteratur: noch liegt der wundervolle mythische Hauch darüber, und doch spricht sich in ihnen der heitervolle Ernst der Jave-Religion aus.

C. 2. Es folgen im AT die Sagen von den *U r v a t e r n* der Menschheit und insbesondere den *E r z v a t e r n* *I s r a e l s*. Diese Sagen liegen, so wie sie gegenwärtig lauten, die schon oben (A, 2 b, vgl. auch § Israel, 1) erwähnte Theorie zugrunde, daß die Völker und so auch Israel aus den Familien je eines Mannes entstanden sind: eine Theorie, die sich auch bei andern antiken Völkern findet und die in der Bibel am folgerichtigsten in der § *Völkerstafel* (I Mose 10) entwidmet ist. Diese Grundidee der Vätersagen ist nicht sowohl aus der Beobachtung der Entstehung der Völker, sondern vielmehr aus mythischem Denken hervorgegangen, das alle Dinge und so auch die Völker als durch Zeugung entstanden zu begreifen sucht. Wie alt aber diese Idee ist, erkennt man daraus, daß sie schon in der Sprache vorausgesetzt wird, die in manchen Fällen das Geschlecht oder Volk als „Söhne“ des Volksnamens bezeichnet. So hat man also auf einen Aburtern des Volkes zurückgeschlossen, und es lag dem antiken Denken nahe, Erlebnisse des Volkes, von denen man noch wußte, dieiem angenommenen Stammvater zuschreiben. Als so eröffnete Gestalten sind besonders deutlich diejenigen Abtherren anzufassen, deren Namen uns sonst als Völkernamen bekannt sind, also Gestalten wie *Kain*, *Kanaan*, *Zimnael*, *Ammon*, *Moab*, die zwölf Stämme Israels und ihre Geschlechter (§ Abraham, 4, Sp. 117). Und wenn nun z. B. erzählt wird, daß die Brüder *Simeon* und *Levi* den Jüngling *Siechem* heimtückisch ermordet haben, daß aber *Zabul* selber sich von den

Brüderin losgesagt hat, so dürfen wir vermuten, daß sich in dieser sagenhaften Form eine wirkliche Begebenheit aus der Richterzeit spiegelt, wonach die israelitischen Stämme Simeon und Levi die kanaanäische Stadt Sichem überfallen haben, wobei aber die übrigen Stämme Israels nicht mit eingegriffen haben (I Mose 34). Ebenso schildert ein Teil der Thamar-Sage älteste Begebenheiten im Stamm Juda: die Ehe Judas mit einer Kanaanäerin und seine Freundschaft mit Kanaanäern stellt das freundliche Verhältnis des Stammes Juda zu den Eingeborenen dar, und wenn in der Sage einige seiner Söhne frühe sterben, andere aber dafür geboren werden, so liegt dem eine Stammesgeschichte zugrunde, wonach einige der jüdäischen Geschlechter frühe zugrunde gegangen und andere an ihre Stelle getreten sind (I Mose 38). Ein anderes Beispiel ist die Ruben-Sage (Jafob und Gau, 5). — Nun würde man sich aber schwer irren, wenn man versuchen würde, die ganze Patriarchengeschichte nach diesem Rezept als eine Stammesgeschichte in allegorischer Form aufzufassen und in ihre vermeintliche eigentliche Strade zurückzuversetzen. Vielmehr muß man erkennen, daß in den Bäterägeln mitten zwischen den gleichlängigen und einzischen Figuren von poetischen Zügen vorliegen. So ist z. B. in der oben erwähnten Schem-Geschichte der Raub des Dina, um dessentwillen Simeon und Levi dem Schem zürnen, ein poetisches Motiv („Dina“); und ebenso ist z. B. auch die eigentliche Thamar-Geschichte, die mit den Begebenheiten aus dem Stamm Juda verbunden ist, zu beurteilen. Die Sage hat die geschichtlichen Erinnerungen poetisch umgesponnen, so daß wir sie nur in ihren ungestörsften Umrissen zu erlernen vermögen, wie einen vom Erben umrankten alten Turm oder wie einen vom Nebel umzogenen Berg. Ja, in vielen Fällen mag man annehmen, daß der eigentliche Gründungsstadt der überlieferten Erzählung nicht historischer Herkunft, sondern eine anderswoher stammende Geschichte ist, die auf historische Begebenheiten oder Verhältnisse erst nachträglich übertragen worden ist. So gibt z. B. Abrahams Einwanderung in Ägypten (I Mose 12, 10 ff.) irgendwie Geschichtliches wieder — israelitische Stämme haben wirklich in älterer Zeit in Ägypten Schutz gesucht —, aber die Auslieferung und Wiedergewinnung seines Heftes ist ein Sagenmotiv andersartiger Herkunft. In der Israel-Sage (I Mose 16, 21) gehört der geschichtlichen Erinnerung an, daß Ismael ein Stamm ist, der in der Wüste als Bogenjüchte wohnt, der ägyptische Beziehungen hat, dessen Hauptstift Lahai-roi ist, aber die Erzählung von der Flucht oder Verfolzung seiner Mutter aus Abrahams Zelte ist ein reines poetisches Motiv. Zug. besonders auch die Geschichte von Joseph. So gewinnen wir für die Bäterägeln im ganzen das Ergebnis, daß sie aus zwei Strömen zusammengefloßen ist: zu den Gestalten der Völker-Altherren und zu alterlei geschichtlichen Überlieferungen sind eine Fülle von Sagenstoffen gekommen, die bereits vorher, etwa in der Gestalt von „Märchen“, bestanden haben müssen und die dann im Munde Israels eben durch die Verbreitung mit seinen geschichtlichen Überlieferungen einen neuen Sinn erhalten haben. Und so mögen wir denn auch

in der viel verhandelten Frage, welchen Ursprung die Gestalten von Abraham, Isaac und Jakob haben, eine Vermutung wagen („Abraham, 5). Zunächst ist festzustellen, daß die ältesten Sagen von ihnen nicht erst in Kanaan entstanden sind, sondern bereits dahin von Israel mitgebracht sein müssen; dies folgt aus den in den Sagen genannten Stätten im Osten und Süden des eigentlichen Kanaan, d. h. den Ursprüchen Israels („Jafob und Gau, 2, 3), und ferner daraus, daß die Patriarchen hier nicht als Bauern, sondern als Schaf- und Ziegenfütterer (Halbnomaden) vorgestellt werden: das aber ist die Lebensweise des ältesten Israel gewesen. Und so stimmt denn auch der eigentlich sanfte und nachgiebige Charakter der Erzbüter, deren Hauptwaffe die Klugheit, ja die Berücksichtigung ist, ein Charakter, der so wenig zu dem frigerischen Geiste des späteren Israel paßt, ganz mit diesem Berufe als Schafzüchter übererein: die Schaf- und Ziegenherden sind schwerfällig, und ihre Züchter sind auf das gute Verhältnis mit ihren kräftigeren Nachbarn angewiesen („Wirtschaftliche Verhältnisse in Israel, 1). Nun folgt schon aus den Namen dieser Altherren, daß sie nicht wie andere dieser Gestalten (vgl. oben) als Personifikationen von Völkern aufzufassen sind: ein Volk „Abraham“ wird es niemals geben haben; zudem sind die Namen Jafob („Jafob und Gau, 7“) und „Abraham“ („5“) durch das Babylonische als in alter Zeit gebräuchliche Personennamen bezeugt. Auch die Vermutung, daß diese Gestalten als vormalige, abgebliebene Götter und ihre Sagen als ursprüngliche Mythen aufzufassen seien, — eine Vermutung, die in grönstem Maßstab zuletzt noch von der „panbabylonischen“ Schule Bindlers („Weltanbauung, astorontialische“) aufgestellt worden ist —, hat sich nicht bestätigt: einige der unterordneten Figuren wie „Nahor“, „Terah“, „Gad“ mögen vielleicht an Götternamen zurückgehen, Abraham, Isac und Jafob aber nicht, und derjenigen Züge, die in ihren Sagen mythisch gebeutet werden können, sind im besten Falle ganz wenige („Abraham, 4, Sv. 117; 5, Sv. 118; „Isaac, vol. auch „Joseph“). So bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß die levitischen Gestalten von jeher nichts anderes als Ereignisse der Phantasie gewesen sind. In bestimmten, sehr häufig erzählten Sagen, so haben wir anzunehmen, wurden diese damals beliebten Namen genannt; andere Sagen sind dann auf dieselben Namen übertragen worden; der entscheidende Schritt aber ist dadurch getan worden, daß Israels die so entstehenden Figuren zu seinen Altherren gestempelt hat. Das Ergebnis ist also, daß die hauptfächlichsten Väter Gestalten der Dichtung sind (Hermann Guntel, Genesiis, (1901) 1910², S. LXXXVI ff.).

C. 3. Auf die Bäterägeln folgen in der Reihe nach der Bibel und auch im ganzen nach der Reihefolge ihrer Entstehung diejenigen Sagen, die in mehr geschichtlicher Zeit spielen und die wir danach historische Sagen nennen können. Sie unterscheiden sich von den ersten namentlich dadurch, daß sie nicht mehr von „Vätern“, d. h. von Altherren von Völkern und erdichteten Figuren, sondern im allgemeinen von historischen Personen handelt. Es sind diejenigen geschichtlichen Figuren, die auf das Volk irgendwo durch einen mächtigen Eindruck gemacht haben.

Zunächst der gewaltige Ahnherr der Gottesmänner [¶]Moses, Gründer des Volks, Öffner seiner Religion; [¶]Josua in der Geschichte der Führer, unter dem der Stamm [¶]Joseph sein Gebiet eingenommen hat, der Besieger Kanaans, in der Sage Führer Gesamtisraels und Nachfolger des Moses; dann die „Michter“, unter denen die in Kanaan verstreuten Stämme sich ihrer Haupt wehrten; auch einzelne Helden wie [¶]Simeon, die den kleinen Krieg auf Seinen Fäusten führten; [¶]Perez wie [¶]Eli; [¶]Sebast wie [¶]Samuel, die durch Gottes Offenbarung befähigt, die Schicksale des Volkes im entscheidenden Augenblick bestimmten; dann die glänzendsten Könige Israels, besonders [¶]David und [¶]Salomo; [¶]Prophete u. meist im Gegenkampf zu Hof und Staat, [¶]Ahia, Michah Amila (I Kön 20) [¶]Elias. Alles dies aber sind öffentliche Personen. Das alte Israel hat ein sehr trächtiges politisches Leben besessen und von seiner Geschichte mit Freuden erzählt; darum hat es auch seine geschichtlichen Helden nicht vergessen. Später ist dann das Interesse des Volkes mehr in die Tiefe gegangen und hat sich auch auf (erbichtete) Privatpersonen erstreckt; so hat man von dem vielgeprüften Job ([¶]Jobbuch), von Ruths Witwentreue ([¶]Ruthbuch) und von Tobias wunderbarer Reise ([¶]Apostrophen; I, 1 b) erzählt. Eine ähnliche Entwicklungstlinie, die von der Höhe in die Tiefe führt, können wir auch in der Geschichte der Weltliteratur beim Drama gewahren. — Das Volk feiert diese historischen Personen, indem es Geschichten von ihnen erzählt. Das ist die Art, wie es sich solche Gestalten deutlich macht, und wie es die Erinnerung an sie fortpflanzt. Auch diese Sagen wollen mit Liebe gelesen sein, sind sie doch aus der Liebe des Volkes zu seinen Helden hervorgegangen. In vielen Fällen ist auch hier zu der geschichtlichen Erinnerung alle erlaubte erzählerische Stoff hinzugekommen. So hat man von [¶]Salomo, um seine übermenschliche Weisheit darzutun, die Geschichte vom Wetstreit der beiden Frauen erzählt, die eigentlich indischen Ursprungs ist (i. o. Sp. 183). Um [¶]Elias zu verherrlichen, hat man berichtet, wie er einh. dem Moje gleich, Jahve in seiner Herrlichkeit gedacht, wie er tödlichen Dinges durch das Wasser gegangen und zuletzt gar in Jahves himmlisches Heil aufgenommen worden sei. Oder auf [¶]Zephatha hat man die rührende Geschichte von der Opferung der eigenen Tochter übertragen. Begreiflich genug, daß die Sage so den geschichtlichen Eindruck der Personen oft genug verschärft ([¶]Elias, 2 [¶]Samuel). In anderen Fällen aber verfehlt sie es auch, mit bewunderungswürdiger Treue das Eigentümliche einer Gestalt zu treffen und in deutlichen Gedichten niederzulegen. So sind uns die Figuren, etwa des Mojes und des Elias, wenn auch nur durch Sagen überliefert, doch einigermaßen deutlich und verständlich. Nun wäre freilich eine solche volkstümliche Überlieferung nicht instande, die wirkliche Geschichte realistisch aufzufassen; einem so temperamentvollen Volke zumal, wie Israel es gewesen ist, verschärft und alles unter der Hand. Da werden die zufälligen, störenden Züge, der „Gedrehtest, zu tragen peinlich“, der sich in der Wirklichkeit neben den großen typischen oder idealen Zügen findet, von der Sage entfernt: [¶]Moses, [¶]Samuel, [¶]Nathan, [¶]Elias,

werden die großen Typen des Prophetentums. Die heroischen Gestalten werden noch immer gewaltiger: Moses zertrittet in sinnlosem Zorn die Tafeln, die von Gottes Finger selbst beschrieben sind, und Elias schlägt die Baalspfeife mit eigener Hand. Und so werden auch die Konflikte von der Sage noch stärker: in der Geschichte war Ahab ein lauer Vorbereiter Japhes, der neben der einheimischen Religion auch den Baaldienst erlaubt hat, die Sage aber macht ihn zum Feinde Japhes, der alle Propheten Japhes tötet, und seinen Gegner Elias zum einzigen Vertreter der Japhet-Religion ([¶]Ahab [¶]Elias, 2). Und alles sieht die Sage vom Standpunkte ihres Helden an. In der Moje-Sage erscheint das Volk als widerständig und kleingängig, niets der gewaltigen, vorwärts drängenden Kraft des Helden widerstehend; so verherrlicht die Sage den Gottesmann und deutet nicht daran, daß sie damit Schande auf die eigenen Väter häuft. Zugleich sieht es die Sage, Wunderbare von den alten Gottesmännern zu erzählen ([¶]Wunder; I, im NT, 2); von Wundern sind die Geschichten von [¶]Moses, [¶]Elias (2), [¶]Elsa (2) voll, auch dies zur Verherrlichung der Männer selbst und des Gottes, der durch sie so Großes getan hat. — Bezeichnend ist ferner die Auffassung des antiken Volkes, daß es für das Sachliche und Allgemeine keine Sinne hat, sich aber des Persönlichen und Konkreten erfreut. So liegt ihr das Verständnis für die politischen Zusammenhänge fern: alle politischen Motive werden in persönliche verwandelt, und der Held wird in seinem Privatleben aufgeführt ([¶]Geschichtsschreibung; I, im NT, 4a). [¶]Samuel ist dadurch eine geschichtliche Person geworden, daß er die Notwendigkeit des Königthums für Israel erkannt und es verstanden hat, den richtigen Mann zu finden; die Sage aber verwandelt ihn in einen wunderbaren Sieger, der alle möglichen Kleinigkeiten in weiter Ferne gewahrt, und den Helden [¶]Saul in einen jungen, der Leitung bedürftigen Mann, der seines Vaters Gelinnen zu suchen ging und dabei ein Königthum fand; Samuels staatsmännische Gedanken und Sauls Heldengröße versteht sie nicht. David ist in Wirklichkeit als großer berühmter Krieger zu Saul gekommen; die Sage ergötzt sich an der Vorstellung, daß er als halber Knabe vor ihm habe spielen müssen, um seine Schwermut zu verscheuchen ([¶]David, 1). Ahab kam mit seinem Volke dadurch in Konflikt, daß er seine alten Freiheiten verletzte; die Sage greift aus den vielerlei Rechtsverletzungen die eine an Raboth heraus, die sie möglichst farbig erzählt, und deutet sich dabei den König von seiner Gemahlin verführt: daß ist dem Volke verständlich. Dabei hat Israel eine große Vorliebe für das [¶]Iud. Es bereitet ihm Vergnügen, sich die gewaltigen Helden als kleine Kinder vorzuführen, um sie so mit um so größerer Liebe aus Herz drücken zu können; daher die „Kindheit ist die Erde“ des Mojes, Samuel, im NT des Johannes und Jesus. Der ästhetische Reiz dieser Geschichten ist, daß der große tragische Stoff ein freundliches, liebliches Kleid gefunden hat. So verstecken wir diese Sagen, indem wir uns klar machen, warum das alte Volk gerade in diese Form seine liebsten Überlieferungen gegossen hat.

C. 4. Innerhalb der Sagen, die oft aus

manderlei ineinandergreifenden Motiven zusammengesetzt sind, spielen die **ätiologischen** in Motive eine große Rolle. Solche Motive sollen die Ursachen derjenigen Dinge angeben, die irgendwo durch die Aufmerksamkeit und Wissbegierde des antiken Volkes erregt haben, wie denn volkstümliche Erklärungen dieser Art auch sonst in den antiken Völkern häufig zu beobachten sind und auch im Mythos Israels auftreten (Mythen und Mythologie: II, in Israel, 3). Das alte Israel schaut mit großen, fragenden Augen in die Welt ringsum und beantwortet sich dann selbst seine Fragen, so gut es kann. Die Fragen, die es so anspricht, sind dieselben, die auch unsere Wissenschaften behandeln; die Antworten, die es findet, sind uns als Anfänge unserer Wissenschaften ehrwürdig und zugleich poetisch wertvoll, da man diese Erklärungen gewöhnlich in Form von kleinen, dichtlicher empfundenen Geschichten gegeben hat. Solche ätiologischen Motive finden wir sehr häufig in unseren Sagen, in anderen Zusammenhang eingestellt und oft kunstvoll mit ihm verweben. Wir unterscheiden:

a) Die **etymologischen** Motive, Anfänge unserer Sprachwissenschaft, in Israel besonders beliebt, behandeln Sinn und Ursprung der Namen, die, aus älteren Sprachen oder Sprachzeitaltern stammend, schon dem alten Israel nicht ohne weiteres verständlich waren. Bei der Erklärung solcher Namen wird in Israel natürlich das Hebräische, wie es damals war, unverneinbar vorausgesetzt, und oft beginnt man sich an Stelle einer nach unseren Begriffen zureichenden Etymologie mit einem bloßen lautlichen Ausflange. So wird das in Wirklichkeit fremdsprachige Wort „Babel“ so gedeutet, daß Jahve an dieser Stätte die Sprache der ältesten Menschheit „verwirrt“ habe (balal; I Mose 11, 9) und Jakob (jaaqob) soll ja heißen, weil er bei seiner Geburt den Bruder, dem er die Frügeburt nicht gönnte, bei der Seele (aagb) festgehalten haben soll (I Mose 25, 26); Moses Name, in Wirklichkeit = ägyptisch mesu = Kind, soll daher stammen, daß er aus dem Wasser hervorgezogen sein soll (II Mose 2, 10). Und zu diesen Volks-etymologien gehört auch die geflügelte Erklärung von „Jahve“ (II Mose 3, 15). Andere Beispiele: Abraham, 3, Sp. 115: „Isaak und Esau, 3. Daß solche Etymologien nicht „authentisch“ sind, sondern der Nachprüfung durch unsere Wissenschaft bedürfen, bedarf keiner Auseinandersetzung.

b) Daneben allerlei **ethnologische** Motive, die Völkerbeziehungen erklären sollen. Warum — so fragt man — ist Kanaan der Heimat seiner Brüdervölker? Man antwortet, indem man erzählt, wie der Stammvater Kanaans um einer Nischtat willen von dem gemeinsamen Ahnherrn verflucht ward, den Brüdern zu dienen (I Mose 9, 20 ff.). Besonders häufig wird die Frage aufgeworfen, warum Israel dies herliche Land Kanaan gehörte, und in vielen Abwandlungen wird erzählt, wie Abraham, Isaak und Jakob gerade dies Land zum Besitz erhalten haben. Das sind kindliche Anfänge der Geschichtssphilosophie.

c) Auch die gottesdienstlichen Gebräuche, die dem Antiken außerordentlich wichtig, aber schon damals wegen ihres unvordenlichen Alters in vielen Fällen nicht mehr recht verständlich sind,

haben daß Nachdenken auf sich gezogen und zu **Kultus-Sagen** geführt. So erhält man sich, daß man die Sitten des Pascha (Feste: I, A 2a) zum Anbieten an den Auszug aus Ägypten vollziehe (II Mose 12, 27), daß man den **Sabbath** feiere, weil Gott selbst am siebenten Tage von den Werken der Schöpfung genugt habe (I Mose 2, 1), daß Moses Weib Zippora, die **Befreiung** erfunden habe, um ihren Gemahl vor dem Übelfall des Gottes zu retten (II Mose 4, 21 ff.; I Mose, 1), und daß Moses selber die **Cherne Schlange** aufgerichtet habe, um so Israel von einer Schlangenplage zu befreien. Andere Beispiele sind die Sagen von Israels Opferung (Abraham, 2, Sp. 113: **Isaak**), von **Zephathas Opfer** und von **Eriber** (**Eriberbuch**, 2). Besonders häufig aber wird die Frage aufgeworfen, wie sich die **Heiligkeit** der **Stätten** erkläre, an denen zur Zeit der Erzähler der Gottesdienst Israels stattfand. Es sind dieselben Stätten, die später von den Propheten so bitter belästigt worden sind, deren Heiligkeit aber in jener älteren Zeit — wie eben aus diesen Sagen hervorgeht — von niemanden bezweifelt war. Die Antwort auf die Frage, wodurch diese Orte geheiligt seien, ist fast immer dieselbe: weil die Gottheit dem Ahnherrn eben hier erschienen und so ihren Kultus an dieser Stätte eingesetzt hat. Die Ausgabe der Sage ist es dann, verständlich zu machen, wie der Stammvater mit der Gott gerade an diesem Orte zusammengetroffen sind. Abraham saß in der Hitze des Mittags unter dem Baum, als ihm die Gottheit als Wanderer erschien: daher ist der Baum heilig (I Mose 18). Jakob übernachtete zufällig an dem bestimmten Ort und ruhte mit dem Kopf auf dem Stein, als er das himmlische Gesicht sah (I Mose 28, 11). David schaute Jahves Engel, auf der Tonne Aramas stehend; darum ist der spätere Tempelplatz von Jerusalem ein Heiligtum (II Sam 24, 14). Von solchen Kultus-sagen ist namentlich die Genesis voll, vgl. **Zafob und Esau**, 4; die spätere ist die soeben genannte Sage von Jerusalem (Hermann Gundel, Genesis, (1901) 1910^a, S. XX ff.).

D. 1. Der **Stil** der Sage ist, wie derjenige der hebräischen Erzählung überhaupt, **prosaischer**, **nicht poetischer**. **Art:** die Sage verzichtet auf jeden äußerlichen und inneren Schmuck; sie kennt weder die rhythmische Gliederung noch den gehobenen Ton der Poetie (Poetie und Musik Israels, 6, 7) und wirkt allein durch ihren poetischen Inhalt. Für die Beurteilung der Sagen als Kunstwerke ist eine weitere, wichtige Vorfrage, ob sie als **vollständige** Überlieferungen oder als **lückenhafte** Erzeugnisse einzelner Dichterpersönlichkeiten anzusehen sind. Diese Frage ist für die Sage überhaupt längst dahin entschieden worden, daß sie aus dem Volke selbst hervorgegangen ist, und die Entscheidung gilt auch für die Sage Israels. Zwar ist es natürlich zuerst immer ein Einzelner, der eine solche Dichtung gefunden hat; aber nach dieser Zeit ihrer ersten Entstehung ist die Sage von Geschlecht zu Geschlecht immer wieder erzählt worden, unzählige Hände haben unbewußt daran gebildet, bis sie schließlich ein gemeinsames Erzeugnis des Volkes geworden ist. Aber auch die künstlerische Peripherie ist an der israelitischen Sage nicht ganz unbeteiligt. Viele der Erzählungen des AT&T haben einen so ausgeprägten, künstlerischen Stil,

dass wir sie in dieser Form kaum als Schöpfungen des Volkes selbst begegnen können, sondern annehmen müssen, dass es auch in Israel wie bei vielen anderen Völkern einen Erzählerstand gegeben hat, durch dessen Hand die vollständlichen Erzählungen gegangen, und aus dem zuletzt Schriftsteller wie der Jahvist und Elohim (¶ Mosesbücher, 3 a, b) entstanden sind. Auf jeden Fall aber haben wir uns die Erzählungen ursprünglich in mündlicher Überlieferung zu denken. Situationen solcher Volkszählung im Leben werden uns genauer II. Mose 12²⁶ f. 13¹⁴ f. V 32, 7. fol. 4⁶. — Danach ist auch die Frage zu beantworten, welche Einheit in den Sagen als die grundlegende, ursprünglich anzusehen ist. Alle mündliche Erzählung besteht in der Form der einzelnen Geschichte, wie man denn noch heute den Kindern jedesmal eine Geschichte erzählt. So ist auch in Israel jede einzelne Sage ursprünglich ein Ganzes für sich, gewöhnlich mit deutlichem Anfang und Schluss, von einer einheitlichen Grundstimmung getragen (vgl. z. B. ¶ Elisa, Sp. 292), und diese Einheit der Erzählerzählung leuchtet noch deutlich hervor auch in späterer Zeit, wo es auch die israelitischen Dichter gelernt haben, aus den überlieferten Einzel sagen größere Gebilde, die „Sagentänze“ (¶ D 3) zu schaffen.

D. 2. Nach dem Umfang lassen sich unter diesen Einzel sagen verschiedene Stilearten unterscheiden. Nicht eigentliche Geschichten sind die „Notizen“ (Beispiele I. Mose 32 f. 33¹⁸ ff. 35⁸, 14), unmittelbar dem Volksmund entnommen, ganz kurze Bemerkungen, ursprünglich an Orte haftend. — Dann folgen, nach dem Umfang gemessen, die „Erzählungen“ des knappen Stils, etwas länger als die „Notizen“, aber noch immer sehr klein. Beispiele dieses Stils sind die Geschichten von Noahs Trunkenheit, vom Turmbau, von Hagar's Flucht (I. Mose 16), von Jakobs Übergang auf Moses (II. Mose 4²⁴ ff.) und einige der Elisa-Erzählungen (II. Kön 2¹⁹ ff. 23 ff. 4–7 b¹–7 13 ff. 20 ff.). Diese Kürze des Umfangs erklärt sich zunächst aus dem geringen Ausdrucksvermögen der ältesten Zeit, ist aber zugleich auch eine Tugend des Erzählers, der den ihm gegebenen knappen Raum mit reichstem Inhalt erfüllt hat. Diese Kunst des Erzählers erkennt man neben anderem in der außerordentlich klaren Disposition, wodurch die Geschichten ihre lichte Deutlichkeit gewinnen. Die Kinder der handelnden Personen sind in diesem Stil sehr gering; es sind kaum mehr als zwei oder drei; tritt einmal eine größere Zahl auf, so werden entweder mehrere — wie z. B. die Menschen beim Turmbau — als Einheit gerechnet, oder sie werden in den scharf abgesetzten Szenen immer nur zu je zweien vorgestellt. Neben Personen werden nur flüchtig Siziert; auch die Hauptversen werden mit weiser Sparflamkeit bedacht; oft wird ihnen nur eine einzige Eigenschaft zugeschrieben, so dass es überall zu höchst charakteristisch ausgefaßten Typen kommt. Eine ausdrückliche Schilderung des Tunenlebens der Personen findet sich kaum; aber die Erzähler verstehen es um so besser, die Gedanken und Stimmungen aus ihren Handlungen und kurzen Reden deutlich zu machen (dasselbe noch im entwidelteren Stil im ¶ Jonahbuch, 1). Alles ist der Handlung untergeordnet. Solche Handlung aber soll zunächst inner-

lich völlig einheitlich und wahrscheinlich sein — Episoden sind nicht erlaubt —, zugleich aber den Leser auf den schließlichen Ausgang spannen. Eine große Kunst haben die Erzähler besonders darauf verwandt, die mancherlei Motive, die ihnen gegeben waren, zu einer vollendeten künstlerischen Einheit zusammenzuführen. Das Eigentümliche der hebräischen Volksage vor anderen besteht besonders in dem geistreichen Schimmer der mancherlei Pointen. So ist z. B. in den Sagen von ¶ Hagar's Flucht und ¶ Ismaels Verstöfung dieser ein Knabe, dessen Schläfe uns menschlich nahegehen, zugleich der künftige Ahnherr eines Volkes, dessen Hauptjahr und dessen Gott bereits in dieser Geschichte ahnungsvoll genannt werden (I. Mose 16, 21). Ein Urteil über die handelnden Personen haben die Erzähler kaum jemals ausgesprochen: sie waren nicht im Lande, über die Vorgänge ausdrücklich zu reflektieren. Zwar liegt den Geschichten manchmal eine Wahrheit zugrunde, z. B. der Hebronsage (I. Mose 18) eine Betrachtung über den Lohn der Gastfreundschaft (vgl. auch ¶ Jonahbuch, 2 ¶ Ruthbuch, 6), aber eine Tendenz, solche Wahrheiten auszusprechen, darf man in diesen schlichten Geschichten nicht suchen. Im ganzen aber liegt in diesem Stil trotz der Kargheit des Raumes und der Erzählungsart eine ebenso ästhetisch wie sittlich hochentwickelte Kultur vor.

D. 3. Aus diesem Stil hat sich dann später eine andere Form entwickelt. Dieser ausgesührtere Stil unterscheidet sich von dem älteren zunächst durch den Umfang der Kunstwerke. Man hat es inzwischen gelernt, größere Einheiten zu bilden. Beispiele solcher ausführlicheren Erzählungen, die etwa ein Kapitel umfassen, sind der ¶ Paradiesesmuthus, die Erzählungen von ¶ Rebekas Verlobung (I. Mose 24), von ¶ Ababs Tötung am Raboth (I. Kön 21), die Legenden im ¶ Danielbuch, die Hoherzählung, deren Hauptstück uns im Prolog des ¶ Jobbuches erhalten ist. Schließlich ist der Raum, den der Erzähler gebraucht, immer mehr angefangen; das ¶ Songbuch und ¶ Ruthbuch umfassen je vier, die ¶ Joachim-Geschichte und das ¶ Estherbuch noch mehr Kapitel. Wir nennen die neue Gattung am besten „Novellen“. Zugleich hat man es gelernt, mehrere Sagen zu einem Ganzen zusammenzufassen und so „Sagenfränze“ zu bilden. Als charakteristische Beispiele solcher Sagenfränze seien genannt die Abraham-Vol-Sage (¶ Abraham, 2), die Jakob-Ehav-Laban-Sage (¶ Jakob und Esa, 2, 3) und die Sage von ¶ Elias (1) Kampf gegen den Baal und von der Regentöchter (I. Kön 17 ff.). Das bezeichnende Merkmal dieses neuen Stils ist seine Weitläufigkeit. Diese neue Kunst will nicht, wie es die alte getan hat, die Sage möglichst kurz berichten, sondern sie wünscht im Gegenteil, sie reicher auszustalten und ihre Schönheiten zu entwickeln. Man spaltet etwa die Erzählung, um durch eine vorausgestellte vorläufige Szene die bedeutamere folgende um so mehr hervorzuheben; so muss Elias in dem soeben genannten Sagenkranz zunächst den Haussmäuer treffen, damit das daraus folgende Zusammentreffen mit dem König um so stärkeren Eindruck macht (I. Kön 18; ¶ Elias, 1, Sp. 278). Man lässt das schon einmal Berichtete durch Personen der Geschichte noch einmal wie-

derholen, wobei es Stilregel ist, daß der zweite Bericht nicht einfach dasselbe sagt, sondern irgend eine Besonderheit empfängt. Da man fürtz die Erzählung am Anfang, um die Geschichten dann durch Reden „nachholen“ zu können (bezeichnetenes Beispiel I Mo 20), wie man denn überhaupt auf dieser Stufe ganz im Gegenjahr zum knappen Stil die ausführlichen Reden liebt. Wir können solche Freude an der Weitläufigkeit auch an anderen literarischen Gattungen als eine zweite Stilperiode nachweisen (Propheten: II, C 3) und werden sie als ein Zeichen jener Zeit zu würdigen haben: dies Geschlecht hatte es gelernt, das Seelenleben genauer zu beobachten und voller auszusprechen, und die künstlerische Aufnahmefähigkeit war bedeutend gestiegen. Hermann Guntel, *Genesis*, 1910, S. XXVII.

E. Da die Überlieferung der S. bis in die Vorzeit Israels hinaufreicht und da die Erzählung Israel bis in seine spätesten Tage begleitet hat, so ist es verständlich, daß die S. stoffe eine reiche Geschichte erlebt haben.

Zuerst in mündlicher Tradition. Ein Teil und ein nicht geringer Teil der Stoffe stammte — wie wir gesehen haben (C 3) — aus der Fremde. Diese fremden Überlieferungen sind in Israel dem Volkstum und der Religion angepaßt worden. Sie sind fremde Gestalten durch einheimische verdrängt worden: so trat an Stelle des babylonischen Sintfluthelden der vielleicht sprich-lanaanäische Noah (Sintflut, Bibel und Babel, 1), während Henoch jetzt an Stelle des babylonischen Bauberberters Enmeduranki steht. Das Märchen von dem vom Himmel vertriebenen und wieder ausgespienen Helden wurde auf den großen israelitischen Propheten Jona den Ammitäer übertragen (Jonabuch), die Geschichte von dem weißen Urteil auf König Salomo (i. oben Sp. 183), die von der Opferung der eigenen Tochter auf den Richter Zephtha, die von der Kraft in den Haaren auf den Daniten Simson usw. Manchmal wurden dabei die überlieferten Namen beibehalten, aber mit Figuren der israelitischen Überlieferung gleichgesetzt: so wurden die Sagengestalten Jakob und Esau mit den angenommenen Ahnenherren der Völker Edom und Israel identifiziert. Auch der einheimische Religion haben sich die fremden Stoffe fügen müssen. Israels Religion extrug keine Bauberei: darum in der babylonische Bauerpriester seiner Zauberei entkleidet worden, und mit das geheimnisvolle Wort: „er wandelt mit Gott“ (I Mo 5,2) ist übergeblieben. Das Judentum wollte nichts von der Verehrung von Totengeistern wissen, daher ist der „dauhabr Tote“ in der Tobias-Novelle in einen Engel Gottes verwandelt worden (Apophyphen: I, 1 b). Die Vorstellung des Märchens, daß eine besondere Kraft in den Haaren siege, war Israel unangenehm; es setzte dafür den ihm wohl vertrauten Geist Jahves ein, der dem Helden seine Kraft verleiht (Simson). Andere Erzählungen nannten ursprünglich viele Götter; aber das stets zum Monotheismus neigende Israel ließ die Vielen zugunsten des Einen fortallen: so in der Schöpfungs- und Sintflutgedichte (Schöpfung: I, Sintflut). Aus ältester Zeit kannten einige S. noch die Namen gewisser Volalgötter; Israel hat sie seinem Jahve gleichgesetzt (I Mo 16, 21 \pm 31, 12). — Zugleich können wir innereris-

raelitische Bewegungen der Religion an diesen S. verfolgen. Die älteren Sagen reden sehr naiv vom Er scheinen der Gottheit auf Erden (vgl. Paradiesmuthus und Sintflut): die spätere Zeit nimmt daran Anstoß und hat die göttliche Offenbarung immer mehr vereinert (Theophanie). Die Kultusagen (C 4) zeigen ursprünglich den Glauben voraus, daß zwischen Gottheit und Kultustätte eine unmittelbare Verbindung sei; danach gehört der Gott an diese Stelle und kann nur hier wirken; aber die Meinung der erhaltenen Kultusagen ist, daß diese Stätten der Gottheit heilig seien, weil sie hier einmal in der Urzeit dem Ahnenherren erschienen sei; hier ist also die Verbindung von Gottheit und Kultusort stark gelodert. — Auch das Verhältnis von Gott und Mensch erlebt in den Sagen eine Entwicklung. In den ältesten Erzählungen kommt der Gedanke an sittliches oder religiöses Verhalten der Menschen noch kaum in Betracht: der Schelm Jakob ist Gottes Liebling (30, 27), und der wilde Simson ist Träger seines Geistes. Aber andere und besonders die späteren Sagen stehen auf höherem Standpunkt: sie reden mit Macht von Gottes gerechten Strafgerichten (Sintflut, Sodom und Gomorra), von seiner Barmherzigkeit gegen die Gilden (I Mo 21), sie preisen Abrahams unerschütterlichen Glauben und berichten von Jas'ems demütigem Dankgebet (I Mo 32, 10 ff.). Die höchsten Gedanken der älteren israelitischen Religion aber sind in den Sagen von Moses, Samuel, Nathan und Elias niedergelegt. — Auch eine ganze Geschichte der Sittlichkeit ist aus den Sagen zu lesen. Die alte Zeit batte in ihren Geschichten auch von ihren Lieblingsfiguren wie z. B. von den Vätern mancherlei erzählt, was den Späteren anstößig geworden ist (Jakob und Esau, 1). So sehen wir an vielen Beispielen, wie eine sittlich seiner empfindende Zeit diese ihr bedenklichen Züge umgedeutet oder hinweggeschafft hat, so gut es eben gehen mochte: so ist die Erzählung, wie der Erzbater sein Weib als seine Tochter ausgab und so dem fremden Könige austieferte (I Mo 12, 19 ff.), mehrfach zum Besseren gewandt worden (I Mo 20, 26; Abraham, 2, Sp. 112 "Isaak"); und so hat man verucht, Jakobs Verhalten gegen Laban vom Vorwurf der Unehrlichkeit zu reinigen (Jakob und Esau, 2).

Allmählich ist es dann, zuerst schon in mündlicher, dann in schriftlicher Tradition zur Sammlung der Sagen gekommen. Die Ursagen, Väterlagen und Nozeerzählungen sind vom Jäbäten und Globisten gesammelt worden, die dann im „Sagobrunnen“ zusammengetragen sind (Mosesbücher, 3 b). Die späteren Sagen sind uns z. T. als selbändige Bücher (Ruthbuch, Jonabuch, Estherbuch), z. T. mit historischen Berichten vermischt, in unseren geschichtlichen Büchern (Kinderbuch, Samuelsbücher, Königsbücher) erhalten. Bei dieser schriftlichen Festlegung ist der Prozeß der Umwandlung weiter gegangen. — Hermann Guntel, *Genesis*, (1901) 1910, S. LVI.

F. Gegen Ende dieser inneren Geschichte der Sagen hat sich der Ton der Erzählung so sehr verändert, daß wir gut tun, einen neuen Namen einzuführen. An die Stelle der Sage tritt die „Legende“, d. i. die eigentlich geistige Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

Liche Erzählung. Wir besitzen Legendenstoff in mancherlei Formen: zunächst in einzelnen Erzählungen — dazu gehören besonders die Erzählungen von der Entstehung des Königreiches I Sam 7,2 b—8,22 a; 10,18—25 a („Saul, 1“ Samuel), von Abrahams Siege über die Könige des Ostens I Mose 14 („Abraham, 2, 3, 114“ Amraphel, von Jonas“ Jonabuch), die Legenden im „Danielbuch“, ferner in der Form der Ueberarbeitung und Zusammenstellung älterer Quellen — man denkt an die „deuteronomistische“ Geschichtsüberarbeitung („Deuteronomisten“), an den „Priesterkodex“ (Mosesbücher, 3 d) und an die „Chronik“ sowie an den jüdischen Midrasch (Midrash, Talmud und Midrasch, 4). Der neue Geist, der sich in solchen Legenden auspricht, ist entstanden durch den Einfluss der großen prophetischen Bewegung und zugleich durch die Einwirkung der gewaltigen Schicksalsschläge, die in dem Namen des babylonischen Kriegs zusammengefaßt sind. Eine höhere Religion ist inzwischen entstanden und hat sich der Gemüter des Volkes bemächtigt; mit dem alten Volkstum ist die vormalige Naivität und Urvölkigkeit dahingegangen: die Religion des „Judentums“ ist eine bewußte, gewollte Stiftung („Gott: I, Gottesbegriff im AT: IV, 4“); die Menschen haben den Sinn für das in alter Zeit Natürliche und Selbstverständliche verloren, sie verstehen die Vergangenheit ihres Volkes nicht mehr und wissen es nicht recht, sich im politischen Leben zurechtzufinden. Besonders ist der ägyptische Geist damals immer tiefer gefunken. Alles das spiegelt sich in der Legende wieder. Manche der Legenden verkörpern edle Gedanken der Prophetie: die Verehrung des einen, wahren Gottes, die Verachtung alles Menschenlichen, den Kampf gegen die ausländischen Götter, wenn freilich auch, je länger je mehr, allerlei Unprophetisches, aber speziell Jüdisches wie die Hochhätzung des Ceremoniellen, Priesterlichen, Liturgischen mit einflicht („Gott: I, Gottesbegriff im AT: IV, 3“). Hatte das alte Volk sich für den Gott und den Helden zugleich begeistert („Schwert Davids und Gideons“ Ruth 7,18), so feiert die Legende den Gott allein; denn das Volk ist immer nur jüngst und undankbar. Hatte die alte Sage das kühne Treiben der Menschen lebensvoll geschildert, so erzählt die Legende grau in grau: denn an allem Menschlichen hat man keine Freude mehr, und der Gott handelt immer nach denselben Motiven. Viel mehr als den Bericht von Tatfachen liebt man die langen Reden, Predigten, in denen man die religiösen Gedanken der Zeit aussprechen kann (ein Beispiel: „Zephatha“). Man übernimmt die Urteile der Propheten über Israel, aber ohne ihre Wucht und Begeisterung: in vollem Flußverlauf für die Vergangenheit verurteilt man die Vorfahren mit Haat und Haat („Deuteronomisten“ Königsbücher, 3) oder, was noch schlimmer ist, man unterminnt es, die Ueberlieferung nach eigenen Idealen umzubilden, so im Priesterkodex („Mosesbücher, 3 d“ Chronik, 2). Da man kein eigenes nennenswertes politisches Leben führt, hat man auch kein Bild mehr davon, wie politische Dinge eigentlich geschehen: die fabelhaften Siege hält man für möglich (II Chron 20). Da man selber die Hand Gottes schon lange nicht mehr gesehen hat, schwelgt man um so mehr in den grössten Wundern („Wunder: I, im AT, 2“).

die einst geschehen sein sollen („Chronik, 2 b“). So hat die Legende dasjenige Bild von der Geschichte Israels erzeugt, das man später die „Heilsgechichte“ genannt hat.

i. Da wir im AT außerordentlich viele Sagen und Legenden besitzen und über manche Perioden und Gestalten nur aus diesen unterrichtet sind, so hat der moderne Forscher, der die Geschichte Israels darzustellen wünscht, die schwierige Aufgabe, aus ihnen den geschichtlichen Zustand zu ermitteln.

Dabei ist zunächst einleuchtend, daß solche poetischen Erzählungen insofern ein im hohen Grade reichhaltiges, zuverlässiges und, namentlich was das geistige Leben des alten Volkes betrifft, keineswegs ausgeschöpftes Material liefern, als in ihnen zu finden sind, geschildert werden. Wir schreiben Kulturgechichte fast ganz aus den Sagen. Was wir in diesen hören von den Zuständen und Gedanken der alten Zeit, auch von den Gebräuchen des Gottesdiensts und den Gedanken der Religion: das alles ist einmal Wirklichkeit gewesen und von den Erzählern gewöhnlich mit erstaunlicher Schärfe beobachtet worden. Nur freilich, daß diese Zustände nicht ohne Weiteres in derjenigen Zeit anzusehen sind, in der die Erzählungen selber spielen, sondern vielmehr zunächst in der Zeit, die von ihnen erzählt, obwohl sie natürlich auch sehr altertümliche Züge bewahrt haben können („Abraham, 4, 3, 116“). Was wir z. B. in der Chronik vom Gottesdienst aus der Zeit Davids hören, ist in Wirklichkeit der Gottesdienst zur Zeit der Chronik („Chronik, 5, 3, 1803“), und die „Religion Abrahams“ ist zunächst die Religion der Erzähler der Abrahamsgeschichte („Abraham, 4, 3, 116“). So werden denn in den Sagen gelegentlich auch Zustände vorausgelebt, die in die politische Geschichte gehören: die „Stamm-Sagen“ legen voran, daß der Stamm „Dan“ den Philistern nahe wohnt und sich mit ihnen beständig neckt, und die Sage von Goliath führt in die Philisterkriege König Sauls. Vgl. auch „Eherbuch, 4.“

Aber auch Einzelstellen lassen sich den Sagen entnehmen. Nur aus Sagen wissen wir z. B. über die Anfahrung aus Ägypten und den Zug nach Canaan, über die Verhältnisse der Richterzeit und die Helden dieser Epoche. Natürlich sind bei der Gewinnung von Tatfachen aus solchen poetischen Berichten besondere Vorsichtsmassregeln nötig. Wir werden in ihnen für Tatfache halten zunächst das, was an der Stelle eigentlich aus eigentlich geschichtlichen Quellen bezeugt ist. So wird der Riese von Abrah und Elias durch den historischen Bericht von Iesu Revolution beglaubigt („Elias, 2“), und aus der „Goliath-Sage“ ist doch so viel anderweitig bekannt (II Sam 21,19), daß ein phönizischer Riese Goliath zur Zeit Davids durch einen Jüdäer erschlagen worden ist. Ferner ist dasjenige für geschichtlich zu halten, was sich an gut bezeugte Nachrichten anschließen, und was sich an sinngemüthigeren Gründen zu verstehen läßt. Die Geschichtsüberlieferung von Saul erzählt, daß er gegen die Philister bat kämpfen müssen (I Sam 14); dadurch wird die Sage beglaubigt, wonach die Philister zur Zeit des Elias Israel besiegt und unterworfen haben (I Sam 4). Wir fügen noch hinzu, daß dieser Sieg sich auch

innerlich wohl verstehen läßt, daß die Philister in der Kultur und dem Staatsleben zunächst Israel überlegen waren. So wird ferner die Tatsache des Auszuges aus Ägypten und die Sage vom Roten Meer vor allem durch das Miriam-Lied bestätigt (§ Moses, 2). So verfehlen wir die Personen eines Moës und Elias, indem wir sie mit ihren späteren, uns genauer bekannten Ebenbildern, Amos, Hosea, Jephatah usw., vergleichen. Wir halten ferner Nachrichten darin für historische, wenn wir sie zugleich aus weit entfernten Überlieferungen vernehmen: daß David §. B. des Gesanges kundig war, hören wir zugleich aus der Sage von Saul und David (1 Sam 16, u. a.), aus der späteren Tradition der Psalmenüberschriften (§ Psalterbuch, 1) und ebenso aus Amos 6, wie aus den erhaltenen, von David herkommenden Liedern (11 Sam 1, 19 ff; 3, 23 ff; 23, 1 ff; § David, 9). Und so können sich auch Sagen untereinander beglaubigen: die Sage vom Zuge des Stammes Dan vom Süden in den Norden (Richt 18) stimmt zu der Timon-Sage, wonach dieser Stamm ursprünglich im Süden sitzt, während er in späterer Zeit im Norden gewohnt hat.

Bei dieser Verwendung der Sagen für unsere Geschichtserzählung wird es sich zumeist darum handeln, den einzelnen Sagen je einen Platz oder Ort zu entnehmen, die wir dann selbst wieder zu einem geschichtlichen Bilde zusammenzustellen haben. Anders sind bekanntlich die rationalistischen Gelehrten¹ Rationalismus: III, 4, § 2047 f) verfahren, die genau getan zu haben glaubten, wenn sie den Erzählungen das Unmöglich oder Unwahrscheinliche abschreiten, und dann, in konservativem Interesse, froh waren, das Uebige nur Wirklichkeit erklären zu können. Man hatte damals das Unmöglich vieler Sagen erkannt, begnügte sich aber damit, etwas ähnliches Mögliche an die Stelle zu setzen, um so das Ganze festhalten zu können. So behauptete man gern, die Wunder seien zwar nicht wirklich geschehen, aber doch geträumt worden: Jonas §. B. habe geträumt, von einem Fisch verschlungen zu sein, und Adam, daß ihm eine Rippe zum Weibe umgeschaffen werde. Man verwandelte die wunderbaren Raben (orebim) des Elias (1 Kön 17, 4) in ganz natürliche Aasber (arabis), das Wunderlein Jesu auf dem Meer in ein Wandeln Jesu auf dem Meer, die Verführungsgeschichte in eine Parabel usw. Diese für uns auftaillenden Fehler erklären sich so, daß man damals kein Verständnis für die Sage als eine poetische Schöpfung besaß; denn wenn die Sage eine Dichtung ist, so hat man natürlich keine Gewahr daran, bei Abzug des Wunderbaren die feste Tatfrage zu treffen, da ja nicht alles Erdichtete geradeso unmöglich zu sein braucht. Zugleich erklärt sich aus diesem Mangel des poetischen Verständnisses die Geduldlosigkeit, die so vielen rationalistischen Wundererklärungen eigen ist. Die richtige Stellung zu den Sagen aber gewinnt man vor allem durch die Einsicht, daß unsere geschichtliche Forschung sich nur mit großen Ereignissen oder Zuständen zu beschäftigen hat; da fällt das historische Interesse an den Sagen als ganzen Erzählungen, die so vielfach das Persönliche und Private (was den Geschichtsschreiber nichts angeht) behandeln (§ 3), in sich selber zusammen. Doch ist zuzugeben,

dass bei der Ausscheidung des Geschichtlichen auch das subjektive Ermeessen des modernen Forschers nicht ganz auszuhalten ist, und so erklärt es sich, daß die Einzelnen §. B. ein Bild des geschichtlichen §. Moses zeichnen zu können meinen, während andere diese Gestalt ganz aus der Geschichte streichen. Im allgemeinen aber läßt sich sagen, daß die Forscher beginnen, auch auf diesem Gebiete vorzüglicher und konservativer zu werden.

Eine Zusammenstellung und Behandlung aller in der Bibel enthaltenen Sagen ist noch nicht vorgelegt worden, über Einzelnes vgl. die Literaturangaben im Text. *Gantet.*

Sagen und Legenden: III. Sage im Unterricht.

1. Sagenunterricht; — 2. Die Sagen der Bibel im Religionsunterricht.

1. Der Wert der S. beruht darauf, daß sich die Eigenart eines Volkes nirgends ursprünglicher und deutlicher auspricht, als in seinen S. In ihnen ist der Volksgeist selbst am Werk und offenbart sein tiefstes Ahnen, Sinnen und Sehnen. So ist die S. ganz unabhängig von dem historischen Inhalt, der in sie eingegangen sein mag, eine Geschichtsquellen ersten Ranges, die vor den übrigen den Vor teil der Anschaulichkeit und Zugänglichkeit hat, so daß sie sich ganz von selbst für die Jugend unterweisen als ein überaus wertvoller Stoff empfiehlt. Indem aber die S. immer auf neue ersäßt und dabei entsprechend der inneren Wandlung des Volksgeistes verändert wird — man denke etwa an die Gestaltungen der Nibelungenage von der Edda bis zu Jordan und Richard Wagner —, wird sie zugleich zu einem Spiegel der sittlichen und religiösen Kräfte des Volks und zu einer Darstellung der Moral und der Religion, die sich das Volk wirklich angeeignet hat, während es sich anderes nur mehr oder weniger gefallen ließ. Aus der Gedichte der Pädagogik ist bekannt, wie hoch daher die Griechen den erzieherischen Wert der S. einschätzten. Platons abweichende Auffassung hingegen das Ende der griechischen Epoche an. Ähnliches läßt sich in allen Uebergangszeiten beobachten. Als die neue Kultur des Christentums unzweifelhaft anerkannt war, führte man die Jugend unbefangen in die antiken S. ein, und auch ein Comenius ist mit seinem Widerpruch gegen die Beschwörung mit heidnischen Schriftstellern (Didactica magna, cap. 25) nicht durchgedrungen. In der Aufklärungszeit waren einige Vertreter der poesielosen, rein verstandesmäßigen Pädagogik der § Phänotypismus davor, die Kinder eines angeblich nerventrännten Geschlechts mit „Erzeugnissen der Phantasie“ anzuregen und ihnen die trockene Wirklichkeit des alltäglichen Lebens und seiner Pflichten zu verleiden (Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens, 8. Teil, 1787, §. 153). Allein der bedeutendste Systematiker dieser Richtung, Drapp, billigte das nicht (a. a. D., §. 152—156), und so blieb die Mythologie unangefochten der Schule erhalten. Als die Romantik den Nationalismus ablöste, wandte sich die Liebe des Zeitalters den aus dem Schlaf von Jahrhunderten wieder geweckten deutschen Märchen und S. zu, die von den Brüdern §. Grimm ihrem Volk als gute Engel empfohlen wurden (§ Herbart, 4). Während jedoch diese Stoffe vorerst nur in die Lesebücher höherer

und niederer Schulen Eingang fanden, schlug der Herbarianer Tußon Ziller (vgl. "Märchen: I, 2") einen auf mehrere Jahre ausgedehnten eigentlichen **S. unterricht** vor, in dem zuerst die Thüringer S. und dann die Nibelungen-Sage behandelt werden sollten, von denen man alsdann zur deutschen Geschichte übergehen möge. Zu Reins, Viels und Schellers befannsten Präparationswerk stand dieser Gedanke ebenso wie die Forderung eines Märchenunterrichts; "Märchen: III, 2" seine praktische Verfolgung, tonnte sich aber nicht durchsetzen. Allgemein ward die S. zur Belebung des Geschichtsunterrichts empfohlen.

2. Den **Religionssunterricht** erwachsen eigentlich Schwierigkeiten aus dem Umstand, daß Teile der biblischen Überlieferung, die bisher als heilige Geschichte anerkannt wurden, von der Wissenschaft als S. erklärt werden ("Sagen u. w.: II"). Es scheint eine ganz selbstverständliche Forderung der Wahrhaftigkeit zu sein, alles Historische als historisch und alles Sagenhafte als S. darzustellen. Allein da um der Kinder willen Pietätvolle Rücksicht zu nehmen ist auf die religiöse Überzeugung oder Meinung des Elternhauses und zugleich ebensoviel daran liegt, daß nicht durch eine verfrühte Kritik die Erfahrung des Kindes vor der Bibel erschwert werde, wie es davor bewahrt werden muß, späterhin, wenn es mit den Anschauungen der Kritik bekannt wird, an der Religion selbst irre zu werden, ist es eine Frage des Tastes und der pädagogischen Liebe, wie alle diese sich widersprechenden Interessen gewehrt werden sollen. Man kann etwa folgende Gesichtspunkte aufstellen: 1. Auf der Unterstufe werden die S. und historischen Erzählungen gleich behandelt, da das Kind noch kaum fähig ist, zwischen S. und Geschichte zu unterscheiden. Lassen vereinzelle Zweifelragen auf, dann werden dieselben manchmal mit dem Fragesteller besser außerhalb des Unterrichtes besprochen werden. Ist die Besprechung vor der Klasse nötig, dann genügt es, zu sagen, daß es eben so aus alter Zeit erzählt wird; wenn die Kinder einmal größer und klüger seien, soll davon geredet werden, welche Geschichten wirklich geschehen seien, und welche nur so erzählt werden, wie viele schöne Geschichten aus alter Zeit erzählt werden, auch aus unserer deutschen Vergangenheit von Siegfried und Tell und vielen andern tapferen und tüchtigen Männern, von denen wir so gerne hören. — 2. In höheren Schulen müssen die Schüler mit den verschiedenen Ansichten über die Geschichtlichkeit der Überlieferung bekannt gemacht werden. Man lasse die Schüler aber selbst ihre Bedenken äußern und höre ihre Gegengründe. Ein gehend werde die Frage erörtert, ob unser persönliches Christentum gewiße oder verstellte, ja nachdem sich die herkömmliche oder die triestische Meinung als die richtige herausstellen werde. Man wird betonen, daß gelehrte und fromme Leute über die Frage verschieden denken, wobei der Lehrer ruhig seine eigene Stellung bekläre, gleichviel ob er alt oder neu gläubig sei. Denn hier handelt es sich um Schwierigkeiten, denen der orthodoxe Religionslehrer ebenso gegenübersteht, wie der moderne. — 3. Auf der Zwischenstufe, also etwa im Unterricht der Oberklasse der Volkschule oder in der Konfirmandenunterweisung empfiehlt es sich, die Kinder darauf aufmerksam zu machen,

dab in der Bibel zweierlei Geschichten erzählt werden, die wir als Begebenheitsgeschichten und als Erzählungsgeschichten bezeichnen können. Zu jenen gehört die Kreuzigung Jesu, zu diesen die Erzählung vom barbaren Samariter. Man lasse andere Geschichten nennen oder nenne sie selber und überlässe den Kindern die Entscheidung, ob sie in jene oder in diefe Abteilung eingesetzt werden. Dann befreite man, ob uns wohl die Erzählungsgeschichten oder die Begebenheitsgeschichten Gott näher bringen. Dabei kann man auch darauf aufmerksam machen, daß die Alten in anderer Weise erzählt haben, als unsere Geschichtsschreiber, und kann zur Verdeutlichung ein Ereignis der neuesten Geschichte im Stil der Bibel erzählen, wie Holzmann und Baumgarten das empfohlen haben (Neue Bauen, S. 74 ff.) etwa mit Bezugnahme auf die Schlacht von Sedan: "Da sprach Gott zu Wilhelm: Hänge dich den abziehenden Feinden an die Ferien . . . Und Gott verstoßt Napoleon und gab ihn in die Hand des Königs." — 4. Man lasse den von der gesamten Theologie überwundenen Gedanken der Verbalimpikation ("Inspiration") nicht auftreten und schwärze den Kindern ein, daß etwas nicht darum wahr ist, weil es in der Bibel steht, sondern daß die Geschichten in der Bibel stehen, weil sie wahr sind, gleichviel ob sie wirklich geschehen sind oder nicht.

Paul Barth: Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre, 1911, S. 471 ff.; — **Richard Raths:** Wie lehren wir Religion?, 1910, S. 221 ff.; — **Otto Baumgarten:** Neue Bauen, 1903, S. 74 ff.; — **Hans Wickert:** Handbuch für den ev. R. erwachsener Schüler, 1911, S. 254 ff. — Vgl. Literatur zu "Wunder im Religionsunterricht".

Weber.

Segentränke ("Sagen: I, 1, Sp. 177 f.; II, 3. und Legenden Israels, D. 3).

Sagenstil ("Sagen: I, 1, Sp. 175 f.; II, 3. und Legenden Israels, D.).

Sageunterricht ("Sagen u. w.: III).

Sageesse, Zilles de, = Tochter der "Weisheit".

Zagittarius, 1. **Johann Christfried** (1617—89), Generalsuperintendent in Altenburg, Herausgeber der Altenburger Lutherausgabe (J. Lüther, Lit., Sp. 2425).

2. **Cappar** (1643—1694), geb. in Lüneburg als Sohn des Pastors Cappar S., 1668 Rektor zu Saalfeld, seit 1671 in Jena, wo er sich habilitierte und 1674 Professor der Geschichte wurde. Seine meisten Werke waren historischer Art, vor allem Forschungen zur deutschen, insbesondere jüdischen Geschichte. Neben der Herausgabe einer Introductio in historiam ecclesiasticam, die sein Biograph F. A. Schmid (j. u.) vollendete, starb er. S. wurde in die politischen Streitigkeiten verwickelt, weil er, selbst aufdringlich fromm, die Richtigkeit der Klagen und Reformvorstellungen Ph. J. Sveners offen verteidigte.

3. **A. Schmidt**: Commentarius de vita et scriptis Caspary Sagittarii, Jena 1713; — **E. G. Jöcher**: Allgemeines Gelehrten-Lexikon, 1751, Bd. IV, S. 27 ff. (hier Bezeichnung seiner Werke); — RE XVII, S. 334 ff.; — ADB 30, S. 171.

Witte.

von **Zagredo**, **Gerhard** († 1046), **Österreich Ungarn:** II, A 1.

Zahal Partew **Armenien**, 3.

Zahidische Bibelübersetzung, **Sahidische**

christliche Literatur. Kopistische Literatur. „Bibel“ II, B 3 c.

Säuler, Johann Michael (1751—1832), katholischer Theologe, geb. in Arefing bei Schrobenhausen (Oberbayern), seit 1770 Mitglied des Jesuitenordens, 1775 Priester, 1777 öffentlicher Rektor in Ingolstadt, 1780 dasselbe zweiter Professor der Dogmatik, 1781 aber pensioniert, weil der Staat den höheren Unterricht an Ordensleute überließ. 1784 berief ihn der Bischof von Augsburg als Professor der Pastortheologie und Ethik nach Dillingen, wo er aber 1793 als Reformer, Aufklärer und Verbreiter gefährlicher Grundsätze gemacht wurde und 1794 aus erfolgloser Lehrtätigkeit entlassen wurde. Dann in München und Ebersberg schriftstellerisch tätig, 1799 wieder Professor für Pastortheologie, Moral, Pädagogik usw. in Ingolstadt und in Landshut, wohin die Universität 1800 verlegt wurde. 1818 wünschte ihn die preußische Regierung als Erzbischof von Köln; er wollte aber nur auf Befehl des Papstes annehmen. Indes blieb nicht nur dieser Befehl aus, sondern S. wurde sogar abgelehnt, als ihn sein König 1819 für den Augsburger Bischofssitz vorschlug. Nachdem er sich den Beschuldigungen der Gegner gegenüber gerechtfertigt hatte, wurde er 1821 Domkapitular in Regensburg, 1822 Rendant, 1825 Dompropst, 1829 Bischof ebda. — S. Ziel war die Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Sinnes und Lebens. Seine fromme, reich veranlagte, geistige, liebenswürdige, duldsame, milde Persönlichkeit gewann weitreichende und nachhaltige Erfolge bei seinen Schülern, seinem Klerus und den zahlreichen Lesern seiner Schriften. So hat S. wesentlich dazu beigetragen, daß sich die lath. Kirche in Deutschland, deren treuer Sohn er gewesen ist, von den schweren Schlägen, die sie getroffen hatten, erholt. Viele aller Erfolge hat es nicht an Angriffen auf seinen wissenschaftlichen und kirchlichen Charakter gefehlt. Daß sein „vorultramontaner“ Katholizismus mit seiner innerlichen Religionsausprägung („Gebete in der lath. Kirche“, 9), seiner Achtung nichtlath. Freimaurerei (vgl. z. B. „Kirchenlied“ II, 3, Zv. 1331), ebenso wie der seiner Freunde „Fais“, „Feneberg“ usw., anders auslief, als der später hervorhend gewordene, ist richtig.

Beri. u. a.: „Bernardstheorie für Menschen, wie sie sind“ (1785), die sich gegen Skeptizismus und Kritizismus wendet, die „Glaubensfeierlichkeit“ (1787), die „Grundzüge der Religion“ (1805), die heute noch als hervortretend geltende pädagogische Schrift „Über Erziehung für Erzieher“ (1807), in der er bereits gegenüber der einseitig intellektuellen Richtung der Zeit die Notwendigkeit der Willensbildung betont, die epochemachenden „Vorlesungen aus der Pastortheologie“ (1788—89), das „Handbuch der christl. Moral“ (1817—18). Den größten Erfolg fanden die „Nebungen des Geistes zur Gründung und Förderung eines heiligen Lebens und Sinnes“ (1804) und die „Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung“ (1801—04). Er hat auch Gebetsbücher, Predigten und Homilien veröffentlicht. — Sämtl. Werke hrsgg. von Jos. Wibmer, 1830—45 (41 Bde.); Schriftenkatalog, in Ab. 39 derselben; — Auswahl seiner Werke mit Einl. von Remigius Stöhrle, 1910; — S. „Über Erziehung für Erzieher“, hrsg. von J. Gaußen, 1905; von J. Baier, 1899, von W. Glabbaek, 1907. — Über S. ADB XXX, S. 178—192; — RE³ XVII, S. 337—344; — Biogr. von Friedr. Wihl. Bodemann, 1856; Georg Aichinger, 1865, J. A. Meissner, 1876. — R. Stöhrle: Joh.

Rich. S., seine Wahlregelung in Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt, 1910; — Lorenz Radtmayer: J. M. S. als Pädagog, 1909; — W. Kloster: S. als Moralphilosoph, 1909; — J. von Müller: Von Paul und R. S. als Erzieher der deutschen Nation, 1908. — Bößler.

Saint-Cyran = Du Bergier.

de Saint-Martin, Louis Claude (1713 bis 1803), le philosophe inconnu genannt, französischer Theologe, geb. zu Ambosit aus frommem Hause. Nachdem er die Rechte studiert hatte, dann aber Offizier geworden war, geriet er in Bordeaux unter den Einfluß des jüdisch-portugiesischen Missionärs Martinez de Pasqualis (1715—1779) und wurde Teilnehmer an dem von diesem gestifteten Ritus des Elias (auch Kobens genannt). Sein erstes, gegen den Materialismus und Skeptizismus seiner Zeit gerichtetes Werk: *Des erreurs et de la vérité* (1775; 5. Aufl.) trug ihm das Missfallen *Voltares* ein. Nach seinem Pariser Aufenthalt und seiner Reise durch Italien als Begleiter des Fürsten Galitzin (1787) lebte er drei Jahre in Straßburg (1788—91), wo Jakob Böhmes Werke, deren Hauptwerke er seit 1800 ins Französische übersetzte, von Einfluß auf ihn wurden. Während der Französischen Revolution ins Gefängnis gesetzt und später aus Paris verwiesen, erlaubte er gleichwohl das Recht und die Bebedeutung dieses von Gott zugelassenen weltgeschichtlichen Ereignisses, vermied aber die unentbehrliche sittliche Grundlage der neuen Staatsordnung. — Seine Anhänger sind ein Gemisch schlichter christlicher Wahrheit mit allerhand gnostischen, neuplatonischen und kabalistischen Spekulationen. Aus der Einigung des Menschen mit Gott soll sich ein Wollen und Wirken Gottes in ihm ergeben, das den Menschen befähigt, noch über Christus, den höchsten Thron der Menschheit, hinanzustreben. Die Martini ist ein, eine religiös-theosophische Vereinigung, ursprünglich von dem oben genannten Martinez Pasqualis 1754 gegründet (Martiniisten genannt seit 1774), seien in S. M. den zweiten Gründer und Reformator ihrer noch jetzt in Paris und anderen Orten Europas, sowie Nord- und Süddamerikas bestehenden Zetze.

Bi. u. a.: *Des erreurs et de la vérité ou les hommes rappelés au Prince universel de la science par un Philosophe inconnu*, 1775 (deutsch von Matthias Claudius); — *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers*, 1782 (deutsch 1784); — Jakob Böhmes Einfluß verraten: *L'homme de désir*, 1790; — *Ecole humaine*, 1792; — *Le Nouvel homme*, 1792; — *Esprit des choses*, 1800; — *Ministère de l'homme*, 1802 (deutsch von Lütterer, 1845); — Zur französischen Revolution vgl. *Lettre à un ami, considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française*, 1795 (deutsch von Barnhagen von Enic, 1818). — Uebel S. M. vgl. besonders: J. Mattei: S. M., le philosophe inconnu, 1864; — Ferner J. Clafaut: S. M., Leben und theosophische Werke, 1891; — RE³ XVII, S. 344 ff.; — KL³ X, Ep. 1530; — Nouvelle biographie générale XLIII, S. 62; — Allgemeines Handbuch der Freimaurerei II, 1900², S. 15 ff.; — Ebenda II, S. 17 f. über die Martinisten. — Lunde.

de Saint-Pierre, Bernardin, ¹ Literaturturgeistliche: III, B 5 b.

de Saint-Simon, Louis Claude Henri, Graf (1760—1825), geb. in Paris, früh freigeistig gerichtet (Einfluß d'Alemberts), jüngste zuerst als

Militär, dann als Politiker, Sozialreformer und Schriftsteller ein vielbewegtes und plänerisches Leben (zahlreiche Reisen: Nordamerika, Holland, Spanien, Deutschland, England usw.). Seine Pläne waren teils wissenschaftlicher, teils sozialer, teils religiöser Art. Schon zur Zeit der Nationalversammlung (Französische Revolution) vom Gedanken der Gleichheit beeinflusst und für Abschaffung der Tüter, der sozialen Privilegien u. dgl. tätig, forderte er zwecks der Neuordnung des gesamten Staats- und Wirtschaftslebens politische und soziale Gerechtigkeit für die „Industriellen“, d. h. für die produktiv Schaffenden im Handwerk, Gewerbe und Handel, aber auch in Wissenschaft, Kunst, Ackerbau, im Gegensatz zu den Adeligen, den Höflingen, den Beamten, den Grundbesitzern, den „Hummeln“. Für seine soziale Forderung berief er sich auch auf das Beispiel Christi und der Apostel, nach deren Forderungen der Liebe und der Brüderlichkeit er das auch in Lehre und Kultus stark zu reinvigende Christentum neu gestaltet wissen wollte. Hat er einerseits Christentum und Religion von seiner ausgewählten Philosophie („Positivismus, 3) aus stark kritisiert und die Reinigung der Wissenschaft von der „Miflit“ gefordert, so rüft er doch andererseits die Religion als Helferin bei der sozialen Aufbesserung der Armen herbei und befürwortet eine religiös-hierarchische Organisation, die eine entsprechend dem Liebescommunismus der christlichen Urgemeinde oder der von S.-S. hoch gewerteten zivilisatorischen Arbeit der mittleren Kirche an der sozialen Neuordnung mitarbeiten soll. Seine Schüler und Mitarbeiter, die Saint-Simonisten, Augustin Thierry, Clémire Rodrigues, Barthélémy Prover Enfantin (1796–1864) u. a., haben in Paris einen förmlichen Kultus organisiert, „Père“ Enfantin endlich trotz seines Lobpreises auf die durch S.-S. herbeigeführte Emanzipation des Fleißiges 1831 auch eine Art höherer Gemeinschaft in Ménilmontant bei Paris begründet (1832 staatlich aufgelöst), während neben ihnen St. Amand Bazard († 1832) vor allem an der Systematisierung und folgerichtigen Weiterführung der sozialen Gedanken („S.-S. Sozialismus, 3) gearbeitet hat und A. Comte, von S.-S. ausgehend, seine eigene positivistische Philosophie und seine „Religion de l'Humanité“ schuf.

Saint-Simon v. u. a.: Introduction aux travaux scientifiques du 19^e siècle, 1805; — Esquisse d'une nouvelle Encyclopédie, 1810; — Réorganisation de la Société européenne, 1814; — Système industriel, 1821–22; — Catéchisme des Industriels, 1823–24; — Nouveau Christianisme, 1825; — Mémoires de S. S. Nouvelle édition par A. de Boislisle, 1906 ff; — Gesamtansgabe der Oeuvres von S.-S. und von Enfantin, 47 vde., 1865–78; — St. Amand Bazard: Doctrine de St.-Simon. Exposition, (1828–30) 1854²; — G. Weill: Un précurseur du Socialisme, 8–8, et son œuvre, 1894; — Delf.: L'école St.-Simoniennne, 1896; — L. Warszauer: S.-S. und der St.-Simoniismus, 1892; — Pfleiderer in RE³ XVII, Z. 347–349; — Castille: B. P. Enfantin, 1859; — Breitfußeder: Der St.-Simoniismus und das Christentum, 1832. Zidarnat, 2. Vouiss, der Ältere (1675–1755), ¶ Literaturgechichte: III, B 4 a.

Saint-Sulpice, Gesellschaft von, * Sulpizianer. Sainte Beuve, Literaturgechichte: III, B 5 c. de Sainte Marthe, Mauriner.

Saintives, Pierre, Pseudonym für Emile Bourry.

Saitteinstrumente bei den Hebräern, Poesie und Musik im Israel; über ihre Verwendung im christlichen Gottesdienst vgl. Kirchenmit, 10.

Sakralgenossenschaften, Erscheinungswelt der Religion: III, II (Sp. 573 ff).

Sakrament, Gnadenmittel, Sakramente: I–II ¶ Sakramentalien; — S. des Altars = Abendmahl; — Anbetung des hl. J. S. Adoration, 2; über Bruderschaften und Genossenschaften zur Pflege dieser Adoration vgl. ¶ Sakrament, Bruderschaften usw.

Sakrament, Bruderschaften und religiöse Genossenschaften zur Pflege der ewigen Anbetung des allerheiligsten Altars = S. (Adoration, 2).

Bruderschaften: 1. Bruderschaft vom Christusbruderschaft, Altars = S. (Corpus Christi-Bruderschaft), um 1538 an der Dominikanerkirche Sta. Maria sopra Minerva in Rom errichtet, 1539 zur Erzbruderschaft erhoben; doch bedürfen andere Bruderschaften gleichen Titels nicht der Aggregation an die römische Erzbruderschaft (Aggregationen usw.: III, 2, Sp. 1684), um an deren Ablassen und Vorrechten teil zu haben. Bgl. Beringer¹³, Z. 593 ff; — 2. Erzbruderschaft von der ewigen Anbetung des allerh. S. S., gegründet 1848 in Brüssel von Anna von Meiss (s. unten B 7) als Verein zum Zweck der ewigen Anbetung wie der Ausstattung armer Kirchen („Par ame nte n verein“), 1855 zur Erzbruderschaft für Beliebten erhoben; 1879 wurde ihr Hauptzirkel nach Rom verlegt und ihr die Aggregationsvollmacht für die ganze Welt erteilt. Gleiche Erzbruderschaften entstanden 1856 in München mit Aggregationsbefugnis für Bayern bzw. Deutschland und 1857 in Wien für Österreich. Diese Bruderschaft ist in Europa, Amerika und den Missionsländern verbreitet; in Deutschland 62 an der Zahl. Bgl. Beringer¹³, Z. 597–601; Ruggieri: L'œuvre de l'adoration perpétuelle et des églises pauvres, Brüssel 1881; Jubiläumschrift: Les voies de Dieu, un jubilé eucharistique, Brüssel 1898, deutsch im Auszug, München, ohne Jahreszahl; halbjährlich erscheinende Annalen der Münchener Erzbruderschaft; — 3. Erzbruderschaft der ewigen Anbetung des allerh. S. zum Troste der armen Seele im Fegefeuer (sogen. Lambacher Erzbruderschaft), 1877 im Benediktinerkloster Lambach (an der Traun; Diöz. Linz) errichtet und von Pius IX als Erzbruderschaft mit Aggregationsvollmacht für Österreich bestätigt. Eine Bruderschaft gleichen Titels und Zwecks wurde 1893 in der Abteikirche zu Collégerville, Mün., errichtet und von Leo XIII zur Erzbruderschaft für Nordamerika erhoben. Bgl. Beringer¹³, Z. 602 ff; — 4. Erzbruderschaft vom allerh. S. in der Kirche der hl. Andreas und Claudius in Rom, 1852 von P. Guimard in Toulon gegründet, nach Rom verlegt, 1897 zur Erzbruderschaft erhoben, steht unter Leitung der Eucharistiner. Bgl. Beringer¹³, Z. 595 ff; — 5. Eucharistischer Verein der Priester von der Anbetung Eucharistiner, 3; — 6. Verein (Frommes Werk) der genugtuen-

den Anbetung der katholischen Nationen, 1883 in Rom gegründet, in der neuen St. Joachimstürke heimisch, unter Leitung der † Redemptoristen stehend, mit Ablassen ausgestattet, besonders in Italien, Frankreich und Deutschland verbreitet; an jedem Hochfesttag hält die genannte Anbetung den Angehörigen bestimmter Nationen zu. Vgl. Bettinger¹², S. 605 ff.; L'adorazione riparatrice delle nazioni cattoliche, Rom 1899; — 7. Bruderschaft von der ewigen Anbetung in Turin, 1893 zur Bruderschaft für ganz Italien erhoben.

B. Religiöse Genossenschaften. Männliche: 1. Sakramentalpriester, 1632 von Alibier der Sizianer gegründete, 1647 päpstlich bestätigte Weltkirchengregation zur Leitung von Seminarien und Ablösung von Pöfessmönchen, Literatur bei Heimbucher² III, S. 519; — 2. Kongregation vom allerh. S., von P. Antoine Le Quien (gegr. 1676; Biogr. von Pallot, 1847) 1636 in Frankreich, gegründete Reformkongregation im Dominiikanerorden zur Wiederherstellung der strengen Observanz; jetzt noch in England. Vgl. Heimbucher² II, S. 123 f., und Cath. Encycl. II, S. 598 f.; — 3. Priester (Vater, Kongregation) vom allerh. S. = Eucharistiner; — 4. Gesellschaft des hl. S. (Compagnie du St-Sacrement), nicht eigentlich eine religiöse Genossenschaft, sondern eine (geheime) Gesellschaft von einflussreichen Laien und Geistlichen zur Bekämpfung des Janissäums, 1630 in Paris gegründet und über Frankreich verbreitet, entartete in scheibenförmige Sittenrichterei, wurde 1660 durch Parlament beschluss verbietet und löste sich, durch Molières „Tartuffe“ bloßgestellt, 1665 auf.

Weibliche: 5. Benediktinerinnen von der ewigen Anbetung des hl. S., gegründet 1654 in Paris von der ehrwürd. Katharina de Bar (Mutter vom hl. S.), 1611 bis 1698; Biogr. von M. Hervin und M. Doutrelong, Paris 1899², deutsch Stein 1900², bestätigt 1676, die Konstitutionen 1705; jedes Kloster ist unter einer Priorin selbstständig, kein Generalmutterhaus, unterstehen der Jurisdiktion des Diözesanbischofs; gegenwärtig noch etwa 30 Klöster in Frankreich, Deutschland, Holland (seit dem preußischen Kulturland) und Luxemburg, Warschau (schn zu Lehren der Tertiärin gegründet), Lemberg und Amerika. In Deutschland bestehen (1910) 13 Klöster mit 599 Mitgliedern in den Diözesen Köln (3), Limburg, Münster (3), Osnabrück, Paderborn (2), Straßburg (2) und Trier. Vgl. Heimbucher I, S. 393 ff. (hier Literatur); — 6. Benediktinerinnen in den Oblaten-Schwestern von der ewigen Anbetung zu Riedenbach (Oblaten, B 17); — 7. Damen von der ewigen Anbetung des allerh. Altars-S. es, 1867 und (die Konstitutionen) 1872 päpstlich bestätigte Kongregation, gegründet von Anna von Meeras (gegr. 1904, erste Generaloberin) in Verbindung mit dem Jesuitenpater Joh. B. Boone (gegr. 1871) 1857 in Brüssel als Stütze und Mittelpunkt für den von jener gegründeten „Paramentenverein“, der als jetzt weitverbreitete Bruderschaft (s. oben A 2) von der Kongregation geleitet wird; außerdem wirkt diese in der Kinderlehre und durch Exerzitien für Frauen.

Mutterhaus in Brüssel, 11 Niederlassungen in Belgien, Holland, Rom, London, München (gegr. 1894, seit 1897 Haus mit der Frontleichnamsspalte in der Türenstraße, wo auch die Leitung der Münchener Erzbruderschaft), Washington (seit 1900); Noviziate in Watermael und Rom. Vgl. Heimbucher² III, S. 398, und Jos. M. Krebs, Dülmen 1892; — 8. Dienstlerinnen des allerh. S. = Eucharistiner, S. — 9. Arme Franziskanerinnen von der ewigen Anbetung mit Mutterhaus in Olype (Westfalen), gegründet 1859 von Maria Theophilia Bonzel (gegr. 1905, erste Generaloberin), 1897 päpstlich bestätigt, wirken auch in Krankenpflege und Erziehung (besonders von armen und verwahrlosten Kindern); in Deutschland insgesamt (1910) 883 Schwestern in 85 Niederlassungen in den Diözesen Paderborn (39), Köln (42) und Trier (4); seit 1875 auch in den Vereinigten Staaten (Provinzialhaus in La Fayette, Indiana), wo etwa 700 Schwestern in 43 Niederlassungen. Vgl. Heimbucher² II, S. 509; — 10. Frauen vom hl. Dreiecknamen (Monachette del Corpus Domini), Dominikaner-Tertiarininnen mit strengem Klosterleben, 1683 in Macerata (im Kirchenstaat) gegründet. Vgl. Heimbucher² II, S. 171; — 11. Sakramentalinnen oder Schwester von der ewigen Anbetung, 1659 zu Marseille von dem Dominikanerpater Antoine Le Quien (s. oben B 2) nach der Augustinerregel gefürt; — 12. Schwestern von der ewigen Anbetung (Adoratrices perpetuae), religiöse Kongregation, 1807 in Rom gegründet von der ehrwürd. Katharina Zordini (religiöser Name: Maria Magdalena von der Menschwerdung, 1770–1824, Biogr. von Seeböd, Innsbruck 1890), 1808 und 1818 päpstlich bestätigt, Mutterhaus in Rom, außer in Italien auch in Innsbruck (seit 1860), Spanien, Amerika verbreitet. Vgl. Heimbucher² III, S. 380 f.; — 13. Schwestern von der süßen Anbetung (Zühne, relig. Geschlecht), 2; — 14. Schwestern (Frauen) vom allerh. S. mit Mutterhaus in Rom (s. Diöz. Valence), 1715 gefürt; desgl. mit Mutterhaus in Macón, 1733 gegr.; desgl. mit Mutterhaus in Perpignan; Schwestern von der ewigen Anbetung mit Mutterhaus in Niuviller (Frankreich), gegr. 1835; Anbeterrinnen des hl. S. es, in Spanien, gegr. 1861 in Toledo; — 15. Schwestern vom allerh. Altars-S. mit Mutterhaus in Budweis (Böhmen), 1887 von Christiana Schebeta (als Generaloberin „Mutter Maria Magdalena“) gefürt, wirken auch in der Missionserziehung. Vgl. Heimbucher² III, S. 578; — 16. Schwestern von der ewigen Anbetung mit Mutterhaus in New Orleans, 1872 von dem Priester Alois Haller (gegr. 1894) gefürt, etwa 700 Schwestern und 17 Niederlassungen in den Staaten Louisiana, Mississippi und Virginia; — 17. Schwestern vom allerh. S. (Sisters of the Blessed Sacrament), 1889 in Philadelphia von Katharina Drexel gegründete, 1907 päpstlich bestätigte amerikanische Kongregation zur Arbeit in Schule und Erziehung, Kranken-, Waisen-, Alters- und Gefangenenspilfe in der Indianer- und Negro-Mission; gegenwärtig 112 Schwestern. Vgl. Cath. Encycl. II, S. 599.

Ferner widmen sich speziell der Anbetung des

S. die **J** Minderen Regulierten Cleriker, die **Gesellschaft Mariens von der Sühne** (**Gesellschaft** = relig. Genossenschaft, 3 e), die **Picpusgesellschaft**, die **Theatinerinnen**. **Av. Werner.**

Sacramental Wahrzeichen [**Erscheinungswelt** der Religion: I, B 2 a 7 (Sv. 515) **D** Opfer: I, A 4 **Mysterien**; I, 4 **S** Freiheit = relig. Genossenschaft, 3 e; **Abendmahl**: I, 3 u. ö. Ueber das **Opfermahl** vgl. noch **D** Opfer; I B, im AT, 2 c; 3 b, über das **Bundesmahl** **Bund**: I, 1.

Sacramentalien. Schon die alte Kirche hat eine ganze Reihe kultischer und halbkultischer Handlungen, für die **E** Gorzismus und **S** Segen von wesentlicher Bedeutung sind, und die mindestens zum Teil im religiösen geschichtlichen Sinne des Wortes sacramentalen Charakter tragen. **T** Taufe und **A** Abendmahl (Eucharistie) sind die bekanntesten und ältesten unter ihnen; sie sind auch immer besonders hoch geschätzt und in gewissem Sinne als einzigartig gewertet worden; aber trotzdem stehen neben ihnen eine Reihe anderer, grundsätzlich nicht verschiedener Handlungen, die weiteren späteren sogenannten **S** sacramente und **S**. — Wir begegnen zunächst einem Doppelgänger der Eucharistie, der sogenannten **E** u **L** o g i e, einem gelegneten Brot (zum Ausdruck vgl. **Ampullen**), das schon in relativ alter Zeit besonders in Verbindung mit der Agape (**A** b e n d m a h l: I, 3 a **H**eidenthriftentum, 4 b) ähnlich wie das Abendmahlbrot verhindert wird und nicht nur im Mittelalter sondern auch heute noch in Frankreich nach der Messe, gewissermaßen als Erhab der Kommunion, den Nicht-Kommunizierenden gereicht wird. Es besitzt sacramentalen Wert. Es ist einerseits mit der Eucharistie verwandt und andererseits mit dem wunderbaren Brote, das nicht die Kirche, wohl aber einzelne kirchliche Heilige segnen, damit es Hilfe besonders gegen Dämonen biete. Wir wissen entsprechend auch von einem **w** u **n** d **e** r **b** a r e n **W** a s s e r, das, von hervorragend sponsern Männern geweiht, von Krankheit bereit und unstrichbare Müter fruchtbar macht. Neben ihm steht wiederum einmal das ja auch ganz ähnlich verwandte spätere **W** eibwasser und sodann das ungeweihte Wasser, mit dem sich an den Eingängen der alten Kirchen die Gläubigen reinigen. Doppelgänger der Taufe haben wir hier also gewissermaßen vor uns. Ueberdies gibt es eine nicht geringe Anzahl weiterer verwandter Dinge. Sie stehen z. T. mit der **T** aufe (: II) in engster Verbindung, so das **S** a l z, das dem Täufling schon in alter Zeit vor der Taufe sacramental gereicht wird (**E** gorzismus: III, 1), die Kommunion mit **M** i l c h u n d **H** o n i g, die zeitweilig mit der gewöhnlichen Kommunion vereint nach der Taufe erscheint, der in Mailand einst der Taufe nachfolgende Ritus der **F** u s s w a s s h u n g, und die mit der Taufe verbundenen verschiedenen **E** gorzism u s = **D** e l u n g e n (**D** e f s a l b u n g: II, III **E** chri sma). Sie erscheinen zum andern Teil aber auch selbständig, so die Defusionen, die an Besessenen, Kranken, Sterbenden vorgenommen werden (**D** e f s a l b u n g: II, III **D** e l u n g), und weiterhin die ohne ein sichtbares Mittel geübten, aber von den andern nicht zu trennenden sogenannten Segnungen und **E** gorzismen (vgl. z. B. für die Gegenwart **H** andlungen, kirchliche, 1, 2 **K**atholizismus, 2, Sv. 1036 ff.). Das Gebiet der Handlungen ist

eben weit und wenig fest umgrenzt; man gleitet langsam aus dem **S**. zum **N**icht-**S**. hinüber und ebenso vom kirchlich Geforderten zum kirchlich Geduldeten und kirchlich Bekämpften, aus dem Bereich des vom Priester Geübten zu dem vom Laien Geübten; das ist ganz charakteristisch. — Im übrigen ist es oft schwer zu sagen, wie alle die einzelnen Handlungen sind, da wir vielfach nur auf gelegentliche, aber eben nur zufällige Erwähnungen angewiesen sind. Sicher ist, daß einiges durchaus alt ist: die **D** e f s a l b u n g (: II) des **S** a n t a n wird schon im **J** acobusbrief angeordnet, der Gebrauch von Milch und Honig schon durch **C**lemens von Alexandrien bezeugt. Die Vermehrung der **S**. ist schnell vor sich gegangen, und vor allem das **M** i t t e l a l t e r hat nicht wenige neue Handlungen geschaffen. Es kannte eine ganze Reihe heilkräftiger Wasser, das des **B** la t i u s, des **b** lg. **S** t e p h a n u s, der **b** lg. **S** t i n a u s; es kannte das Brot des **b** lg. **B** la t i u s, den **C** heirunk und die **J**ohannisminne (**J**ohannesfeste); es kannte die **K** erzeiweihe zu **M**ariä **L**ichtme (**M**arienfeste), die Weihe von Asche zum **A**ltermittwoch (**A** fasten: II, 2), von Palmen zum **P**almsonntag (**P**almen), von sonstigen Kräutern (**K**räuterweihe); man weihte die Kirchen, die Friedhöfe, die kirchlichen Geräte und **G**ioeden; man legnete die Häuser, die Brunnen, die Gerätschaften, die Tiere; der Mann ging mit dem Segen der Kirche in den Kampf oder auf die Reise; die Mutter und das Kind wurden gefeiert. Man bediente sich der Gorzismen, und die Kirche bannte in den Tierprozessen die schädlichen Tiere; das ganze Leben wurde von dem Segen der Kirche begleitet. Die Vermehrung der Segnungen ist z. T. einfach durch Analogiebildung erfolgt; aber der Grundstock ist anderer Herkunft, und auch später haben immer wieder andere Einflüsse hereingeprägt. Jüdisches und AT.liches ist von Einfluß gewesen bei der Darbringung und Segnung der **E** r s l i n g e der Feldfrüchte, der Auslegung der als unrein geltenden **W** o d n e r i t e n usw. (**L** evi jü s); antik heidnisches z. B. bei der Reichtung des Salzes vor der Taufe, der Flurzüge, einem Teil der Flurzüge und dgl. (**A** m b a r y a l D p i e r **B** ittag); bei anderen **S**. bringt sich germanisch heidnisches zur Geltung; dies ist auch von Bedeutung gewesen für die Haferweihe an St. **S** t e p h a n u s, die Kettweihe u. a. m. Von den bei den verschiedenen Weihen gebrauchten Formeln gilt das gleiche. Doch muß man sich hüten, die Anlehnung zu weitgehend zu denken; einfache Beibehaltung heidnischer Formeln unter bloßer Ausweichlung der Namen hat dann stattgefunden.

Ein wild gewachsener Kultus ist es, der sich in den erwähnten Segnungen und Gorzismen manifestiert. Erst nachträglich und vornehmlich in und seit dem 12. Jhd. hat man in ihm **O**rdnung zu schaffen begonnen. Bis da hatte man nur **S** sacramente (: I, 2) gelannt und war, ähnlich wie es heute noch in der **O**rthodoxo-anatolischen Kirche geschieht, von den großen sacramenten zu den kleinen sacramenten und **M**ysterien hinübergegliedert. Zuletzt wurde eine fünftümliche Scheidung vorgenommen. Es wurden die 7 **S** sacramente deutlich ausgetondert und der Rest der Handlungen als **S** a c r a m e n t a l i e n bezeichnet. Eine Definition dieses Begriffes ist schwierig; er ist eben nachträglich und

fünftlich geschaffen und soll zu Verschiedenartigem zusammenfassen und zu Gleichartigem trennen. Der römische Katechismus („Katechismus“ II, 7) gibt daher auch statt einer Definition eine Auszählung: „Unter S. versteht man 1. die Segnungen der Kirche; 2. alles, was die Kirche weiht, z. B. Wasser, Öl, Salz, Bro, Wein, Palmen, Kräuter, Kerzen.“ Gewöhnlich rechnet man auch noch die Eborationen („Eborationen“) dazu. Will man doch definieren, so kann man (es geschieht gewöhnlich, wenn auch nicht ohne Widerspruch) die Sacramente durch Christus, die S. durch die Kirche eingesetzt seien, auch die Frage nach der Verschiedenartigkeit der Wirksamkeit der Sacramente und S. erörtern, d. h. vor allem die Frage, ob und inwieweit diese wie jene ex opere operato wirken u. ä.; vgl. „Katholizismus“, 2, § 1036 ff., wo auch über die Einteilung der S. in Eborationen, Benedictionen (= Segnungen) und Konsekrationen (= Weihungen) und die weiteren Gruppen nachzulesen ist. Zu übrigen schwanken der Sprachgebrauch selbst in den offiziellen Quellen in charakteristischer Weise; die theoretische Klarheit ist mindestens noch nicht erreicht. Erreicht ist aber Klarheit über die Frage, wer zu den einzelnen Handlungen berechtigt sei: die große Menge ist priesterliches Recht; einiges ist den Bischöfen oder gewissen Orden vorbehalten; Reservatrecht des Papstes ist die Weihe des S. Aquis Dei.

§ Probst: Kirchliche Benedictionen und ihre Verwaltung, 1857; — § Probst: Sacramente und S. in den ersten Jhd.en, 1872; — § Schmidt: Die S. der kath. Kirche, 1896; — A. Frantz: Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter, 2 Bde., 1909; — P. Hindriks: System des S. Kirchentheodis IV, 1888, §§ 205—206, § 141 ff.; — RE XVII, § 381 ff.; vgl. § 588 ff. (über die Benedictionen); — KL X, § 1469 ff.; — Cabrol's Dictionnaire, Art. bénédiction usw.; — H. Achelis: Das Christentum in den ersten 3 Jhd.en, 1912, §. 114 ff.

† G. Voetsch.

Sacramentar | Sacramentarium.

Sacramente. Übersicht.

I. S. dogmengeschichtlich; — II. Sacramentsgloue in den Gegenvorwärts. — Die dogmatische Prinzipienfragen sind in den Artikeln: Gründungsmittel § Abendmahl; III § Taufe; III behaobelt, die Liturgischen und rechtlichen Fragen in den Artikeln über die einzelnen evng. und kath. S. § Abendmahl; IV, V § Taufe; IV, V § Buhweien; II, V, VI § Firmung § Trauung; I, II § Ordination; I, II § Celung. Zur religiengeschichtlichen Einübung vgl. § Sacramente: I, I § Erziehungswelt der Rel.; III, D 3; H 6, 7 § Synkretismus; I § Mysterien; I § Abendmahl; I, 3 u. d. § Gnostizismus; 2 e § Sacramentaten. Neben Sacramentslehre im Unterricht vgl. § Katholizismus: I, 3 § Konfirmanden-Unterweisung, 3. Die Sacramentogenossenschaften sind unter dem Stichwort „Sacrament“ behandelt.

Sacramente: I. Dogmengeschichtlich.

1. Die attirliche Anschauung von den S.; — 2. Die theologische Festigung und Begrenzung der S. im Mittelalter; — 3. Die S. im Protestantismus.

1. Die S. sind eine vorchristliche Erscheinung. Ohne S. oder Mysterien, wie es in der das Römertreich erregenden Bewegung der orientalischen Erlösungskulten heißt („Synkretismus“: I § Mysterien; I § Erziehungswelt der Rel.; III, D 3; H 6, 7), konnte die Teilnahme an der Gottheit oder dem religiösen Gut nicht erreicht werden. Das kultische

Handeln oder die Darstellung der Liturgie ist ein wesentlicher Bestandteil der Religion. Durch heilige Formeln, die zur Handlung oder über „Symbolen“ gehrochen werden, wird eine „heilige“ Sphäre geschaffen und werden die „Symbole“ zu Vermittlern übernatürlicher Gaben. Kultus (Liturgie) und Priesterlichkeit, „heilige“ Sachen und Personen vermittelten die Gemeinschaft mit der Gottheit. Ohne die Mysterien würde darum die Religion aufhören, Wirklichkeit anzubieten und mitzuteilen. Erst durch die Mysterien bekommt sie realen Gehalt; ohne sie wäre sie bloß eine dürr gewordene Sitte oder eine poetische Verklärung des Lebens, im besten Fall eine Lehrmeisterin sittlicher, aber wunderlich eingeleiterer Sitten. Eben dadurch tritt aber auch die Religion mit der Magie („Manitismus“, 1) in Verbindung, d. h. mit jenem religiösen Aberglauben, der seit und dauerhafte Beziehungen zwischen Dingen und Personen fest, ohne nach irgendwelchen Zusammenhängen zu fragen. Die magische Formel, die genau wie die Astrologie eine universale „Sympathie“ voraussetzt (d. h. man kann mit Hilfe der magischen Formel die Kräfte des Universums in Bewegung setzen), dringt in das „kanonische“ Ritual der Mysterienreligionen ein und kann es sogar, wie in Ägypten, so stark beeinflussen, daß es ganz als magisches Ritual erscheint. Überall aber sind die Grenzen des kanonischen und magischen Rituals stehend. Der Mysterientum steht darum teils unter der leitenden Idee der Magie, trotz seiner Religion, vermittels seiner Erlösungsidée und seines monotheistisch gefassten Gottesglaubens das religiöse Gut und damit zugleich den religiösen Vorgang zu verstetigen. Daß die Liturgie unter den Gesichtspunkten der Magie gestellt wurde, hat dies verhindert.

Auch das Christentum tritt um die Weide des ersten Jhd.s, seit seiner Umformung in den Katholizismus, mit Formen der Mysterienreligion vor die Heiden hin („Heidentum“, 4 b; 8). Das Urchristentum hatte vorgearbeitet. Der Frühchristianismus aber übernimmt die Leitidee der orientalischen Mysterien als eine Idee, ohne die das Christentum religiös unvollständig wäre (einzelnes vgl. „Abendmahl“: I, II § Taufe; I, II § Ramenglauben; II § Aranidiszövin). Das Christentum verfügt also über heilige Handlungen, die in ihrem kultischen Vollzug religiöse Wirkung ausüben. Man kennt „sacramentale“ Handlungen und Riten, die das „bewirken“, was sie „darstellen“. Eine „symbolische“ Deutung in heutigem Sinn ist nirgends in der alten Kirche nachweisbar, auch nicht bei Augustin („Abendmahl“: II, 4—6). Der „Symbolismus“ hätte sofort das Mysterium vernichtet und dadurch die Liturgie und Religion um ihren eigentlichen Sinn gebracht: die himmlischen Güter und Kräfte zu vermitteln. Seitdem das Christentum sich mit diesem S. gelaufen befreundet hatte, konnte es sich auch den Folgerungen des S. nicht entziehen. Die S. werden in ihrer symbolisch-realitätsähnlichen Fassung ein unverlierbarer Bestandteil des Christentums. So stark ist der sacramentale Gesichtspunkt, daß eine wichtige, aber nicht liturgisch gefasste Institution, die Buhfe, in der alten Kirche nicht S. gewesen ist („Buhfe“: I), daß anderseits viele Bräuche, die später den S. Sacramenten zugeschlagen wurden, als S. galten; denn sie standen

im Zusammenhang mit der Liturgie (z. B. die Salzdarreichung an die Adepten, der *Eroszismus*, die *¶ Deliblung* u. a.). Daß als *S.* nur eine „von Christus selbst eingelegte Handlung“ gewirkt werden könnte, ist eine nicht in der altkirchlichen Ansicht vom *S.* wurzelnde Vorstellung. Taufe und Abendmahl treten freilich in den Vordergrund. Aber aus einem anderen Grunde. Ohne die „Taufe gelangte man überhaupt nicht in die Heilsanstalt der Kirche. Sie ist das Mysterium der Einweihung, das über die Rettung oder das Verbergen der Menschen entscheidet. „Durch das Wasser“ wird man gerettet. Die Abendmahlfeier aber stellte die sonntägliche (älter tägliche) gottesdienstliche (liturgische) Gemeindefeier dar (*¶ Abendmahl*). So standen wie von selbst Taufe und Abendmahl im Vordergrund, ohne daß sie eine Aenderung in der allgemeinen Fassung des *S.-gedantens* hervorgerufen hätten. Wohl aber haben sie, insbesondere das Abendmahl, eine Verchristung herbeigeführt. In der Spendeformel des Abendmales war — man dachte ja sacramental — ein Realismus enthalten, der über den Symbol-Realismus der Mysterien hinausging. Brot und Wein „bewirkten“ nicht bloß die Verbindung mit der Heiligkeit, sie „waren“ oder „wurden“ der Leib Christi. Die Heiden des Römertreichs haben an diesem Realismus, der zunächst doch nur der Formel nach vorhanden war, Antsch genommen. Da er aber die liturgische Sprache beherrschte, impfte er dem lat. *S.-gedanken* die Neigung zum Massiven ein. Die Entwicklung des Kirchen- und Priester-gedantens verstärkte auch das *S.-motiv* (*¶ Donatismus*). Augustin, § b *¶ Kirche*: II, 1c; 3). Augustin hat allerdings das *S.* das „sichbare Wort“ genannt. Doch die sacramentale Leitidee hat er nicht befürchtet. Denn er kann nicht zeigen, wie das „Wort“ am „*S.*“ „sichtbar“ wird und das „Unterstand“ zu einem „Symbol“ der geistlichen, vom Symbol ganz unabhängigen und nur an das Wort gebundenen Wirklichkeit wird. Das „*S.-motiv*“ wird darum durch das „Wortmotiv“ wieder zurückgedrängt noch umgebildet. Wenn aber sonst „Wort“ und „*S.*“ nebeneinander treten, so ist das Wort das sacramentale Weibewort. Im übrigen hat aber Augustin, an *¶ Tertullian* und *¶ Optatius von Mileve* (*¶ Donatismus*) sich anlehnen, die „objektive“ Wirkung des *S.* so kräftig betont, daß er eine Wirkung des formell richtigen gespendeten *S.* auch außerhalb der Kirche konstatiert, also die Formel und die rituell richtige Handlung, nicht die Person des Spendens und den Zusammenhang mit der Kirche, als das Entscheidende ansieht. Die Verbindung mit dem lat. Gedanken, daß nur die Kirche das Heil vermittelt, gewinnt Augustin durch eine Erhaltung des *S.-Begriffs*. Indem das von Lebem gespendete *S.* wohl einen *¶ Charakter indeabilitis* verleiht, aber nicht die „Mater“ des *S.*, die übernatürliche Liebe, wird deutlich, warum das von Hörertern gespendete *S.* wohl gültig und doch kein Gnadenmittel ist. Die Ansicht Augustins von den *S.* wurde maßgebend für die mittelalterliche Theologie, nachdem die die *S.* ständig bedrohende Lehre von der *¶ Prädestination* befeuert war (*¶ Pelagius* und *pelagianischer Streit*).

2. Wenn auch kein Zweifel darüber bestand, daß die Kirche *S.* besitzt und braucht und wenn auch das *S.* die bekannten religiösen Gefühle

und Anschaunungen hervorrief, die mit dem altkirchlichen *S.-gedanten* vereinigt waren, so bestand doch keine theologisch klare Auffassung von den *S.* u. Da Augustin sie nicht besessen hatte, fehlte sie auch dem *frühen Mittelalter*. Und da eine sichere Begrenzung der Handlungen fehlte, die man als sacramentale Handlungen ansprechen konnte, so mußte der *S.-Begriff* unbestimmt bleiben und etwas Fließendes behalten. Nun setzte sich aber die Tendenz zum massiven Realismus im Abendmahlstamtum durch (*¶ Abendmahl*: II, 6 b *¶ Paschafus Radbertus* *¶ Lanfranc*). Man hat die *¶ Transubstantiation*, eben die theologische Theorie die ist. Damit war an einem entscheidenden Punkt die altkirchliche Ansicht verlassen. Ohne das *S.* ist eine wirkliche und wahre Gegenwart des Heilsmittlers Christus, und zwar — im Gegensatz zur alten Kirche und zu den Forderungen des orthodoxen christologischen Dogmas — des geistlichen, nicht des „verklärten“ Christus, in der Kirche nicht vorhanden. Am Abendmahlmysterium lernt man also, dem *S.* eine realistische Bedeutung, einen bestimmten Inhalt und eine sichere Abgrenzung zu geben. Das ist zunächst in der Form geschehen, daß die *S.* als die gewiesenen Vermittler der Gnade gelten (*gratiam conferre*). Wenn auch die ältere Bezeichnung erhalten bleibt, daß sie *signa* (Zeichen) sind, so tritt daneben doch der *Zab*, daß sie *tabernacula* (Bedeutung) sind, d. h. in „verdeuterter“ Weise die Gnade spenden. Wie sich dieser *Zab* mit der urchristlichen Überzeugung, daß Gott im Wort und Geist gegenwärtig sei, vertrage, darüber dachte man um so weniger nach, als die altkirchliche Entwicklung dem Wortmotiv keine Arbeit gewidmet hatte. Das sacramentale Motiv hatte also Bewegungs-freiheit. Aber noch befähigte man keine *Theorie* über die *S.* — die speziellen theologischen Erörterungen hatten sich ja nur mit dem Abendmahl befaßt —; auch fehlte eine sichere Anschauung davon, was als *S.* in der Kirche zu gelten habe. Zwei Handlungen waren zweifellos *S.*, Taufe und Abendmahl; aber andere auch, wie die Ehe, die Priesterweihe, die Krankenlösung u. a. m. Die Synode von Arles 1025 konnte erläutern, Christus habe sehr viele *S.* (*plurima sacramenta*) eingefestigt. Aber diese Freude an der Zahl hatte doch etwas Bedenklches. Je unbestimmter die Zahl der *S.* gelassen wurde, desto leichter verflüchtigte sich die Vorstellung von der Bedeutung des *S.*. Neben der Freude an *S.* entwidmete sich darum die Neigung, ihre Zahl zu begrenzen. Hatte man eine feste Zahl gewonnen, so konnte sich auch die theologische Reflexion mit größerem Erfolg als bisher dem *S.* zuwenden und durch Bearbeitung des einzelnen *S.* und seiner Wirkungen den allgemeinen *S.-Begriff* wie das *Einzel-sacrament* seiner ganzen Würde und Bedeutung nach höher stellen. Diese Abgrenzung hat früher eingefestigt, als gewöhnlich angenommen wird. Schon gegen Ende des 11. Jhd.s hat Radulfus Ardens in seinem — noch nicht gedruckten — *speculum universale* die Zahl der *S.* auf 7 beschäftigt. Aber daneben konnte man 12 *S.* zählen (Peter *¶ Damiani*) oder gar 30 und mehr (Hugo von *¶ St. Victor*; *¶ Victorinus*). Erst unter dem Einfluß des *Petrus Lombardus* hat sich die 7-Zahl durchgesetzt. Damit war das in der unbestimmten Zählung enthaltene *Motiv* dem konkret en, fest umrissten rea-

litischen S.motiv erlegen. Die Feststellung der 7-Zahl ist darum dogmengeschichtlich wichtig. Dem hinter ihr steht eine dogmengeschichtliche Idee. Jetzt endlich kann der Begriff des S.s sicher bestimmt werden. Die S. sind die Zeichen der Gnade, die sie bezeichnen und bewirken. So war durch die Festlegung der sieben S. (Taufe, Konfirmation, Abendmahl, Buße, Ehe, letzte Selung, Ordo oder Weihe zum höheren Clerus) den zerstreuenden Vorstellungen gewehrt; zugleich wurden S. und Gnade so fest miteinander verknüpft, daß sie allein die Gnadenvermittler sind. Freilich heißt es, daß Gott auch ohne Mittel seine Gnade den Menschen hätte geben können, aber er hat auf die Natur des Menschen Rücksicht genommen und darum die Begnadigung an die S. gebunden. Damit ist die Kirche als S.anstalt und das Christentum als S.religion endgültig gesichert. Nur durch S. wird Gott und Göttliches dem Einzelnen „eingelößt“. Erst die S. verleihen dem Christentum seinen wirklichen religiösen Charakter. Die Priesterweihe ermöglicht die übrigen sacramentalen Handlungen. Sie wiederum idemponieren die Gnade — in der Hochscholaistik den habitus gratiae • Rechtfertigung: II, 5) — im Neuen Test. (Taufe, Buße) oder mehreren die vorhandene Gnade (Konfirmation, Eucharistie, Ehe, Selung). So hat schon die fröscholastische Zeit (Ende des 11. und erste Hälfte des 12. Jhd.) alles Voraus geleistet. Die Hochscholaistik gibt nur die theologische Begründung mit Hilfe des neuen Aristotelismus (Materie — Form, habitus, vgl. Rechtfertigung: II, 5) und in konsequenter, freilich auch gequälter Angleichung des Schemas an das Schema der Eucharistie. Dieser Auftritt ist für den Katholizismus typisch geblieben. Die Ausröhung der nominalistischen Scholaist (Nominalisten) ist eine Episode geblieben. Der Nominalismus konnte sich freilich darauf berufen, daß Gott die S. und die Vermittlung der Gnade oder des Gnadenhabitust nur äußerlich mit Rücksicht auf die menschliche Natur miteinander verbunden habe. Wenn ferner der freie Wille Werte tun kann, die Gott gefallen, und in der Buße die vollkommene Reue des Menschen das Beichtsakrament überflüssig zu machen scheint, so erscheint die Einsetzung der S. als eine willkürliche Handlung Gottes. Er will, wunderlich genug, nur die Werke gelten lassen, die den Tempel oder die Zollmarke der sacramentalen Gnade tragen. Aber gerade diese rein positivistische, äußerliche Deutung der S. widersprach den mittelalterlichen und altkirchlichen S.schauungen, vor allem der einen inneren Zusammenhang von Gnade und Werken fordern den habituslehre. So behielt die mittelalterliche S.lehre den Sieg.

3. Die Reformation bat das Christentum als S.religion bestätigt. Erst in der reformatorischen Predigt Luthers enthält das Wortmotiv und das ihm entsprechende Glaubensmotiv grundästhetische Bedeutung (Rechtfertigung: II, 7 • Abendmahl: II, 7). Gott ist gegenwärtig im Verheißungswort, und die Güter Gottes werden Wirklichkeit im Glauben. Von hier aus führt keine Brücke zum S. Da Luther diesen Grundsatzen nicht vorausgegeben hat, auch dort, wo er ausdrücklich auf Taufe und Abendmahl Bezug nimmt, erklärt, es liege alles am Wort, so darf man sagen, daß das Wortmotiv, d. h. aber das geistige, nichtsakramentale Verständnis

des Christentums die Führung hat. Zugleich findet hier Luthers neuer Gnadengedanke seinen Ausdruck. Die Gnade ist die innere Gesinnung Gottes, nicht der in den Menschen „einströmende“ oder sich „ergiebende“ habitus. Das Wortmotiv und das neue Verständnis der Gnade sind für Luthers Auffassung von den S.n bezeichnend geblieben. Luthers S.lehre sonnte darum nie katholisch werden. Aber trotzdem überwand Luther die S. nicht. Denn das Wort Gottes war zugleich die Schrift. Sie enthielt die beiden Handlungen, die der Katholizismus als S. kannte. So gibt es im Christentum zwar nicht 7, aber 2 S. Sie vermittel aber zugleich als Handlung Gnadengüter. Von hier aus findet Luther den Übergang zu einer sacramentalen Auffassung, der doch die zureichende dogmatische Begründung fehlt. Denn wenn die individuelle Sicherung durch das sichtbare Wort, das der zaghafte Ge-wordene braucht, hervorgehoben wird, so ist damit nur eine religionspsychologische Begründung gegeben. Soll sie weiter reichen, so wird sofort das Wortmotiv gefährdet. Wenn aber, wie Luther in der Weiterführung fahrt, Fragestellung annimmt, daß S. eine „objektive“ Gabe vermittelt und sogar unglaubliche sacramentalen Wirkungen erleben, so handelt er vor dem sacramentalen Motiv als einem religiös selbständigen Motiv neben dem Wortmotiv. Das hat zugleich die Frömmigkeit beeinflußt. Denn das S. der Heils-vergemeinscherung konnte gerade ernsten Christen die Frage vorlegen, ob sie „würdig“ „ähn“ und „tränen“. Was Luther im Monologie erlebt, wurde nun auf protestantischem Boden wieder lebendig. Damit wurde deutlich, daß das S.motiv keinen Platz im Protestantismus beanspruchen konnte. Das war auch aus dem von Luther nur vorübergehend, von Lutheranern aber wieder aufgenommenen Versuch zu erkennen, den S.n eine befördernde, und zwar physische Wirkung zuzuschreiben. Denn hier wurde die geistig-sittliche Fassung des Heilsgutes (Zündervergebung, Kündschafft) voreingegeben. Die „S. h a r r e r“ (Spiritualisten) und Reformatoren (Reformierte Kirche, 2. Sp. 2113) haben diese Schwäche der lutherischen S.lehre erkannt. Die Materialisierung der Religion durch den luth. S.begriff hat Zwingli (: 2) gründlich bestätigt zugunsten einer symbolischen Deutung, die in der Handlung nur ein Sinnbild der Mitteilung geistiger Güter erkennt. Schwächen der Zwinglischen S.lehre (Abendmahl: II, 8) ließen sich aber unzweifelhaft durch Luthers religiösen Gründgedanken (das geistliche Verheißungswort) beheben. Das ist in der Tat mit immer stärkerem Erfolg geschehen. Ein Teil des deutschen Lutherums lehnte sich an die durch Calvin (: 2) vertiefte schweizerische S.lehre an. Abendmahl: II, 9). Das Lutherum der S.theologie müßte sich vergeblich ab, den S.n einen sicheren Platz und eine deutliche Beziehung zu geben. Der Pietismus wandte sich dem religiöspsychoanalytischen, seelsorgerlichen Gesichtspunkt zu, der dem echten S.begriff stets fatal wird. Die Auflärungstheologie (Auflärführung, 5 d Rationalismus: III) verzichtete überhaupt auf das Mystertum und entwickelte eine ganz sakramentslose Auffassung vom Christentum als Religion. Im 19. Jhd. konnte freilich das Re-lutherum den S.edanken neu beleben. Er beherrschte auch noch die Frömmigkeit weiter Kreise

lutherischer Christen. Aber die Theologie weiß heute nichts Rechtes mit ihm anzufügen. Nur ganz wenige „positive“ Theologen rechtfertigen ihn. Die Mehrzahl beschränkt sich darauf, den religiöso-psychologischen Gesichtspunkt herauszuhaben und im übrigen die neuen religiösen Gedanken der Reformation zu verarbeiten. Angesichts dieser Sachlage verzichtet eine Minderheit überhaupt auf die Feststellung von S. in Protestantismus und erblidet in den S. eine der Verkünnigung Jesu fremde, dem luth. Christentum speziell eignende Erscheinung (vgl. „Gnadenmittel“ Abendmahl; III „Taufe“; III „Sacramente“; II „Volksfrömmigkeit“).

Vgl. die Spezialliteratur zu den Artikeln über die einzelnen S. Herner R. Gehr: Die hg. S. der luth. Kirche, 2 Bde., 1879; — F. Voß: Symbolik I, 1902, S. 142 ff. 320 ff.; — F. Kattenbusch: Vergleichende Konfessionsfunde I, 1892, S. 393—447; — Dritter RE³ XVII, S. 349—381; — Hans v. Soden: Mysterium und sacramentum in den ersten zwei Abden der Kirche (ZNT 12, 1911, S. 188—227; vgl. dazu F. Kattenbusch in RE³ XXIV, S. 447); — R. Schmidt: Zur Charakteristik der lutherischen Sacramentalschule (ThStKr 1879, S. 187 ff. 291 ff.); — O. Scheel: Die dogmatische Behandlung der Taufe in der modernen positiven Theologie, 1906; — M. Stäbler: Die S. als Gnadenmittel, 1903. Scheel.

Sacramente: II. Der Sacramentenglaube in der Gegenwart. Abgesehen ist hier von den theologischen Erörterungen über die S., in denen sich allerdings auch gewisse Richtungen der lebendigen Frömmigkeit niedergeschlagen haben. Es handelt sich hier nur um die Zeugnisse dieser letzteren auf dem Gebiet der S.e. Die Stellung der neueren theologischen Systematiker zu den S. ist oben „Sacramente: I, 3, Sp. 214 f berücksichtigt (vgl. auch „Gnadenmittel“ Abendmahl; III „Taufe“). Sie entspricht im wesentlichen den Stimmungen und Richtungen, die uns im religiösen Volksleben entgegentreten.

1. Die luth. „Volksfrömmigkeit“ ist in steigendem Maße S. glaube geworden. Nicht bloß wird das ganze Leben der Christgläubigen von S. umschlossen, geweiht, gefestigt gegen Rückfall ins Bereich des Verderbens; jedes kultische, verdienstliche Werk gipfelt im S., alle wichtig wirkenden entscheidenden Ablässe („Bußwesen“; III) sind gebunden an die S. der Buße und Eucharistie. „Wohlverorgt durch den Empfang der hl. Sterbe-Sacramente“ („Krankencommunion“; „Defung, letzte“) geht der Katholik getrotzt der Ewigkeit, zunächst dem Fegefeuer entgegen, zu dessen Verkürzung nichts mehr beträgt als die zu seinen Gunsten gestellten Totenehmen. Im Mittelpunkt dieser, das ganze Leben durchdringenden, die ewige Seligkeit dinglich zuführenden S. steht die Eucharistie. Wie enorm die Geltung dieses S. gewachsen ist in der Volksfrömmigkeit, die immer mehr dinglicher Garantien, also magischer Materialisation der Gnade („Gnadenmittel“) bedarf, zeigten die erst 1881 begründeten „Eucharistischen Kongresse“, deren letzter 1912 in Wien unter ungeheurtem Zustrom und mit fanatischer Begeisterung gefeiert ward. Der rapide Rückfall des volkstümlichen Katholizismus in die primitive Zauberreligion ist damit besiegt.

2. Man wird nicht behaupten können, daß der spezielle S. glaube auf protestantischer Seite im Steigen begriffen sei. Zwar dürfen wir nicht verkennen, daß die Bemühungen des Neun-

lutherum um Feststellung der speziellen Heilskräfte und der himmlischen Materie des Abendmals und der Taufe neben dem göttlichen (Verheißungs-)Wort und um die Erhebung der Handauslegung bei der Ordination und der Absolution bei der Beichte („Bußwesen“; V, 2) zu Sacramentalien auf ein massiveres Bedürfnis der Heilsverherrigung zurückweisen, als es der Protestantismus im allgemeinen empfindet. Aber mit dem Neu-lutherum ist auch diese katholische, materialisierende S. lehre in engere, seitlicherische Kreise zurückgewichen. Als Erstes dafür kann freilich eine Steigerung der objektiven Wirklichkeit des Wortes Gottes, d. h. des, sei es in der Schrift, sei es in dem predigterlichen, liturgischen Gnadenzuflage oder Weihewort, fixierten Wortes gelten, die aus ihm ein magisch-mystisches, unmittelbar und durch die Aussprache allein wirkendes S. macht. Doch ist darin gegenüber der Materialisation des Wortes Gottes bei Luther — „das Wort Gottes ist, das mit und bei dem Wasser ist“ und „die Worte, so da stehen“ — nichts neben dem leiblichen Essen und Trinken nichts speziell Modernes zu sehen.

3. Während nun in der Frömmigkeit der Stilen im Lande, der Pietisten und Gemeindepfarrer (Gemeinschaftschristentum), der Verlaß auf die sacramental versegelte Taufe und auf die immer neue Befriedigung derselben in der Kommunion keine spürbare Rolle spielt, vielmehr alles auf die innerliche, unmittelbare Vereinigung mit dem Heiland gestellt ist, erhält sich in der durchschnittlichen „Volksfrömmigkeit“ gut kirchlicher, bäuerlicher und kleingewerblicher Gemeinden noch immer eine Fülle von kirchlichen Sitten, die direkt auf die sacramentalen Materialisation der Gnade zurückgehen. So die weit verbreitete Verwendung der Elemente, des Taufwassers wie des Abendmahlweines, zu Krankenfunktionen, der Weinbrand der Nottaufe („Taufe“ IV, V) und der Krankencommunion als Himmelschlüssel, letzterer auch im Fall der Unmöglichkeit gläubiger Anliegnung, die entsetzliche Angst vor dem „unwürdigen“ Essen und Trinken als Ursache sowohl leiblicher als ewiger Schädigung, daß sie Nutzen vor dem geweihten Element. Einer verwandten, völlig unprotestantischen Werteschätzung dinglicher Weinen und der Überhöhung der S.e als Gnadenmittel gegenüber dem Wort entspringt auch die durchgängig in lutherischen, aber auch in unitären und reformierten Kirchen sich findende „gute Ordnung“, daß nichtordinierte Geistliche zwar predigen, trauen und beerdigen, nicht aber die S. darreichen und nicht den Segen der Gemeinde erteilen dürfen („Kandidat“).

4. Wie im übrigen in irgendwie vom modernen Geiste gelebten beherrschten Kreisen, zumal unter den Gebildeten, Kaufleuten und Arbeitern, die speziell-sacramentale, d. h. die das Symbolische unabhängig von seiner psychologischen und als solche natürlich vielfach geheimnisvollen Wirksamkeit dinglich wirken lassen, Aussäufung der S.e angegeben ist, beweist der rapide Rückgang des Abendmahlbesuches („Kirchlichkeit, I e s“), dem ja sein besonderer Wert gegenüber dem Besuch der Predigtgottesdienste genommen ist, während der Abendmahlseifer die mitreichende Symbolik des süßbaren Wortes abgeht, und die mehr und mehr ohne Rot und innere Vorwürfe hinausgehobene Taufe

(¶ Kirchlichkeit, I c 2). Vielach ist leider auch Verständnis für und Vertrauen auf die innerliche, verächternde und verwischende Kraft der Symbole verloren gegangen. Für die tiefere Begründung dieser Erscheinung vgl. ¶ Gnadenmutter, Baumgarten.

Sacramentierer nannte Luther die Leugner der würtlichen Gegenwart (Realpräsenz) des Leibes und Blutes Christi im Abendmahlssacrament, besonders ¶ Zwingli, ¶ Karlstadt, ¶ Oetolampard und ¶ Spiritualisten wie ¶ Schwendfeld u. a. ¶ Abendmahl: II, 7 ff. ¶ Sacramente: I, 3.

Sacramentsbruderschaften ¶ Sacrament, Bruderschaften u. w.

Sacramenthäuschen ¶ Ausstattung, 6 c ¶ Einhornum.

Sacramentskongregation (Congr. de disciplina Sacramentorum) ¶ Kurie, 4; — Ueber Genossenschaften (Kongregationen) zur Auctio[n] des hlg. Sacraments vgl. ¶ Sacrament, Bruderschaften und rel. Genossenschaften.

Sacramentsstreitigkeiten ¶ Abendmahl: II ¶ Sacramente: I.

Sacrifex ist nach lat. Kirchenrecht „eine fündhafte, entehrende Handlung gegen das Gott und seinem Dienste Geweihte“. Es kann sich gegen geheiligte Personen richten (s. personale, persönliches S.) oder gegen heilige Orte (s. locale, örtliches S.) oder gegen heilige Sachen (s. reale, sachliches S.). Periodische S. iu[n]d z. B. Verlegerungen gewisser Privilegien der Kleriker, Unzucht mit einer Person, die einen höheren Weihgrad besitzt als das Gelübde der Reuehaftigkeit abgelegt hat (s. carnale, fleischliches S.). Ein örtliches S. iu[n]d z. B. die Entheiligung oder „Pollution“ (¶ Enweihung) einer Kirche oder eines anderen geweihten Ortes; ein sachliches: Sacramentsmissbrauch, ¶ Kirchenschiebstahl, Missbrauch des Bibelinhalts zu unmittelbaren Zwecken, aber auch Säkulardarlehen von Kirchenstift (¶ Säkularisationen) und Verweigerung kirchlicher Abgaben. Zur Bestrafung vol. ¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit, kirchliche. A. Und w. Geschichte des S. nach den Quellen des lat. Kirchenrechts, 1893; — Paul Hinschius: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, V, 1895, S. 226 ff.; — Johann W. Sägmüller: Lehrbuch des lat. Kirchenrechts, 1909², S. 807 ff.; — RE X, S. 462; — Friedrich.

Sakrament ¶ Beamte: I, 2 (Ep. 989).

Sakristei, Nebenraum in der Kirche (oft anhängend), wo die gottesdienstlichen Bücher und Geräte aufbewahrt werden und die Geistlichen sich vor Eintritt in den gottesdienstlichen Raum aufhalten.

Sākyamuni ¶ Buddhismus, 2.

Sālādin, Sultan, ¶ Kreuzzüge, 3. 4.

Salamanca, spanisches Bistum und Universität, § Spanien. — Ueber den „Cursus Salmanticensis“ (Salmanticensis) vgl. ¶ Neucholaist, 1.

Salben ¶ Desalbung ¶ Chrismus ¶ Ölung, Salböll (Miron) ¶ Chrisma ¶ Desalbung

¶ Ölung, letzte ¶ Taufe: II, — Salzsteine ¶ Heiligtümer Israels: II, 2 b ¶ Wassteine.

Salzung ¶ Chrisma ¶ Desalzung ¶ Ölung, letzte ¶ Färmung ¶ Krönung.

Salem ¶ Jerusalem: I, 2 ¶ Melchisedek.

Salerno, italienisches Erzbistum. Als erster Bischof läßt sich Gaudentius nachweisen, der 499

auf der römischen Synode anwesend gewesen ist. Im 10. Jhd., wahrscheinlich 983, ist S. Metropolitanus geworden, dem ursprünglich 15, später nur 7 Suffragane unterstellt waren (Basilium, Nola, Conza, Melfi, Cosenza, Bisignano, Acerenza); heutigen Tages umfaßt die Erzbistüme die Bistümer Acerno, das mit S. dauernd vereinigt ist, Capaccio-Ballo, Diano, Marfico-nuovo, Rocera dei Pagani, Russo und Poli-castro. Die Kirche von S. umfaßt 16 auswärtige Bistariate, 148 Pfarreien, 370 Gotteshäuser mit 584 Weltgeistlichen bei einer Gesamtzahl von 50 000 Seelen. — In der Kathedrale, deren berühmter Bau 1076 von Robert Guiscard (¶ Normannen, §, 830) begonnen wurde, befindet sich das Grab ¶ Gregorius VII. Aus der Reihe der Erzbischöfe ist Johannes IV (1047 bis 1057) zu erwähnen, der als Leo IX den päpstlichen Stuhl bestieg, und Alfonso (1058—85) bekannt als Dichter (u. a. von ¶ Metamorphosen) und gelehrter Freund des Abtes Desiderius von Monte Cassino (§ 1). — S. war Sitz einer im Mittelalter hochberühmten Medizinischen Hochschule (1817 aufgehoben), im 11. Jhd. von Benediktinern (vgl. auch ¶ Monte Cassino, 1, Ep. 487) geführt. Ihre Einrichtungen haben außerdem europäischen und Italienischen oft zum Vorbild gedient. — Universitäten, B 1 a.

S. Neapel: Italia saec³ X, 1722, S. 330 ff.; — G. Pasinato: Memorie per servire alla storia della chiesa di S. Napoli 1846—53; — Moroni 1853, Dizionario di erudizione storico ecclesiastica, IX, 1853, S. 253 ff.; — G. Cavallotti: Le chiesi d'Italia, XX, 1866, S. 281 ff.; — Reber in KL² X, Ep. 1551 ff.; — Weitere Lit. bei U. Chevalier: Topo-Bibliographie II, 1903, S. 2810; — Statistik in Annuario ecclesiastico, 1910, S. 717.

Graffoff.

von Sales, Franz, ¶ Franz von S. — Nach dem hl. Franz von S. benannte religiöse Genossenschaften: 1. Salesianer (oder Oblaten des hl. F. v. S.) von Troyes ¶ Oblaten, B 5; — 2. Salesianer (oder Missionare, Oblaten des hl. F. v. S.) von Annecy ¶ Missionare, lat. Genossenschaft, 7; — 3. Romische Gesellschaft des hl. F. v. S. und Ordinationen des hl. F. v. S. ¶ Salesianer (von Turin oder Don Bosco); — 4. Salesianische Mitarbeiter; — 5. Orden von der Heimsuchung Mariä = ¶ Salesianerinnen; — 6. Oblateninnen des hl. F. v. S. zu Troyes ¶ Oblaten, B 10; — 7. Schwestern des hl. F. v. S., beläufige Genossenschaft, Ende 17. Jhd.s von Abbé Baudesot in Lenze gegründet, mit Niederlassungen in der Diözese Tournai; — 8. Transitus-Salesius-Verein (L'œuvre de St.-Francois de Sales) ¶ Salesiusverein. — Von Werner.

Salesianer von Turin oder Don Bosco (andere S. ¶ Sales, Franz von, relig. Genossenschaften, 1 und 2) heißen die Mitglieder der „Romischen Gesellschaft des hl. Franz von Sales“ (Società di S. Francesco di Sales), einer 1859 (bzw. 1846) entstandenen Kongregation von Weltgeistlern, deren Statuten 1869 vorläufig und 1874 endgültig päpstlich bestätigt wurden. Die S. sind, unterstellt von den „Töchtern Mariä, Hilfe der Christen“ (¶ Maria-Hilf-Schwestern, 1) und den ¶ Salesianischen Mitarbeitern (einer Art „dritter“ Orden), beide gleichfalls von Don Bosco

gestützt, die Hauptträger des großen sozialen Werts der Fürorge (religiöse Pflege und berufliche Ausbildung) für die heranwachsende (besonders die verwahrloste und gefährdeten) männlichen Jugend, dem Don Giovanni Battista Bosco (1815—1888 „der Apostel der verlassenen Jugend“, geb. bei und gest. in Turin, ein Bauernsohn, 1841 Priester; Seelsprechungsprozeß eingeleitet; Zeugnis seiner zahlreichen Jugend- und Volkschriften bei Wehler (Lit.), S. 113 ff.; Biogr. i. unten) sein Leben gewidmet hat. Er gründete in Turin das „Oratorium des heil. Franz von Sales“, eine Art Junglingsverein, in dem er eine rasch wachsende Zahl von jungen Leuten (meist Handwerkslehrlingen) um sich versammelte; 1846 erstand für diesen Zweck das erste eigene kleine Haus; 1859 schlossen sich eine Anzahl seiner Helfer bei diesem Werk, die zum Teil selbst aus dem „Oratorium“ hervorgegangen waren, nach einer von Bosco 1857 entworfenen Regel zu gemeinsamem Leben zusammen. Die zu den „Religiösen Instituten“ (Kongregationen u. Br.: I, 2b) gehörige Genossenschaft, deren Mitglieder sich aus Priestern, Clerikern (Scholastikern) und Klosterinnen (Laienbrüder) zusammensetzen und nur auf die Nutzung (nicht auf das Eigentum) ihres Vermögens verzichten, hat sich besonders in Italien und Amerika weit verbreitet. Bei dem Tode ihres Stifters (1888) zählte sie 150 Häuser und Anfalten in Italien, Frankreich, Spanien, Südamerika (zuerst 1875 Buenos Aires), England (London seit 1887) und Österreich (seit 1887) und 956 Mitglieder; im Jahre 1910: über 4000 Mitglieder (etwa 1400 Priester, 1200 Cleriker, 800 Laienbrüder, 600 Novizen) und gegen 300 Häuser und Anfalten, von denen über 100 in Italien, 105 in Südtirol und 10 in Nordamerika, 26 in Spanien, 10 in Österreich (Trient, Wien, Leoben, Görz, Triest, Galizien), je 7 in Belgien und England, 5 in Palästina, 4 in der Schweiz, die übrigen vereinzelt in Konstantinopel, Smyrna, Alexandria, Kairo, Indien, China, Portugal, Deutschland (Diedenhofen im Eichsfeld, nur 1 Pater, der für die italienischen Arbeiter wirkt) sind. Die S. haben bisher fast 1½ Millionen junger Leute ausgebildet, meist für den Handwerkstand, nach Wunsch und Anlagen auch für den geistlichen Beruf. Zu ihren Anfalten gehören außer ihren (jetzt etwa 230) „Oratorien“ technische Schulen und Handwerkschulen, Gymnasien, Seminare und Lehrerbildungsanstalten, Konvikte und Hospitale, Febrisiten und Werkstätten, insbesondere 32 Druckereien, 23 Verlagsanstalten und 29 Buchbindungen. Neben ihrer Hauptaufgabe wirken die S. auch (bereits seit 1875) in der Heidenumwelt, besonders in Patagonien mit Feuerland (jetzt 27 Missionssitzungen). Zentralhaus und Sitz des Generalrektors im Hauptinstitut in Turin. Organ: das in 9 Sprachen monatlich erscheinende *Bulletino Salesiano* (deutsch: „Salesianische Nachrichten“) mit fortlaufendem Bericht über ihre Tätigkeit.

Heimbucher II, S. 491—498 (reiche Literatur); — *KL* X, S. 1554 ff. — Biographien *Don Boscos* von Ch. d' Espineau, Paris 1892¹²; deutsch 1886; — von Albert du Bois, Paris 1884, deutsch 1885; — von J. Janßen (deutsch), Trier 1886; — von J. M. Billefranche, Paris 1889, deutsch 1892; — von Eugen Méderlet, Muri (Schweiz), 1902; — J. M.

Huygman: *Esquisse biographique sur Don Bosco*, Paris 1902; — J. B. Mehler: *Don Boscos soziale Schöpfungen*, 1893 (hier S. 118 f. Spezial-Literatur).

Joh. Werner.

Salesianerinnen, Orden (Einfülederinnen) von der *Heimsführung Mariä* (Ordo de Visitatione B. M. V.), daher auch *Visitantinnen* genannt, ein auch jetzt noch bedeutender Frauenorden mit dem Zweck der Erziehung und des Unterrichts der weiblichen Jugend, besonders der höheren Stände. Er wurde als Genossenschaft ohne Klausur und feierliche Gelübde 1610 zu Aunay für Armen- und Krankenpflege gegründet vom heiligen Franz von Sales und seiner Zelebrantenfreundin, der blq. Johanna Tranquilla von Chantal (1572—1641; 1751 selig, 1767 heilig gesprochen); Biogr. von E. Bougaud, 2 Bde., Paris 1899¹³, deutsch, 2 Bde., 1910²; J. M. S. Dauphinae, Paris 1858, deutsch 1860; L. Clarus, Schaffhausen, 1891². Doch stellte der Stifter selbst die Schwestern bald unter Klausur, und 1618 wurde die bisherige Kongregation von Papst Paul V. als Orden nach der Augustinerregel und mit vom hl. Franz von S. verfaßten Konstitutionen bestätigt; seitdem dienen die S. ihrem jetzigen Zweck. Eine gemeinsame Überleitung des Ordens besteht nicht; die einzelnen Klöster, deren jedes statuenmäßig 33 Nonnen zählen soll, sind selbstständig unter Leitung einer auf je 3 Jahre gewählten Oberin und unterstehen der Jurisdiktion des Diözesanbischofs. Die Mitglieder verzählen in Ebor, Laien- (für die Haushaltung) und Studien- (zum Verteilung mit der Außenwelt) Schwestern. Daß jedes Kloster (neuerdings die französischen ausgenommen) ist mit einem Laien-Pensionat versehen. Der Orden hat sich rasch und weit verbreitet. Bei dem Tode der Frau v. Chantal zählte er bereits 87, zur Zeit seiner Blüte im 18. Jhd. 200, nach der Revolutions- und Säcularisationszeit noch etwa 100, gegenwärtig wieder 177 Klöster mit etwa 7000 Mitgliedern. Die Mehrzahl der Klöster ist in Frankreich (55; vor 1904 noch 67), Italien (31), Vereinigten Staaten (22; hier sind die S. seit 1805 eingeführt) und in Spanien (16); die übrigen im Deutschen Reich (9), Österreich (7; erstes Kloster in Wien 1717), Schweiz (Solothurn, gegründet 1645, und Freiburg), Belgien, Holland, Luxemburg, Portugal, England (3), Mexiko, Südamerika und Wien (2 in Syrien). In Deutschland wurde das erste Kloster 1667 in München gegründet, das 1784 nach Andbersdorf und 1831 nach Dietramszell übergelebt ist; außerdem bestehen in Bayern noch 5 Riederaufstellungen in den Diözessen München und Regensburg mit (1910) 285 Schwestern; in Preußen, wo die Mitte 19. Jhd.s gegründeten Klöster in Mühlheim a. Möhne und St. Mauritius bei Münster infolge des Kulturmordes geschlossen wurden, bestehen solche jetzt in Niedern bei Steyler (Diöz. Münster) mit (1910) 31 und in Moers (Diöz. Trier) mit 50 Schwestern; ferner ein Kloster in Metz mit 35 Schwestern. — Bekannte Mitglieder: Marg. Marie Alacque, deren Kloster in Paray-le-Monial der Ausgangspunkt des Herz-Jesu-Kultes geworden ist (* Herz Jesu: I), und Marie de Chappuis (* Oblaten, B 10).

Heimbucher II, S. 288—295 (hier Literatur); — *KL* X, S. 1558 ff.; — *RE* XX, S. 696—703 (bei über das Verhältnis des Franz von S. zu Frau v. Chantal); —

Zugang: Der Schulorden der S. in Bayern 1667—1831 (in: Jahrbuch für Münchener Gesch., 1894, Iev. 1905); — Kurze Gesch. des Ordens usw. in Bayern, Regensburg 1910. **Joh. Werner.**

Salesianische Mitarbeiter (Cooperatori Salesiani), ein von Don Bosco begründeter, 1876 von Pius IX bestätigter bruderhafter Ver- ein von Personen beiderlei Geschlechtes (heute etwa 300 000 Mitglieder) zur Förderung der Schöpfungen Don Boscos (Salesianer) wie der christlichen (d. h. katholischen) Jugendserziehung überhaupt; sie veranstalten sowohl in einschneu- ländern wie internationale (bisher in Turin, Bologna und Buenos Aires) Kongresse.

Ergänz.: *Bulletino Salesiano* (Salesianer). — **Alt.**: Die salesianischen Mitarbeiter, Turin 1895; — **G. Gane**: Atti del III Congresso internazionale, Turin 1903. **Joh. Werner.**

Saleinsverein, Französisch-Saleins-Verein (L'œuvre de Saint-François de Sales) heißt ein von Pius IX und Leo XIII empfohlener und mit Abfällen ausgestatteter Verein zur Unter- stützung der Geistlichkeit in der Förderung des katholischen Glaubens und christlichen Lebens; gegründet zuerst in Remours, seit 1857 in Paris, besonders durch Mgr. de Séguin gefördert; er unterhält durch Belegschaft von Geldmitteln besonders Schulen und Anstalten für Kinder- erziehung, ferner Pfarr- und Volksbibliotheken sowie die Ablösung von Pöbel-Missionen. Ver- pflichtungen: monatlicher Beitrag von 5 Centimes sowie täglich ein Ave Maria nebst der Aufführung „Heil, Franz von Sales, bitte für uns!“. Zentralrat in Paris; verbreitet besonders in Frankreich, Belgien, Kanada, Italien und Schweiz, wo in Freiburg das Zentralbüro für Deutschland, Österreich und die Schweiz ist.

Bettinger¹², S. 738 ff. **Joh. Werner.**

Salig, Christian August (1691—1738), evg. Kirchenhistoriker, 1714 Privatdozent in Halle (Mitwirkung bei Herausgabe der „Neuen Hallischen Bibliothek“), 1717 Konsistorialamts- zeum in Wolfenbüttel. Da er in seinen historischen Arbeiten das Prinzip der Gerechtigkeit gegen Fremd und Feind durchzuführen unternahm und die Lehrlingstreitigkeiten von einer höheren Warte zu beurteilen versuchte, ward er bald von der herrschenden Orthodoxie als Calvinist, Restorianer u. a., wohl auch als Judenturist und Freigeist verächtigt.

Vgl. n. a.; De Eutychianismo ante Eutychem, 1723; — Vollständige Historie der Augsburgischen Confession und derselben Apologie, 1730—35 (noch heute bedeutendes Quellenwerk); — Vollständige Historie des Tridentinischen Concils, 1741—45. — Ueber d. vgl. RE¹ XVII, S. 394 ff.; — ADB XXX, S. 231 ff. — **H. Döring**: Die gelehrten Theologen Deutschlands III, 1833, S. 692 ff. **Bautz.**

von **Salisbury**, Johann, *Johannes von S. de la Sa, Jean Baptiste, † La Salle.

Sallum, König von Israel 743; er ermordete König **Sacharja**, Sohn Jerobeam's II, zu Riblaam und ward selbst bereits nach einem Monat von **Menahem** in Samarien getötet. Ueber ihn vgl. II Kön 15, 10 ff.

Vgl. die Kommentare zu den **Königsbüchern** und die „Geschichten Israels“. **Gundel.**

Salmuan (Schalmān, Sulmān, Schulmān), Name einer in Assyrien, Syrien und Phönizien vorherrschenden Gottheit, Rabu oder Rumb gleichzusehen (Babylonien und Assyrien, 4 B, l. m), mit der vielleicht die Namen **Salamō**

und **Jerusalem** zusammenhängen. Der Name **S. Hojea** 10¹⁴ bezeichnet entweder einen assyri- schen König **Salmuanasir** oder einen moabitischen König **Salamān**, den Tiglatpilesar IV von Asyrien in einer Inschrift erwähnt. **Dr. Adeler.** **Salmuanasir**, Name mehrerer assyrischer Könige, **Babylonien** und **Assyrien**, 3 b, (Ev. 856 f).

Salmus, Claude (1588—1653), fran- zösisch: Claude Salmisse, Politologe, geb. in Semur en Auxois als Sohn eines lath. Sena- tors und einer hugenotischen Mutter, studierte seit 1604 in Paris, wo er zum Calvinismus übertrat, Philologie, seit 1606 Rechtswissenschaft in Heidelberg. Seit 1610 Advokat am Parla- ment zu Dijon, treibt er mit Vorliebe philo- logische, vor allem orientalische Studien. 1632 wird er auf den Lehrstuhl **Zol.** Scaliger's nach Leiden berufen. Zu seiner Defensio regia pro Carolo I nimmt er sich der Suarts und des hintergebliebenen Königs **England**: I, 3, (Ev. 349 ff.) an, verteidigt die Monarchie als göttliche Stiftung und rast dadurch den Widerspruch **Wilton** hervor. 1650 ging er auf ein Jahr an den Hof der Königin **Christine** von Schweden. Während seiner ausgebreiteten literarischen Tä- tigkeit freute wiederholt der Zeitgeist **Petrinus** die Klinge mit ihm.

Die Aufzählung der zahlreichen philologischen und theo- logischen Schriften des S. nimmt bei Papillon 31 Folio- Seiten in Anspruch. Von seinen theologischen Schriften seien genannt: **Nisi archiepiscopi Thessalonicensis de primatu papae Romani libri duo, item Barlaam monachi, Cl. Salmasii opera et studio, cum eiusdem in utrumque notis**, 1608; — **Amici ad amicum suburbicaris regionibus et ecclesias suburbicaris epistola**, 1619; — **Tertulliani liber de pallio**, C. S. recensuit, explicavit, notis illu- stravit, 1622; — **Plinianae exercitationes in Solini Polyhistoria**, 2 Bde., 1620; — **De usiris**, 1635 (frühere Berteidiung des Capitalianus); — **Naturrecht**, 5; — **De primatu papae**, 1. Teil, 1645; — **De transubstantiatione liber**, Simplicius Verino auctore (pseudonym), 1646. — **Ueber S. vgl. Papillon**: Bibliothèque des auteurs de Bourgogne, II, 1745, S. 247—286; — **Cug. u. Gm. Haag**: La France protestante IX, S. 149—173; — Ausgabe der Briefe mit Vita von **Alementius**, 1656; — **du Bard de Curien**: La maison de S., 1894; — **RE²** XVII, S. 397 ff.; — **KHL II**, S. 1905 ff.; — **Dictionary of National Biography** XLII, S. 360. **Ende.**

Salmaticenii Cursus *Reichsdiplom, 1. **Salmeron**, Alfonso, Jesuit (1515—85), geb. zu Toledo, studierte in Alcalá und Paris und trat hier 1534 als der vierte und jüngste unter den neuen ersten Geistlichen in die von Ignatius v. Loyola gegründete Gesellschaft (S. Ignatius, 1) ein, wirkte dann in verschiedenen Städten Italiens, besonders in Modena und Neapel, hielt 1549 auch in **Jagststadt** (2. theologische Vor- lektionen). Bei den Papstn. Paul IV und Pius IV stand er in hohem Ansehen und wurde von ihnen zu verschiedenen Missionen (nach Irland, Deutschland, Polen, Belgien) berufen. Auch auf dem **Tridentinum** und bei Aufstellung des **Judex** spielte er eine Rolle. Er erklärte in 16 Bänden alle Bücher des N. T.

KL X, 1565 f. — **S. Briefe** sind 1906 und 1908 in den **Monumenta historica Societatis Jesu** erschienen. Vgl. ferner die Werke von **B. Daher** und **Benturi** zur Geschichte der **Jesuiten**, sowie **M. Arribalzaga**: Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, 1902 ff., und **H. Fouqueray**: Histoire de la Compagnie

de Jésus en France des origines à la suppression (1528—1762), Bd. I, 1910. **L. Stemen.**

Salmon, George (1819—1904), evg. Theologe und berühmter Mathematiker, geb. in Dublin, 1841 Fellow, dann Pfarrer derselbst, 1866 Professor der Theologie.

Bes. u. a. neben mehreren wertvollen mathematischen Lehrbüchern: College Sermons, 3 Bde., 1861—81; — A historical Introduction to the study of the New Testament, (1885) 1894; — Gnosticism and Agnosticism, 1887; — Infallibility of the church, 1891; — Nonmiraculous Christianity, 1888. **Glaue.**

Salmone, Siegmund Dingwall Fordyce, Professor der systematischen Theologie und Griechen am United Free Church College, Aberdeen, geb. 1838, Professor des Griechischen an der Universität Aberdeen, sodann Gelehrter der schottischen Freikirche zu Barby, Forfarshire. Zahlreich sind seine Überlebensungen aus altrömischer Zeit, die er mit Einleitungen und Anmerkungen versehen veröffentlichte: Ante Nicene Library, Bd. V, IX und XX.

Commentary on the Epistles of St. Peter, 1883, of Jude 1889; — Ev. Marcus, 1902; — St. Paul's Epistle to the Ephesians, 1904; — The Christian Doctrine of Immortality, (1895) 1902*. **Wolstädter.**

Salome, 1. Tochter der Herodias, **Herodes** usw., 2.

2. Mutter der Apostel Johannes und Jakobus. **Jacobus**, 2.

Salome Alexandra, jüdische Königin aus der Dynastie der **Makkabäer** (Judeum: 1, 3), Gattin des **Aristobul** und **Alexander Janaius**, nach deren Tod von 76—67 v. Chr. regierende Königin; beginnigte die **Pharao**. **E. Schürer**: I, 1901 ²*, S. 286 ff. **Niebia.**

Salomo, Sohn **David**, König von Israel etwa 970—933 (Israel, 8).

1. Die Überlieferung; — 2. Thronbesteigung; — 3. Neuheire Politi; — 4. Innere Politik; — 5. Beurteilung.

1. Der Gesamteindruck der **Überlieferung** ist, daß er außerordentlich mächtig gewesen sei und vom Euphrat bis nach Ägypten geherrscht habe, dazu weise, durch seine Weisheit bis zu dem fernen Arabien berühmt, ferner ein gottesfürchtiger Mann, der fromme Erbauer des Tempels, dazu vrachtliebend und gewaltig reich, in dessen Tagen das Silber für nichts geachtet ward. Und erst am Schluß der Nachrichten wird eingestanden, daß **S.** durch seine vielen ausländischen Frauen zum Gökendienst verführt ward, weshalb Sabo die unterworfenen Völker von ihm absallen und in Israel einen Aufstand entstehen ließ. — Dies Bild des **S.** ruht z. T. auf den Überlieferungen der volkstümlichen Tradition, z. T. aber auf den Verfärbungen einer späteren Zeit, die sich für **S.** als den Erbauer des Tempels von Jerusalem interessierte. Doch hatten die Späteren auch ungünstige Nachrichten über den so viel gesieierten König: über seine ausländischen Heiligtümer und den Abfall von seinem Reiche. So entschlossen sich die „denteronistischen“ Überarbeiter (**Deuteronomisten**) **Königsbücher**, 3), das Gesamtwerk **S.** in zwei Teile zu zerpalten: zuerst fromm und darum in hohem Glück, ist er später ein Gökendorfer geworden und hat die Strafe dafür erfahren. Dagegen ist es die Aufgabe der modernen Geschichtsschreibung, welche die Ereignisse nicht in dieser Weise „theoretisch“ zu motivieren vermag, diese beiden Bilder in

eines zusammenzufassen. Dabei hat man ganz von denjenigen Schriften abzusehen, die erst spätere Geschlechter **S.** zugeschrieben haben: es sind Psalms 72 und 127 (Psalterbuch, 1) das **Spülhebuch**, das **Predigerbuch**, das **Hohelied**, die **Psalmen** (**Beudeviraphen** des **Alt.**, 2 b) und **Oden** **S.** (**Salomo-Oden**).

2. Über **S.** Thronbesteigung sind wir vorsichtig unrichtig. **David** (:7) war schließlich schwach und willenlos geworden, die Thronfolge weder durch Herkommen noch einen öffentlich ausgesprochenen Willen des Königs geordnet. Von den überlebenden Söhnen Davids, **S.** und **Adonia**, hatte jeder seine Partei: für diesen, den Erstgeborenen, war der alte Streiter **Zoab** und der Priester **Abiathar**; auf **S.** Seite stand neben seiner Mutter **Batseba** der Prophet **Rathan**, der Priester **Zadok** und der Anführer der Leibwache **Benaja**. Schon glaubte Adonia, seiner Sache sicher zu sein, als es Batseba und Rathan gelang, den König zu bestimmen, **S.** salben und im Triumph durch die Stadt führen zu lassen. Adonia erlangte das Königreich seines Bruders an und wurde zunächst begnadigt. Aber **S.** benutzte die erste große Gelegenheit, die sie überwundene Gegenpartei, die immer noch gefährlich war, zu vernichten: ein Verfahren das zwar blutig genug war, aber eben doch wollte er sich überhaupt als König behaupten, notwendig sein mochte. Unsere Quellen entschuldigen **S.**, indem sie die Hinrichtung Zoabs und Simeis auf Davids Rat zurückführen.

3. **S.** hat keinen Eroberungskrieg geführt: das **Israel** (:8) seiner Zeit war politisch gefestigt. Sein Bestreben wird geweisen sein, das durch David erworbene festzuhalten. Auf Davids Wegen weitergehend, knüpfte **S.** Verbindungen mit den Kulturen an, um so die guten Dinge der Kultur für sich und vielleicht auch für sein Volk zu gewinnen. So stand er in freundlichen Beziehungen zu dem Könige von **Aegypten** (:III, Sp. 204 f.), dessen Tochter er heiratete, und von dem er Rose und Wagen einhandelte. Ebenso pflegte er die Freundschaft mit **Hiram von Tyrus**, mit dem schon sein Vater im Bündnis gestanden hatte, und bezog von ihm Stämme vom Libanon, wofür er ihm Weizen und Öl liefern mußte. Auch Bauleute und Künstler hat ihm Hiram gestellt. Zum Schluß sah sich **S.** gezwungen, 20 galiläische Städte Hiram abzutreten, für die er 120 Talente Goldes erhielt. Auch Shechanah hat er mit Hiram zusammen von **Ezion-Geber** (am Roten Meer) aus bis nach **Oppir** getrieben. Ferner wird berichtet von seinen Beziehungen mit dem südarabischen Handelsvolke der **Sabaeer** (**Arabien**, 1) und von dem Besuch der Königin von **Saba** bei **S.**: solche Besuche bestreuter Könige sind uns auch sonst bezeugt. — Zur Politik **S.**s gehörte es auch, daß er, auch hierin David folgend und ihn überbietend, an **uslāndische** Frauen in seinem Harem hatte; so knüpfte er Beziehungen mit den vornehmsten Familien der unterworfenen und der benachbarten Völker an. Eine Sache der Politik, worin ihm später König **Moab** folgte, war es dem auch, daß er einem ausländischen Gott, dem Ramoth von **Ammon**, ein Heiligtum baute: die besiegteten Völker sollten sich gewöhnen, in Jerusalem die

Metropole zu sehen. Wie wenig aber die späteren Könige Judas hieran Anstoß nahmen, beweist, daß diese „Höhen“ bis auf *Tofias unangefochten* stehen geblieben sind (II Kön 23,12). — Nicht glücklich war S. gegenüber seinen Vasallen; in Edom kam es zu einer Embörung, wobei auch Ägypten trotz des Bündnisses mit S. seine Hand im Spiel hatte, und in *Dimaschus* entstand ein neues aramäisches Reich, das späterhin Israel höchst gefährlich werden sollte.

4. Unter David hatte Israel Zeiten gewaltiger nationaler Begeisterung erlebt und war in kürzer Zeit aus engeren Verhältnissen zu einer Dervestellung emporgetragen. Dieser Umstönd begann jetzt auf die innere Verhältnisse zurückzuwirken. In S.s Zeit fest die Überlieferung die „Ruhe“, d. h. die Sehaftigkeit Israels; bisher noch mannißgisch durcheinander ziehend, befahlen die israelitischen Geschlechter jetzt endgültige feste Sitze. Zugleich fielen dem emporstrebenden Volke jetzt immer mehr die noch übrigen Reiche der *Kanna* an und zu. S. hat über die Städte Dor, Megiddo, Thaanach, Bethshean u. a. geherrscht. Die Entwicklung, wonach Israel mit dem unterworfenen Canaan dem Blute und der Kultur nach verschmolz, bekam einen neuen kräftigen Anstoß. Zugleich aber der Einfluß der Freimüde war doch die einheimisch-canaanäische Kultur ziemlich zurückgeblieben, und begriffen es doch alle weitsichtigen Könige Israels, S. als Erster, daß Israel sein Königreich des Abschlusses an die Fremde bedürfe (*Das Königreich in Israel*, I). In dieser immer aufs neue einsetzenden Entwicklung bedeutete S.s Regierung eine große Epoche. So baute er sich an Stelle der einfachen Burg, die David errichtet hatte, durch phönizische Künstler und teilweise mit phönizischem Material eine ganze Königstadt mit vielen, prunkvoll ausgestatteten Gebäuden, darunter auch den nachmalen so berühmten Zehn-Tempel (*Die Heiligtümer Israels*; III). Dazu Feiengäste bauten in Jerusalem selbst (*Jerusalem*; I, 2, 3) und an wichtigen Orten seines Reiches. Ausländischer Art war auch der große *Harem*, den er sich, dem Vorbilde freudiger Könige folgend, einrichtete, und das ganze höchst luxuriöse Leben am königlichen Hofe. S. war wie sein Vater David als Diener berühmt; 1005 Lieder wurden ihm zugeschrieben, von denen eines, der sogenannte Tempelweihgesang, erhalten ist (I Kön 8, 12). Von seinem 3000 Sprüchen ist nichts uns gekommen; doch wird der Inhalt dieser Sprüche uns so genau beschrieben, daß wir nicht zweifeln können, daß es eine Naturaufzeichnung in Rätselform gewesen und wie alles, was S. liebte, ausländischen Mästern gefolgt ist (*Die Dichtung, profane im NT*, 5, 2, Sp. 56). Das niedere Volk hat vor allen diesen neuen Kulturgütern wesentlich nur die Laster zu schmecken bekommen. Denn S. brauchte, um seinen Luxus aufrecht erhalten zu können, Menschen zu Bauleuten, Dienern, Soldaten, Beamten, seltner Material für seine Hofhaltung, für den Unterhalt seiner Diener, Beamten und Knechte und dazu noch Kaufgegenstände für die einzuführenden Luxuswaren. So lagen auf Israel schwere Lasten; das ganze israelitisch-canaanäische Gebiet war in 12 Bezirke eingeteilt, die je einen Monat für die königliche Hofhaltung den Be-

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

darf liefern mußten. Die Späteren behaupten, daß die Israeliten selbst zum Tronen nicht mit herangezogen wären; aber aus älteren Berichten geht das Gegenteil hervor (*Die Königsbücher*, 4).

5. Ein solches Königreich war damals in Israel etwas durchaus Neues. Bereits genug, daß das Urteil über S. schon zu seiner Zeit stark geschwankt hat. Auf der einen Seite vernehmen wir aus den Berichten selbst die Stimme der Bewunderung für seinen Reichtum und besonders seine Weisheit; die ursprünglich wohl indische Erzählung von der geistreichen Bescheidung der beiden über ein Kind streitenden Frauen ist auf ihn übertragen worden (*Sagen und Legenden*; II, 3, Sp. 183). Und dieser Ruhm S.s ist in den folgenden Jahrhunderten immer lebendig geblieben. Auf der andern Seite aber hat der Tod nicht gesiegt. Der große Drud, der auf Israel achtete, und den das freiheitsliebende Volk als etwas Unerhörtes empfand, hat zu einer Revolution schon zu seinen Lebzeiten und zur Entzweiung des Reiches nach seinem Tode geführt. Dazu kam, daß die altwärtig gesünnten Kreise über S.s ausländische Gaben erneut den Kopfschütteln mochten. Die alten Israeliten waren gewohnt, Festungen zu zerstören und Vieher zu lämmen (II Sam 8, 4); sie murkten sicherlich gegen den ganzen Aufwand der Kultur, den sie als durchaus unisraelitisch empfanden. Ja, alles dieses erschien zugleich als ein Ausdruck menschlicher Hochmutes und darum ein Vergehen gegen Jahve selbst. Ganz unzählbar war auch der Tempel Zabdes, der nach ausländischem Vorbild, mit ausländischem Material und von fremden Künstlern gebaut, ausgestattet mit Symbolen, welche die Zabvereligion vordem nicht gekannt hatte, viel eher ein Götzentempel als ein Jahvehiligtum scheinen mußte (*Die Heiligtümer Israels*; III). Ein seltsamer Umstönd, daß gerade dieser Tempel der späteren Zeit das einzige Jahvehiligtum geworden ist! Besonders mag man gegen S.s ausländische Götter gemurkt haben (*Götzenkult*, 2 b). Daher ist es kein Wunder, daß die Gegnerschaft gegen S. in einem Vertreter der Religion, in dem Propheten *Aba*, ihren Sprecher fand. Und sicher ist auch, daß wenn ein Staat wie der des S. einige Jahrhunderte hindurch in Israel bestanden hätte, Israel eine orientalische Depotie wie die Reichtümern umher geworden wäre und seine besondere religiöse Begabung verloren hätte. — Der Kultus des S. trüpfelt sich an seinen Tempelbau, wodurch auf ihn der Schimmer besonderer Frömmigkeit fiel, und an seine Weisheit: in den folgenden Jahrhunderten ist jede Weisheitsübung, die es gegeben hat, auf ihn übertragen worden, und schließlich ist er sogar zum großen Zauberer geworden: „Wortgespräch und wie Salomo“.

Vgl. die „Geschichte Israels“ („Israel“), auch RE XVII, S. 399–403. Gunzel.

Salomo-Oden.

1. Erhaltung; — 2. Grundsätze; — 3. Quellenforschung; — 4. Salomo; — 5. Zeit und Kreis; — 6. Verschiedene Stoffe; — 7. Ursprung.

1. Die 42 S.-O. sind uns bisher bekannt gewesen: 1. aus einem Bitat des *Lactantius* (Inst. IV 12), der eine Stelle (19, 6) zitiert; 2. aus der tolvitischen erhaltenen, gnostischen Schrift *Pistis-Sophia*, woselbst Ode 1, 5, 1, 9, 6, 7–17

22. 25 in Kap. 59. 58. 65. 71. 69 aufgeführt werden; 3. aus zwei alten Kanonsverzeichnissen, wofür ihr Name genannt wird. Im Jahre 1909 hat Rendel Harris die S.-O. aus ihrer Übersetzung herausgegeben. Die syrische Handschrift, etwa 300–400 Jahre alt, umfaßt zugleich die „Psalmen Salomos“ („Pseudepigraphen des NT, 2 b“); es fehlen Ode 1 und 2 sowie der Anfang von 3. In Deutschland bekannt gemacht ist der neue Fund durch A. Harnack (s. Lit.) 1910. Inzwischen hat Bahl eine neue syrische Handschrift aus dem 10. Jhd. gefunden, enthaltend Ode 17, 15 bis 42 mit manchen wertvollen Varianten (Journal of Theological Studies, 1912, 3, 372 ff.).

2. Die Grundsprache der S.-O. ist, wie ziemlich allgemein und mit Recht angenommen wird, das Griechische; daß beweist die Übereinstimmung des syrischen Textes mit den in der Pistis-Sophia erhaltenen syrischen Oden, die sicher aus dem Griechischen stammen, und wird zudem durch einige Stellen des Syrischen über allen Zweifel erhaben, die nur aus dem Griechischen zu verstehen sind. Den Versuch einer Wiederherstellung des griechischen Textes hat W. Franzenberg (Das Verständnis der O. S., 1911) nicht ohne Gedanken gewagt, wenn auch im einzelnen noch vieles zu bestimmen bleibt. Die syrische Übersetzung ist offenbar sehr neu gewesen, wenn auch durch manche Abweichungen entstellt. Aus dem Hebräischen stammt der Text jedenfalls nicht, da die Kunstausdrücke der Schrift griechischer Herkunft sind (gegen H. Grimm; s. Lit.). Dennoch hat der Text gewisse hebräische Eigenarten: die Gedichte — denn um solche handelt es sich — ahmen in griechischer Sprache die Dichtungsart der Hebräer nach: jede Ganzeile zerfällt in zwei (selten drei) Halbzeilen, die gewöhnlich drei oder vier hauptbetonte Worte umfassen und dem Sinne nach wie im Hebräischen in einer näheren Beziehung zu stehen pflegen (* Poesie und Minjat Israels, 7): also hebräische Poetie in griechischer Form. Wer die gegenwärtige hebräische Metrik in ihrer Zervährenheit kennt, wird sich nicht wundern, daß man sofort verlacht hat, im Texte Strophä nachzuweisen, noch ob die Abiegung der Zeilen feststand (G. Dietrich; s. Lit.); aber dieser Versuch ist auch an den S.-O. gescheitert.

3. Natürlich ist auch, daß man sogleich, noch ehe die philologische Arbeit am Texte abgeschlossen und als das theologische Verständnis und die Herkunft der S.-O. noch höchst fraglich war, Zweifel eindringen am Texte versucht hat. So hat Harnack die Vermutung aufgestellt, daß hier ein ursprünglich jüdischer Grundtext christlich überarbeitet sei, und eine Zeitlang haben diese Frage das Hauptproblem der Theologen an den S.-O. zu werden. Auch Dietrich hat allerlei jüdäische Einschätzungen angenommen. Aber je länger je mehr ist gegen diese Schiedungen widerprüche hervorgegetreten, so daß diese Hypothesen schon jetzt als erledigt betrachtet werden können.

4. Da die Gedichte unter dem Namen Salomon müssen gegeben, hat die Vermutung nahe gelegen, daß sie im Namen Salomon geschrieben worden seien und also ein „Pseudepigraphon“ im eigentlichen Sinne darstellen (Bahl, Battifol). Aber auch das hat sich nicht bestätigt: aus den Liedern selbst wird keineswegs deutlich, daß in ihnen ein König und insbesondere dieser spricht.

5. Größte Meinungsverschiedenheiten bestehen noch über die Zeit der Abfassung und den Kreis, aus dem die S.-O. stammen mögen. Der Herausgeber Harris glaubt, sie seien judenthümlich und im letzten Viertel bereits des 1. Jhd.s geschrieben. Harnack deutet an einen mystisch gerichteten jüdischen Verfasser, zwischen 50 v. Chr. und 67 n. Chr., in oder um Palästina, vielleicht hebräisch schreibend, dessen Gedichte von einem Christen aus Palästina um das Jahr 100 bearbeitet worden sind. Bahl deutet an einen Christen 120–150. Nach Franzenberg beruhen die (bereits im 3. Jhd. von der Pistis-Sophia als hlg. Schrift zitierten!) Gedichte „auf der Gedankenwelt der alexandrinischen Gelehrten“. Nach G. Dietrich ist ein jüdisch-orthodoxer Grundtyp eisenisch-therapeutisch, christlich und gnostisch, 3. T. vielleicht von Mesallianern, überarbeitet. Battifol schreibt die Oden einem syrischen Christen 100 bis 120 zu. Bernard, The Odes of Solomon, 1912 (Texts and Studies VIII, 3), glaubt, daß die Lieder für den christlichen Unterricht vor der Taufe bestimmt und um 200 geschrieben seien.

6. Die großen Verschiedenheiten erklären sich daraus, daß sich im Buche selbst sehr verschiedene Richtungen nebeneinander finden. Zugleich ist in den S.-O. vor allem die poetische Form: der Parallelismus der Gedichter (2); sehr stark ist der art. lichen Einfluß: der Verfasser lebt in den art. lichen Schriften, deren poetische Sprache er aufnimmt. Dem Verfasser sind einige der art. lichen Psalmen-Gattungen, besonders „Danklied“ und „Klagelied“ (* Psalmen, 6, 7, 14, 15) noch völlig vertraut: ganz wie vor alter Zeit spricht er in diesen Liedern von schwerer Krankheit und vom Gehindwerden (18, 25), das er als eine Erlösung vom Hades auffaßt (29), und verbündet mit dem Dank über die Bekämpfung die Freude über die Niederlage der Feinde, deren böse Gedanken scheitern (5, 18, 25, 29); Lohn: 1, 2 und Vergeltung im NT und im Judentum, 6). Ein art. licher Naturrestalm ist 16, 15. Auf hebräischer Sprachgebrauchs führt, daß der Geist als Mutter Christi gedacht wird (ruach = Geist, Femininum) 36, 2. Jedoch müssen die S.-O. also aus Kreisen stammen, in denen der Einfluss jüdischen Bewußtseins sehr stark war. — Daneben ist völlig deutlich das Christliche. Ode 7 beschreibt die Menschenwerbung Gottes; Ode 19, 15 erzählt die Geburt von der Jungfrau; 19, 22–23 reden vom Vater, Sohn und Geist; 10, 22, 28, 42 sind aus der Perion Christi gedichtet und bejingen u. a. seinen Kreuzestod und seine Höllenfahrt vgl. 31, 41, 12 ff.; Ode 6 beschreibt den Siegeszug des Christentums; Ode 24 das Herriederkommen des Geistes auf Christus. Worte des NT klingen häufig nach, werden aber nicht ausdrücklich zitiert; innerhalb des NT sind die S.-O. am nächsten Johannes und Paulus verwandt.

Außer dem Jüdischen und Christlichen stellt sich, je besser man altmäßig die S.-O. zu verstehen gelernt hat, um so mehr heidnisch-materiel herans, für das sich weder im NT noch im NT Parallelen finden. Da hören wir von den Strömen, die das Paradies von der irdischen Welt trennen und über die Christus schreiten, um einen Brud gebaut hat (39); oder von dem Himmelsbriefe, einer himmlischen Tafel, deren Besitz die Weltherheit mitteilt, die von einem Sturmwind ge-

raubt wird und dann bei „dem Betrüger“ niederkommt, bis schließlich der wahre Sohn die Erbschaft antritt (23). Ferner von einem Kampfe des zur Hölle niederfahrenden Christus mit dem Tode, der ihn verschlingt, aber wieder ausstiegen muß (42, 15 ff); von dem höllischen Neonenpaare, die dort unten Hochzeit halten und die ganze Welt durch ihren Taumelwein verführen (38, 9 ff); von „dem Verberber“, der, auf hohem Berge stehend, die Menschen zu sich ruft, während „die reine Jungfrau“, die „Richterin“ der Menschen, die Buße predigt (33); von dem Kampf der Abgründe gegen den Christus, den sie, als ob er ihnen gehörte, verschlingen wollen (24). Es kann keine Frage sein, daß wir hier in *g i e s i c h e r* e S t o f f e vor uns haben. Die Vorstellung, daß das seltige Land von mächtigen Strömen umgeben ist, ist vielen Völkern bekannt; die in Ode 39 damit verbundene, daß ein Heiliger über das Wasser schreitet und seine Fußspuren auf dem Wasser bleiben, kennen wir z. B. aus der katholischen Heiligen-Legende. Von „Himmelsbriefe“, den menschlichen Hände nicht zu erfassen vermögen, redet man noch gegenwärtig. Dass das Zeichen der Welterrschaft von einem Sturmwinde geraubt wird, erinnert an den babylonischen Mythus vom Sturmvogel Zü, der die Schatztruhen am sich rafft (Otto Weber, Literatur der Babylonier und Assyrier, 1907, S. 65 ff). Beim Kampf des Erlösers gegen die Gewalten der Hölle deuten wir ein Marduk-Kampf gegen Tiamat oder an mandäische Götterkämpfe; bei dem Verberber, der auf hohem Berge steht, an Aeth. Gen. 6, 1ff. Joh. 16, 16 oder an Mythen der Mandäer (W. Brandt, Mandäische Religion, S. 38). Die „reine Jungfrau“, die „Richterin“ der Menschheit, fehlt als gnostischer Aeon in der Pistis-Sophia (vgl. die Ausgabe von C. Schmidt, S. 11) wieder. Alle diese Stoffe können nur aus dem Heidentum stammen: die Phantasie des Dichters ist erfüllt von allerlei mythischen Vorstellungen, die er sich in seiner Weise zurecht legt und verfeinert. Daher die Fülle der halb-mythischen, halb als Abstraktionen gedachten Figuren: der „Tod“ läuft mit dem Christus (12, 5 ff), „der Geist“ trägt den Menschen zum Himmel empor (36, 1), „die Wahrheit“ führt den Gläubigen auf ihrem Wagen zum Lichte (38, 1), „der Verführer“ und „die Verführung“ sind Bräutigam und Braut (38, 10 ff), „das ewige Leben“ (Zoe) nimmt den Gläubigen wie eine Mutter auf die Arme (38, 9), umjängt und küßt ihn (28), „der Sieg“ (Nike) will, daß die Frommen erlöst werden, und schreibt sie in sein Buch (9, 12); „der Verberber“ und „die reine Jungfrau“ rufen die Menschen zu sich (33). Auch *G i e s i c h e r* findet sich in den S.-O.: die untere Welt voller Tod und Leid ist nur ein Abbild der schönen Oberwelt; wer die untere Welt als Schein erlaunt hat, ist ständig heiteren Sinns: das sind platonische Gedanken (34). Besonders deutlich flaniert aus griechischer Mysterienweisheit der Sprachgebrauch der S.-O. Der mythologische Stoff aber, den sie enthalten, führt uns nicht nach Hellas, sondern in den Orient und nach Ägypten.

7. Demnach haben wir uns einen Kreis zu denken, in dem alle diese verschiedenen Stoffe zusammengetragen sind: Menschen jüdischer Her-

kunft, vom Christentum stark beeinflußt, unter denen aber zugleich orientalische Mythen, griechische Philosophie und Mysterienweisheit zu Hause sind. Solchen *Syntesismus* (1) gab es in den ersten christlichen Jhd. in mannigfachen Mischungen; wir nennen solche Mischbildungen mit allgemeinem Namen „*Gnostizismus*“ (2). „Gnostisch“ ist auch die eigentliche Religion der S.-O. Im seligen Hochgefühl, das göttliche Wissen zu besitzen, im berauenden Bewußtsein der eigenen Inspiration besitzt der enthuasiatische Dichter die gesuchte Offenbarung und seine persönliche Erfahrung. Er redet in einem Kreise von Wissen, das Geheimnis nur von ferne andeutend. Das Göttliche ist in der Welt erschienen, um die Menschen vom Tode und dem Irrtum zu erlösen; in einer Fülle verschiedener Bilder, die sich, dogmatisch streng genommen, z. T. ausdrücklich beweisen, malt er die Offenbarung aus; diese Gnosis kennt noch kein System, sondern lebt in Impressionen, deren Stoff dem Dichter von überallher zufliest. Die seligste Erfahrung des Christen aber ist die Verzückung der Seele in das Paradies (11, 21 ff 35, 38), sein Endziel, daß er der göttlichen Natur teilhaftig werde (7, 12). — Welcher „gnostischen“ Richtung die S.-O. angehören, ob wir diese Richtung überhaupt werden bestimmten können, wird die Zukunft lehren müssen. Doch ist schon jetzt soviel zu sagen, daß der Dualismus der Gnostiker hier nicht vorliegt: Gott hat die Welt geschaffen (16, 11 ff), wie denn einige der Oden eschatologische Bilder geben (22, 1 ff 7, 20 ff 23). Der Kreis, aus dem diese Lieder stammen, wird sich selbst zur christlichen Kirche gerechnet haben. Die Zeit der Abschaffung wird, da die Schrift bereits im 3. Jhd. als kanonisch gegeben hat, da ihr aber anderseits die unklaren Schriften bereits vorliegen, das 2. Jhd. sein. Außerlich genommen stehen die S.-O. z. T. sehr hoch; sie strömen über von lautem Jubel und stiller Entzückung; bezeichnend für ihre Haltung in der farbenprächtige mythische Stoff, durch Abstraktion gedämpft; doch sind die Bilder der S.-O. vielleicht schon sehr abgeschliffen und gehen leicht ineinander über.

3. Rendel Harris: The Odes and Psalms of Solomon, (1909) 1911 (dasselbe S. IX ff Literatur); — RE, XXIV, S. 375 ff hat gleichfalls Litverzeichnis; — Ge-nannte seien neben den im Text schon zitierten: Adolf Barnard: Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jhd., 1910, mit Übersetzung der S.-O.; andere deutsche Übersetzungen von A. Ungnad und B. Staerl: Die S., 1910; von G. Dietrich: Die S. S., 1911; von G. Grimm: Die S. S., 1911; französische Übersetzung von R. Battifol und J. Labour: Les Odes de Salomon, 1911; — Herm. Guntzel: Die S. S. (ZNT 1910, S. 291—328; Deutsche Kunsthau 1913, S. 25—47); — Hugo Grehmann: Die S. S. (Internationale Bodenprüfung für Wissenschaft, Kunst und Technik 1911, S. 1—20); — Ders.: Les Odes de Salomon (Revue de Théologie et de Philosophie 1913, S. 195—217); — Ders. in ChrW 1911, Sp. 633 ff, 650 ff, 674 ff, 703 ff. — Guntzel.

Salomo-Psalmen • Psalterbuch, 1. Psalmenepigraphen, 2 b.

Salomon III (um 860—919), Bischof von Konstanz und Abt von St. Gallen. In St. Gallen gebildet und Schüler des Kaisers des Stammlandes, trat er 877 in die Kanzlei Kaiser

Karls III ein, wurde 885 Diacon und 887 Mönch in St. Gallen, gehörte dann der Kapelle und Kanzlei König Arnulfs an und erhielt von diesem in demselben Jahre 890 Bisizium und Abtei. Doch ließ er sich nachträglich auch zum Abt wählen und sich die Immunität und freie Abtswahl St. Gallens besäten (892 und 896). Unter König Konrad verwalte er das Kanzleramt, war an allen wichtigen Vorgängen im Reiche beteiligt und war mit seinem Freunde Hatto von Mainz (Mainz: I, 2c) eine trügerische Fülle des Königtums. Als einer der ersten Männer Schwabens wurde er in die Wirren des schwäbischen Herzogtums tief verwickelt. Seinem Kloster, das gewohnt war, zum Herzogshause zu halten, ward er dadurch entfremdet. Was man sich dort von ihm erhoffte, ist aus Scheffels „Ettelhard“ bekannt, wenn dort auch wie schon in der Quelle Ettelhard IV; s. Lit.) geistlich nicht ganz treu. Außer mehreren Gedichten tragen Ss Namen das „salomonische Formelbuch“, ein Briefsammlung, in der wahrscheinlich nur ein Teil der Briefe (24—42 oder 43) von ihm und seinem Bruder gesammelt ist, und die „salomonischen Schriften“, ein Wörterbuch zur Erklärung von Klösterern und Vätern, angeblich auf sein Geheiß verfaßt, aber nicht selbständig, sondern auf eine ältere Arbeit zurückgehend.

ADB XXX, S. 277—281 — Paul Ladevige; Regesta episcoporum Constantiniensium, I (1895), S. 24—42; — Hermann Wartmann: Aufkundebuch der Abtei St. Gallen, II (1866), S. 288—375; — Ettelhard IV: Casus s. Galli, hrsg. von G. Meyer von Sonnenburg, in: Mitteilungen d. hist. Ver. in St. Gallen XV, XVI, 1877; — Ulrich Bellner: Bischof Salomo III, 1910. **Väter.**

Salomon, Bernard: Buchillustration, 3, S. 1395.

Salomon ben Jaak = Raschi.

Salomoninseln = Oceanien (S. 1103).

Salutatio = Messe: I, 2 h = Hauptgottesdienstordnung, 2 b (4) = Formeln, 1 f.

Saluiti = Anhänger der Heilsarmee.

Salvador = Centralamerika.

Salvation Army = Heilsarmee.

Salvatorianer oder „Gesellschaft des göttlichen Heilands“ (Societas divini Salvatoris, abgekürzt S. D. S.), religiöse Genossenschaft für innere und äußere Mission, die 1881 unter dem Namen „Apostolische Lehrgesellschaft“ (später hier je bis 1894 „katholische Lehrgesellschaft“) in Rom von dem aus Gottweil bei Freiburg i. Br. gebürtigen Priester Joh. Baptist Jordan (geb. 1848, Priester 1878, religiöser Name: P. Franz Maria vom Kreuze; seit 1881 Generalsuperior der S.) gegründet wurde und 1905 als erste Einze der päpstlichen Bestätigung („Congregatione n. Rr.: II, 2, Sp. 1678) das decretum laudis erhielt. Bis 1889 bestand die Hauptaktivität der S. in der Verbreitung katholischer Literatur; sie haben eigene Druckereien in Rom (wo auch deutsche Werke gedruckt werden, z. B. die „Römische Quarialdruck“) und in Welschenrath bei Herbesthal; eigene Zeitschriften: Nuntius Romanus; „Der Missionar“ (auch in italienischer und polnischer Ausgabe), seit 1907 unter dem Titel „Illustrierte Monatsschrift für das christliche Haus“; „Manna für Kinder“ (= „L'amico dei fanciulli“), das Organ des 1884 von P. Jordan gegründeten „Engel und Nisse“, einer Genossenschaft für Kinder unter 14 Jahren; „Salvatorianische

Mitteilungen“ (auch polnisch); „Apostolalender“. 1889 begannen die S. ihre Tätigkeit in der äußeren Mission in den ihnen anvertrauten neuerrichteten Apostolischen Präfektur Afam (im Nordosten von Bordenindien), wo sie jetzt 7 Haupt- und 32 Neben-Missionsstationen haben; außerdem wirken sie in der Indianermission in Amerika. In Europa widmen sie sich außer der Seelsorge besonders dem Unterricht und der Erziehung der männlichen Jugend in ihren Kollegien. Sie haben jetzt (außer in Afam) 28 Niederlassungen, von denen 4 in Italien, 10 in Österreich-Ungarn (Lochan bei Bregenz, 2 in Wien, Bamberg bei Passau, Obermais bei Meran, Traisen, Agram und 3 andere in Mähren, Galizien und Ungarn), je 2 in der Schweiz, Belgien und Brasilien (seit 1896), je 1 in Deutschland (Jägerndorf in Oberschlesien), England und Columbien, 5 in Nordamerika (seit 1893, zuerst in Corvallis, Oregon); jetzt auch im Staate Wyoming und Idaho). Die Mehrzahl der Mitglieder (etwa 400, davon gegen 200 Priester, die übrigen Scholäster, Laienbrüder, Novizen) stammen aus Ländern deutscher Zunge. Mutterhaus in Rom auf dem Monte Cielo. — Die S. werden unterschieden von den „S. in sterne vom Göttlichen Heiland“ (Salvatorianinnen), die 1888 von P. Jordan gegründet wurden, der III. Regel des heil. Franz folgten, ihr Mutterhaus in Rom und etwa 200 Mitglieder haben; sie wirkten bei in Waisenhäusern, Kindergärten, Pensionaten und der Krankenpflege; außer in Afam 13 Niederlassungen in Europa (3 in Wien, 4 in Ungarn, 4 in Italien, Schweiz, Belgien) und 7 in Nordamerika. — **Salvatororden** = Brigittenorden. Über rel. Genossenschaften ähnlichen Namens vgl. Rel. Genossenschaften vom Erlöser und vom „Heiland.“

Heimbücher III, S. 516 ff.; — KL² VII, S. 1642 ff.; — „Die Gesellschaft des Göttlichen Heilandes“, Rom 1903 1^o; — Gal. die oben genannten Zeitschriften.

Joh. Werner.

Salvatorianerinnen, = Schwestern vom Göttlichen Heiland, = Salvatorianer.

Tatianus, geb. in Gallien, vielleicht in Trier oder Köln, um 400, war wohl Rechtsglehrer, wandte sich in den 20er Jahren mit seiner Frau dem asketischen Leben zu und wurde Mönch in Verinum; als „Gennadius“ seinen Schriftstelleratalog (Cap. 68) verfaßte (um 480), lebte er noch als Priester in Massilia. Von den von Gennadius genannten Schriften sind außer 9 Briefen erhalten geblieben; die unter dem Namen des Timotheus herausgegebenen 4 Bücher ad ecclesiam (Gennadius: Adversus avaritiam) und die später geschriebenen 8 Bücher De gubernatione Dei (Gennadius: De praesenti iudicio libri quinque). Entgegen der zu seiner Zeit weit verbreiteten Vorstellung, daß das Unglück der Gegenwart beweise, daß Gott sich um die irdischen Dinge nicht kümmere, legt er dar, daß die Schule an dem sittlichen, sozialen, wirtschaftlichen Verfall, den er in den schwierigsten Zeiten schildert, nicht an dem Mangel einer göttlichen Leitung, sondern an den Sünden der nur äußerlich christianisierten römischen Gesellschaft läge. Das Heilmittel findet er in der Verwirklichung der asketischen Gedanken, namentlich in der Ausgabe jeglicher Beihilfen zugunsten der Kirche. S.s Schriften sind nicht nur wegen

der Schilderung der Zustände jener Uebergangszeit höchstbedeutam; sie lassen uns auch verstehen, warum sich das römische Christentum in der Richtung auf das ästhetische Ideal entwideln mußte.

Ausgaben von C. Haselm in MG historica, Auctores antiquissimi I, 1, 1877, und F. Paulin in CSEL 8, 1883; — W. Schimmeier: S., der Präsident von Massilia, und seine Schriften, 1875; — R. Cavall: S. als Literaturhistoriker, 1898, S. 138—42; — A. Hauff: I, 1904, S. 66—80, und RE XVII, S. 403—405; — O. Bardehewer: Patologie, 1910^a, S. 521—523; — G. Sternberg: Das Christentum des S. Massilia im Spiegel der Schriften des S. von Massilia (ThStKr 82, 1909, S. 29—78, 163—205).

6. Älter.

Satz beim Opfer und im lath. Kultus: ^a Opfer: I B, 2 b, 4 (Speisopfer) ^b Bind: I, 1 ^c Satrmentalien ^d Erzählmus: III, 1.

v. Salza, Hermann, ^e Ritterorden, 2 (Denkschriften).

Salzburg ^f Bund: I, 1 ^g Österreich-Ungarn: I, 3 d.

Salzburg, österreichische Erzdiözese, mit den Suffraganaten ^h Brixen, ⁱ Gurk, ^j Lavant, ^k Seckau und ^l Trient, erstreckt sich über das gleichnamige Kronland ^m Österreich-Ungarn: I, 3 d; 4 c) und das tirolische Unterinntal. S. geht zurück auf eine Missionsergründung des hl. Rupert an der Stelle des römischen Aquilem, wo möglicherweise ein während der Völkerwanderung untergegangener Bischofssitz befunden hat. Die Organisierung der Diözese erfolgte 739 durch Winfried (Bonifatius). Unter Karl dem Gr. wurde S. durch päpstliche Bulle vom 20. April 798 zum Erzbistum erhoben (Bischof Arno) unter Zuweisung des Gebietes zwischen dem Inn und der Donau mit dem Ausblick auf das weite slavische Missionsfeld. In der Christianisierung und kulturellen Hebung des Ostens nahm S. regen Anteil, und bald erwog die große Ausdehnung der Diözesangrenzen zur Errichtung von Suffraganatstühlen (ⁿ Deutschland: I, 2, Sp. 2068—2070 ^o Österreich-Ungarn: I, 2). Unter dem Erzbischof Eberhard II (1200—1246), der später wegen seiner Staatstreue in den Baum getragen wurde, vertrieb Papst Gregorius IX. 1232 den Sababern des S. Stuhls die Würde eines ständigen apostolischen Legaten. Erzbischof Friedrich II (1270—1284) unterstützte die habsburgischen Interessen im Reich wie in den österreichischen Märzen gegen Böhmen. Johannes II (1429 bis 1441) hielt zum Basler Konzil (^p Reformkonzile) und zu ^q Felix V. Der Renaissance-erzbischof Leonhard (1495—1519) entfaltete eine prunkvolle Baufärbigkeit. Unter seinem Nachfolger Matthäus Lang (1519—1540), der ^r Staupe an seinen Hof berufen hatte, begann dann der Kampf gegen die in S. eingedrungene Reformation, der besonders seit der Regierung Johann Jakob Khuen-Huvelins (1560—1586) heftig tobte. Erst unter Erzbischof Paris Graf zu Lodron (1619—53), dem Gründer der 1810 unter bayerischer Herrschaft wieder geschlossenen Universität S., erfuhr der Kampf eine gewisse Milderung, um dann unter dem Kardinal Mar. Gundolph Graf von Kuenburg (1668 bis 1687) und Leopold Anton von Firmian (1727—44) erneut aufzuleben (^s Österreich-Ungarn: I, 3 d). Von den letzten Erzbischöfen der alten Zeit sei Hieronymus Graf von Collo-

redo Mansfeld (1772—1812) genannt, der den Aufklärungsbestrebungen Josephs II. huldigte (vgl. auch ^t Rommertstreit). Der Reichsdeputationshauptheil 1803 (^u Säkularisationen, 5; vgl. 4) säkularisierte auch S., worauf es nach kurzer bayerischer und toskanischer Zwischenregierung 1816 an Österreich fiel. Durch die Kirchensubskriptionsbulle vom 7. März 1825 erhielt S. seine gegenwärtige Ausdehnung. — Statistik: 17 Dekanate, 183 Pfarreien, über 490 Weltpriester, über 220 Mitglieder von Männerorden an 15 Standorten, über 1000 von Frauenorden mit 102 Niederlassungen, Seelenzahl gegen 290 000. ^v Lebend: Reihe aller bisherigen Bischöfe von S., 1818; — H. Widmann: Geschichte S., 1907; — Ch. Grein: Das soziale Wirken der lath. Kirche in Österreich: Die Erzbischöfe S., 1898; — P. M. Baumgarten: J. Schlecht: Die lath. Kirche unserer Zeit und ihre Dienen (1900, S. 431—440), 1907, S. 281—288; — RE XVII, S. 407 ff (dort auch über die Salzburger Protestanten; vgl. dazu Lit. zu ^w Österreich-Ungarn: I; weitere Lit. über S. in RE XXIV, S. 448; — KL X, S. 1588—1612. ^x Böller.

Salzburger Protestanten ^y Emigranten, Exulanten ^z Salzburg ^{aa} Österreich-Ungarn: I, 3 d.

Salzmann, Christian Gottlieb (1744 bis 1811), Pädagoge, geb. zu Sömmern als Sohn des dortigen Diaconus Joh. Christian S., studierte seit 1761 Theologie in Zena und wurde 1778 Pfarrer in Rohrborn bei Erfurt, 1772 in Erfurt selber. Schon im ersten Amt für die Erziehungsideal der ^{aa} Philanthropinisten begeistert und dann während der Erfurter Zeit auch schriftstellerisch für Verbesserung der sittlichen Erziehung der Kinder, Durchführung einer naturgemäßen Unterrichtsmethode u. dgl. tätig, folgte S. 1781 dem Ruf an ^{aa} Baldows Philanthropin in Daisen als Religionslehrer und Leiter der „Gottesbereitung“ und gründete 1784 selber in Schneyental (Goslar) ein Philanthropin, das als einzige Anstalt dieser Art die Auflösungszeit überlebt hat und noch heute unter S. Nachkommen besteht, da es sich von allen Überschwänglichkeiten und radikalen Reformen eines Baldow u. a. fernhielt und in besonnener Weise den neuen Idealen der naturgemäßen und vorausschauenden Gegenwartsbildung, der „Erziehung zur Glückseligkeit durch Erweiterung und Erhöhung der jugendlichen Kräfte“ und durch Selbsttätigkeit, unter hoher Wertung der vorlernenden Erziehung und der Naturkunde, Form zu geben verstand (^{aa} Philanthropinen, 1, 2). Auf Grund des Prinzips der Allschaulichkeit, des Ausgehens vom Gegenwärtigen, der Selbsttätigkeit in S. auch der eigentliche philanthropinistische Reformator des ^{aa} Religionsunterrichts (1), der sich mit dessen Reform seit der Erfurter Zeit beschäftigt hat. Beobachtung vor der blg. Schrift, die er von Kindheit an, zuerst mit dem Vater, fleißig gelesen hatte, Berehrung Jesu, Sinn für die „Erweihungen der Würde Gottes“, auch für die „Erweihungen in der Schönung sich offenbarenden Weisheit Gottes, praktisch-sittliche Grönigkeiten zeichneten ihn selbst aus und kennzeichneten auch seinen Religionsunterricht, der nach ihm von moralischen Erzählungen (Moralunterricht) ausgehen, erst allmählich zur biblischen Geschichtserzählung hinzu führen und auf der dritten Stufe in sozietärer Unterredung (^{aa} Sozietat) die Kinder zu eigenem Urteilen ver-

anlassen soll, um sie endlich zuletzt mit den Vorstellungssarten, die die Kirche sich von den Geheimnissen des Christentums macht, befanni zu machen (§ Philanthropisten, 2, §v. 1491). Das der Vergangenheit Angehörige tritt zurück, ebenso das dogmatische Lehrsystem; aber beides wird nicht völlig übersprungen. Auch hier unterscheidet sich S. als der Konservativer von Prof. Bajdow, und man muss beide beachten, um ein vollständiges und nicht einseitiges Bild vom Philanthropinismus und insbesondere von dessen religiöser Stellung zu erhalten. In S. Erziehungsrromanen (§. Lit.) ist vieles noch heute lebens- und beherrschend.

S. u. a.: Unterhandlungen für Kinder und Kindertreunde, 8 Bde., 1778—88 (1811—12, 4 Bde.); — Anweisung zu einer zwar nicht vernünftigen, aber doch mobischen Erziehung der Kinder, 1780; seit 3. Aufl. unter dem Titel: Krebsbüchlein oder Anleitung zu einer unvernünftigen Kindererziehung; — Neben die wichtigsten Mittel, Kindern Religion beibringen, 1780 (1809); — Die Familie Ehrenfried oder erster Unterricht in der Sittenlehre für Kinder von 8—10 Jahren, 1808; — Heinrich Gottschall in seiner Familie oder erster Religionsunterricht für Kinder von 10—12 Jahren, 1804; — Gottesverehrungen (aus Defau), 6 Teile, 1781—88; — Christliche Hauspostille (Schneipfenthal), 5 Bde., 1792—93; — Nachrichten aus Schneipfenthal, 2 Bde., 1786—88; — Über die Erziehungsanstalt zu Schneipfenthal, 1808; — Der Vater aus Thüringen, 1788 bis 1811 (Beitschrift); — Konrad Kiefer oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Kinder, 1796; — Ammeisenbüchlein oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Erzieher, 1806; — Der Himmel auf Erden, 1797; — Ausgaben in 12 Bden., Stuttgart 1814—16, jerner Ausgewählte Schriften, 2 (mit Lebensbeschreibungen) von Carl Richter, 2 Bde., 1870—75; — G. Adermann, 2 Bde., 1891—97; — R. Bosse und Joh. Meyer, 2 Bde., 1886 u. a.; — von Walther Vorbrodt, 1909; — auch in der Reklamabibliothek Nr. 2450 (Ameisenbüchlein und Nr. 3251—52 (Strebsbüchlein). — Über S. vgl. ferner: Erinnerungen aus dem Leben Chr. G. S., von dessen Pflegekinder Joh. Wih. Aufsfeld und S. älterer Sohn, 1813 (Neuangabe 1884); — Festchrift zur 100jährigen Jubiläe der Erziehungsanstalt Schneipfenthal, 1884; — G. Adermann in EHP² VII, 1908, §. 626—634; — Binder im ADB 30, §. 293 bis 297 (ebenda S. 298 ff über S. Söhne). **Mathias.**

Salzimer = Totes Meer.

Zum, Konrad (1483—1533), geb. in Rotenacker a. d. Donau, als Prediger in Bradenheim schon 1520 mit Luther in Berfecht, 1524 in Ulm angestellt. Seine rücksichtslose Hestigkeit, sein Mangel an Organisationsfertigkeit, seine Hinneigung zum Zwinglianismus, dazu die schwierigen politischen Verhältnisse und der Widerstand der Altkatholiken und Täufer hemmten lange den ruhigen Fortschritt der Reformation in der Stadt. Nachdem sie 1529 und 1530 gejagt wurde, ob sie sich den Lutherschen oder den Oberdeutschen und Schweizer anschließen sollte, wurde 1532 die Reformation in Ulm mit Hilfe der Führer der vermittelnden Richtung, Detolampad, Bucer und Blarer durchgeführt. S. selbst blieb bis an seinen Tod Luther wegen dessen Abendmahlstheorie (§ Abendmahl: II, 7) innerlich abgeneigt.

ADB 30, §. 294 ff.; — RE² XVII, §. 415 ff.; XXIV, §. 448. — Th. Reim: Die Reformation der Reichsstadt Ulm, 1851; — Dr. Scheib: Briefwechsel der Brüder Blarer, I (1908); II (1910); III (1912); — W. Gußmann: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augs-

burgischen Glaubensbekennnisses I, 1, 1911, bei §. 498 ff.; II, 2, bei §. 383 f. **D. Elemen.**

Samaria. Übersicht.

I. S., Stadt und Land; — II. Samaritaner; — III. S., Religion.

Samaria: I. Stadt und Land.

S. ist die griechische Form des hebräischen Schomeron, aramäisch Schamerajim. Nach der Erzählung I Kön 16, 24 wurde der Ort, wie die Ausgrabungen bestätigen, zuerst von König Omri besetzt und zur Residenzstadt gemacht; S. blieb von da an Hauptstadt des Nordreichs (§ Israel, 10), bis es Sargon 722 v. Chr. eroberte (II Kön 17, 18 ss.). Von Alexander d. Gr. wurden Mazedonier dort angesiedelt und die Stadt beseitigt. In den Diadochen- und Makkabäerkriegen (§ Hellenismus, 2 § Judentum: I, 3) wurde sie noch mehrmals zerstört: 312 von Ptolemäus Lagi, 296 von Demetrius Poliorcetes, etwa 107 von Johannes Hyrcan I, aber erholt sich immer wieder rasch. Durch Pompejus vom jüdischen Gebiet abgetrennt und zur Provinz Syrien geschlagen, 63 v. Chr.; durch Gabinius neu gebaut. Augustus schenkte sie Herodes dem Gr., der sie gewaltig vergrößerte, durch Brachtbauten aller Art verschönerte und zu Ehren seines Gönners Sebaste, d. h. Augusta, nannte. Späterhin wurde S. allmählich durch das von Herodias erbaute Neapolis (§ Sichem) überflügelt. Im NT wird S. Abgich § 14 genannt. Später wurde es Bischofssitz, auch die Kreuzfahrer errichteten dort ein Bisdom. Der heutige Name des Ortes ist Sebastie. Die Lage der Stadt, 443 m über dem Meer, auf dem Gipfel eines Hügels sich über 100 m aus dem Tal erhebenden Hügels ist leicht zu befestigen. Die noch fortwährenden Ausgrabungen haben den Augustustempel und alte Burgbauten, die bis auf die israelitische Zeit zurückgehen (entweder als Königspalast oder als Baualtempel gedacht), bloßgelegt; auch von der Säulenstraße des Herodes ist noch manches erhalten, ebenso aus der Kreuzfahrerzeit eine Johanniskirche. — Der Name der Hauptstadt übertrug sich schon frühe auf das Land (Amos 7, 1 u. a.) und verbliß auch nach dem Ende des Nordreiches der Landschaft. In vorchristlicher Zeit besaß die Landschaft S. einen eigenen Stattshalter. Auch später, am Ende des 3. und Anfang des 2. Jhd.s v. Chr. bildete S. einen besonderen Verwaltungsbezirk. Der Sprachgebrauch des Josephus und des NTs, welcher die 3 Landschaften Judäa (§ Juda), S. und Galiläa unterscheidet, hat sich in der Makkabäerzeit ausgebildet. Von § Demetrius II (4) wurden dann drei Bezirke von S. den Juden steuerfrei überlassen. S. reichte im Norden bis Ginnäa (das heutige Djenni), die Ebene Jesreel gehörte also nicht mehr dazu. Im Süden gegen Judäa nennt Josephus als Grenzen Annath Vorlaeos, das heutige Chirbet Berlin, 3 km nordöstlich von dem heutigen el-Lubban. Im Westen gehörte die Küstenlinie zu Cacharea, der Karmel zu Tyros. — § Kanaan, 5, 10 § Samaria: II.

Guthe: RE² XVII, §. 419 ff.; XXIV, §. 448 f (mit Lit.); — Gustaf Dalman: Die Stadt S. und ihre Geschichte (Palästinajahrbuch II, 1906, §. 27 ff); — Über die Ausgrabungen vgl. die Vorberichte in The Harvard Theological Review II—IV, 1909—11 (die endgültige Veröffentlichung steht noch); — H. Thiersch in ZDPV XXXVI, 1913, §. 49 ff. **Benzinger.**

Samaria: II. Samaritaner (Samariter), die Bewohner der palästinensischen Landschaft **I** Samaria (: 1). 722 v. Chr. zerstörte der König der Assyrier Sargon die Stadt Samaria (s. oben I), führte 27 290 Israeliten nach Assyrien fort und siedelte in Samaria (vgl. II Kön 17, 21 ff.) „Leute aus Babel, Kutha, Avva, Chanath und Sepharvaim“ an. Dieser Ereignis ward der Grund zur Entstehung des Mischvolkes der **S.** In etwa 500 Jahren (722 bis etwa 200 v. Chr., assyrisch-babylonische, persische, hellenistische Zeit; **II. Samaria: I**) entwidete sich die Eigenart dieses Volkes so, daß das israelitische Element die Oberhand behielt, und schuf sich ein sichtbares Zeichen im Bau eines eigenen Tempels (s. unten). Während der rund 300 Jahre (200 v. bis etwa 100 n. Chr.) der Römerherrschaft in Palästina erlebten die **S.** eine äußere Blütezeit; wurden 63 v. Chr. durch Pompejus politisch selbständige, seit 27 n. Chr. von Herodes d. Gr., um 70 n. Chr. von Vespasian begünstigt (**II. Samaria: I**). Die rund 400 Jahre von etwa 100 n. Chr. bis 529, dem Jahr der Vernichtung ihrer politischen Existenz durch Justinian (**Vorzung: I, 2**), bringen viel äußerliches Unglück, hervorgerufen durch die Feindschaft des christlich gewordenen Römerreiches gegen alle Heiden und Ketzer (484 endgültige Zerstörung des Tempels der **S.**), daneben im 4. Jhd. innere Reformen und Zusammenfassung durch Männer wie Baba (362 gef.) und den wenig späteren Marqah. Als 4. Abrahams der Geschichte der **S.** läßt sich die Zeit von 529 n. Chr. bis zur Zugegenwart zusammenfassen. Die **S.** stehen in dieser Zeit unter arabisch-türkischer Herrschaft, leben, abgesehen etwa von einer literarischen Wiedergeburt im 14. Jhd., die von Pinchas ben Joseph (1309–63) ausgeht, von der Erinnerung an ihre Vergangenheit und fühlenden immer mehr zusammen.

Nun noch einige wichtige Einzelheiten: In der rabbinischen Literatur heißen die **S.** „**M u t h a e r**“, was sich aus II Kön 17, 24 ff. erklärt. Wie die Religion der **S.** zeigt (**II. Samaria: III**), hat der israelitische Beamte nicht die fremdländischen althethitischen stadtzurückgedrängt. Dies ist nicht nur auf die Stärke der nach der Einführung in Samaria zurückgebliebenen israelitischen Einwohnerschaft zurückzuführen, sondern auch auf Einwirkung von Juda aus; denn nach Josephus (Altert. XI, 7, 2; 8, 2 ff.) hat um 330 v. Chr. Manaüs, ein Bruder des Hohenpriesters Jaddua, die Tochter des samaritanischen Statthalters **I Sanballat** geheiratet, ist daher aus Jerusalem vertrieben worden und hat sich in Samaria niedergelassen. Nach Neh 12, 22–13, 25 ist zu vermuten, daß diese Ereignisse etwa 100 Jahre früher geschehen sind, als Josephus angibt. Der Bau des Tempels auf dem Garizim ist jedoch sicher in die Zeit Alexander d. Gr. zu setzen (332), da Josephus ausdrücklich (Altert. 13, 9, 1) sagt, daß der Tempel 128 v. Chr. durch Johannes **H**yrkan I nach 200jährigem Bestehen zerstört worden sei. Diese Zerstörung war eine Rache für die Feindschaft der **S.** gegen Juda in der Zeit des Antiochus Epiphanes. Diese, auf den alten Gegensatz zwischen Nord- und Südtreich und auf die schon in der vorchristlichen Zeit nachweisbare Nebenbuhlerhaft (Gra 4) zurückgehende Feindschaft zwischen Juden und **S.** war in römischer Zeit, besonders lebhaft. Bereits **J**esir 50, 25 ff.

ist von „dem wütenden Volk, das in Sichem wohnt“, die Rede; auch nach Joh 8, 43 ist **S.** bei den Juden gleichbedeutend mit Verrüsteter, obwohl anderseits die **S.** nach dem AT und der rabbinischen Literatur nach dem Verfehls für würdig erachtet und in ihrer strengen Gelehrts- beobachtung anerkannt werden (Joh 4, 18), tauften die Jünger Seife in Samaria. R. Simon b. Gamliel, um 150 n. Chr., sagt: „Zedes Gebet, das die **S.** angenommen haben, ersfüllen sie pünktlicher als die Juden“ (Berachoth 47 b). Jesus sieht sich völlig über die nationalen Vorurteile der Juden hinweg, wie vor allem das Gleiche vom „barmherzigen Samariter“ lehrt (Luk 10, 25 ff.). Lebten die Religion der **S.** vgl. **II. Samaria: III, 2**. Das Christentum hat sich schon früh unter ihnen verbreitet (Avgsch I 8, 12 ff.; Joh 4, 5 ff.). — **S** a m i t i c h e s: Benjamin von Tudeba berichtet 1163 von 200 **S.** in Cäsarea, etwa 1000 in Ramla, 400 in Damaskus, 1480 zählte man in Naxro 50 samaritanische Familien; schon Josephus, Alt. 13, 3, 4, erwähnt **S.** in Ägypten in hellenistischer Zeit, die auch eine eigene Uebersetzung des ATs in Griechisch befehlen haben (vgl. Graue, L. Lit.) Deutslage zählen die **S.** nur etwa noch 200 Personen; der gegenwärtige Hohepriester heißt Jakob ben Aaron.

G a u n y s h in RE² XVII, S. 428 ff.; XXIV, S. 449 ff.; — Diese Monographie über die **S.**: 3. A. Montgomery: The Samaritans, the earliest Jewish sect, their history, theology and literature, 1907; — G. Schürer, Bd. I und II, einiges in Bd. III (s. Reg.); — G. Hölscher: Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, 1902; — 3. H a m b u r g e r: Steinenzyklapide des Jenitums, I, 1896, 892 ff.; II, S. 1062 ff.; — Jewish Encyclopedia X, S. 669 ff.; — 3. B. Rothstein: Juden und **S.**, 1908; — B. Graue · A. Rahlfss: Fragmente einer griech. Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs (in den Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 2. Heft), 1911. — Von älteren Schriften vgl. vor allem **P**etermanns Studien. **Ziebig.**

Samaria: III. Religion.

1. Quellen; — 2. Überblick über die Religionsgeschichte **S.**.

1. Die **S.** gründen ihre Religion nur auf die 5 Bücher Moys, wohl deswegen, weil die Propheten vorwiegend jüdisch-jerusalemisch-davidischen Patriotismus zum Ausdruck bringen. Die Hauptmasse der samaritanischen Literatur gruppiert sich demnach um den Pentateuch. Wir haben z. B. um nur die Hauptfache zu nennen, den in samaritanischen Schriftzeichen (*** Bibel**: I, 4, Sp. 1094 geschriebenen hebräischen **P**enta teuch, der mehrfach vom maiestatischen **T**ext abweicht (im 17. Jhd. nach Europa gebracht), ferner ein in dem samaritanischen Aramäisch geschriebenes **P**eni aten ch targu m (*** Bibel**: I, 4, Sp. 1094; Handschriften vom 13. Jhd. an, ältere Bruchstücke, arabische Uebersetzung, auch griechische Bruchstücke), außerdem die aramäischen Berichtigungen Marqabs (**II. Samaria: II**, Sp. 237) zu ausgewählten Abschnitten des Pentateuch (4. Jhd.). Auf Marqaab geben auch die ältesten Stücke der umfangreichen **L**iturgie **S**iche in Literatur der **S.** zuwid, in der viel noch weit älteres Material verborgen ist. Letzteres gilt auch von den samaritanischen **C**hroniken (All Taubidah, hebr., älteste Teile 1149 n. Chr. verfaßt; **J**osuabuch, arab., Hauptteil 1362 ver-

jäst; Ab'l Fath, arab., 1355; Chronik Adler, hebr., reicht bis 1899). Für den Zustand der samaritanischen Religion vor Marakah sind wir auf Rückslüsse aus diesem Material angewiesen, auf die Angaben des Iosephus, des R. S., der Kirchenväter und der rabbinischen Literatur. Für die hellenistische Zeit haben wir Bruchstücke griechisch-samaritanischer Schriftsteller (z. B. aus einem Gedicht des Theodotus über Schem, s. Lit.), für die Zeit Jesu Angaben über samaritanische Sektenstifter wie Dositheus, Simon Magus und Menander (s. unten 2).

2. Die Religion der S. ist in der Hauptsache die jüdische, und zwar z. T. in einer Gestalt, die diese etwa im 5. Jhd. v. Chr. hatte. Mancherlei Altertümliches hat sich bei den S. erhalten, obwohl anderseits sich auch bei ihnen der Unterschied der Zeiten bemerkbar macht; so haben z. B. auch die S. eine Zeit des Synkretismus: U erlebt und sind später vom Islam beeinflusst worden. Sie verehren wie die Juden Jahve, lehnen ursprünglich die Lehre von der Auferstehung ab (alman. Tractat Kutim, gegen Ende) und behielten z. T. die die Ablehnung bis etwa ins 5. Jhd. n. Chr. bei. Die Alleinherrschung Jerusalems als Heiligtums (Heiligtümer Israels: III. IV. V) erkannten sie nicht an, verehrten vielmehr den Götter in und den dort erbauten Tempel als ihre heilige Stätte (Samaria: II, Sp. 237f.). Schon in der Zeit des Ptolemäus Philometor (181—146 v. Chr.) stritten Judent und S. über Garizim und Zion (Josephus, Altert. 13, 3, 4), — eine Streitfrage, auf die auch Joh 4 zu hinweist. Nach Joh 4, 25 erwarteten sie den Messias (Ta'eb, d. h. den Wiederkehrenden); er ist geinger als Mose, stirbt 110 Jahre alt und ist als weltlicher Fürst gedacht. In den samaritanischen Chroniken spielt die Lehre von der Samitha, d. h. von einer Anordnung der Weltgeschichte nach Heilsperioden, eine große Rolle. Die Sababat hafer der S. ist seit alter Zeit sehr streng. Die Erleichterungen der Rüchna erkennen sie nicht an, vertreten also auch in dieser Beziehung einen alttestamentlichen Standpunkt (Sababat; 1. im Judentum und im NT). Die Engelvorstellungen sind vorhanden, aber nicht sehr weitgehend ausgebildet. — In der Zeit Jesu müssen auch in Samaria die Bogen religiöser Begeisterung hoch gegangen sein. Nach Josephus (Altert. 18, 4, 1) hat Pilatus 30 n. Chr. einen samaritanischen Propheten, der dem Volk die auf dem Garizim vergrabenen heiligen Tempelgeräte zeigen wollte, samt vielen seiner Anhänger töten lassen. Aus den schwer zu entwirrenden Überlieferungen über einen samaritanischen Sektenstifter Dositheus ergibt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß, abgesehen von einem Theodosius (= Dositheus) zur Zeit des Ptolemäus Philometor (Josephus, Altert. 13, 3, 4), ein vielfach mit Simon Magus in Verbindung gebrachter Sektenstifter Dositheus in der Zeit Christi gelebt hat, dessen Seele sich bis in die Zeit des Origenes erhalten hat (Contra Celsum I, 14). Die Sekte war astrologisch und eukratitisch (Entratiten), hatte heilige Waschungen, sehr strenge Sabbatgefeße (vgl. auch Epiphanius, haer. 1, 13) und hielt den Dositheus für den V. Mose 18. verheiligten Messias. Dah in nt.licher Zeit magische Künste in S. blühen, ebenso messianische Erwartungen, Gedanken an die Menschwerdung göttlicher Wesen, zeigt

Simon Magus, der nach Justin, Apol. I, 26 aus Cittä in Samarien stammte, und dessen Schüler Menander ist. Letzterer stammte aus Kapparataia (Justin, a. a. O.), gehört auch noch dem 1. Jhd. n. Chr. an und wirkte vor allem in Antiochia, wo sich ja auch das Christentum sehr bald entwidelt hat (Antiochia). Auch er trieb Magie und hielt sich für den vom Himmel gesandten Heiland (Irenäus, adv. haer. I, 12). Die Welt ist nach ihm eine Schöpfung des Engel. Er taufte und jagte seinen Anhängern zu, daß sie nicht sterben (Justin, Apol. I, 26) und über alle Engel mächtig triumphieren würden.

Bgl. Lit. zu Samaria: II, vor allem J. A. Montgomery: The Samaritans, 1907, 204 ff.; — Zu der bei E. Kauh, RE² XVII, S. 410 ff. verzeichneten Literatur ist noch nachzutragen: A. Cowley: The Samaritan liturgy, 2 Bde., 1909; — A. Mercier: Der Messias oder Ta'eb der S., 1909 (Vorlesungen zur ZAT 1909, Nr. XVII); — Über das Gedicht des Theodosius vgl. E. Schürer III, 1909, S. 499 f.; — Für Dositheus und Menander vgl. RE² V, S. 1—2; XII, S. 574—575 und die dort genannte Lit.; ferner E. Goussainius und A. J. A. Linde: S. und seine Propheten, 1903.

Samaritaner Samaria: II.

Samaritanischer Pentateuch Bibel: I, 4, Sp. 1094.

Samaritanisches Targum Bibel: I, 4, Sp. 1094.

Samaritanismus Synkretismus: II.

Samariter = Samaritaner. Samaria: II.

Samaritervereine Krantzenpflege, 4.

Samgar, Sohn Anatobs, im Deboralede genannt (Richt 5, 6), wird, nach dem Zusammenhang der Sätze und nach dem ausländischen Klange seines Namens zu schließen, ein kannanäischer König aus der Zeit vor Debora, wahrscheinlich im Norden Kanaans, und ein Bruder Israels gewesen sein. Erst die späteste Überlieferung macht ihn zu einem der „kleinen Richter“ Israels und erzählt von ihm das der Volksrage entnommene Heldenstück, daß er einst 600 Philisten mit dem bloßen Ochsenstöcken getötet habe (Richt 3, 1). Richterbuch. Untertitel.

Samland, Bistum, wie die übrigen preußischen Bistümer Culm, Ermland und Pomesanien 1243 von dem Legaten Wilhelm von Modena begründet. Es umfaßte das damals noch heidnische Gebiet Preußens zwischen dem Memel, der Ostsee, dem Preuß und der Grenze der Litauer. Der Sitz des Bischofs war Tilschhausen, der des Domkapitels Königsberg, wo 1332 der Dom erbaut wurde. Das Bistum, das unter dem Erzbistum Riga stand, geriet bald in völlige Abhängigkeit vom Deutschen Orden, dem Bischof und Domkapitel gehörten. Unter dem 19. Bischof Georg von Polenz wurde die Reformation im Bistum eingeführt, und es folgten dem Genannten noch als evg. Bischofe Andreas Sander (1549—52), Joachim Mörlin (1567—71) und Tielemann Pehgne (1573—77). Nach dessen Absetzung wurde das Bistum nicht wieder besetzt; an seine Stelle trat das hanseatische Konistorium. Bremen: II, 2 b; 3 a.

Karl Peter Woelln und Heinrich Mendelshaus: Urkundenbuch des Bistums S., Heft I—III, 1891 bis 1905; — Aug. Rud. Geber und E. Aug. Hagen: Der Dom zu Königsberg, 2 Bde., 1833—35; — L. Frost: Der Dom zu Königsberg, o. J. (1901). Freytag.

Sammael Satan, 2.

Sammelbüchsen, fachliche, **K**lingelbentel
Dysertod.

Sammelwerte, fachliche und theologische,
Rachslagewerke.

Samoa, S. oder Schifferinseln, 3 größere und mehrere kleinere Inseln in der Südsee (Ozeanien), insgesamt 2790 qkm mit etwa 43 000 Einwohnern, mit Ausnahme von Tutuila und einigen kleinen Inseln deutscher Besitz (2588 qkm mit 1909: 468 Weißen, 978 Mischlingen, 1123 Chinesen, 749 Malaiischen Kontraktarbeitern, an 33 500 Samoanern). Die Inseln wurden wegen der angeblichen Wildheit ihrer Bewohner lange gemieden und erst 1830 durch den methodistisch-wesleyanischen Missionar J. Williams aus London für die Mission eröffnet. Nachdem sich in den 1830er Jahren König Malietoa Vaiumupo hatte taufen lassen, machte das Christentum rasche Fortschritte, daß 1863 die ganze Bibel von Pratt und Turner übersetzt und von Samoanern selbst gedruckt wurde. Der Wettbewerb der drei Großmächte Großbritannien, Deutschland und der Vereinigten Staaten um die Oberherrschaft über die Inseln seit den 1870er Jahren hatte blutige Streitigkeiten unter den Eingeborenen selbst zur Folge und verhinderte das Missionswerk. Durch den Londoner Vertrag wurden die Inseln zwischen Deutschland und den Vereinigten Staaten, die Tutuila erhielten, geteilt. Die e. v. g. Mission wird von drei Gesellschaften, der Londoner Missionsgesellschaft, wesleyanischen Methodisten und amerikanischen Mormonen, betreut; sie zählte 1910 16 Haupt- und 240 Nebenstationen, 18 Missionare, 466 eingeborene Hilfsläste, 236 Schulen, 32 400 Christen. Die lat. Mission ist seit 1846 auf den Inseln tätig; das Apostolische Patriarchat ist 1851 errichtet. Es zählt auf deutschem Gebiet 12 Haupt-, 74 Nebenstationen, 19 Priester (Marien), 9 Brüder, 23 Schwestern vom dritten Orden Mariä, 82 eingeborene Helfer, 82 Schüler, 6600 Katholiken.

A List of Books on S., Washington 1901; — Rev. Turner: 19 years in Polynesia, 1861; — A. C. Reinhardt: Die Inseln des Stifters Jesu, 1888; — P. Monnat: Les S., 1890; — G. Kürze: S., das Land, die Leute und die Mission, 1900; — Hervier: Les Missions Maristes en Océanie, 1902; — A. Krämer: Die S.-Inseln, 2 Bde., 1901—03; — T. J. D.: Hawaii, Ostimorosen und S., 1906; — C. G. Ehlers: S., die Peute der Südsee, 1902; — J. V. Piolet: Les Missions cath. françaises, Bd. IV, 1902; — J. B. L. Richter: Wie S. gewonnen ward, 1907; — S. Geschichte, S., 1908; — C. Miret: Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzbieten, 1910, S. 65 ff.; — Annales des missions de l'Océanie, Bd. XII: Vicariat apostolique des Navigateurs, 1909.

Liné.

Samojeden Russland, D 1.

Samosater = Paulus von Samosata.

Sampson, Th omas, Puritaner, Sp. 1993.

Samson, 1. Bernhardin, Zwingli, 2. Bürgi, 2.

2. Hermann, Ostseeprovinzen, 2 b.

Samstag § Sabbath: I—II; — Samstagprivileg (Privilegium Sabbatinum) — Sabatina; — Samstag = Adventus isten = Adveniens, 3; vgl. Sabbatharier, 4. **Samuel**, Sohn Elanas, „Seher“ in dem Städtchen Rama, durch seine wahrscheinliche Münzwirkung bei der Königswahl Sauls (1:1)

eine der wichtigsten Personen in der Geschichte Israels. Leider ist der große Mann in der geschichtlichen Überlieferung sehr schlecht wiedergekommen. Was wir über seine erste Kunde im ersten Buch mit Saul I Sam 9, 10—16 hören, ist eine vollständliche Sage, die zwar poetisch reizvoll genug ist, aber für die Größe S. kein Verständnis hat. Von den Gedanken, die ihr bewegt haben mögen, gibt sie nur eine Andeutung (9:16) und glaubt, ihn zu ehren, indem sie ihn als einen wunderbaren Seher schildert, der in weiter Ferne selbst den Pilgern auf dem Wege in die Städte sehen kann (10:3). Doch hält die Sage die geschichtliche Lage im allgemeinen fest: für weiß es noch, daß Israel damals unter den Angriffen der Philister schwer zu leiden hatte. Und so wird man ihr denn auch wohl den Hauptpunkt glauben können, daß S. bei dem Empfehlungen Sauls zum König entscheidend mitgewirkt hat, obwohl es auffallen bleibt, daß der geschichtliche Bericht, den wir über Sauls Königsmahl beitragen I Sam 11, den Namen S. nicht erwähnt (11:12—14 ist ausgleichender Zusatz). — Noch weniger Geschichtliches läßt sich über S. der Kinderzeit sagen: es schlichte I Sam 1—3 entnehmen. Ganz ist auch diese Erzählung von hohem poetischem Wert und voll von kultur- und religiengeschichtlich bedeutsamen Nachrichten: in schlichter Anmut und Herzlichkeit berichtet sie, wie S. das heilige Erbe seines Väters Hanna war, und wie er von ihr zu Eli an das Heiligtum zu Silo gelobt worden ist, und stellt dann zu diesen idyllischen Szenen in schönen Gegensatz den furchtbaren Untergang der Eltern („Eli iuv.“), dessen erste Abnung dem Knaben S. in die Seele kommt; ein früheres Geschlecht geht um seiner Frevel willen zugrunde, aber ein neues, Gabve gesegnete steigt empor. So schön und eindrücklich alles dieses ist, so ist es doch unverkennbar, daß solche Kindheitsgeschichten ihrem ganz privaten Inhalt nach niemals Geschichte sind (Sagen und Legenden: II, A 2a), und daß sie niemals erst in der letzten Phase der Überlieferung entstehen. — Erfahren wir denn in dieser Sage über S. kaum etwas Geschichtliches: selbst, ob S. irgend eine Beziehung zu Silo und der Priesterschaft dadurch gehabt hat, ist ganz fraglich; und von seiner besondern geistlichen Bedeutung ist keine Rede. — Böllig verfärbt aber ist S. Bild in der spätere Legende von den Anfängen des Königreichs (Saul, I). Hier wird er als rechtmäßiges Oberhaupt und geistlicher Herrscher Israels geschildert und unter die „Könige“ gerechnet; einen großen Sieg über die Philister soll er durch sein Gebet davon getragen haben; als er dann aber alt geworden war und Israel, die fremden Völker nachhastend, einen König begehrte, soll er nach Gottes Befehl diesen König durchs Los bestimmt und das jüngste Volk noch einmal veroarnt haben. S., den man durch solche Legende verherrlichen will, wird dadurch in Wirklichkeit herabgelebt: bestand doch, wenn wir der älteren Sage I Sam 9:5 folgen dürfen, seine Größe darin, daß er ohne jede rechtliche Stellung auf die Politik einen ausschlaggebenden Einfluß gewonnen hat. Ganz ungemeinlich ist, ferner der grundfeste Gegenfaß, in den die Legende S. zum König stellt; auch hier ist die alte Sage viel glaubwürdiger, wonach er den ersten König im Namen

Jahves gefärbt hat. — Als geschichtlich einigermaßen gesichert ist also von S. zunächst nur dies Eine anzunehmen, daß Sauls Königium unter Mitwirkung S.s gestiftet worden ist. Der Seher S. wird schon vorher eine weithin wirkende Persönlichkeit gewesen sein. Bezeichnend aber ist, daß der Seher so großes Ansehen gewinnen kann; bezeichnender, daß der Mann der Religion in die Politik eingreift; bedeutsam auch, daß er nicht selber König wird; er bleibt der Mann des Gedankens, nicht der Tat; er steht neben Saul wie „Debora neben Barak“. Die geistige Höhe S.s dürfen wir darin erblicken, daß er, über die Grenzen der Völker und ihre Vorurteile hinwegschauend, erkannte, daß Israels Unglück seine Zerrissenheit sei und daß es eines Königs bedürfe, und dies, obwohl das „Königtum“ (1) eine außerisraelitische und in Israel gewiss verhasste Einrichtung war. S.s politische Tat ist dann, daß er den rechten Mann zu finden wußte und den rechten Augenblick abwartete, wo Israels Begeisterung nach glücklich beendeten Kriegen alle Widerstände der führenden Geschlechter und des Stammes-Particularismus überwand. Erwähnbar sind wir über S.s Zustand im ennoß mit „Saul nach der Amalekiterkugel“ (1 Sam 15; „Nachbarvölker Israels“, 7) unterrichtet. Iwaz haben wir den Bericht darüber nur in einer späteren Ueberarbeitung, die u. a. S. in grozartigen Worten das Opfer abweisen läßt, als ob er ein Amos oder Hojea wäre; dennoch läßt sich ein älterer und geschichtlich glaubwürdiger Kern herauslösen. Verständlich ist, daß der Königsmacher mit dem König in Gegensatz kommt; denn sobald dieser wirklich König geworden ist, geht er seine eigenen Wege; man denkt an „Abia“ und „Zerobeam“ I. Begeisterlich auch, daß dieser Konflikt über den „Bann“ ausgebrochen ist: der Seher ist wie früher der Prophet der Vertreter der uralten Zahvedaner „Propheten“ I, 4, und verlangt den schonungslosen Vollzug der grausamen Sühne; der König aber ist für politisch Erwägungen und mildernde Gedanken zugänglich („Königtum in Israel“, 1). Saul will den gefangenen König „Agag“ verschonen, um mit ihm verhandeln zu können (1 Kön 20,1 f.) und das Volk will lieber „Teufel“ schlachten und selbst davon eisen, als simulös morden. Diese Erzählung läßt uns von ferne ahnen, eine wie großartige Gestalt der geschichtlichen S. gewesen sein muß. Anders wird der Konflikt S. mit Saul begründet in den weniger glaubwürdigen, phäsiischen Erzählungen I Sam 10,8–13,18–15a. Doch auch dieser Bericht bezeugt, daß sich der Gegensatz beider bei einem Opfer gezeigt hat; und jedenfalls dürfen wir annehmen, daß die Abwendung S.s von Saul mit zu dem tragischen Umzug des Königs beigetragen hat. — Daz dies auch die Meinung des Volkes gewesen ist, folgt aus der wundervollen Geschichte von der Heere von Endor, wo S. noch aus dem Hades, von seinem einzigen Freunde und späteren Feinde beidoworen, erscheint, um ihm in schicksalschwangerer Stunde den Tod zu verkünden (1 Sam 28). — Später hat man auch von ihm erzählt, daß er noch vor seinem Tode „David zum Könige an Sauls Thatt gesalbt habe“ (1 Sam 16,11–12); eine Errichtung von solchen, wie Davids Legitimität ängstlich vermieden. Noch später scheint die ziemlich häß-

liche Legende I Sam 19,18 ff entstanden zu sein, wonach David von Saul zu S. geholt worden ist, eine Legende, in der S. als Vorsteher eines Prophetenvereines erscheint; nach der älteren Ueberlieferung aber ist S. ein Seher und hat mit den „Propheten“ nichts zu tun („Propheten“ II). Während S. nach der alten Ueberlieferung aus Ephraim stammt (1 Sam 1,1), hat ihn der Chronist, um den von ihm dargebrachten Opfern das Bedeutliche zu nehmen, zum Leviiten gemacht (1 Chron 6,7 ff, 18 ff, 72 ff, 33 ff). — Sein Gedächtnis hat noch lange nachgelebt (Jer 15,1; Psalm 99,6).

Was die Kommentare zu den „Samuelbüchern“ und die „Geschichten Israels“ („Israel“; — Weiteres in RE³, XVI, S. 445 ff; XXIV, S. 450). Gundel.

Samuel, Patriarch von Konstantinopol, „Theodor-Anatolische Kirche“: II, 1A 1; B 11. Samuelbücher.

1. Zahl, Name und Inhalt; — 2. Uneinheitlichkeit; — 3. Die Bestandteile — 4. Ihre Vereinigung.

1. Wir sprechen von zwei S.; aber nach Origenes (bei Eusebius) haben die Jüden seiner Zeit die S. als ein Buch betrachtet. Dazu stimmt, daß noch in unserer gedruckten hebräischen Bibeln die auf die S. bezüglichen Angaben sämtlich hinter II Sam erscheinen. Die Zweiteilung findet sich in der hebräischen Bibel erstmalig in der Ausgabe Bomberg's. Aufgenommen wurde sie aus der griechischen und der lateinischen Bibelübersetzung, wo die S. als die beiden ersten der 4 Bücher der Könige oder der Königsherrschaften gezählt werden. Ihren Namen S. verdanken sie zunächst der Tatsache, daß sie sich z. T. mit Geschichte Samuels befassen. Darüber hinaus aber ging die Meinung der späteren Schriftgelehrten dahin, daß Samuel auch ihr Verfasser sei, galt ihnen doch für ausgemacht, daß alle alten Geschichten von Propheten geschrieben worden seien (Bibel: I, 1, Sp. 1087). Aber Samuels Tod wird bereits I, 25 (vol. 28) berichtet. Den Haupthalt des Buches bildet die Geschichte der Entstehung des Königtums und seiner beiden ersten Vertreter. Wir unterscheiden 3 Hauptteile: die Geschichte der letzten vorlänglichen Zeit I, 1–7; die Ansänge des Königtums und der erste König I, 8–31; das Königtum Davids (II).

2. Will man sich von der „Zusammenfassung der S.“ ein Bild machen, so geht man am besten von ihrer Darstellung der Entstehung des „Königtums“ (I, 8–12) aus. Sofort wird man darin einer doppelten Aufführung des Königtums gewahr: nach der zweiten (8–10,1 ff, 12) ist das Verlangen des Volkes nach einem König ebenso ungerechtfertigt als gottlos; denn Gott selber war des Volkes König, und dieses himmlische Königs Stellvertreter auf Erden war der Prophet, dessen Gebet alles vermochte. Anders die Darstellung in Kap. 9,–10,16,11, wonach das Königtum vielmehr eine Gnadengabe Jahves und eine Stiftung Samuels selber ist, wie denn auch die erste Tat des Königtums die Errettung Israels von seinen Feinden war („Saul“ „Samuel“). Der Vergleich beider Darstellungen zeigt unwiderrücklich, daß in den S. verschiedene Quellen miteinander verarbeitet sind. Diese Erkenntnis wird durch eine ganze Reihe weiterer Beobachtungen bestätigt: So leuchtet Saul den Hirtenabben „David“, als er

Goliath erschlägt, noch nicht, sondern zieht ihn erst auf Grund dieser Heldenatut an seinen Hof (I 17⁵⁵–18²), während er nach 16¹⁴–2² schon vorher als Spielmann an seinem Hofe gewesen ist. Daß David den Goliath erschlagen habe (I 17), steht in offenem Widerspruch zu II 21¹⁹, wonach ein gewisser Elchanan Goliaths Beieiger gewesen wäre. Das Sprichwort: „Nt auch Saul unter den Propheten?“ wird I 10¹⁰ ff auf eine andere Veranlassung zurückgeführt als 19²² ff. Nach I 31¹ führt sich Saul selber ins Schwert; nach II 1¹⁰ wird er von einem Fremden getötet. Besonders begegnet man in der Geschichte der Auseinandersetzung Sauls mit David einer ganzen Anzahl sogenannter Duobletten: zweimal nimmt David zum Philisterkönig Achis von Gath Zuflucht (I 21¹–18²⁷); zweimal wird er von den Söhnen vertrieben (I 23¹⁹ ff und 26¹ ff); zweimal schont er Saul, wo dieser in seine Nacht gegeben war (I 24 und 26); denn er will nicht die Hand an den Gefallenen Jahwes legen; dabei verrät er aber nicht das mindeste Bewußtsein davon, daß er nach I 16¹–18 selber schon sein Gesalbter ist.

3. Wie ist die Doppelheit all dieser Berichte zu erklären? Am einfachsten vielleicht, indem man die beiden ventidatindischen Quellenwerte des „Jahwisten“ und des „Globisten“ (¹ Mosesbücher, 3 a–b) bis in die Geschichtsbücher hinein reichen läßt. Ob mit Recht? – In II Sam 9–20 findet sich ein zusammenhängendes größeres Stück, über das vielleicht am ehesten ein Urteil zu gewinnen ist. Wie allgemein anerkannt ist, ist es von ganz hervorragendem Wert und gehört zum Besten, was wir von alter Geschichtsschreibung (I, 4 b) überhaupt besitzen. Man bewundert ebenso die Unmittelbarkeit und Ausschauheit seiner Berichterstattung als die ergriffende Wahrheit seiner Psychologie. Nirgends eine Spur von tendenziöser Darstellung; nirgends auch eine Lüde: der Verfasser hat aus dem Vollen gehobt und scheint von den erzählten Ereignissen selber nicht weit entfernt gewesen zu sein (vgl. immerhin II 18¹⁸ 20³). Wie anders aber ist diese Erzählungsart als die des Jahwisten! Hier eine wirkliche, wenn auch antike Geschichtserzählung, die ganz in der wirklichen Welt zu Hause ist und den geschichtlichen David in allen seinen Beziehungen, auch seinen Schwächen darstellt; beim Jahwisten aber eine poetisch-e Welt, eine schwere Wiedergabe der alten Volkslager Israels (Sagen und Legenden; II). Gegen diesen Eindruck vernag auch der Nachweis weitgehender sprachlicher Verwandtschaft mit dem Jahwisten, wie ihn namentlich Budde unternommen hat, schwerlich aufzuholmnen. Handelt es sich hierbei wirklich um Stilähnlichkeit zweier Schriftsteller, oder nicht darum, daß beide von denselben Kreise abhängig sind? Im übrigen scheint diese Sammlung und Geschichtsschreibung Davids zunächst einmal ein für sich bestehendes geschlossenes Stück gewesen zu sein, und das durfte uns vielleicht überhaupt einen Fingerzeig geben, daß mit einer bloßen Zweiquellentheorie in den S. nicht auszukommen ist, sondern daß man hier vielmehr mit der Vereinigung einer größeren Zahl ursprünglich selbständiger Erzählungen zu rechnen hat. Sie im einzelnen genau abzugrenzen, will wohl nicht überall gelingen. Aber es sei wenigstens ein Versuch gemacht:

Deutlich heben sich in der Geschichte der vorigen Zeit I 1–3 (nach Abzug von 2¹⁰–27–36) von I 4–7; ab, jenes eine wohl etwa aus dem 8. Jhd. aus Ephraim stammende Erzählung über Geburt und Jugendzeit des Samuel, dessen Frömmigkeit in Gegenwart zur Gottlosigkeit der Söhne Els gestellt wird, dieses eine wohl auch ephraimitische, vielleicht noch ältere, jedenfalls besonders wertvolle Geschichte von den Söhnen der Jaaeveldde, die ihre unmittelbare Fortsetzung in II 6 zu finden scheint. Kap. 7, eine Verherrlichung von Samuel als „Riditer“, ist vielleicht bloß geschrieben, um Kap. 1–6 mit den folgenden Berichten von der Einsetzung des Königtums zu verbinden. Diese selber sind, wie schon erwähnt, doppelter Art, und während der dem Königtum fremdländische (I 9¹–10¹⁶ 11) sich als verhältnismäßig alt ausweist, kann man schwanken, ob am andern (8. 10¹⁷ ff 12) nicht schon Deuteronomisten beteiligt sind. Dieser führt seine Fortsetzung in der alten und wohl ursprünglich wieder selbständigen Erzählung von den für Israel erfolgreichen Philisterkämpfen (13¹–7 a. 15 b–18²³ 14¹–16⁶²), durch die Sauls Erhebung auf den Königsthron nachdrücklich geradezu als geschichtliche Notwendigkeit erwiesen wird, die er in der gegenwärtig überarbeiteten Darstellung von Sauls Werkverzeichnis (Kap. 15), zu der 13 b–15 a eine durch 10⁸ vorbereitete spätere Parallelie bildet. In der Geschichte der Auseinandersetzung zwischen David mit Saul dürften auf die Seite folgende Stücke zu stellen sein: I 16¹⁴–23 18⁸–11 (?) 20¹–3¹–18⁸⁹ 22–25 27⁸–29–31 II 1¹–4¹¹ 2³ 1⁶–12⁵. Sie verfolgen Davids Schicksale mit Augenblick an, wo er in Sauls Gefechtskreis eintritt, bis zu dem, wo er die Königskrone empfängt; und das tun sie mit einer Treue, daß man ihren Verfasser trotz I 30²⁵ nicht weit vom Erzählten abrufen darf, wie man ihn denn auch z. T. mit dem Verfasser von David's Familie genannt (II 9–20) verlebtigt hat. Die zwischen die erwähnten Stücke eingeschobenen Parallelerzählungen gehören nicht alle einer einzigen Erzählungsschicht an (vgl. z. B. Rud. Kittels Bezeichnungen in Kautsch's Bibelübersetzung) und sind im ganzen jünger; besonders jene diejenigen, in denen sich schon der Stil des Mirchaif auffindet (vgl. z. B. I 16¹–13 19¹⁸–24 21¹¹–16). Hat man doch aus dem Unterschied zwischen dem hebräischen und dem kürzeren griechischen Text in I 17¹ sogar den Schlüß zu ziehen, daß noch nach Auffertigung der LXX Erweiterungen in die S. gedrungen seien. Ferner springen von selber einzelne poetische Stücke in die Augen: der Hannahsalm I 21–10 („Hanna“), das Liedchen über Sauls und Davids Philister siege I 18⁷ (vgl. 29⁶), Davids Leichentitel auf den Tod Sauls und Jonathans II 1¹⁷–27 („Bogenlied“), Davids Leichentitel auf Abner II 3³³ f., das Aufstandslied II 20 (vgl. I Kön 12¹⁶), der angeblich von David gedichtete Psalm II 22 = Psm 18; die dem David zugeschriebenen „letzten Worte“ II 23¹–7. Dazu kommen Lieder, deren Ursprung wohl vom Königshof selber herzuleiten ist: I 14⁴⁹ ff. II 3² ff. 5¹⁴ ff. 8¹⁶ ff. 20²³ ff. 23²⁴–29, und es ist sehr wohl möglich, daß auch

in den S. wie in den "Königsbüchern" stellenweise ein A n n a l e n b u c h, d. h. der Auszug eines Journals, das bis in anderen Kulturstaten des Orients an Davids Hof geführt wurde ("Geschichtsdarstellung": 1, 2), als Quelle verwertet wurde (vgl. II 5, f. 9—12 8 1—5 10 1—11 1 12 28—31 21 15—22 23 8—23).

4. Zur Einheit sind alle diese verschiedenen Bestandteile durch einen deuteronomistischen Redaktor gebracht worden ("Deuteronomisten"), und zwar hat man wie für das Richterbuch und die Königsbücher auch für die S. eine doppelte deuteronomistische Redaktion anzunehmen, so zwar, daß die erste in die vorchristliche, die zweite in die nachchristliche Zeit fällt. Im ganzen aber hat sie ungleich weniger tiefe als in Richter und Könige gegriffen, und das mag dafür sprechen, daß schon der erste deuteronomistische Redaktor große Zusammenhänge zu einer Einheit verarbeitet vorfand. Direkt deuteronomistisch ist I 22—26 4 18 13 1 II 2 10 5 4 (vgl. die Chronologie in Richter und Könige) I 6 15 14 47 f.; überarbeitet z. B. I 12 II 7 12. Auf den zweiten Redaktor ist wohl der Nachtrag II 21—24 zurückzuführen, worin er neben den beiden dem David zugeschriebenen Dichtungen (22 23 1—7) nachbrachte, was er an alten Urkunden über die Zeit Davids noch fand. — Wenn sich aus diesem Litteraturstückchen auch ergibt, daß der Geschichtswert der S. nicht durchweg der gleiche sein kann, so steht er doch im ganzen überaus hoch, und es ist erstaunlich, daß von Seiten vorurteilsfreier Historiker anerkannt zu sehen. So urteilt z. B. Eduard Meyer (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 486) im Blick auf die Hauptquelle der S.: „Es ist etwas Erstaunliches, daß eine derartige Geschichtsliteratur damals in Israel möglich gewesen ist. Sie steht weit über allem, was wir jemals von altorientalischer Geschichtsschreibung wissen.“

Tegatügäde von Karl Budde in der Regensbogenbibl., 1894. — Der Textritual: Jul. Wellhausen; Der Text der Bücher S., 1871; — Sam. Driver: Notes on the Hebrew Text of the Books of Sam., 1890; 1913*; — Karl Budde: Die Bücher Richter und Samuel, 1890; — C. H. Cornill in ZAT 10, S. 96 ff. (1890); — Rub. Mittel: Geschichte des Volkes Israel II, 1900, S. 24—30; — Kommentare von L. Theodor, 1812) 1864; 1898* von M. Löhr; — Aug. Klostermann, 1887; — S. Preferred Smith, 1890; — Wilh. Rowat, 1902; — Karl Budde, 1902; — Weiteres in RE² XVII, S. 448 ff.; XXIV, S. 450. Berthold.

Tan Marino, * Marino.

Samballat, Statthalter von Samarien, Gegner * Nehemias (* Ezra: III, 3, Sp. 64); sein Schwiegersohn Manasse soll die Gemeinde der Samaritaner (* Samaria: II, Sp. 237) geflüchtet haben; seine Söhne Delaius und Schlemeij bewirken den Wiederaufbau des jüdischen Tempels von Elephantine (Ab. Staet, Alte und neue aramäische Papyr., 1912, S. 29).

Wittell in RE² XVII, S. 452.

6.

Sánchez, I. Juan, * Spanien, 3.

2. Pablo, * Spanien, 7.

3. Thomas (1550—1610), seit 1567 Jesuit. Geboren in Cordoba, lebte meist mit theologischer Schriftsteller beschäftigt. S. ist als typisches Beispiel für die jesuitische schamlose * Kastigkeit (: 1) in geschlechtlichen Fragen berüch-

tigt. Sein Werk über die Ehe (I. Lit.) ist voll widerlicher Unanständigkeiten; der 3. Band kam, allerdings infolge ungeeigneter Kürzung, zeitweilig (1627) sogar auf den Index. Trotz allem erfreut sich S. auf kathol. Seite noch heute der höchsten Wertschätzung als „klassischer Moraltheologe und Kanonist“. Seine Schamlosigkeiten werden mit der angeblichen „Unmöglichkeit, der gleichen zu umgehen“, entschuldigt.

S. vers. u. o. De sancto matrimonio sacramento disputationis libri, 3 Vol., 1602, Genua; — Explatio mandatorum decalogi (unvollständig) und Consilia seu Opuscula moralia. — Sämtliche Werke in 7 Bänden, 1740, Venetia. — Biographien bei Göttweil: Bibliotheca scriptorum Soc. Jes., Rom 1676, und Sommer vogel: Biblioth. de la Compagnie de Jesus 1890—1900, VII, S. 530—537; — KHL II, Sp. 1922; — Protestantisches Taschenbuch, hrsg. v. Eng. Bünk, 1905, Sp. 1929—31. Priebe.

Sanduniathon.

1. Das Werk im allgemeinen; — 2. Inhalt der überseiteten Bruchstücke; — 3. Charakteristik.

1. Philo aus Byblus in Phönizien (64 n. Chr. geboren) schrieb eine „phönizische Geschichte“, die er aus der phönizischen Urschrift eines S. Griechisch überlebt haben will. Philo selbst erzählt, das Buch S., das vor der Zeit des trojanischen Krieges gelebt haben soll, sei damals von den Priestern verborgen und erst von ihm wieder veröffentlicht worden. Nun ist die Geschichte S. zwar ohne Zweifel von Philo erdichtet, um seinem eigenen Werke durch den Anschein hohen Alters größeres Ansehen zu verschaffen. Doch kannte Philo natürlich die phönizische Religion, so daß wir über die Anschauungen seiner Zeit unterrichtet werden. Nebledies hat er irgendwelche älteren Quellen benutzt, wie aus den mannigfachen Widerprüchen und Wiederholungen führe hervorgeht. Dennoch ist der Wert seiner Nachrichten sehr beeinträchtigt, weil er die mythischen Überlieferungen in enhemeristischer (* Euhemerismus) Umdeutung wieder gibt, ferner weil er die phönizischen Götternamen häufig durch griechische ersetzt oder gar durch griechische Etymologien erklärt — ein Beweis, daß sein Buch von vornherein in griechischer Sprache geschrieben ist —, endlich, weil er manche Lücken der Überlieferung durch eigene Phantastien ergänzt zu haben scheint. Dazu kommt noch, daß wir aus seinem Werk nur dürftige Aussüge besitzen (besonders in der Praef. evang. des Euzebius I 9 f. und IV 16).

2. Der Inhalt der Bruchstücke ist kurz folgender: Am Anfang gab es nur „Wind“ und „Chaos“. Als der Wind in Sehnsucht nach dem Chaos entbrannte, entstand Mot, gleich einem Ei gebildet, aus dem Sonne, Mond und Sterne hervorstrahlten. Durch das Licht und die Wärme der Gestrüne entwölkten sich Winde, Wolken, Regengüsse, Donner und Blitze und zuletzt befleete Wesen. Damit verhüpfte ist eine zweite, ursprünglich wohl selbständige Kosmogonie: Aus dem Winde Kolpia und dem Weibe Baat geboren Aion und Protogonos, Genos und Genea hervor. Diese streden bei einer Dürre ihre Hände zur Sonne empor, dem „Herrn des Himmels“, den sie Beolsamen nannten. Daran reihen sich die Erfinder und Heilbringer: Pyr entdeckt das Feuer; nach den Namen der Riesen, die sie wohl aufgetürmt haben, heißen die großen Berge Kassios, Libanon und Antilibanos; ihnen folgen die ersten Baumleister, Schneider,

Schiffer, Jäger, Fischer, Goldschmiede, Ziegelbrenner, Bauern, Dorfbewohner und Hirten. Eine höhere Stufe der Gestaltung führen Misor und Zydyk („Recht“ und „Gerechtigkeit“) herbei; von jenem stammt Taautos, der Erfinder der Buchstaben, von diesem die Diözesen oder Kabinen, die Gründer der Schiffahrt usw. Philo hält diese Pfadfinder für Menschen, während sie in früheren Zeiten vergöttert worden seien. Daraus schließt sich eine Darstellung der Götterkämpfe („Saturn“) und ein Bericht über die Anfertigung der Götterbilder.

3. Dennoch ist uns aus dem Werk Philos (oder seines angeblich phönizischen Originals) im wesentlichen nur die Kosmogonie überliefert. Sie trägt einen durchaus synkretistischen Charakter, da sie sich aus Beständen vieler Religionen zusammensetzt. Echt phönizisch sind Namen wie Beelsamen, Misor und Zydyk; dazu kommt Ägyptisches: jo die Vorstellung vom Sonnenel, ferner Mot, die ägyptische Himmelsgöttin Nut, die Mutter der Sonne, in der diese aufgeht¹, und Taautos = Thot („Ägypten“, II, 2, §v. 179). Bauu ist gleich Bohu in I Moje 1 („Chaos“); doch gehen die hebräische wie die phönizische Ausprägung vielleicht auf eine gemeinsame babylonische Quelle zurück. Der Synkretismus ist ein Kennzeichen schon der althethitischen Religion, die bereits im 2. vorchrist. Jahrtausend mit babylonischen und vor allem mit ägyptischen Ideen durchsetzt war. Tropödem ist die von Philo vorgetragene Religionsmischung erst späten, hellenistischen Ursprungs, da eine Reihe von griechischen Namen vorkommen, denen niemals ein semitischer entsprochen haben dürfte wie Aion und Protagenos, Genos und Genea, Pyr u. a. So wertvoll einzelne Nachrichten Philos sind, sobald sie anderswo bestätigt werden, ist doch sein Werk nur mit großer Vorsicht für die Darstellung der phönizischen Religion zu benutzen.

Olf Graf von Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I, 1876, §. 1ff.; — Ders. in: RE XVII, S. 452 ff. (viele weitere Lit.).

Grehmann.

Sancta Dei civitas, Enzyklika Leo XIII., Heidenreich: II, 5.

Sanctificatio = „Heiligung“. Vgl. „Heilsordnung“; „Rechtfertigung“; II.

de Sanctis, Luigi (1808—1869), geb. in Rom, wurde 1831 Priester, 1834 Professor der Theologie in Genoa, 1837 von Gregorius XVI als Qualificatore della suprema Santa Inquisitione nach Rom berufen, 1840 Pfarrer an der Kirche Maddalena alla Rotonda dargestellt. Nachdem er durch das Studium der Bibel und der protestantischen Bücher, die er hätte widerlegen sollen, und durch seine patriotische Gewissenssorge schon seit Jahren der römischen Kirche entfremdet war und von dem ihm persönlich befreundeten Pius IX vergebens die Gewährung größerer politischer und religiöser Freiheit erhofft hatte, trat er im Sept. 1847 aus der römischen Kirche aus und floh nach Malta. 1850 fand er nach Genf über. 1853 wurde er in Torre Pellice als Pfarrer der Waldenser ordiniert und als Evangelist nach Turin gesandt. Bei einer durch darbytische Einflüsse (Darbyisten) hervorgerufenen Spaltung der dortigen Waldensergemeinde trat de S. auf die Seite der neu gegründeten Chiese libere italiane („Chiesa evangelica italiana“). Durch die Feindseligkeit

der Führer der chiese libere gegen die Waldenser abgestoßen, näherte er sich wieder den Waldensern, die ihm 1864 den Lehrstuhl für praktische Theologie an ihrer theologischen Schule in Florenz übertrugen.

Die meisten seiner Schriften, in denen er sich als gründlicher Kenner des Lehens und Missbrauchs der römischen Kirche erwies, erlebten zahlreiche Auflagen. Die bekanntesten sind: Roma papale; — La confessione; — Il celibato del Preti; — Il primato del Papa; — Il purgatorio; — La messa; — La tradizione. — Ueber S. vgl. RE XVII, S. 470 ff.

Zachenmann.

Sanctissimum = das Allerheiligste = Hostie. **Sanctum Officium** = „Inquisition.“

Sanctus, I. = der Heilige, „Heiligenverehrung“; 2. = heilig, heilig, heilig, „Messe: 1, 2 e Hauptgottesdienstordnung, 2 b,

Sand, George, „Literaturgeschichte: III, B 5 c.

Sanday, William, Professor der Theologie und Kanonikus an der Christ Church zu Oxford sowie Hofprediger des Königs; geb. 1843. S. ist zu Zeiten der bedeutendste Vertreter deutscher moderner Theologie an die englische Staatskirche. In seinem Sammelwerk: The Life of Christ in Recent Research 1907 gibt er in klarer, fesselnder Darstellung eine Übersicht über die trinitäre Theologie der letzten 20 Jahre, um in die Probleme der seitländischen Theologie einzuführen. Seine eigene Stellung tritt zurück, ist aber meist konservativ.

Berf. u. a.: Authorship and Historical Character of the Fourth Gospel, 1872; — The Gospels in the Second Century, 1876; — Commentary to the Romans and Galatians, 1878; — Inspiration (Bampton Lectures), 1893; — Commentary on the Epistle to the Romans, 1895; — Sacred Sites of the Gospels, 1903; — Outlines of the Life of Christ, 1905; — The Criticism of the Fourth Gospel, 1906; — Mitarbeiter an der Variorum Bible, 1880—89; — Old Latin Biblical Texts, 1886.

Wollschläger.

Sandeman, Robert (1718—1771) und die Sandemanianer, S., ein Laie, geb. zu Perth in Schottland, hat dadurch Bedeutung erlangt, daß er die religiösen Einrichtungen einer von seinem Schwiegervater gegründeten Sekte ausgestaltete und ihr eine, wenn auch nur geringe Verbreitung in England (1760) und Amerika (1764) verhalf; sie zählt auch heute nur wenige Anhänger. S. Schwiegervater, John Glass (1695—1773), war Geistlicher der schottischen presbyterianischen Kirche. 1725 begann er, ähnlich wie Graf J. Buzenbor, die Bildung einer ecclesiola in ecclesia, einer kleineren Gemeinschaft ernster Frommer innerhalb der Kirche, trat aber zugleich mit Ansichten hervor, die 1728 zu seiner Absezung und Ansiedelung aus der presbyterianischen Kirche führten. Er forderte mit Berufung auf die Zustände in der ersten Christenheit die völlige Unabhängigkeit jeder einzelnen Kirchgemeinde und die völlige Unabhängigkeit aller kirchlichen Einrichtungen vom Staat. In der durch ihn entstehenden Sekte führte er in Verbindung mit dem stark in den Mittelpunkt des Kultus gestellten blg. Abendmahl ein Liebesmahl (= Agape; „Heidenthriftentum“, I, §v. 1942 f.) ein, den Bruderfuß („Friedensfuß“), die „Fülle“ wachhaben, zugleich verbot er alle weltlichen Vergnügungen, Glückspiel, das Essen von Blut und Fleischtem und regelte das Gemeindeleben durch Einsiedlung von Bischoßen, Aeltesten und Lehrern

aus der Zahl der Laien. — S. erhielt in dieser Sekte bald als Aeltester eine so überragende Stellung, daß sie von ihm ihren Namen erhielt. Theologisch vertrat er den Satz, der Glaube sei die Zustimmung der in Jesus uns gefundenen Gotteswollhaftigkeit dieser Glaube sei in keiner Weise anders als die Zustimmung.

Die Werke von Glas, 2. Aufl. 1782 in Perth: The Treatise on the Lord's Supper, 1743; — R. G. Staublin und H. G. Tschirner: Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, I, 1, 1813, S. 143 ff.; — RE^a XVII, S. 475; — Encyclopedia Britannica, 1879, S. 637. Witte.

Sander, J. manuel Friedrich (1797 bis 1859), evng. Theologe, geb. zu Schaffhausen b. Merseburg, Magister und „Pospitiner“ (Abendprediger) an der Universitätskirche zu Leipzig, 1822 Pastor in Barmen-Wiehlungenhausen, 1838 in Luisenthal-Eberfeld (Rheinland, 4 b), 1851 Stadtarbeiter, Superintendent, Professor und Direktor des Prediger-Seminars in Wittenberg. Vgl. u. a.: Sogen. die von E. Hölsämm herausgegebene Predigertbibel ein „Theologisches Gutachten“ und eine „Bedeutung“, — Bilder der Romantik, in seinen Ansprüchen und in seinen ethischen Ausgängen, 1845. — Von seinen Predigten sind bemerkenswert die 1853 erschienenen über die Endbeschreibung der Offenbarung. Auch eine Erklärung der Apokalypse hat S. herausgegeben. — Neben S.: J. W. Krumacher: J. F. S. Eine Prohetengestalt aus der Gegenwart, 1860. Rothscied.

Tauffeudisten ¶ Pius VII (1822).

Taufmut hat im NT schon durch die oft begrenzte Verbindung mit Milde (z. B. 1 Petr 3, 8 ff Gal 5, 21 Kor 4, 2 II 10, Titus 3, 2) die Bedeutung jener an Jesus besonders gerühmten Urtugend, daß Böse nicht zu vergelten, sondern durch Segnen zu erwideren. Es ist von „Niedliche“ mit Recht darauf hingewiesen, daß der kleine Kreis der politisch völlig einflusslosen, vorwiegend zu den unteren, höchstens mittleren Schichten gehörenden kleinen, gedrängten Leute sich allein durch das Verbot des Sichabwehrens, durch die Richtsäkting ritterlicher Tugenden, fühner Wahrhaftigkeit und stolzer Selbstzeugung, in einer feindlichen Welt behaupten, ja almählich durchsetzen konnte. Doch beweisen viele Helden der nationalen Zeit, oben an Paulus, genügenden Stolz und Rühmheit. Jesus selbst wird durch eine S. ausgezeichnet, die den Eifer um das Haus des Herrn nicht aussticht (vgl. Jodokus von Lodenstein, „Heiliger Jesu“: „Sanfter Jesu“). Es ist also nicht ohne weiteres zuzugeben, daß wütende Armeleugnigkeit, mattherige Leidenschaft die Urtugend der Christen sei. Die Umschreibung der dritten Selbstejrung (Mtth 5, 6), die J. Deermann in dem Liede: „Kommt, laßt auch den Herzen lehren“ gegeben hat: „Zelig sind die frommen Herzen, da man S. würnen kann, welche Hohn und Trutz verführen, welche gerne ie der manu; die nicht judged eigne Racht und bejehlen Gott die Sach“, in darum anscheinbar, nicht aber in der Gleichsetzung der S. mit der religiös begründeten „Gefallenheit“. Das ist nämlich für die S. im NT charakteristisch, daß sie mit der Demut oder Stille gegen Gott zusammenge stellt wird (Mtth 11, 21 Petr 3, 4 Kol 3, 12 Eph 4, 2 II Tim 2, 22); man kann beide Begriffe sogar für Synonyme halten: in der Beugung vor Gottes heiligem Willen verlornt sich der zujahrende, überhebende Stolz, gewinnt sich jenes Herunterhalten zu den Niedrigen, das sich ihnen

herzlich gleichstellt. A. J. Ritschl hat deshalb die Vermutung ausgesprochen, daß die Selbstejrung Jesu als „sanftmütig und von Herzen demütig“ nur eine verstärkte Bezeichnung des Wesentlichen sei, das man von Jesu lernen kann: Beugung unter Gottes Willen. Das würde ganz auch zu dem Gesamtkontext der ersten Selbstejrungen passen. Und, wenn dann Jaf 1, 19 ff die S. dem heiligen Menschenzorn entgegenstellt und zugleich als Organ einer tiefen Aufnahme des göttlichen Wortes bezeichnet wird, so erkennen wir dieselbe religiöse Farbung dieser christlichen Urzugend: die sölle Beugung vor Gott bringt den auch von den Griechen als Ursünde verfolgten Ilebarmut (die Hybris). Es darf wohl behauptet werden, daß die S., so verstanden, sowohl mit dem ritterlichen Eintreten für Recht und Ehre als auch mit holzer Selbstaufung wohl vereinbar ist, beiden Tugenden nur die Vermischung des unserer modernen Zeit so nahe liegenden Persönlichkeitstugends nimmt.

Die Schriften des RT.s, hrsgg. von Joh. Weiß, zu den zitierten Stellen. Baumgarten.

Sanguinier, Marc, französischer Politiker, geb. 1873, schon während seiner Studienzeit in Paris im Collège Stanislas religiösozial gerichtet, widmete sich nach kurzem Offiziersdienst ganz dem Problem der Auslöschung zwischen der modernen Demokratie und der Kirche. 1895 gründete er den Freundschaftsbund Sillon (¶ Reformatholizismus, A 3c: Katholisch-Sozial, 6). Räch entstanden in allen größeren Städten Frankreichs gegen 500 Ortsgruppen des Sillon mit mehr als 8000 Mitgliedern. Ohne in den Dienst irgend einer politischen Partei zu treten, sah S. seine Aufgabe in der gründlichen Einführung in die sozialen und politischen Bedürfnisse der modernen Demokratie und in der Erziehung zu einem von Parteidiensthaften unabhängigen, aber stiftlich-religiös begründeten Urteil. Trotz anfänglicher väpplerischer und bishöflicher Anerkennung ist S. und die Organisation des Sillon 1910 der allgemeinen Modernistenherrschaft Opfer gefallen (¶ Reformatholizismus, B 3). S. und seine Mitarbeiter erhielten den Befehl, ihre Plätze den Bischöfen abzutreten, unter deren Leitung die Mitglieder des Sillon sich als Sillons catholiques in den einzelnen Diözessen neuorganisieren sollten. S. unterwarf sich und zog sich von der Leitung des Sillon zurück. Dagegen behielt er die Redaktion der 1910 von ihm gegründeten Zeitung La Démocratie, für die er fiktiven Gehorham gegen die Befehle des Papstes zögigte.

S. vertrat seine Ideen in den von ihm geleiteten Zeitschriften Le Sillon, L'éveil démocratique und Almanach du Sillon; schrieb außerdem: Le Sillon, esprit et méthodes, 1905. — Neben S. und den Sillon: A. Monnot: Le Sillon devant l'épiscopat, 1909; — Ch. Maurras: Le dilemme de M. S., 1910; — R. Ariès: Le Sillon et le mouvement démocratique, 1910. Ladenmann.

Sanguinisten ¶ Kotahres Blut; II, 1.
Sanhedrin (hebräisch; griechisch: Συνέδριον), in Lukers Bibel „der hohe Rat“, höchster jüdischer Gerichtshof in Jerusalem (später in Tannin), seit etwa 200 v. Chr., bestand aus 71 (70) Mitgliedern, hörte auf seit 70 n. Chr. Sein Machtbereich war zur Zeit Jesu auf Judäa beschränkt; Todesurteile hatte der römische Procurator zu bestätigen.

G. Schürer, II, 1907⁴, S. 237 ff; — H. L. Straß in RE XIX, S. 226 ff.

^{diebig}

Sanderib ¹ Babylonien und Assyrien, 3 b (S. 854, 858).

Santén, Fr. a. David, amerikanischer Evangelistenfänger (1840—1908), geb. in Pennsylvania, schloß sich schon früh der Methodistenkirche an und war 1840 Abgesandter bei der internationalen Methodistenkonferenz in Indianapolis. Hier lernte er T. Moody kennen, den er dann als Soloänger auf seinen Erweckungsreisen (Evangelization, 2 a, Sp. 722) begleitete, 1903 erblühte er. Seine „Gospel Hymns“ sind in der ganzen englisch sprechenden Welt weit verbreitet, seine „Sacred Songs and Solos“ (1873) in 50 Millionen Exemplaren vertrieben. ^{samt}

Santhja ¹ vedische und brahmanische Religion.

Sankt Gallen ¹ Gallen.

Santimoniänen = ¹ Virgines sacrae.

Sanction der Kirchengesetze ist die Genehmigung der Kirchengesetze durch die zuständige Person. Die Beschlüsse der allgemeinen Konzilien erhalten seit dem ¹ Basilikum ihre S. durch den Papst. Nach evg. Rechtentheorie bildet die S. ein Reservatrecht des Landesherrn (Ausnahme: Hamburg, wo sie bei der Synode steht). Sie erfolgt meist schriftlich (¹ Kirchenrecht, 5, Sp. 1370). — Blazet.

Santion, Pragmatische (1438), ^{Geordnet.} Frankreich, 5 (Sp. 968) ¹ Reformations, B 3 ¹ Stadtherbefreiung; A, B 5 (Sp. 1420).

Santis ¹ Sanctis.

San Marino ¹ Marino.

Sanminiatelli = Gabarella, Alexander (1840—1910), römischer Kurienkardinal, geb. zu Radicofani in der Provinz Pisa, wurde 1874 Titularerzbischof von Tiana und 1899 Patriarch von Konstantinopel und Kardinal. Er war Mitglied der Inquisitionsregierung. ^{unv.}

Sanjibar, Insel vor der Küste von Deutsch-Ostafrika (¹ Deutsch-Afrika), 1660 qkm mit 1910: 114 000 Einwohnern (größtenteils von Arabern beheimateten Negern), bildet mit der nördlich gelegenen Insel Pemba (980 qkm, 83 200 Einwohner) das Sultanat S., dessen Herrscher unter der Aufsicht eines britischen Agenten oder Generalfakturals steht. Das etwa im 10. Jhd. von Arabern besiedelte S. wurde 1499 von Vasco da Gama besucht und kam am Anfang des 16. Jhd.s unter portugiesische Herrschaft, nach deren Abschüttelung 1729 samt der gegenüberliegenden Festlandküste unter die Oberhoheit der Sultane von Oman in Arabien, die das Land durch Statthalter verwalten ließen, bis Sultan Said 1840 seine Residenz nach S. verlegte. Seine Söhne teilten das Reich, und S. wurde mit einem Teil der Küste vom Novumia bis zum Umbausfluß an Deutschland, 1893 die Befürkünfte an Italien ab und erlangte 1896 die heutige britische Kolonie British-Ostafrika als unabhängig an. — Die evg. Mission ist auf S. vertreten durch die sogenannte Universitätsemission (seit 1864), die sich wesentlich auf die Erziehung freier Negerkinder beschränkt.

Außer ihr haben die Quäker seit 1896 ein Asyl für betreute Slaven gegründet. Die kath. Mission begann 1860; 1862 wurde eine Apostolische Präfektur unter Leitung der Väter vom hl. Geist errichtet. Das heutige Apostolische Patriarchat S. oder Mombasa umfaßt die Insel S. und einen Teil von Britisch-Ostafrika; unter 600 000 Einwohnern an 2400 Katholiken, 4800 Katholiken, 11 Kirchen und Kapellen, 16 Patres, außer 60 Brüder, 30 Schwestern, 12 Schulen. G. Schneider: Die kath. Mission von Zanguebar, 1877; — R. W. Schmidt: S., ein ostafrikanisches Kulturbild, 1888; — L. Baumann: Die Insel Pemba, 1899; — Dr. S. Archipel, 3 Heft, 1896—99; — History of the University Mission to Central Africa, London 1897; — C. B. Lucas: Historical Geography of the British Colonies, V, 1908; — J. B. Violet: Les Missions catholiques françaises V, 1904, S. 489—511. ^{Eino.}

Sanstrütliteratur ¹ vedische und brahmanische Religion ¹ Religionsgeschichte, 4 b.

Saujon (Samson), Bernhard in, Zwinger, 2, 2 ¹ Birrith, 2.

Santa Martin, Kalmáncséhi genannt nach seinem Geburtsort Kalmáncsa im südwestlichen Ungarn (¹ 1557). Schiedsrichter beim Schäfberger Religionsgepräch von 1538, wird unter dessen Eindruck der bis dahin kath. Theologe (Nannonius in Weissenburg) und Humanist Protestant und als solcher wieder Geistlicher, zuletzt in Debreczin (1554), wo sein radikaler Calvinismus seine Stellung erschüttert. Heftiger Widerstreit erwähnt ihn auch in Siebenbürgen bei Trans. David und dem sächsischen Superintendenten Matthias Hebler, als er 1556 die reformierte Lehre nach Klausenburg verbreitete. Die dortige Synode (1557) nahm im „Consensus doctrinae“, ebenso der Landtag (1558) energisch dagegen Stellung. — Österreich-Ungarn: II, B 2 a. Retoliesza.

Santa Clara = ¹ Siege, bla.

Santia de Compostela ¹ Convostela.

Sapiens constitio, Konstitution ¹ Pius X v.

3, 1908, Curie, 3, 4.

Sapientia christiana, Encyclica ¹ Pius XIII (1890). S. Bd. III, Sp. 2067.

Sapor (Schapur), persische Könige, ¹ Perse: III, 2.

Sapper, Agnes, ¹ Volkschriftsteller, 2 f.

Sapphir ¹ Edelsteine.

Zapphra, Frau des Ananias, ¹ Apostolisches um. Zeitalter: I, 1 d.

Sara (Fürstin; die dialektische Nebenform Saraj gilt dem Priesteroder als ihr Name von der Bundesbeschließung I Mose 17,15), Weib ¹ Abrahams, nach der Sage lange kinderlos, bis sie endlich ¹ Noah gebiert. In der Sage vom Zuge nach Ägypten (oder Gesar) gilt sie als schön und ihrem Gatten ergeben; in den Jesaja-Geschichten ist sie eifriglich auf die Skavin ¹ Dagar und deren Kind, in der Hebron-Sage (18) neugierig und weiblich-vor schnell. Die Bevölkerung, sie sei zugleich Abrahams Habichtsweder gewesen, ist nur eine Ausrede des Elohisten (20,12). Begraben wird sie in der Höhle ¹ Nachpela (Priesteroder). Der Ursprung der Gestalt ist unbekannt; vgl. auch ¹ Sarai. Im NT gilt S. als die Mutter der Kinder der Verheißung (Römi 9) und der Freien (Gal 4, 21); im Gegensatz zur ¹ Haar, ¹ Altorische Auslegung, 4), zugleich als das Vorbild des Glaubens (Hebr 11,11) und des Gehorsams gegen den Eheherrn (1 Petr 3, 6). ^{winkel.}

Vgl. die Kommentare ¹ Genesis.

Sarabaiten, Mönchtlum, 3, Sp. 434.
Saragossa, Erzbistum, Spanien, 6.
Saraphen (Seraphim), Geister, Engel usw., 2, 4 b. — **Schlangen**.

Sarapis = **Serapis**.

Saravia, Adriano, evg. Theologe und Missionsfreund, (1531—1613), geb. in Hesdin (Grafschaft Artois, span. Niederlande), Pfarrer in Brüssel und Antwerpen, 1559 an der Abfassung der **Confessio Belgica** beteiligt, dann als Flüchtling vor **Alba** auf den normannischen Inseln und in England, 1582 Pfarrer und Professor in Leiden; 1587 ging **S.** als Engländer treu politisch verdächtigt, nach England, wo er nach verschiedenen Anstellungen 1601 Dechant am Westminister wurde, geschäftig als Vertreter des Anglicanismus. Im Unterschied von fast allen Theologen des Reformationszeitalters hielt **S.** es für eine Pflicht der Kirche, zu deren Erfüllung vornehmlich das Bischofsamt berufen sei, Mission zu treiben (**Heidemission**: III, 3, Sp. 1991); die Kirche habe auch, in Fortsetzung der apostolischen Wirtschaft, die Vollmacht, geeignete Missionsträger auszuwählen. Von Männern wie **Vaza** und **Zob.** **Gherard** wurde er deswegen nachdrücklich bekämpft.

Berf. v. **De diversis ministrorum gradibus sicut a domino fuerunt instituti**, 1590; in dieser Schrift sind für die Missionfrage Kap. 17 und 18 von Bedeutung. — **Neber** S.: **Gustavus Adolphus**: A. S. und seine Gedanken über Mission Allg. Missionsschrift, 1899, S. 333 ff. **Glaue**.

Sarcerius, Grasius (1501—59), lutherischer Theologe, Geb. in Annaberg (Erzgebirge), wirkte **S.** 1531—36 mit großem Erfolg an der Lateinschule zu Lübeck, seit 1536 als Rector der Lateinschule zu Siegen, seit 1537 als Reformer, zugleich als Leiter des Schulwesens in Dillenburg. Durch Synoden und Visitationsreisen gelang es ihm, die Reformation durchzuführen, so dass er als der eigentliche Reformer der nahezu orangianischen Lande (Hessen, Kassel) zu gelten hat. Das **Interim** vertrieb ihn 1548 aus Nassau. Nach zwei Jahren Tätigkeit als Pfarrer in Leipzig fand er eine Stellung als Superintendent der Grafschaft Mansfeld in Eisleben. In den Streitigkeiten der Zeit vertrat er gegenüber **Melandhior** und seinem Kreis (vgl. **Major**, Sp. 51) das strenge Lutherum. Schwierigkeiten im Verhältnis zu seinem Landesherren ließen ihn 1559 als Pfarrer und Senior nach Magdeburg ziehen. **S.** versuchte auch Bibelübersetzungen, Katechismen, Predigten, Kirchenordnungen u. dgl. **Praktische Theologie**, I (Sp. 1721).

Scawerau: RE² XVII, S. 482 ff.; XXIV, S. 450 ff.; — **H. Holstein** in ADB 33, S. 727—729; — **A. Nebe** in: Deutsches theologisches Seminar zu Herborn, 1864; — **G. Estach** in: Programm der Realschule zu Siegen, 1901 (hier **S.** Schriften). **Schlosser**.

Sardanapal, griechischer Name des Assurbanipal, **Babylonien** usw., 3 b (Sp. 855).

Sardis, Konzil von (342), **Niketas** I. **Konzilien**: II, 3.

Sarepta (Luk 4²⁶), griechische Aussprache von Saraf, südlich von Edom, wo sich **Elias** (: 1) bei einer Witwe aufhielt (11 Kön 19¹ ff.), das heutige Dorf Zarafand; über dem angeblichen Wohnort des Elias stand einst eine Kapelle, heute ein Weli el-Chidi. **Benzinger**.

Sargon, Name babylonischer Könige, **Babylonien** usw., 3 b. — **Neber** S. I vgl. auch **Kaiserkult**, 1.

Sarkophage, Altkristliche Kunst: I Ausstattung, kirchliche, 3.

Saron, die Ebene zwischen Meerestküste und Gebirge, die sich von **Tabor** nordwärts bis **Cælarea** im Palästina erstreckt (**Kanaan**, 4). Nach Osten langsam ansteigend, reicht sie bis zum Fuß des Berglandes. Vom Meere scheidet sie eine Kette von sandigen Hügeln, welche die Entwässerung hemmen, so dass sie an einzelne Siedlungen, z. B. bei Cælarea ungewöhnlich ist. Doch haben einzelne Bäche, z. B. der wasserreiche Naher el-Audihé, nördlich von Zâjâ, der Naher ez-Zerka, 1½ Stunden nördlich von Cælarea, den Hügelrand durchbrochen. Im NE (Sei 33, 35, 2. Höhle 2.) ist die Ebene wegen ihres Wasserreichthums und Pflanzenvielfäls, auch wegen ihrer guten Weideplätze (I Chron 27, 29) gerühmt. **Benzinger**.

Sarp, Ra u 1 (1552—1623), Historiker und Polemiker, geb. zu Benedig, 14 Jahre in den Servitenorden eingetreten, bereits 1579 Provinzial für Benedig, hatte als Generalprocurator seines Ordens in Rom (1585—88) Gelegenheit, die päpstliche Regierung und den Einfluss der Jesuiten auf sie kennen zu lernen. Nach seiner Rückkehr war er im Streit Benedigs mit **Paul V** der eifrigste Verteidiger der staatlichen Ansprüche gegen die Forderungen der Kurie (**Papstium**: II, 3), trat auch literarisch für seine Vaterstadt ein und gewann für sie, besonders gegen **Pedlarmin**, die öffentliche Meinung: der Vergleich, der durch Vermittlung Frankreichs zustande kam, bedeutete im wesentlichen eine Niederlage des Papstiums. Am berühmtesten wurde **S.** durch seine „Geschichte des Konzils von Trent“, zuerst 1619 in London durch **Die Domini pseudomon** herausgegeben, dann oft gedruckt und übertragen (deutsch von Dr. C. **Rambach** 1761 ff., von Winterer 1839 ff. 1844 ff. 2.), eine bedeutende, wenn auch gegen Rom höchst parteinahme Arbeit, die durch die Gegenkristi **Pallavicinos** nur teilweise überholt ist. Die Frage, ob **S.** im Herzog Protestant war und nur aus politischer Klugheit nicht förmlich übertrat, ist wohl dahin zu beantworten, dass er einen Katholizismus in altchristlichem Sinne ohne die Ansprüche Roms und der Jesuiten wollte. Seine Rechtfertigungstlehre kommt dem Protestantismus nicht näher, als die mancher fah. Italiener des 16. Jhd. z.; seine Begründung reformatorischer Bestrebungen lässt sich aus dem Wunsche erklären, durch Schaffung einer Konkurrenz in den italienischen Katholizismus neues Leben zu bringen.

Sed: KL² X, S. 1720 ff.; — **P. Thackeray**: RE² XVII, S. 486—488; XXIV, S. 451; — **R. Venrat**: P. S., ein Befürworter des religiösen, ein Befürworter des politischen Katholizismus (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 100, 1910, S. 305—334); — **G. Rein**: P. S. und die Protestanten, 1904; — **G. Gueter**: Geschichte der neueren Historiographie, 1911, S. 271 ff. **Merle**.

Sario, Giuseppe, = **Pius X.**
del Sario, Andrea (1487—1531), Renaissance: II, 3 b.

Sartorius, I. **Christoph Friedrich** (†1785), Tübingen,

2. **Ernst** (1797—1859), in Darmstadt geboren, 1822 Professor der Theologie in Marburg, 1824 in Dorpat, 1835 Oberhofprediger und Generalsuperintendent in Königsberg in Pr. Er gehört zu den eifrigsten Verteidigern des Neulutherismus, in das er freilich erst all-

mählich hineingewachsen ist, daß er aber kraftvoll und energisch, jedoch frei von Fanatismus, gegen den Rationalismus oder liberal-religiöse neue Bewegungen, wie die "Lichtfreunde", verfocht. Das Bekenntnis zum lutherischen Gnaden- und Glaubensbegriff war ihm wesentlich verbunden mit dem Bekenntnis zur Gemüthslehre und zur immanenten Trinitätslehre. Hier hat er sich sogar mit einer neuen Begründung versucht, die freilich gemessen an der Bekenntnisformel sehr feierlich ist: Gott, die ewige Liebe, hat ein wesen gleiches Objekt ihrer Liebe im ewigen Sohn; in einem Dritten, dem heiligen Geist, kommt das Liebesverhältnis zur Ruhe. Hier sind innertrinitarische Wechselwirkungen angegeben, die zum Tritheismus führen. Aber diese Lehre befindet doch den Willen, das überlieferten Dogma in der überlieferten Fragestellung vorzutragen. Der Evangelischen Kirchenzeitung Hengstenbergs hat er manche Beiträge geliefert. Wie fast alle preußischen konfessionellen Lutheraner hat er die "Union" nicht versagt.

¶ Preußen: II, 3 a.

Vgl. u. a.: Beiträge zur evg. Rechtgläubigkeit, 1825. 1826; — Über die Heiligkeit der ausbürgerschen Konfession, 1830; — Lehre von Christi Person und Werk, (1831) 1860; — Über die Notwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekennung, 1865; — Die Lehre von der heiligen Liebe, (1864—66) 1861; — Soli Deo gloria oder vergleichende Würdigung evg.-lutherischer und römisch-kath. Lehre, (1859), neue Ausgabe 1897. — Über S. vol. RE⁷ XVII, S. 489 ff. (vdt. Lit.). Siegel.

Sassaniden ¶ Verher: I (Sp. 1363); II, 3 (Sp. 1382); III, 2.

Satan im AT, Judentum und NT.

1. Im AT; — 2. Im Judentum und NT; — Über die Geschichte der Teufelsgestalt in der christlichen Kirche vgl. ¶ Teufel.

1. Das Wort, das auch im gewöhnlichen Leben vorkommt, bedeutet den Wideracher, Todfeind, mit dem Nebenbegriff des Grimmenigen, Unersättlichen, den Verbrecher und Verräter, den Verführer zum Verderben, den Augerer vor Gericht. Auch der Engel Jahwes kann als S. auftreten: so steht er sich ungefechten dem "Bleam mit geästtem Schwert entgegen, um ihn unverfehlt zu töten" (IV Rose 22, 22). Unter den mancherlei übermenschlichen Wesen des "Zacharia-Buches" (1; vgl. ¶ Geister usw., 3) führt eines den Namen „der S.“: es ist ein unheimliches Wesen, das mit giftigen Worten den Hohenpriester vor dem göttlichen Gericht anzeigt, um ihn und seinjahr erbarmungslos zu verderben. Auch seine Auflage aber ist so idämum, daß sie nicht einmal mitgeteilt wird; denn Jahwes Engel verbietet ihm den Mund, noch ehe er ihn aufgetan hat (Zach 3, 1ff.). Das Zacharia diese Gestalt erfunden habe, ist nicht anzunehmen, vielmehr steht er sie bereits als bekannt voran. — Reichhaltiger ist die Gestalt im Voltsbuch von Joh. (¶ Hölobuch, 2) ausgemalt. Auch hier erscheint er vor Gott, wenn dieser mit den „Gottesjüngern“ Hof hält. Auch hier ist es seine Tätigkeit, die Menschen vor Gott zu verflügen. Ruhelos schwirft er auf Erden umher, belauert und schaut alles, und, was er Böses geschenkt hat, bringt er vor Gottes Gericht. Sein Charakter wird lebendig geschildert: beim Verflügen der Menschen ist er sehr parteiisch; er glaubt nicht an ihre guten Eigenschaften und hält sie für schönen Schein; er hat keine Lust daran, sie in Sünden zu verführen. Seine Gemeinheit zeigt sich in derbem Wort, selbst

gegen Gott (2.). Zugleich aber hat er von Gott Gewalt, die Menschen in Unglück zu bringen. Wenn ein unermächtig reicher Mann mit einem Schläge an den Bettstab kommt, wenn Feuer vom Himmel fällt, wenn ein Sturm ein ganzes Haus umwirkt und alle Bewohner tötet, das hat S. getan! Wirkungen des S. sind also gewaltige, unvorhergesehene Schicksalsschläge, und er selber ist der heimtückische und erbarmungslose Verderber. Wird man von solchem Unglück betroffen, so sagt man: das kommt vom S.; heute hat S. meine Sünden eingeflagt! Der Fromme aber mag sich damit trösten, daß er ohne Jahwes Erbaunis nichts tun darf. — In einer dritten Stelle I Chron 21, wird S. — hier als Eigename ohne Teufel — für Jahwe, dessen Name an der entsprechenden Stelle II Sam. 24, genannt wird, eingesetzt. Man erkennt hieraus, wie die ältere Zeit Jahwe auch Verführungen zum Bösen zugetraut hatte, wie aber eine spätere, sittlich entwidmete Epoche solche Verführung dem S. zugeschrieben hat. — Das Bild, das man aus diesen drei Stellen vom S. gewinnt, trägt im ganzen dieselben Züge: S. ist der Außläger, Verführer, Verderber. Die Gestalt ist also, soweit wir aus den wenigen Andeutungen schließen können, nicht allmählich schlechter geworden. Ein gottfeindliches Wesen ist er nicht. Möglich, daß er erst in späterer Zeit in Israel aufgenommen ist; doch würden die großen Propheten, auch wenn das Volk ihrer Zeit diesen Glauben gehebet hätte, nicht vom S. geredet haben, wie denn solche Vorstellungen auch sonst bei ihnen nicht erwähnt werden. Vielleicht stammt die Figur aus dem Babylonischen, wo der Einzelne neben seinem Schutzgott auch seinen "Ankläger" (bēl dabābi) hat, vgl. Gimmler, KAT², S. 461, 463. Vielleicht ist anzunehmen, daß S. ursprünglich kein Spiel für sich gerieben hat, bis die Jahvereligion ihm in Jahwes Dienste gestellt hat.

Vgl. die "Biblischen Theologen" und Hans Duhm: Die bösen Geister im AT, 1904, S. 16 ff. ss. ff.

2. Im späteren Judentum und dem beginnenden Christentum hat sich die Gestalt des S. stark gewandelt. Jetzt gebietet er über ein "Reich" (Mk 3, 22); das sind die bösen Geister, die in seinem Dienst den Menschen möglichst viel Nebels ansetzen (¶ Geister usw., 4, Sp. 1223). Aller Schaden und Unfall, auch durch wilde Tiere (Test. Rabib. 8), alle Hindernisse (I Thess 2, 18) und Krankheit (Luk 13, 10; 1 Kor 5, 5; 12, 7), auch der Tod (1 Kor 10, 10; 1. Thess 2, 1) kommt von ihm. Zugleich ist er der Fürst der Verführung (Mk 8, 22), der "Vater der Lüge" (Joh 8, 44). Er geht umher wie ein drüllender Löwe und sucht, wenn er verächtinge (I Petr 5, 8). In mancherlei Gestaltungen (II Kor 11, 14) mit schlangen Anschlägen (II Kor 2, 11; Eph 6, 11) berüdt er die Menschen, besonders zu Unglauben (Mk 4, 15; Matth 13, 29; II Kor 4, 4) und Unzucht (I Kor 7, 5). Dazu bleibt S. wie im AT der Antläger vor Gottes Gericht (I Tim 3, 7; Offb. Joh 12, 10). In "dieser" Welt ist ihm die Macht gegeben: er ist der "Fürst" (Joh 12, 14; 16, 11) und "Gott dieser Welt" (Gimmler, des. Zei 10, 22; II Kor 4, 4). Seine eigentlichen Stätten sind die Lust zwischen Himmel und Erde (Test. Benj. 3; Eph 2, 2), der "Abgrund, die Finsternis" (Test. Levi 19; II Kor 11, 14). — Seine Rameen

sind noch *Beelzebul* (* Geister usw., 4 d), *Beila* (besonders in den „Teufelkästen“ der 12 Patriarchen), *Sammata* (vielleicht der aramäische Gott Schemai), *Misema* (Verführung, Ankläger; im Buche der Jubiläen); daneben allgemeine Bezeichnungen häufig: *diabolos* (d.h. Verlämder, griechische Überlegung von *S.*; daher deutsch „Teufel“), der „Boύς“ (II Thess 3¹), der „Feind“ oder „Widerlacher“ (I Tim 5¹¹), der „Verderber“ (I Kor 10¹⁰) oder „Verjuder“ (I Thess 3¹), der „Überst des Dämonen“ (Mk 3²²), der „Geist des Hauses“ (Tert. Cad 6), der „Gott dieser Welt“ (II Kor 4⁴), der „große Drache“, die „alte Schlange“ (Offb. Joh 12⁹), der „Löwe“ (II Tim 4¹¹; vgl. I Petr 5⁸). — Hauptstiche der Teufelsvorstellung sind folgende: a) zunächst daß *vraetische Leben*, da man alle Hemmnisse, besonders im religiös-sittlichen Leben und namentlich die Verfolgungen (Offb. Joh 13², 7) als sein Werk empfinde. Aber es ergeht die Mahnung, ihm nicht Raum zu geben (Eph 4²⁹), in göttlicher Rüstung die Schilder des *S.* zu bekämpfen (Eph 6¹¹, vgl. Pet. 4⁷), damit er die Kronen nicht in seiner Schlinge fange (I Tim 3⁷). — b) Eine besondere Rolle spielt der *S.* in der Geschichtologie mit *Abfallen* und *Vertilgung*. Das römische Weltreich ist als Reich des Teufels betrachtet und daher sein Sturz erhofft und erwartet worden (besonders in der Offb. Joh). Die alten mythischen Überlieferungen vom Drachen der Endzeit (* Drache, 2, 3) sind auf den Teufel bezogen worden; so erzählt die Offb. Joh 12 einen ganzen Mythus vom Teufel, wie er als Drache den Christus verschlingen will, aber schließlich gestürzt wird (* Drache, 3). Aus diesen mythischen Überlieferungen stammt die allgemeine Annahme, daß *S.* am Schluss der Geschichte gerichtet und abgetan (Apokl. 23²⁹ Aumptio Moës 10, Joh 12²¹ 16¹¹ Röm 16²⁰) und dem ewigen Feuer überwiesen wird (Myth 25⁴¹), doch aber seinem Untergange eine Zeit seiner Grenzberichtigkeit vorausgesetzt wird (II Thess 2, 9). Auch für Jesus war sein eigenes Dämonenaustrreiben der Anfang der Zerstörung seines Reiches (Myth 12²⁸ Luk 10¹⁸). — c) Ferner gibt es *Erzählungen* vom *S.*, sei es, daß er in biblische Geschichten hineingesezen wird, sei es, daß vielleicht aus fremder Tradition, neue Geschichten von ihm aufstehen. Zu den ersten gehören die Geschichte von den Engelen (I Mose 6, die man als das Fall *S.* und der Dämonen deutete (* Geister, Engel, Dämonen, 4 d, Sp. 1222), und die vom Sündenfall des Menschen, wo man die Schlange als *S.* verstand (Weisb 2²³ II Kor 11³); zu den neu entstandenen Geschichten gehört der Kampf *Michaels* mit dem *S.* um Moës Leiche (Jud 9) und die utl. Verbindungsgeschichte (Mk 12, 32 Myth 4, — Luk 4, —). — d) Zu der älteren rabbinischen Literatur und ebenso in der Speculation des IV Esra spielt der *S.* keine Rolle; auch mit den religiösen Grundgedanken des Paulus hat er wenig zu tun, tritt aber bei diesem hervor, sobald er vom praktischen Leben und besonders von seinen Erfahrungen als Missionar redet. Anders ist es in dem dualistisch gesinnten *Johannesevangelium (3 d). In den großen Gegenästen, in denen Johannes denkt, Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Gott und Welt, gehört auch der von Gott und *S.* Welt,

Sünde, Lüge und *S.* gehören zusammen: Christus ist erstickt, seine Werke zu zerstören (I Joh 3, 4).

3. Mit dem at.lichen *S.* verglichen, ist dieser Teufel bei weitem wichtiger; im AT nur selten erwähnt, kommt ihm im Judentum und NT, auch im Leben der Religion, eine große Bedeutung zu. Zugleich ist er bei weitem mächtiger; im AT nur ein einzelnes Wesen, hat er hier ein großes, dem Reiche Gottes zu vergleichendes Reich. Und fernher bei weitem schwimer; im AT noch in Gottes Dienst, ist er hier ein Gegner Gottes, den dieser in der letzten Zeit vernichtet wird, das Prinzip des Bösen; die Sünden sind „Kinder“ oder „Diener“ des Teufels (Joh 8, 44 Apokl. 13, 10 II Kor 11, 15). — Diese spätere *Tia* ist aus der älteren nicht organisch hervorgegangen. Vielmehr ist sie im Grunde eine neue Gestalt und nur mit dem at.lichen Namen benannt worden. Aufgekommen ist diese Figur zusammen mit anderen ähnlichen Vorstellungen, die seit der religiösen Erwachungszeit der Phalääer plötzlich aus der Tiefe des Volksglaubens in die Literatur gedrungen sind. Die vielen Bezeichnungen und mannigfältigen Ausschaffungen des *S.* zeigen, daß darin Männigfaltiges — gemäß dem Sonntagsmiss (1:) jener Zeit — zusammengefunden ist. Das Auszuschlaggebende aber muß dabei eine dualistische Religion gewesen sein, die dem Gott des Lichts den Gott der Finsternis entgegenstellte und das Geschehen in der Welt als das Ringen dieser beiden Prinzipien sah. Man hat daher allen Grund, die Gestalt des *S.* aus dem Einfluß der jüdischen Religion ableiten (* Beyer; II, 2, Sp. 1570 ff.; 3, Sp. 1376, 1382). Doch ist nicht zu übersehen, daß der monotheistische Glaube des Judentums und Christentums den in dem Glauben an *S.* gegebenen Dualismus überwinden oder gemildert hat; *S.* ist nicht Gottes ebenbürtiger und mit ihm zusammen entstandener Gegner, sondern er ist sein abgefallenes Gesäß, und er liegt ihm (Joh 12, 31 16, 11) und den Zeinen zu Füßen (I Kor 5, 5 ff.), wie er denn auch nur so lange und so weit auf Erden herrscht, als Gott es ihm erlaubt (Röm 16, 20). — *Apokalyptik*: I, 3, Sp. 522.

Hezander Rohut: Über die jüdische Angelologie und Demonologie (Abhandlungen der deutsch-morgenländ. Ges., IV, Bd. Nr. 3), 1866, S. 62 ff.; — *Wilhelm Boussel*: Religion des Judentums, (1903) 1906, 1. Register; — *Martin Dibelius*: Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909, 1. Register; — *Heinrich Bentele*: Biblische Theologie des NTs, (1911) 1913, 1. Register. — *Guentel*.

Satisfaction (* Ebre, 3; — *S.* im *Bij* wesen: * *Bij*wezen: I, 1; 3; III, 1; — *S.wo*pf: * Erziehungs- und *S.*-wohl der Rel.: I, B 2 a n; — *Dyer*: I, A 5; B 2 d; — *S.* = stellvertretende Beweigung *Christi*; * Rechtfertigung: III, 3; dogmatisch * *Dyer*: II; III; * Rechtfertigung: II, 8, 9; * *Berühmung*: III, 2, 3.

Satolli, *Franz* (* 1839—1910), italienischer Kardinal, geb. in Marciano, Professor der Philosophie am erzbischöflichen Seminar zu Perugia, von wo ihn Kardinal Pecci nach seiner Erhebung zum Papst nach Rom mitnahm; dort wurde ihm der Lehrstuhl für Philosophie an der Universität S. Apollinare übertragen.

Pio XIII betraute S. mehrmals mit Missionen nach Nordamerika (zur Einweihung der katholischen Universität Washington, zur Columbusfeier 1892). Als apostolischer Delegierter für Nordamerika (1892—95) erwarb er sich große Verdienste um die Bekämpfung des "Inerrantismus, die Organisation des kath. Schülervereins und die Sammlungen des Peterspfennigs. 1895 erhielt er die Titularkirche von Santa Maria von Ara Coeli, 1897 wurde er Erzbischof an der Basilika des Laterans und Präfekt der Studienkommission. Den Posten des Staatssekretärs, den Pius X. 1903 ihm anbot, lehnte S. ab.

Satorni = **Saturnius**, Gnothifer.

Sattler, 1. **Basiliscus** (1549—1624), **Heimstedt**, 2. **Soeteleijch**.

2. **Joseph**, **Buchillustrator**, 5, Sp. 1400.

3. **Michael** (um 1500—1527), geb. zu Staufn im Breisgau, bei Beginn der Reformationbewegung König zu S. Peter bei Freiburg. Durch das Studium des paulinischen Briefe zum Bruch mit der alten Kirche und dem Mönchtum geführt, floh er nach der Schweiz und schloß sich 1522 in Zürich den "Wiederläufern" an. Infolge seiner lebhaften Propaganda wurde er am 18. Nov. 1525 ausgewiesen und kam nach Straßburg. Im Frühjahr 1527 reichte S. 20 von den Straßburgern abgelehnte

"Artikel" täuferschen Gepräges ein, gewahlt in dem Gedanken der Bildung der Gemeinde der Glaubigen durch Absonderung von der Welt. S. zog zu **Reublin** in die österreichische Grafschaft Hochberg und leitete 1527 zu Schlatt am Randen die große Täuferversammlung (**Wiederläufer**), deren Artikel zum Zweck der Schaffung einer festeren Ordnung von S. verfaßt waren. Bei einer Zusammenkunft in Horb wurde S. verhaftet; sein Briefwechsel fiel in die Hände der österreichischen Regierung, die S. mit seiner Frau in Binsdorf festsetzte. Von hier aus schrieb er an seine "geliebten Geschwister", die Gemeind Gottles zu Horb" ein herzliches Trostschreiben. Nach einem letzten Verhör und Urteilspruch am 17. und 18. Mai wurde er grausam hingerichtet, ebenso sein Weib. Die holländischen Täufer haben ihn im Liede verherrlicht.

G. Wölfel: RE² XVII, S. 492 ff.; XXIV, S. 457; — R. Wölflin: **Die Lieder des Wiederläufers**, 1903; — A. Huisboer: **Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557**, 1905; — Bibliotheca Reformatoria Nederlandica, V, 1909; — B. Köhler: **Brüderliche Vereinigung egl. Kinder Gottes u.wo.** (Augmentschriften aus den ersten Jahren der Reformation, Bd. 2, §. 3, 1908; ob die Augmentschrift: "Wie die Christi verbandlich Gott unterschieden und erklärt werden" S. zu gehört, bleibt fraglich).

Saturn (Stern). Nach Philo Byblos (**Sanchiniathon**) erzählte die phönizische Kosmogonie: Uranos („der Himmel“) heiratete seine Schwester Ge („die Erde“), geriet aber später mit ihr in Streit. Ihr Sohn Kronos stellte sich auf die Seite der Mutter und rambte dem Vater die Herrschaft. Nach grausamen Kämpfen wurde Uranos gefangen genommen und entmantelt. Nachdem Kronos die Erde unter seine Frauen und Kinder verteilt hatte, wurde er in den Planeten S. veretzt. Wahrscheinlich ist diese Verbindung zwischen Kronos, dem phönizischen Gott El, und zwischen S. erst ganz jungen

Ursprungs. — Bei den Israeliten ist der S. einmal erwähnt (Amos 5, 29 f.) unter dem Namen kevān (fächlich, kijjān punktiert); danach hat man in der Zeit des Amos den Stern dieses Gottes nachgebildet und in feierlicher Prozeßion übergetragen. Da der Prophet als Strafe dafür die Verbannung „über Damaskus hinaus“ d. h. nach Assyrien verflindet, so wird man an eine Genehmigung aus äußerlichem Gottesdienst denken müssen. — Bei den Babylonern und Assyrern wurde in der Tat der S. als kaimann verehrt, im Assyrischen auch salma („der Dünne“) genannt. Er galt als Stern des Gottes Rimmon oder nach anderen des Gottes Nergal (**Babylonien**, 4 F.). — Sonst ist der S. mit Sicherheit aus semitischem Boden nicht nachgewiesen worden. In der späteren Astrologie wird S. neben Mars als Unglücksstern aufgefaßt (gegenüber den Glücksternen Jupiter und Venus).

Winderl und Zimmermann: KAT 1905, S. 408 ff. 475 f.; — Wolf Graf Baubissin: Reimparn (RE² XVI, S. 639 ff.; dort weitere Lit.)

Saturnfest, am 17. Dez. in Rom zu Ehren Saturns, des Gottes der Saaten und überhaupt der Fruchtbarkeit, gefeiert. — **Saturnalienkönig** **Narrenkönige** **Fasfnacht** (Sp. 839).

Saturninus, 1. von Arles, Gegner des **Hilarius** von Poitiers.

2. **Satorni**, frischer Gnothifer, nach Irenaus (I, 24, 1, 2) Schüler des Samaritaners Menander (**I Samaria**; III, Religion, 2). Die Berichte über ihn sind zu dürrig, als daß wir uns von seinen Aktionen ein zusammenhängendes Bild machen könnten. Er gehört zum dualistischen und "entarteten" gerichteten Gnostizismus (3; vgl. **Entartationen**).

R. Liechtenhan in RE² XVII, S. 491 f. Liechtenhan.

Saturn **Griechenland**: I, 2 (Sp. 1670, 1672); 6 (Sp. 1684).

Sauerkeig **Feste**: I, A 4 a **Gottesdienst**; IV, 3, Sp. 1584 f. **Azythen** **Fermentariert**.

Saul, Sohn des Kats, König von Israel (etwa 1030—1010). **Israel**, 6.

1. Anfänge S.s; — 2. Kampf gegen die Philister usw.; — 3. S.s Reich; — 4. S.s Niedergang.

1. Über S.s Anfänge berichten wir zunächst eine Erzählung von seinem ersten Aufzuge in entzessen mit **Samuel**, wobei dieser ihn zum König über Israel gesetzt haben soll (I Sam 9, 10, 1—10). Diese Erzählung ist sicherlich sehr alt, da sie den Samuel einen "Seher" nennt und von den "Propheten" deutlich unterscheidet (9, 10, 10); auch gibt sie eine richtige Vorstellung von den allgemeinen geschichtlichen Verhältnissen wieder: es war S.s Beruf, Israel gegen die Philister zu verteidigen (9, 10). Im übrigen aber schildert die Erzählung die Ereignisse nicht so, wie sie geschehen sind, sondern wie sie sich das Volk vorstellen. In der Geschichte ist S. sicherlich bei seinem Auftreten bereits ein weitberühmter Krieger gewesen, und wir wissen, daß er schon damals seinen heldenhafte Sohn zur Seite hatte; das Volk aber dient ihn sich gern als einen „unverbündeten“ Jüngling, der auszog, um seines Vaters Gefolgen zu suchen und dabei ohne sein Gut ein Königreich gefunden hat; daß ist ein echtes Märchenmotiv. Vollständig naiv ist auch, daß die Sage den Sinn behindert des Gepräches S.s mit Samuel genau angibt; wohl möglich, daß zwischen beiden Verab-

redungen stattgefunden haben, die aber doch, wie die Erzählung noch selber weiß (10₁₆), geheim geblieben sind und daher von niemand berichtet werden können (* Sagen und Legenden: II, A 2 a). — Noch viel mehr sind die Ereignisse und Personen verfärbt worden in der Legende I (Sam 7_{2b}–8_{22a}, 10₁₈ bis 22 a 12). Troz eines großen Philister sieges Samuels begeht das Volk, freunde Sitten töricht nachlässig, als Samuel alt geworden ist, einen König. Vergesens hält dieser ihnen das grausame Königsrecht vor. So gibt er ihnen denn den gewünschten König, und zwar — seltamerweise — durch das Los, das S. trifft. Mit einer langen, den Propheten nachgeahmten Rede nimmt nun Samuel vom Volke Abschied und hält ihnen das große Unrecht vor, das sie mit ihrem Begehrn nach einem Könige getan haben. Nun, da es zu spät ist, steht Israel denn auch seine Sünde ein; aber nun müssen sie ihren König behalten! Dah wir in dieser Erzählung, die durch einige Einfügungen (8_{22b} 10₁₈, 23 b–27 11₁₂–14) mit den älteren Berichten verbunden ist, eine spätere Legende vor uns haben, ist aus Folgendem zu erkennen. Die Erzählung hat keine Vorstellung von der Art, wie Staatsveränderungen in Wirklichkeit vor sich gehen: nur ein in unerträglichen Verhältnissen lebendes Volk kommt auf den Gedanken einer Revolution; die alte Obrigkeit aber dant nicht so gutmütig ab und bestimmt gar noch die neue, für müßte denn zuvor jämmerlich ohnmächtig geworden sein; und kein Volk überläßt die Bestimmung der Person des Königs dem Zufall des Loses. Wie viel wahrscheinlicher ist dagegen die volkstümliche Sage, wonach sich das Auskommen des Königtums aus der Philisternot erklärt! So war denn auch die ganze Betrachtung des Königtums in der Legende, wonach es einen Abfall von Jahve darstellt, nicht der Gedanke jener Zeit, die es vielmehr als Jahves Gnadenabgabe angesehen hat (I Sam 9₁₈), sondern erst einer viel späteren Richtung der Prophetie (* Königtum in Israel, 3). — Ein dritter Bereich, geschichtlich glaubwürdig, wenn auch volkstümlich stilisiert, erzählt, daß es S. gelang, die von dem Ammoniter-Könige Nahas belagerte Stadt Jabs zu entleeren (* Nachbarvölker Israels, 6), und daß er darauf von Israel zum Könige eingesetzt wurde (I Sam 11). — Danach in das Geschichtsbild zu entwerfen: das Volk Israel, ohne einheitliche Leitung in verschiedenen, z. T. rivalisierenden Stämmen zerfallen, landwirtschaftlich weit auseinander wohnend, noch nicht einmal im sicheren Besitz seines Landes, dazu durch viele Gegner, vor allem von den Philistern (* Nachbarvölker Israels, 8) bedrängt, bedurfte, um sich zu bewahren, der straffen Organisation. Weitblickende Politiker benutzten eine glänzende Waffenstat gegen die Ammoniter, um S. zum Könige zu erheben.

2. Die erste Handlung des Königs S. mußte die Befreiung Israels von den Philistern sein. Der Königssohn * Jonathan tötete den Vogt der Philister in S. Stadt Gibeon. Die erste Schlacht gegen sie zu Michmas wird I Sam 13₂–2_a, 15_b–18, 23 14 ausführlich und zuverlässig berichtet. S. Lage war schwierig: von seinen Heere waren die meisten geflohen; ja, viele Israeliten befanden sich notgedrungen im philis-

tischen Heere. Aber dem tapferen Jonathan gelang es, durch die Schlucht emporkletternd, ihre Vorpforten zu überfallen. Da wagt auch S. mit dem Hauptkorpse den Angriff. Im entscheidenden Augenblick fallen die hebräischen Hilfsstruppen der Philister ab. Als die Feinde die Flucht nach Westen hin ergreifen, machen sich auch die früher entflohenen Israeliten der Umgebung wieder fit auf. Der Sieg hätte noch bedeutender werden können, wenn nicht das Orakel, das S. mit sich führte, verlaut hätte; man sandt den Grund dieses Gottesurtheils in einer Sünde, die Jonathan unwillkürlich getan hatte; und leicht hätte der heldenzeitliche Königssohn diese Sünde noch am Tage der siegreichen Schlacht mit dem Tode büßen müssen. Dieser erste Sieg war freilich nur der Anfang, nicht das Ende ihrer Niederwerfung (* Nachbarvölker Israels, 8). S. hat sein ganzes Leben hindurch gegen sie kämpfen müssen und ist ihnen schließlich erlegen. Einzelheiten aus diesen Kriegen hören wir nur sehr wenige; doch wissen wir, daß * David sich in diesen Kriegen ausschänkte; auch erzählt die Sage von einer Schlacht bei Socho südwestlich von Hebron, wo S. Goliath die israelitischen Kämpfer herausforderte (I Sam 17). Die letzte Schlacht, in der S. fiel, stand auf den Bergen Gilboas in der Karmel-Ebene statt; damals werden die Philister verüchtigt haben, in der Ebene heraufmarschiertem Israel von Norden zu fassen. — Weiter hören wir I Sam 14, 47 f von S.s Kriegen gegen Moab, Ammon, Edom, gegen das Reich von Zobah (in Syrien) und gegen Amalek. Der letztere Krieg wird uns I Sam 15 (* Nachbarvölker Israels, 7) Samuel (* Agag) geschildert: Amalek bedrohte Israel von Süden her, und S. stellte sein Stegessentmal in Karmel, südlich von Hebron auf: S. hat also auch Juda beherrscht und zu schützen verstanden, wie er denn auch David von dort vertrieben hat.

3. Über die Art seines Königtums haben wir einige Angaben. Er führt seine Herrschaft über Israel auf seinen Stamm Benjamin (I Sam 22, 7). Seine höchsten Beamten sind mit ihm verwandt oder verschwägert; neben ihm steht sein Sohn Jonathan, sein Heerführer ist sein Better * Abner, einer seiner besten Helden sein Schwiegerohn * David. Sein Priester Elija ist ein Vertreter des damals politisch offenbar höchst bedeutenden Geschlechtes der Eliden (* Eli und die Eliden) in Roß. Auch Ausländer stehen in seinem Dienst, wie sie damals überall an Fürstenhöfen zu finden waren: Doeg ist ein Edomiter (I Sam 21, 1). — S.s Königtum ist noch sehr einfacher Art: der König zunächst Feldherr, in zweiter Linie jedenfalls auch oberster Richter. S. selber ist kriegerischen Charakters und hat die wichtigsten Feldzüge persönlich geführt. Im Kriege geht er zu Fuß, die Lanze in der Hand, von seinem Waffenträger begleitet, also noch nicht wie in späterer Zeit zu Roß und Wagen. Auf der Höhe von Gibeon unter der Tamariske hält er Hof (I Sam 22, 6). Von einem Königschlöße ist nicht die Rede; ebenso wenig von einem Harem (I Sam 14, 50). Andersartig ist später das Königtum * Davids und vor allem * Salomos gewesen.

4. Über den zweiten Teil von S.s Regierung und seinen Niedergang fließen die Quellen sehr reichlich, aber sie handeln viel mehr von David, der S. verdunkelt hat, und

stehen entschlossen auf deßen Seite. S. Niedergang ist bewirkt worden zunächst durch seinen Konflikt mit § Samuele; dann durch den mit David, der ihm einst so nahe gestanden hatte. Wodurch dieser Konflikt verursacht war, können wir nicht sagen, da die Quellen die Dinge zu variabeln schilberten. Genaug, daß S. den dringendsten Verdacht hatte, daß auch David mit der mächtigen Priesterlichkeit von Nob gegen ihn verschworen habe. David selbst entzog sich der Rache des Königs durch die Flucht; die Priesterlichkeit aber wurde völlig ausgespottet (§ Eli und die Eliden). Zum Schluß ih es S. gelungen, David, der sich nach Juda geslichtet hatte, von dort zu vertreiben. Ferner wird glaubwürdig berichtet, daß S. zu Zeiten e ist es für a u t gewesen und schwermüdig geworden sei. Dies ist von einem leidenschaftlich erregten Menschen, der einst sein Volk entlaumt und begeifert hatte, den man als Träger des Geistes Jahves (§ Geist usw. im AT, Sp. 1198 § Propheten; I, 1) betrachtete (I Sam 10, 6 ff. 11, 6 ff.) und mit unter die „Propheten“ rechnete („ist auch S. unter den Propheten?“ I Sam 10, 12, 19, 24), psychologisch wohl verständlich. Rücksichtslosen Streit (I Sam 14, 4) war immer seine Eigenschaft gewesen; jetzt fuhr er zu Zeiten in grausamen Zorn empor (I Sam 20, 7 ff. 22, 6 ff.). Zuletzt soll er verzweifelt völlig zusammengebrochen sein (I Sam 23); doch starb er tapfer durch seine eigene Hand (I Sam 31). Was es für Widerlände waren, an denen sich der König mißtlos abmühte, und die sein Heilsherz brachen, können wir nur erraten: die allezeit partitularistisch bestimmten Stämme Israels ließen sich schwer zusammenfügen, die vormalig stürzenden Familien verfagten die Heeresfolge, ein stehen des Heer war kaum vorhanden, die Begeisterung des Volkes war verloren, die Freude selber — so argwöhnte der König — haben sich nach einem neuen Manne um. Die Philister benutzten diese trübe Lage S. zu seinem letzten entscheidenden Schlag. Nach seinem Tode beklagten ihm die Bürger von Jabel die Treue (I Sam 31, 11 ff.). Das wundervolle Leichentried Davids auf S. und Jonathan in ein unvergängliches Denkmal des tapferen Königs (§ Bo-glied).

Bgl. die Kommentare zu den § Samuelbüchern und die Darstellungen der „Geschichte Israels“ (§ Israel). — Weiteres in RE³ XVII, S. 494 ff. Guntet.

Saulnier, Anton, § Waldenser, 1 b.

Sauvaise, Claude, = § Salmaius.

Sauvaur (Dép. Maine et Loire) wurde durch die Synode von Montpellier 1598 neben § Montauban als Sitz einer durch das Edikt von Nantes (Hugenotten; II, 3) bewilligten reformierten Akademie bestimmt. 1604 eröffnet, verdankt sie ihre Organisation und ihre freiere Eigentümlichkeit § Durleß-Morinan, der als Statthalter Heinrichs IV in S. lebte. Er berief 1618 als Nachfolger des § Gomarus den Schotten John Cameron, der in den wenigen Jahren seiner Wirksamkeit in S. (1618—1622) der Akademie den Stempel seines Geistes aufzuprägen verstand. Im Gegensatz zu der strengen Präddestinationstheologie (II, 4) lehrte C. im Interesse eines Universalismus des Heils, wonach Gott seinem die Kraft zu glauben verhage, wenn er

auch nicht allen seinen Beistand gewähre, und daß im menschlichen Willen trotz der Erbündneis Gutes genug bleibe, um sich zu bessern, sobald unsere Erkenntnis durch die Offenbarung die Einsicht von ihrem Irrthum gewonnen habe. Diese Theorie des „hypothetischen Universalismus“ wurde von Camerons Schüler M. T. Amyraut, der 1633—1661 in S. lehrte, weitergebildet. § Du Moulin von der Akademie in § Sedan vertrug darauf die Theologie von S. auf der Synode von Alençon 1637; aber weder sie noch die Synode von Charenton 1644 konnten sich zu einer Verwerfung der angelegten Lehre entschließen. Dagegen verurteilte man in Charenton die Erbündneislehre des § Souzé § Bla-caeus (Professor in S. 1633—1665). Von allen Theologen der Akademie in S. wurde der einflussreichste Louis Capellinus (in S. 1614—1658). Während die französischen Reformierten trotz der heftigen Polemik der Sedaner Schule (Sedan) zu einer energischen Ablehnung der Theologie von S. nicht zu bringen waren, stieß sie in der Schweiz auf erbitterten Widerspruch. Die deutschen Kantone rissen ihre Studenten aus S. zurück. Die § Comenius Formula Helvetica von 1675 sollte dem Eindringen der Ketzereien von S. einen Riegel vorziehen, fiel aber bald in Vergessenheit, während die fruchtbaren Anregungen der Akademie von S. der Dogmatik und Bibelkritik neue Bahnen wiesen. Am 8. Juni 1685 wurde die Akademie von S. aufgehoben. Syntagma theologicum in Academia salmu-reusi varia temporibus disputatarum, 4 Bde., (1660—64) 1665 §; — Att. Saumur in §r. Lichtenbergers Encyclopédie des sciences religieuses, Bd. XI, §. 467—472; — G. Mereau: L'Académie protestante de S. 1604 bis 1685, 1908.

Lachenmann.

Saurin, Jaquesson (1677—1730), berühmtester Kanzelredner des französischen Protestantismus. Geb. zu Rennes, erlebte er als neunjähriger Knabe die Schrecknisse der Hugenottenverfolgung, die der Aufhebung des Ediktes von Nantes (1685) folgten (§ Hugenotten; III, 3). Nachdem der Vater (Jurist) in Genf eine neue Existenz gefunden hatte, studierte S. daselbst seit 1699 Theologie. Seit 1701 war er Prediger einer französischen Gemeinde in England, seit 1705 in Haag. Der Besitz seiner Kirche soll so groß gewesen sein, daß man Leitern an die Kirchenfenster stellte. Man nannte ihn den „Chenstochous der Protestanten“, den „Bossuet der Reformation“. Seine Zeitgenossen rühmen die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit und den tiefsen Gehalt seines Gedankenreichthums, die innerlich bewegende und mitreissende Kraft seiner Motivierung, seine Empfindung der tiefsten Note und der Schriftlichkeit des Menschenherzens, seinen praktischen, aktuellen Blick und die glänzendsten Gaben stummlicher Mittel und schwungvoller äußerer Beredsamkeit. § Predigt, D 2 (Sp. 1748).

S. Predigten liegen vor in 5 Bänden Sermons, 1707 bis 1725 und in weiteren 7, posthum von seinem Sohne hrsg. Bänden gleichen Titels. Beste Ausgabe der 12 Bände 1749; lechte Ausgabe Paris 1829—35; — Auswahl von Ch. W. E. § Sermons choisis de S. avec une notice sur sa vie, Paris 1851; — Wissenschaftliche Werke von S. sind: Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les événements les plus mémorables du Vieux et du Nouveau Testament, 2 Bde., 1720 u. 1728; — L'Etat du Christianisme en France, 1725—27. —

Ueber S.: J. J. von Cöstersee: J. S., une page de la histoire de l'éloquence sacrée, 1865; — Meton: Étude historique et critique sur J. S. (Mémoires de l'Académie de Caen, 1858); — J. Duand: J. S., 1896; — Ch. Weiß, siehe oben; — Al. Binet: Histoire de la Prédication parmi les Réformés de France en 17e Siècle, 1860, §. 597—714; — Fr. Lichtenberger: Encyclopédie des sciences relig. XI, 1881, §. 472 ff.; — RE² XVII, §. 498 ff.; — Nouvelle biographie générale XLIII, §. 307 ff.; — KL X³, §. 1737.

de la Saussaye. La Saussaye.

Sava, Nationalheiliger aller Serben, geb. um 1169, hielt ursprünglich Rasko und war der jüngste Sohn des Stephan Romanja, des Schöpfers des einheitlichen serbischen Reiches (§. Serbien, 1). Rasko entstammte 1186 gelegentlich einer Jagd auf den hl. Berg Athos und wurde im dortigen Kloster Batopedi Mönch unter dem Namen S. (Sabbas). S. erwarb sich dadurch um sein Vaterland große Verdienste, daß er nach dem Tode Romanjas (1199) dem Brust unter seinen Brüdern ein Ende mache und auch zwischen Serben und Ungarn sowie zwischen Serben und Bulgaren Frieden stiftete. Er richtete die ersten Schulen in Serbien ein und gilt mit Redi als Begründer der serbischen Volksbildung. Zur Hebung der Religiosität und Bildung erbaute er vielerort Kirchen und Klöster. Seine bedeutsamste Klostergründung in Zica im Morawatal, das damals Residenz der serbischen Erzbischöfe und Krönungskirche der serbischen Könige wurde. Sein größtes Verdienst war aber die Schaffung und Organisation der serbischen Nationalkirche, als deren erster Erzbischof er 1219 selbst in Nicäa geweiht wurde. Nach seiner Rückkehr organisierte er die junge serbische Nationalkirche, verteilt das Land unter 8 Bistümer und gab ihm auch ein Kirchenrecht. Wegen der Lebensbeschreibung seines Vaters, die er verfaßte, muß er auch unter die ersten serbischen Schriftsteller eingezeichnet werden. Nach 1230 unternahm er eine längere Pilgerfahrt ins hl. Land und zum Sinai, um Reliquien für die serbischen Kirchen und Klöster zu holen. Auf der Heimreise in Trnovo erkrankte, starb er 1236. S. wurde bald nach seinem Tode als Heiliger verehrt. An seine Person befesteten sich Sagen und Legenden. Die Stätten, wo er gelebt, gaben als wunderwirksam und heilkräftig. Mit der Zeit ist er zum eigenlichen Nationalheiligen der Serben geworden. Der ihm geweihte Kalendertag ist der 5. Dezember. §. Serbien, 1. Montenegro, 1.

Bol. Lit. zu §. Serbien. — A⁴ Januar I, 979—83; — Nilles: Calendarium manuale I³, 1896, §. 446—450.

Swarzloje.

S. Zavigny, 1. Friedrich Karl (1779 bis 1861), Jurist, Haupt der historischen Rechtsschule (§. Recht, 2. Entwicklungslösung, 1), geb. in Frankfurt a. M., einer hugenottischen Familie entstammend, 1800 Privatdozent in Marburg, 1803 o. o. Professor derselbst, 1808 Professor in Landshut, 1810 Professor des römischen Rechts an der neu gegründeten Universität Berlin, Mitglied mehrerer juristischer Körperschaften, seit 1817 Mitglied des preußischen Staatsrats, 1842—1848 Leiter des Ministeriums für Gesetzgebung und Revision. Kirchlich stand er einerseits dem neu-lutherischen Christentum (§. Neulutherum; persönliche Verbindung mit G. L. von Gerlach) nahe, andererseits seit seiner Berkeiratung mit Clemigunde Brentano, der Schwester

von Clemens Brentano, dem Ideal-katholizismus eines M. Boos, J. M. Sailer, §. Göhrner. S. blieb bei der evg. Kirche. §. Romantik, 4, §. 20.

Berl. u. a.: Das Recht des Besitzes (1863) 1865; — Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (1814) 1840³ (Reindruck 1892); — Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, 6 Bde., 1815—31; 7 Bde., 1834—51²; — System des heutigen römischen Rechts, 8 Bde., 1840—49; — Obligationenrecht, 3 Bde., 1851—53; — Hrg. (mit Eichhorn) seit 1815 d. Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft. — Ueber S.: Eb. Müller, §. a. v. 1907; — ADB XXX, §. 423 ff.

2. Karl Friedrich (1814—1875), Diplomat und Zentrumsabgeordneter, Sohn von 1, geb. in Berlin, streng kath. erzogen, seit 1838 im diplomatischen Dienst, 1849 vortragender Rat im Ministerium des Äußeren, 1850 außerordentlicher Gesandter in Karlsruhe, 1859 Gesandter in Dresden, 1862 in Brüssel, 1864 in Frankfurt; mit Bismarck bei den Friedensverhandlungen mit den deutschen Staaten 1866 und bei den Verhandlungen über die Verfassung des Norddeutschen Bundes beteiligt, schied §. 1868 wegen Differenzen mit Bismarck aus dem Staatsdienst und betätigte sich in den Parlamenten als scharfer Gegner der Regierung, auch in frischer Beziehung; S. war einer der Begründer des §. Zentrums.

ADB XXX, §. 425 f.

Glaue.

Savonarola, Girolamo (1452—1498), geb. zu Ferrara. Seine erste Erziehung leitete sein Großvater Michele S., dessen erste Lebensaufsicht auf den Enkel bleibenden Eindruck machte, so daß er sich schon in jungen Jahren und mittler in einer vom Leben der Renaissance erfüllten Umgebung ganz der Poesie hinab. 1475 trat er in das Dominikanerkloster zu Bologna ein. Sieben Jahre wirkte er hier als Lehrer und Prediger, dann in Ferrara, Mantua, Florenz u. a., ohne besondere Einfluß zu machen. In Perugia fand er 1486 den rechten Ton für seine Bibelpredigten und die Auflösung des göttlichen Strafgerichtes über die verdrehte Kirche. Die Predigten, die er seit 1489 in Florenz hielt, wo noch Lorenzo Medici (§. Florenz, 1) herrschte, erschütterten die Menge so, daß sie zuweilen in lautes Weinen ausbrach, und Leute, die sie nachschrrieben, im Ammer bewegten, die Feder bereite legten. Sie schonten weder den sittenlosen Clerus, noch das heidnische Wesen unter den Medicis, noch endlich die Kirche. Seine Reform, die ganz auf dem Boden der herrschenden Kirche steht und kein Dogma berührt, beginnt S. bei den Seinigen, indem er sein Kloster vom Verband mit den lombardischen Ordensprovinzen los löste und seine tostantische Kongregation (§. Romantik, 4 f. §. 442) zur vollen Strenge der ursprünglichen Regel zurückführte (1493). Er batte die Ankunft Karls VIII von Frankreich in Italien, seinen Sieg und die Vertreibung der Medicis verhindert. Er erhielt nun, als deren Herrschaft (1494) zusammenbrach, der Menge als Prophet und wurde in äußerster Not ihr Retter. Er schuf jene Verfassung, die sich als seliges Gebüde von Christlichkeit und Demokratie darstellte. Indem sich aber die neue Regierung an Frankreich anlehnte und sich weigerte, dem von Papst, Mailand, Venezia, dem Kaiser und Aragonien geschlossenen Bündnis beizutreten, kam es zu jenem Konflikt mit der ober-

sten Kirchengewalt, der 1495 mit der Vorsladung nach Rom und dem von S. nicht beachteten Predigtverbot begann. 1497 wurde die Exkommunikation über S. ausgesprochen, und als er gleichwohl fernerhin die Messe las und in den folgenden Tagen auch seine Predigten wieder aufnahm, forderte der Papst unter Androhung des Interdicts die Austrichterung oder Entfernung S.s (26. Febr. 1498). Inzwischen war in Florenz die Opposition der Aristokraten erstarzt; die Neuwahl der Signorie fiel zu ungünstigen der Anhänger S.s aus; die Menge wollte vom Interdict nichts wissen. Vor allem arbeiteten Bettlerorden und die übrigen Orden gegen die Dominikaner. Als die zur Feststellung der Gültigkeit der Exkommunikation geplante Feuerprobe, der sich S.s Schüler Fra Domenico unterziehen wollte (12. April 1498), durch die von der Signorie unterflüchteten Franziskaner verhindert, nicht durchgeführt worden war, erschien S., auf den man die Schuld abwälzte, der großen Menge als falscher Prophet und Feigling. Von seinen Gegnern angeheftet, stürmte sie am folgenden Tage das Kloster, worauf ihn die Signorie mit ihren beiden Getreuen Fra Domenico und Fra Silvestro in Verhaft nahm. Am 22. Mai wurde das Urteil gefasst: S. und die beiden Genossen sollten als Ketzer — worin ihre Reiterei bestand, wird nirgends gesagt — als Schismatiker und Verbündeter des blg. Stuhles gehängt und ihre Leiber auf dem Signoreplatz verbrannt werden. Tags darauf wurde das Urteil vollzogen. S. starb beherzt und gottergeben als Opfer seiner kirchlichen, sittlich-ästhetischen und vornehmlich seiner politischen Reformbestrebungen. Seinen Anhängern galt er als Heiliger, und noch hieute gibt es in der lath. Kirche zwei Richtungen, von denen die eine seine Heiligkeitsordnung betreibt, die andere ihn als Ketzer betrachtet.

Literatur bei R. Venrath in der RE² XVII, S. 502—504; XIV, S. 451; vgl. auch J. Böhlinger: Die Boretformaten des 14. und 15. Jhd., 2. Hälfte, 1854, S. 1034—1037, und KL² X, Sp. 1746 ff.; — Aus der neueren Lit. seien noch hervorgehoben: J. R. Meier: S., 1836; — Basquale Villari: Storia di G. S., Florenz 1859, 1888 (auch deutsch und englisch); — Perrenot: Jérôme S., sa vie, 1853; — L. Pastor: Geschichte der Päpste III, S. 157 ff. 396 ff.; — Ders.: Zur Beurteilung S.s, 1898; — Josef Schnitzer: Quellen und Forschungen zur Geschichte S.s, 1—4, 1902—09. J. Voerius de Savornin, Lohman, Lohman de Savornin.

Savonarola-Declaration (1658) ¶ Kongregationallisten.

Saxo Grammaticus (gest. 1204) ¶ Dänemark, 2.

de Sarouia, Ludolphus, ¶ Buchillustration, 3 (Sp. 1394).

Saronica Confessio, ¶ Confessio Saxonica.

Saronica Decisio („sächsische Enthüllung“), auf der Leipziger Theologenversammlung 1624 getroffen zur Schlichtung des christologischen Streits zwischen den Wiesenern und Tübingern. ¶ Christologie: II, 4 e.

Scala iusta = ¶ Stiege, heilige.

Scaliger, Joachim Justus (1510—1609), Philologe, Historiker, Begründer der wissenschaftlichen Chronologie, geb. zu Agen an der Garonne als Sohn des als Arzt und Dichter seinerzeit berühmten Julius Caesar S.,

trat in Paris 1562 zur reformierten Kirche über. 1565—72 war er auf Reisen, 1572—74 Professor in Genf, 1574—93 lebte er als unabhängiger Gelehrter in Frankreich, vornehmlich bei seinem Freunde und Förderer de la Rochefoucauld. 1593 wurde er nach Leiden berufen, wegen seiner Kritik der kirchlichen Geschichtstradition häufig bekämpft von den Jesuiten, die den gewaltigen und verhafteten Gegner nicht nur wissenschaftlich, sondern vor allem moralisch totzulagern versuchten. Auf Grund eines eingehenden Studiums der klassischen Autoren, dessen Frucht ausgesetzte Renaissance solcher waren, in S. zur Bearbeitung der alten Geschichte übergegangen und stellt in seinem „Opus novum de emendatione temporum“ (1583, 93, 1629) ein vollständig neues chronologisches System auf. Durch die damalige Einführung des Gregorianischen Kalenders (II, 3) bekam das System noch ein besonderes Interesse. Die Krönung seines Lebenswerkes bildet der „Thesaurus temporum“ (1606, 1658²), in dem er die Chronik des Eusebius von Cäzarea neu herausgab, zum Teil aus anderen Quellen ergänzte und damit eine Weltgeschichte des Altertums schuf, die ¶ Petavius weiter ausbaute.

RE² XVI, S. 513 ff.; — ADB XXX, S. 466 ff.; — J. Verney: J. J. S., 1855; — Ch. Mirabeau: Le triumvirat littéraire au XVIIe siècle, 1852; — Ch. Seiz: J. J. S. et Genève, 1895. Baute.

Scapula Terullian (Sp. 1145).

Schaddai, El., ¶ El.

Schade, Johann Caspar (1666—1698), geb. zu Kühlendorf in Thüringen als Sohn des Ortspfarrers, studierte von 1685 an in Leipzig, wo er A. D. ¶ Brandes Stubengenossen war und Gelehrtengenossen wurde, und in Wittenberg; 1689 nach Leipzig zurückgekehrt, hielt er hier, auch nach Brandes und P. ¶ Antonis Vertreibung, die bekannten collegia philobiblia (¶ Pietismus: I, B, 2) weiter ab, verfolgt von dem Hass der Professoren. 1691 wurde er zum Diaconus von St. Nikolai in Berlin berufen, wo er mit ¶ Spener zusammenarbeitete. Seine schwachen Kräfte wurden vollends aufgerieben in dem durch ihn 1695 verursachten Beichstreit (¶ Buchweizen: V, 2). Er war ein Gegner der in Berlin geübten Einzelbeichte mit Einzelabsolution, weil seiner Meinung nach diese unter Handauflegung geübte Abolution die Gewissen einschlafieren und eine sittliche Wiedergeburt erschwere. Dies verursachte scharfe Klagen, ja Volksaufruhr, von den Gegnern des Pietismus entfacht. Durch Spener ward Frieden hergestellt, indem S. von Abhalten der Beichte freigesetzt wurde. S.s innerlicher und intimer Glaube hat auch in zahlreichen, s. T. bleibend wertvollen geistlichen Werken Ausdruck gefunden.

Bal Gottfried Arnold Borebe zu S. S. Predigten, 1713; — J. H. Reith: Geschichte der Wiedergeborenen, 1717, V, S. 238 ff.; — J. Horst: Erinnerung an J. C. S. (in den „Wochen“ des de la Motte Fouqué und Neumann, 1814, 3); — E. Sachse: Urfprung und Leben des Pietismus, 1884, S. 300 ff.; — A. Nitschi: Geschichte des Pietismus, II, 1884, S. 202 ff.; — P. Grünberg: Ph. J. Spener, 1893, S. 329 ff. Witte.

Schädelstätte ¶ Golgatha.

Schaefer, Erich, evg. Theologe, geb. 1861 in Clausthal (Harz), 1887—89 Prof. d. Tho-

lutherischen Konflikts, Halle; 1891 Priv.-Doz. in Greifswald, 1894 o. Prof. in Königsberg, 1895 desgl. in Göttingen, seit 1899 o. Prof. für syst. und neutest. Theol. in Kiel. ¶ Greifswalder Schule.

Berl. u. a.: Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus, 1893; — Gedankeninhalt von Phil 2, 11 und 12, 1895; — Über das Wesen des Christentums und seine modernen Darstellungen, 1904; — Die Christologie der Bekenntnisse und die moderne Theologie, 1905; — Christentum und kirchliche Lehre, 1906; — Die Einzigartigkeit Jesu und sein Ziel (in: „Jesus Christus für unsere Zeit“, 1907); — Der Christ und die Natur (in: „Natur und Christentum“, 1907); — Der moderne Mensch und die Kirche, 1907. *Audrae.*

Schäfer, 1. Philipp Alloys, röm. Bischof, geb. 1853 zu Dingelstädt (Eichsfeld), 1878 Priester, Kaplan in Planen i. W. und an der Dresdener Hofkirche, 1881 Prozeßprofessor in Tübingen für a. und ntl. Theologie, 1885 für nt. Theologie in Künzlin i. W., 1894 in Breslau, 1903 in Straßburg, 1906 Apostolischer Vikar im Pgr. ¶ Sachsen (1, 6), Titularbischöf v. Abtstein. — S. vertritt die traditionelle kath. Schriftstellerkunst.

Berl. u. a.: Bibl. Chronologie vom Auszug aus Ägypten bis z. babylon. Exil, 1879; — Gottesmutter in der h. Christ., (1887), 1900?; — NT erklärt. 1. Theiss und Gal., 1890; 2. I, II Kor., 1903; 3. Röm., 1891; 4. Hebr., 1893; — Einleitung ins NT, 1898. *Engert.*

2. Theodor, evg. Theologe, geb. 1846 in Friedberg-Hessen, 1869 Pastor der deutsch-luth. Kirche in Paris, 1870 Inspektor des Sengermannschen Asyls in Alsterdorf bei Hamburg, seit 1872 Direktor der Diaconissen-Anstalt in Altona-Ecke.

Berl. u. a.: Die weibliche Diaconie 3 Bde., (1887), 1894, der 1. Bd. 1911; — Leitfaden der inneren Mission in der Schule, (1885), 1904?; — Praktisches Christentum, 4 Bde., (1888), 1910?; — Diaconia. Katechismus, 1895; — Agenda für die Feiße und Feiern der Inneren Mission, 1896; — Theodor Niedner, 1900; — Wilhelm Löhe, 1909; — Joh. Heinrich Widmer, 1908?; — Redakteur der „Monatsschrift für innere Mission“ des Evg. Volksvereins; des Jahrbuchs der neuwpfleger, 1900—1909. *Audrae.*

Schaer, William, ¶ Religiöse Dichtung usw.: II, 2 (Sp. 2179).

Schönfeldin (Schäuselein), Hans, ¶ Malerei usw.: II, C 2a (Sp. 180) ¶ Buchillustration 3.

v. Schäzler, Konstantin (1827—80), Jesuit, 1862—70 Prof. der Dogmatik in Freiburg i. Br. Bf. u. a. Introductio in s. theologiam dogmaticam ad mentem S. Thomae (1882). ¶ Neuschöpf, 2.

Schaff, Philip (1819—1893), deutsch-amerikanischer evg. Theologe, geb. zu Thür (Graubünden), studierte in Tübingen, Halle und Berlin, beeinflußt von Tholod, Julius Müller, vor allem von N. Leander, wurde 1842 Privatdozent in Berlin, folgte 1843 einem Ruf an das Reformierte Predigerseminar zu Mercersburg in Pennsylvania. Obgleich die Anstalt klein war, wurde die „Mercersburger Theologie“ bald berühmt. S. hat hier zwanzig Jahre gewirkt; als aber die Truppen der Südstaaten 1863 nach Mercersburg drangen, siedelte er nach New York über. Hier war er 1864—1870 Sekretär des New Yorker Sabbath-Komitees, das für Erhaltung der strengen Sonntagsruhe arbeitet. Von 1870 an war er

Prof. am Union Theological Seminary in New York. Obgleich geborener Schweizer, wurde er Vorsitzender der amerikanischen Kommission für die Revision der englischen Bibel. Eine Hauptfigur der Evangelischen Allianz, blieb er immer der begünstigte Vertreter des Gedankens einer Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Seine Bedeutung liegt darin, daß er stets in regem Verkehr mit europäischen Theologen standen und Deutschland und Amerika theologisch einander näher gebracht hat.

¶ veröffentlichte u. a. eine Ausgabe der Hauptbekenntnisschriften des Christentums (Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis, 1893*) sowie eine großangelegte History of the Christian church (1858—92); — Church and state in the United States (1888); — S. gab die S. Herzogliche Encyclopedia of religious knowledge und die Enc. of living Divines heraus (¶ Radishchewsky, 1a; 4a). — Über S.: David Schaff: Life of Ph. S., 1897 (mit ausführlicher Bibliographie); — RE⁷ XVII, S. 515 ff. *Moawell.*

Schaffner, Martin, ¶ Malerei usw.: II, C 2a (Sp. 108).

Schäfferberger, Joseph (1658—1733), der geistliche Führer der Salzburger Emigranten v. J. 1685 (¶ Österreich-Ungarn; I, 3 d), geb. in Danner, seines Berufs wie die Mehrzahl der andern heimlichen Lutheraner im Deseckegger Tal Bergmann (in Dürrenberg bei Hallein). Er ist der Verfasser der vom Erzbischof nach vergeblichen Befreiungsversuchen und Verhandlungen in Hallein und Salzburg eingeforderten Bekenntnisschrift. Samt den meisten Deseckegern bei der Vertreibung nach Bayern gewandert, fand S. in Nürnberg als Holzarbeiter und Drahtzieher Unterkunft, auch ferner nicht nur das Haupt seiner Nürnberger Lebensgefährten, deren Eingaben an den Rat nicht selten von ihm in deren Namen unterzeichnet sind, sondern durch seine Sendbeschreibungen wie durch Reisen durch die Salzburger Taler (1688, 1691, 1705—06) auch um die geistige Stärkung der dort noch aufstrebenden Glaubensgenossen bemüht. Die einzelnen Sendbeschreibungen sind dann seit 1702 als „Evangelischer Sendbrief“ zusammengefaßt und oft herausgegeben worden (1710² u. ö.) und bilden noch heute eine beliebte Erbauungsliteratur, nicht bloß in den von der ¶ Los von Rom-Bewegung erfaßten österreichischen Landesteilen. Verloren ist S. Autobiographie „Gottlieb's ägäische Aufzähler“ (1732). Aus Anlaß der Vertreibung hatte S. das „Erlauterung“ („Ich bin ein armer Erlauter“) gedichtet, ein Lied nach Art der Volkslieder, das in manchen Gesangbüchern Aufnahme gefunden hat; in den Sendbeschreibungen begegnen noch zahlreiche andere Lieder von ihm. Religiös nähert S. sich dem Pietismus.

Bf. der Lit. zu ¶ Österreich-Ungarn — Hermann Böd: Die religiöse Volksliteratur, 1891, S. 252; — Berl.: RE⁷ XVII, S. 522 (vgl. ebd. S. 411 ff); — Dr. Claus: Deseckegger Erlauter in Nürnberg (evg. Gemeindeblatt für Nürnberg und Fürth 14, 1908, S. 633—636, 653—57); — Berl.: J. S. und sein Sendbrief (Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 15, 1909, S. 105 bis 123, 153—166). *Zögerns.*

Schlapotten, ¶ Russische Sekten, 3 (Sp. 75); 6 (Sp. 80).

Schamanen, ursprünglich sibirische Zauberer, dann überhaupt Zauberer. ¶ Erscheinungswelt der Religion (Sp. 553) ¶ Animismus 2 ¶ Orden: II, B 2a. Zum Allgemeinen vgl. ¶ Mantis usw.

Schamasch, babylonischer Sonnengott, § Babylonien und Assyrien, 4 B g (Sp. 864).

Schamhaftigkeit | Neuschäheit.

Schamlow | Russische Seiten, 14.

Schammai, jüdischer Gelehrter, Gegner Hillels, in dem letzten Jahrzehnten vor Christus, ganz im Gegensatz zu Hillel eregbaren Temperaments (Schabb. 31 a) und streng in der Durchführung des Gesetzes (Tome 77 b; Simeach II a). Einige seiner Ausprüche sind „Sprüche der Väter“¹ überliefert. — **Judentum**: I, 4, Sp. 811.

Jewish Encyclopedia, XI, 1905, S. 230 ff (1905); — **J. H a m b u r g e r**: **Realsynopse des Judentums**, II, 1896, S. 1061 f; — **H. L. Straß**: Einleitung in den Talmus, 1908, S. 84; — **E. Schürer** II, 1907*, S. 424 ff.

Schandgemälde, kirchliche Seiten, denen für Scherz und Spott keine Druckleiter, geschweige denn humoristisch-satirische Wochenblätter zur Verfügung standen, nutzten für die heiteren oder bissigen Verfeinerungen ihres Witzes nach einem anderen Belästigungsgebiete suchen, und fanden dies naturnäglich am ehesten an jener Stelle, an der sich auch sonst ihre Geisteskraft und Kunst in monumentalen Tatenweisen zu offenbaren pflegte, in den Kirchen. Dort haben im späten Mittelalter die Künstler unbefangen auch das gemalt und gemeistert, was an lustigen und bitteren Empfindungen ihr und ihres Geschlechts besonderer Humor gewesen ist. Die Verpiotung hat sich zunächst den Feinden der Kirche, und zwar seit dem 13. Jhd. bei wachsender antimediziner Stimmung vornehmlich den Juden zugewendet, das Flachbild einer Sau, an deren Zitzen Juden saugen; es findet sich in zahlreichen Kirchen, z. B. in Magdeburg, Wimpfen, Wittenberg, Berlin, Regensburg u. a. m.; im Dom zu Freising mit der Beschriftung: „So wahr die Klaus die Kaz nicht frisst, wird der Jud kein wahrer Christ.“ Doch hat der derbe Künstler später auch bei den Anhängern und namentlich den Leitern der Kirche nicht halt gemacht. In den Bildwerken ungezählter Monjolen, Wasserzeichen und Tiere wurden die Mönche und Priester als Zerbilder in den wunderlichsten, ja beschämendsten Stellungen und Trachten dargestellt, besonders häufig als futtentragende, predigende Füchse oder Wölfe. In Straßburg heißt ja noch heute eine Straße nach einem entsprechenden derbtonischen Bild: „Wo der Fuchs den Enten predigt.“ Alle diese boshaften, oft anstößigen Darstellungen waren in ehrlicher und weitgehender Selbstkritik der Kirche gemeint als Strafe der Kleriker für ihr littliches Verderben und als Warnung vor fleischlicher Sicherheit. Wobei wir denn freilich annehmen möchten, daß die geradezu schambösen Schnittereien, wie sie an den Siebeltern der Chortürme (den Misericordien) häufig zu finden sind, eher dazu geeignet waren, unreine Begierden aufzureißen, als sie zu beschwichtigen. Im übrigen müssen wir uns hüten, in alle diese satirischen Bilder und Bildwerke zu viel Protestantismus hineinzuden-

ten. Es läßt sich vielmehr die laute und offene Verhöhnung eines der Wirklichkeit entsprechenden Zerbildes sehr wohl mit der Ehrfurcht vor dem ehrenwürdigen Leitbild der Kirche, das sich doch auch oft genug ruhmvoll und kräftig gestellt hatte, vereinen. Besonders drastisch wird uns das ja noch heute von den russischen Bauern erzählt, die des Nachts in der Schenke ihren betrunkenen Popen prügeln, um ihn dann am Morgen in der Kirche als Sünden aller Gnaden und Strafen ja göttlich zu verehren. Mit der Erfindung der Buchdruckerkunst wurde der Spott über die sittlichen Mängel und religiösen Naßel der Priesterclasse mehr und mehr in das Schrifttum gedrängt, und spielt hier als **| Buchillustration** (v. Sp. 1393) eine besonders lebhafte Rolle, wovon namentlich das **R e i s e r i a m i n z e i t a l t e r** mit seinen Flugblättern und Streuschriften der kämpfenden Parteien beredtes Zeugnis ablegt. Und hierbei dürfte die größere Geschmackslosigkeit eher auf Seiten der heit um das Neue ringenden und das alte schmähenden Protestanten zu finden gewesen sein. Die von Luther und Melanchthon 1523 gemeinsam verfaßte Flugschrift vom Papststuhl und Königsstuhl kann die Dervheit solches S. am besten erläutern. Mit zunehmender Verfeinerung der Seiten und des Kämpfers verschwand allmählich die alte Vorliebe für häßliche Zerbilder aus den Kirchen und dem kirchlichen Schrifttum. Heute pflegen sich diese Kunstabfälle auf die Witoblätter und die verwandten Wochenzeitungen zu beschränken, deren schärfste und spottlustigste auf fahrlöschem Boden wachsen, ohne doch mit ihrer Verhöhnung die evangelischen Kirchendiener zu verschonen. Das übrigens die Neigung zu den alten kirchlichen, die Schäden der Zeit geißelnden und verächtlichen Aerger zum Ausdruck bringen, den künstlerischer Herzen noch nicht völlig ausgestorben ist, beweist vor elischen Jahren jenes Flachbild eines bekannten Meisters in einer der neuen Berliner Brunnenköpfen, auf dem die Stadtväter um ihrer Geldverweigerung willen in engste Beziehung zu einer scheinbar biblischen Kamelkarawane gesetzt worden waren.

Franz Xaver Kraus: Geschichte der christlichen Kunst, II, 1897; — **Heinrich Otte**: Handbuch der kirchl. Kunstdenkäologie, II, 1883; — **Heinrich Berger**: Handbuch der kirchlichen Kunstschatzthümer, 1905; — **Konrad Lange**: Der Papststuhl, 1891. — **Bürtner**.

v. Schanz, Paul (1841—1905), lath. Theologe, geb. zu Dorb, 1866 Priester, 1867 Rektor am Wilhelmsstift in Tübingen, 1870 Prof. für Malbemalung und Naturwissenschaft am Gymnasium in Rottweil, 1876 Professor für lit. Elegie, 1883 für Dogmatik und Apologetik in Tübingen. — S. war neben Schell der bedeutendste Apologet des modernen Katholizismus, jedoch nicht auf speculativ-philosophischem Gebiet wie Schell, sondern auf naturwissenschaftlichem. Dem deutschen Katholizismus vermittelte S. die Kenntnis der modernen französischen Apologetik und wirkte dadurch befriedend auf die Reformbewegung (Reformkatholizismus, A 2). Auf theologischem Gebiete zeigt S. gute philologische Begabung und reiche Literaturkenntnis. Aus der Dogmatik veröffentlichte er nur die Sacramentenlehre; trotz des reichen geschichtlichen Materials fehlt oft die entscheidende Schlussfolgerung.

S. verfaßte u. a.: Christl. Weltanschauung und moderne Naturwissenschaft (1876) — Komposition des Matthäus (1877); — Kommentare zu Matthäus (1879), Markus (1881), Lukas (1893), Johannes (1895); — Kath. Sakramenttheorie, 1893; — Über moderne Verkündete der Alogotief (1897); — Moderne Apologetik (1903); — Sein Hauptwerk: Apologie des Christentums, 3 Bde., (1887-1) 1903—06* (1910 von A. R. o. d.).

Schapira, M. W. († 1884), "Moabitische Altertümer.

Schavoßniki Russische Zeit., 7 S. 81). Schappeler, Christoph (1492—1551), geb. in St. Gallen und bis 1513 an der dortigen Lateinschule tätig, dann Prediger in Memmingen. Nachdem er sich langsam zur evangelischen Überzeugung hindurcharungen, begann er mit rüttiger Energie den Kampf gegen die alte Kirche, und nach einer fünfjährigen Disputation im Januar 1525 ordnete der Rat die Einführung der Reformation an. Den Bauernkrieg hat Z. nicht gefürchtet, wohl aber den Gedanken vertrieben, daß auf dem „göttlichen Recht“ als Grundlage eine Reform in kirchlichen und weltlichen Dingen eingeleitet werden und die Bauernschaften zur Durchsetzung des göttlichen Rechts zusammenstehen sollten. Die „zwölf Artikel“ sind lebhafth von ihm verfaßt („Bauernkrieg, 2—3). Als der Schwäbische Bund sich anschloß, die Stadt, die Rädelsführer des Aufstands da selbst und besonders den verhassten Prediger blutig zu strafen, floh Z. in seine Heimat, ohne je wieder in Memmingen wirken zu können.

Re: XVII, S. 523 ff.; — **Döbel:** *Menschen im Reformationszeitalter*, 1877; — **Alfr. Esterlin:** *Neber die 12 Artikel der Bauern*, 1863; — **Derl:** *Forschungen zur deutschen Geschichte* 12, S. 475 ff.; *Vgl.* die neuere Lit. über die 12 Artikel (bei v. Alfr. Göthe und Wilh. Stolze) bei **H. Böhmer:** *Urfunde zur Gesch. des Bauernkrieges und der Wiedertäufer*, 1910, S. 2, und: *Die Entstehung der 12 Artikel der Bauern* (*Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, A. Jg. 14, 1910, S. 1 ff., 97 ff.). — **E. Gmelin:**

Schapur (Sapor), persische Könige, § Perser.
III. 2.

Schärf, Johann 1595—1660), Theologe der lutherischen Orthodoxie, geb. in Cregenstädt, seit 1627 in der philologischen Fakultät in Wittenberg, 1649 Prof. der Theologie derselbst. Als Dogmatiker war er ein Schüler G. E. Gutese (Orthodoxie 2 e), als Polemiker vor allem im Kampf gegen Georg Calixtus tätig, den er als Sprecher der Wittenberger Lutherfakultät in mehreren Programmen, besonders seit 1649, wegen der Urteile über die Trinität im Schärf angegriffen hat; er eiferte aber auch auf dem Kathedralseminar (seit 1645 Collegia anticalviniana) und in Schriften gegen die Reformierten

in Südtirol gegen die Reformatoren.
Bf. jener Kompendien über Logik, Metaphysik, Physik, Politik; — Collegium theologicum, decem disputationes de praecipuis fidei articulis continens; — Aus dem Kampf gegen Calixt erg. bei „*Charissi Unschuld wider Dr. Galilij faßliche Auflage*“, 1651, und *De religione publicae Ecclesiasticae Saxonice contra Calixtum*; — Ueber *Ue. vgl.* C. L. H. S. e n t.: C. Galilij und seine Zeit, Bd. II, 2, 1856 (1. Reg.); — *Echriftensammlung im Jöcher-Glaubensbekenntnisse*, IV, 1573, 2, 292—291. *Bildnisse*

Scharling, Christian Henrich, geb. 1836 in Kopenhagen, wurde 1867 Dozent der christl. Ethik, 1870 Professor der Theologie an der Universität in Ø. Dänemark 4 (Su 1941).

Berj.: Menneskehed og Christendom i deres historiske udvikling. En fremstilling af Historiens Philosophie, I-II., 1872-74; — Christelig Saedelære, 1886; — Dogmatikens historiske Forudsætninger: Aabenbaring og hellig Skrift, 1905; Dicht 3 auf in deutlicher Heberfertigung; — Universitets Taler, 1908. *Adamson*.

Scharrelmann, Wilhelm, "Religiöse Dichtung u. s. w." II. 2.

Scharian, Henr ik (1757—1825), schwedischer evg. Theologe, geb. zu Malmb., 1775 Inspector, 1780 Hausprediger zu Björnö (Kalmars Stift), 1783 Hilfsprediger in Töre (Schonen), 1785 Prediger in Lund, seit 1813 zugleich Propst der Propstei Torna. Um 1778 erlebte er, durch die Schriften S. Scribes veranlaßt, eine pietistische Erweckung, schloß sich seit 1781 zunächst der Brüdergemeine an, brach aber 1787 mit dieser Richtung. Das Predigtamt und die „reine Lehre“ stark betonend, warnte er vor Seitiererei, Konventielen und Laienpredigt. Dogmatisch hielt er sich namenlich an S. S. Baumgarten, er gießlich an Bengel. In seinen Predigten, die vornehmlich auf die Analyse der geistlichen Handlungen Gewicht legten, wirkte er hauptsächlich auf Erkenntnis und Willen ein; die durch Reflexion über die den Glauben wirtende Verantwortung Gottes und die Wirkungen des Glaubens zustande kommende Heilsgewissheit war ihm ein Zentralpunkt. Nebst der Anhänger S. S. gal. „Schweden, 6 a“ Leser.

vgt. i *Uppsala*, s. 22. —
Berl.: Undervisning i Christendomskunskapen för barn, 1833 u. s. — Neber & S: *Väjar Lindeblad*: H. S. s lefnad och lära, 1864^a, deutisch von M. Michelien, 1842.
— C. S. Lindeblad: Vägväiser i H. S.s skrifter, 1908 (Bibliographie). — Edv. Rothe: H. S. s såsom predikant, 1909^b. — BER. XVII, 575 ff. 29. Bärchen.

Schatz der Kirche bzw. der überreichen Ver-
dienste (Thesaurus ecclesiae) ¹ Buzjewen: III, 1.
Schatzung des Kaisers Augustus ² Jesus Christus: II, 1.c.

Schaukrot Opfer: I B, im AT, 1. 2 b; —

Schau bröttisch Heiligtümer Israels: III.
2 Tempel, herodianischer.

Schaufäden Gebeismantel im Judentum
Schaumann, Franz Ludwig, Finn-

Schaumberger, Heinrich, *Wolfschrift*

Schaumburg-Lippe **Lippe:** II.

Schauspiele, Heilige, Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 c; III, H 7, **Mysterien:** I

1; II. Passionspiele, Weihnachtspiele.
Scheer-Jaschub, Jesaja, 1 a Eschatologie
II, 2 (Sp. 602) Propheten: II, C3.
Schebesta, Chriiana, Sacrament, Bru-
derlichkeit, P. 15.

Schechina. Hypostasen im AT und Judentum
Edel, S. 27 m. o. u. (119—151). Ein

Schedel, Hartmann (1440–1514), **Weltmanuskus** (S. p. 192).

Schedim, Center, Engel und., 2. Februar
Feldsteinen. • El.
Scheben, Matthias Joseph (1832 bis 1888), kath. Theologe, geb. zu Neidenburg, Bonn, 1858 Priester, 1860 Prof. am Priesterseminar zu Köln, gilt als einer der hervorragendsten Dogmatiker der letzten Zeit; reichum Rücksicht, doch nicht ohne Sondermeinungen. Er suchte die Lehrbestimmungen der Kirche spekulativ zu durchdringen und systematisch aufzubauen. Historische Aussäugung, Sinn für gleichzeitiges Werden geht ihm ab. In der Unterrichtbar-

leisdebatte (¶ Batilianum ¶ Altalbholzten) ist er einer der geschicktesten und unermüdlichsten Kämpfer gegen Döllinger und Schulte. — Neuenscholastit, 2.

Berl. u. a.: Handbuch der lath. Dogmatik, I—III, 1873—87, fortgesetzt von L. Ahberger; — Natur und Gnade, 1881; — Herrlichkeit der göttlichen Gnade nach P. G. Hieremberg S. J., 1862, 1903 v. A. M. Weiß; — Das ökumenische Kongr. von 1869, 3 Bde., 1870—71; — Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Bekämpfung der religi. Fragen der Gegenwart, 12 Bde., 1872—83. Engert.

Schel, Otto, evg. Theologe, geb. 1876 in Tondern (Schleswig-Holst.), 1900 Privatdozent, 1905 Titularprofessor in Kiel, seit 1906 a. o. Prof. der Kirchengeschichte in Tübingen.

Berl. u. a.: Die Anfangszeit Augustins von C. H. Person und Werl, 1901; — Luthers Stellung zur heil. Schrift, 1902; — Augustins Enzyklopädie, 1903; — Wie erhalten wir das geistige Erbe der Reformation in den Kämpfen der Gegenwart?, 1904; — Zur Aufzähnung Augustins v. d. Erlösung durch Christus, 1904; — Braunschweiger Lutherausgabe (C. Luther, Sp. 2425), Ergänzungsbände I u. II, 1905; — Die dogmatische Behandlung der Taufe in der modernen positiven Theologie, 1906; — Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluss der Vorlesung über den Römernbrief, 1910; — Dokumente zur Entwicklung Luthers, 1911; — Die Kirche im Christentum, 1912. Andrae.

v. Schéele, Knut Henning Gezelius, evg. Theologe, geb. 1838 in Stockholm, 1867 Dozent, 1877 Professor in Uppsala, 1885 Bischof in Visby; als Theologe stark von Erlangen beeinflusst (vgl. die auch ins Deutsche übersetzten Dawidschriften Den kyrkliga katekisationen, 1869, und Teologisk Symbolik, 1877—79), repräsentiert er als Kirchenmann die Staatskirche mit ungemeiner Viechtheit auf fast allen Gebieten des öffentlichen Lebens. n. Schmidt.

Schelstræte, Emanuel = Schelstrate. Schefel, Viktor, Religiöse Dichtung usw.: II, 1.

Scheffer, 1. Jakob Gysbert de Hoop S., 1819—93, mennonitischer holländischer Kirchenhistoriker. Geb. im Haag, 1843 Pfarrer (Dordt, Groningen, Amsterdam), 1859 Professor am mennon. Seminar für Eroge, Praktische Theologie und Kirchengeschichte, 1877 dazu noch Professor an der Süddänischen Universität Amsterdam für Alt und Neu. Kircheleitung, 1889 emeritiert. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiete kirchengeschichtlicher Einzelforschung. Als langjähriger Lehrer des akademischen Nachwuchses der Mennoniten hat er neben Doctoress der Doopsgezinden Societiteit Hollands ihr heutiges theologisch liberale Gepräge gegeben (¶ Menn. nijv., 2 a).

Gab 1845 die Braga, 1856—59 den Navorscher, 1870—80 die Studien en Bijdragen und 1870—93 die Doopsgezinde Bijdragen heraus. Schrieb die Anfangsgeschichte der hist. Reformation; Geschichts der Kerkvervorming in Ned. van haer ontstaan tot 1531 (1873; deutsch 1888), inventarisierte und ergänzte das Mennonitische Archiv in Amsterdam und stellte die Geschichte der Brownisten auf (Van de Brownisten te Amsterdam, 1881, und Van den doop bij onderdompeling, b. h. Von der Taufe durch Untertauchen, 1882). Schowalter.

2. Wilhelm (1803—83), evg. Theologe, geb. in Schreßbach (Anhalt), 1827 Rektor in Marburg, 1831 Professor der Theologie dagebst., 1838 Konistorialrat, 1857 Oberkonistorialrat und Inspektor (Superintendent) der reformierten Diözese Oberhessen.

Berl. u. a.: Quaestiones Philonianarum partitura I

sive de ingenio moribusque Judaeorum per Ptolemaeum saecula, 1829; — De usu Philonis in interpretatione Novi Testamenti, 1831; — Die Verfolgungsfrage der evg. Kirche, 1849; — Das Reich Gottes und Christi (Predigten), 2 Bde., 1842 und 1865. Glare.

Scheffler, Johann, = Angelus Steffens. Schega, Peter Johann (1815—85), lath. Theologe, geb. zu Kaufbeuren, 1838 Priester, 1844 Dozent für bibl. Ereignisse in Freising, 1847 Prof. dagebst., 1868 in Würzburg, 1872 in München, für bibl. Hermeneutik, ut. sive Einleitung und Ereignisse. In seinen Schriften überwiegt das Erbauliche.

Berl. u. a.: Psalmen, (1845—47) 1857; — Iohannes, 1850; — Kleine Propheten, 1854; — Hl. Evangelien, übers. und erläut. 10 Bde., 1856—80; — Leben Jesu, 2 Bde., 1874 f.; — Biblische Archäologie, hrsg. von Wirthmüller, 1887 f.

Engert.

Schegl, Jakob († 1587), Tübingen Orthodxie, 2 e (Sp. 1063).

Scheibe, Max, evg. Theologe, geb. 1870 in Greiz, 1897—1911 Privatdozent in Halle, seit 1902 Pastor an der evg.-reformierten Gemeinde in Leipzig.

Berl. u. a.: Die Bedeutung der Werturteile für das religiöse Erkennen, 1893; — Calvins Prädestinationstheorie, 1897. Andre.

Scheibel, Johann Gottfried (1783 bis 1843), evg. Theologe, Führer der lutherischen Bewegung gegen die Einführung der Union in Preußen (¶ Altluutheraner), geb. in Breslau, studierte 1801—04 in Halle, 1815 Dictator in Breslau, 1811 zugleich a. o., 1818 o. Professor der Theologie, als Prediger und Seelsorger von großem Einfluss. Da er sich weigerte, die Unionsgedanken in Schlesien einzuführen, wurde er 1832 seines Amtes enthebt. Er zog nach Dresden und schrieb dort 1834 seine „Altluutheranische Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union“, heute noch die beste Quelle für die Unionsgeschichte durch den Abdruck sämtlicher Urkunden. Wegen seiner Polenlit auf der Kanzel von Dresden ausgewiesen zog er nach Hermsdorf, 1836 nach Glauchau und auch von da vertrieben 1839 nach Nürnberg. Dort erhielt ihn kurz vor seiner geplanten Rückkehr nach Breslau 1843 der Tod.

Berl. u. a.: Untersuchungen über Bibel und Kirchengeschichte, 1816; — Über Luthers christliche Frommigkeit, 1817; — Allgemeine Untersuchung der christlichen Verfassungs- und Dogmengeschichte, 1819; — Das Abendmahl des Herrn, 1823; — Geschichte der lutherischen Gemeinde in Breslau, 1832; — Luthers Klugheit und die neue preußische, 1836; — Herausgeber des „Archivs für historische Entwicklung und neuere Geschichte der lutherischen Kirche“, 1841. — Ueber S. vgl. RE³ XVII, S. 547 f.; — Engeler: Lebensbild S. S., 1883. — Vgl. ferner die Lit. über Altluutheraner und Union.

Scheibler, Christoph (1589—1653), Theologe der lutherischen Orthodoxie, geb. zu Arnsfeld im Waldecken als Sohn des dortigen Pastors Job. S., schon 1610 Professor der griechischen Sprache und der Philosophie in Biegen, 1625 Superintendant und Gymnasialdirektor in Dortmund, einer der Hauptvertreter der protestantischen aristotelischen Schulphilosophie (¶ Orthodoxie, 2 e), theologisch übrigens nach eigenem Geständnis mehr „auf die reine Lehre, sowei sie nicht in der Augsburger Konfession und ihrer Apologie bezeugt war, aber gleichwohl ein scharfer Polemiker gegen den Katholizismus, besonders gegen

die Profelytenmäherei der Brüder Wallenburgh.

Sf. u. a.: De anima, (1608) 1614^a u. b.; — Introductio Logiae, 1613; — Opus metaphysicum, (1617) 1630 u. b.; — Philosophia compendiosa, 1618 u. b.; — Liber de antiqua catholica fide, 1627; — Manuale ad theologiam practicam, b. i. Tractat vom ewigen Leben, katholischer Gerdammutis, Tod und jüngsten Gericht, 1630; — Opus logicum, 1634 u. b.; — Glaubensprobe (= antifath. Polemit), 1646; — Grundriss der evng. Wahrheit, 1652; — Auriadina theologiae oder theologische und geistliche Gottgrube, b. i. deutliche Theologia practica, 1664, Renaissage von Joh. Gottlob Weisser, 1727, nebst Biographie S.s; — Weiteres bei Fr. W. Strieder: Heilige Gelehrten Geschichte XI, 1797, S. 299—309, und in J. C. H. Gelehrtenregister IV, 1751, S. 236 f.

Zögernat.

Scheich ul Islam "Islam", 6 (Sp. 725).

Scheidebrief "Ehe": I, 6.

Scheidung (Ehescheidung) "Ehe": I, 6; II, 3; III, 3 c; 5.

Scheiner, Christopher († 1650), "Ingolstadt, 2.

Scheinheiligkeit. Mit dem Begriff S. bezeichnet man eine besondere, nur auf religiösem Boden vorhandene Form der Heuchelei. Sie will religiöse Gefügung und Bevölkerung darstellen, ohne sie zu bestitzen, wenn nicht gar aus dem Heiligsten „ein Gewerbe machen“. Ihre Verwerthlichkeit ist darum nicht umstritten, weder dort, wo die Religion eine bestimmende Wirklichkeit des eigenen Lebens ist, noch dort, wo man sich von der Religion entflossen abgewandt hat. Ja, hier vornehmlich befähigt man sich mit der S. und verrät die Neigung, religiöse Lebensanstrengungen schlechthin unter dem Gesichtswinkel der S. zu betrachten. Dem könnte ein bedingtes Recht zuerkannt werden (vgl. unten), wenn nicht hier die S. nach dem Muster eines Tariiffe gedeutet würde oder nach dem weit verbreiteten Urteil über den Pharisaismus. Dennoch wäre die S. die in selbstsüchtigen und unehrenhaften Motiven vornehmlich bewährte Vorläufung einer religiösen Lebenshaltung. Damit wäre jedoch nur die lämmertischste und widerwärtigste Form der S. geeignet und das religiöse Problem der S. überhaupt noch nicht getreift. Denn sie wäre nur in ihren Wirkungen auf die Umgebung und in ihrer Beziehung zur menschlichen Gemeinschaft ins Auge gefaßt, nicht aber in ihrer Beziehung auf den Gottesgedanken. Diese erst erschließt das eigentliche Verständnis der S. Denn nun erst erkennt man sie nicht als Maske frivoler Charaktere, sondern als eine Neuierung ernst und aufrichtig gemeinter Frömmigkeit. Die bewußte Täuschung hat mit der im religiösen Leben vorhandenen S. so wenig zu tun, daß sie dort vielmehr ausgeschlossen ist. Die Feststellung des Tatbefandes der S. begegnet darum Schwierigkeiten. Sie wird die höhere Religion in der Frömmigkeitsübung der niederen Religionen auf S. stoßen. Der jüdische Frömmige hat die Phariseer als Vorbilder der Frömmigkeit gewertet, während Jesus den Pharisaismus als Gründschaden der Frömmigkeit brandmarkt. Vor dem neuen Gottesgedanken entfaltet sich das bisherige Ideal der Frömmigkeit als eine Außerung der Sünde oder Selbstsucht. Dann inden der „Gerechte“ glaubt, vor dem heiligen Gott Geltung beanspruchen zu können, vergißt er, daß nur „Demut und das Bekennen der Unwürdigkeit statthaft ist. Darum hat auch Luther die kath. Frömmig-

keit, die er sich am Vergeltungs(Gefechts-)gedanken orientieren hab, als S. („Selbstgerechtigkeit“) abgewiesen (¶ Rechtfertigung: II, 7, 8) und in dieser Form der S. die verborgene und stets lauernde Gefahr aller Frömmigkeit und Gottesbeziehung erblickt. Unter das Problem der S. fällt nicht der Pharisaismus des öffentlichen Lebens, die Forderung einer „bürgerlichen Geschichtlichkeit“ und Versemung bestimmter Handlungen und Gesinnungen durch die öffentliche Meinung. Dem öffentlichen Anständigkeit und Pharisaismus in dem eben angedeuteten Sinn stehen in Wechselbeziehung zueinander und sind ein Bestandteil der öffentlichen Ordnung. Hier haben wir es nicht mit dem Problem der S., sondern mit den Problemen der öffentlichen Rucht und der ¶ Legalität zu tun.

Schel.

Schelhorn I. Johann Georg (1694 bis 1773), Polihistor, geb. in Memmingen, treibt seit 1712 in Jena philosophische, philologische, vor allem orientalische und theologische Studien. Seit 1725 Bibliothekar und Konrektor in Memmingen, 1732 Pfarrer in Burach und Hardt, 1734 Pfarrer in Memmingen, 1753 Superintendent dasselb. Seine Bedeutung besteht in der Fülle des von ihm gesammelten, noch heute unentbehrlichen gelehrten Materials. Seine Korrespondenz enthält vor allem für die Gelehrten geschichte seiner Zeit noch viele ungehobene Schätze.

RE XVII, S. 551 f.; — J. Braun: J. G. S. (Beiträge zur bairischen L. G., Band IV; dort auch Berzeichn. seiner Schriften und seines Briefwechsels).

2. Johann Georg (1733—1802), Sohn von I., gleichfalls Polihistor, geb. zu Memmingen, 1756 Pfarrer in Burach und Hardt, 1762 Stadtbibliothekar und Pfarrer in Memmingen, 1793 Superintendent dasselb. Gegner des Pietismus und Anhänger der beginnenden Auflösung.

Lit. wie bei I.

Bunde.

Schell, Hermann (1850—1906), lath. Dogmatiker und Apologet, geb. zu Freiburg i. Br., in verschiedenen Stellen seelsorgerlich tätig, u. a. auch zwei Jahre (1879/81) an der "Maria dell' Anima in Rom, 1884 zum Professor für Apologetik, christliche Künftigkeits- und Archaologie in Würzburg ernannt, wo er bis zu seinem Tode lehrte. S. ist die markanteste Theologengestalt des nachvaukäischen Katholizismus. Seine Lebensanschauung erblickte er in der Verbindung der lath. Lehre und Kirche, der er mit rührender Treue ergeben war, mit der modernen Kultur und Wissenschaft. Den tiefsten Einfluß auf den jungen Theologen hatte Fr. Brentano, der überzeugte Aristoteles. Die Frucht dieser Schule war S.s Erklärungsschrift, in der er den Aristoteles gegen G. W. Bellers scharfsinnigen Vorwürfe, er vermöge die Einheit des Seelenlebens nicht zu erläutern und modernen Problemstellungen nicht mehr zu genügen, zu verteidigen suchte. Von Aristoteles kam S. zu Thomas von Aquino. Vor der Eintrittigkeit der Neuenscholastik schätzte ihn das Studium der alten Theologie. Aus der Verbindung des platonischen Idealismus mit aristotelischer Metaphysik gingen S.s Fundamentalbegriffe von „Gott“ und „Geist“ hervor, in denen seine Theologie und seine Reformbestrebungen wurzelten. Der trinitarische Gottesbegriff der Kirche muß den ganzen Organismus der Lehre durchdringen: „der Gottesbegriff ist die Theologie“. Diesen Grundsatz sieht S. in seiner

Dogmatik durchzuführen. „Gott ist Geist, d. i. Wirklichkeit und Leben, causa sui und allwaltende Ursächlichkeit“; in diesem Sinne sucht er die Dogmen der Kirche, die er alle anerkennt, in ihrer Einheit und ihrem Wahrheitsgehalt zu erfassen und die luth. Lehre durch ihre innere Wahrheit dem modernen Geiste nahe zu bringen. Seiner Auffassung von Gott entsprach natürgemäß seine Pneumatologie, die ihn in schweren Gegensatz zur jenitischen Schule (¶ Molina) brachte, besonders in den Begriffen Sünde, Reue, Sündenvergebung, und schließlich in der Eschatologie. Er lehnt jeden gewaltsamen Eingriff Gottes in das Geistesleben, die gottverurteilte Verhärting des Sünders in der Bosheit nach dem Tode ab; damit war die Umnutzung der Feuertheorie (¶ Fuggerer) und die Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafe gegeben. Letztere leignete S. tatsächlich, wenn er auch, um der Erziehung willen, die Worte beibehielt; er nahm einen Fortschritt der Seele bis zur vollen Reife im Guten im Sinneseinsatz an, freilich nur auf der Grundlage einer diesseitigen Grundrichtung. Der Dogmatik folgte eine groß angelegte Apologie, in der S. dem naturalistischen „Monismus des Geistes“ entgegenstieß, mit voller Anerkennung des, allerdings zielbewußten und zielstreibenden, Entwicklungsgedankens.

S. war ein eminent speculativer Kopf. Dagegen mangelte ihm das historische Verständnis. Das zeigt vor allem seine Stellung zur hl. Schrift und zum Jesusproblem. Gebunden an einen metaphysischen Inspirationsbegriff hielt er trotz guter Kenntnis der kritischen Forschungen an der dogmatisch-speculativen Deutung der Bibel fest, schrieb er den „Christus“ des Glaubens, nicht den der Geschichte (¶ Jesus Christus: IV, 1).

Dieses Streben, den Katholizismus wieder führend in die Geistesgeschichte zu machen, die aus der reichen Kenntnis der modernen Theologie erwachsene Erkenntnis von der wissenschaftlichen Inferiorität des Katholizismus (¶ Konfessionsstatistik, 2, 3, 4, 6), die Scham wegen der Blamage der offiziellen Kirche in der Leo-Tarix-Affäre bewogen S. gegen diese Rückständigkeit in Lehre und Kultus der Kirche aufzutreten und für den wahren Katholizismus „als Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit und darum auch als Prinzip, Kraft und Träger alles Fortschritts“ eine Lunge zu brechen. Seine Rektoratsrede vom J. 1896 über „Theologie und Universität“, vor allem aber seine beiden Reformatschriften eröffneten den Reformatkatholizismus in Deutschland. Damit begann freiheitlich für S. eine durch seinen plötzlichen Tod beendete Zeit schweren Martyriums. Zum Kampf vgl. ¶ Reformatkatholizismus: A, 2, 4; B, 1.

Wichtigste Schriften: Das Wirken des dreieinigen Gottes, 1885; — kath. Dogmatik, 4 Bde., 1889—93; — Die göttliche Wahrheit des Christentums, 2 Bde., 1895—96. Erschien weiter als „Apologie des Christentums“, 2 Bde., 1901—05; — Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts, (1897) 1897; — Die neue Zeit und der alte Glaube, (1898) 1898; — Das Problem des Geistes, (1897) 1898; — Ueber S. Geb. ¶ Mettle: Auf den Bladen des Wörterbuchs, 1906; — H. S. xvi: H. S., 1907; — Dritti: Die Stellung der Kirche zur Theologie von H. S., 1908; — Dritti: in: RE³ XXIV, S. 452 ff.; — C. Kommentar: H. S. und der fortschrittliche Katholizismus, (1907) 1908; — Karl Heunemann: Widerrufe H. S., 1908.

von Schelling, Friedrich Wilhelm (1775—1854), deutscher Philosoph.

1. Leben und Christen; — 2. S. Philosophie.

1. S. ist geb. zu Leonberg in Württemberg, studierte Theologie und Philosophie in Tübingen, wo er im Stift auch mit Hegel befreundet wurde. Nach eingehenden naturwissenschaftlichen Studien in Leipzig gab er 1794 sein erstes philosophisches Schriftchen „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ heraus, eine scharfsinnige Bearbeitung von Gedanken ¶ Kant's und Fichtes mit einigen Anfängen selbständiger Gedankenbildung. Auch die folgenden „Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“ (1795), „Neue Deduction des Naturrechts“ (1795), „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ (1796), „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“ (1799) u. a. zeigen S. völlig von Fichte beherrscht, während sich in theologischen Abhandlungen wie seiner Magisterdissertation „Über Mythen, historische Sagen und Philosophie der ältesten Welt“ (1793) schon der Einfluss ¶ Herders bemerkbar macht, der dann der ¶ Kulturphilosophie (1, 3; „Adeon zur Philosophie der Natur“, 1797; „Von der Weltseele“, 1798; u. a.) einreißt, der ¶ Romantik und ¶ Schillers Freiheit anderseits S. allmählich über Fichte hinausführt. Was S.s äußeres Leben betrifft, so war er 1798 durch Fichtes und Goethes Vermittlung Professor in Jena geworden und siedelte 1803, bald nach seiner Vermählung mit Karoline, geb. Michaelis (Tochter von Joh. Dav. ¶ Michaelis), der früheren Geliebten von Aug. Wilh. v. ¶ Schlegel, in gleicher Eigenschaft nach Würzburg über, 1806 als Generallehrer der Akademie der bildenden Künste nach München; seit 1820 in Erlangen lebend, ging er 1827 als Generalconservator der wissenschaftlichen Sammlungen und ordentlicher Professor der Philosophie an die neu gegründete Universität München, wo er gleichzeitig zum Vorstand der Akademie der Wissenschaften gewählt wurde, und kam dann 1841 nach Berlin. Als Mitglied der Akademie hielt er dort auch einige Jahre an der Universität Vorträge (¶ Berlin, I, Sp. 1043 f.). Der Zürcher Zeit geht er u. a. noch sein „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ (1799), das „System des transzendenten Idealismus“ (1800), die „Darstellung meines Systems der Philosophie“ (1801) an, ferner seine „Zeitschrift für speculative Phant“ (1801—02) und der „Neuen Zeitschrift niv.“ (1802—03) und dem „Kritischen Journal der Philosophie“ (1802—1803). 1803 erschienen S.s „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“. In die Würzburger Zeit fällt die durch den Vorwurf des ¶ Pantheismus veranlaßte Schrift über „Philosophie und Religion“ (1804). „Seine Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809) führen zu der scharfen Auseinandersetzung mit F. H. ¶ Jacobi („Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung des Herrn F. H. Jacobi“, 1812). Für die Spätzeit kommen die durch begeisterte Schüler und durch abgesagte Freunde bekannt gemachten Vorträge in Betracht, darunter auch Religionsphilosophisches, wie es z. B. der bekannte Nationalist H. C. O. ¶ Paulus in seinem Buch über „Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung“ (1843) so heftig befürwortet hatte.

2. Als begeisterter Anhänger des Evangeliums von der Selbstständigkeit und Freiheit des menschlichen Geistes, wie Fichte es in der Nachfolge Kant's verkündete, beginnt S. seine Laufbahn. Ein ewiges Wesen, ein ewiges Ringen und Schaffen ist der menschliche Geist. Er idemt sich seine Welt. Er ist die Wirklichkeit, sie sein Werk. Aus ihm gehen die Willensbestimmungen hervor und nicht von außen sind sie gegeben. „Schöpferisches Handeln“ ist das Wesen des Menschen und nichts darf größer sein als er. So verhärtet S. noch den Kampf Fichtes gegen die Religion und verkündet den „Atheismus, der an die Unsterblichkeit glaubt, aber Gott leugnet“ (Gesammelte Schriften, I, S. 350, Ann.). Eine kühne, selbstbewußte Weltanschauung voll edler Geisterheiter steht in seiner Erstlingschrift vor uns. Zugleicht beginnt er die Reise des „Intellectualismus“ abzustreifen, die Fichte noch anhaftet. Er ist der erste, der mit voller Klarheit erkannt hat, daß die gesamte Weltanschauung eines Menschen von seinem Willen leben abhängt. Was du sein willst, entscheidet über dein Verhältnis zur Welt. Wer abhängig sein will, glaubt an eine wertlos schaffende Macht außer ihm; wer frei und selbstständig sein will, erlebt seine schaffende Kraft in sich und lernt an ihre Bedeutung in der Welt glauben. Das ist die entzückende Überwindung des Intellectualismus, der in der Gestalt der rationalistischen Aufführung die Welt beherrschte.

In einer Reform des gesamten Lebens, besonders aber der Wissenschaft drängt S. von hier aus hin. Ueberall hat die Wissenschaft nicht nur die äußeren Tatsachen festzustellen; sie muß vielmehr suchen und forschen, bis sie überall als Grund des Geschehens das schöpferische Handeln sieht oder wenigstens ahnt. Die Naturwissenschaft, Geschichte, Religionsforschung ist dies das Ziel, das schaffende Leben des Geistes zu schauen, aus dem alles Werden und Sein hervorgeht. — Zunächst sucht S. dies für die Natur zu erreichen. Er sucht dabei nachzuweisen, wie auf jedem Gebiet, in jeder Erscheinung das Gegeneinanderwirken zweier Kräfte wahrzunehmen ist. Dies muß so sein, weil die Welt des Bewußtseins zustande kommt, indem die beiden im Ich des Menschen liegenden Kräfte des Erkennens und Handelns (Schaffens) aufeinandertreffen. Aber allmählich verzieht sich der Gesichtspunkt. Nunmer gewaltiger erscheint ihm die schöpferische Tätigkeit der Natur. Nicht mehr kann er sie als Schaffen des menschlichen Geistes fassen. Aus dem Gegeneinanderwirken der Kräfte des Geistes wird ihm nun ein Gegen-einanderwirken zweier Kräfte in der Natur. Die eine ist ein Hervorbringen bewußten Lebens, die andere eine mächtige Schaffenskraft, die, unbewußt zwar, doch auch wieder die Hervorbringung des Bewußten ist. Beide sind unig eins, wenn auch in der Erscheinung immer im Gegensatz offenbar. Ueberall liegt über allem Materiellen, unig mit ihm vereinigt und doch ein Gegengang zur blinden hervorbringenden Schaffenskraft das, was dies Materielle dem Geiste fassbar macht. So liegt über der Materie das Licht, über der Pflanze die organische Form; scheinlich wird im Menschen das Gleichgewicht hergestellt, indem hier die Kraft aktiven Bewußtseins neben der Materie hervortritt. So tritt bei S. zum ersten Male in der Geschichte

der Philosophie klar einwidelt der Gedanke einer aufsteigenden Reihe der Entwicklung von der Materie bis zum Menschen auf; freilich ist diese Entwicklung noch nicht zeitlich gedacht. Im Selbstbewußtsein des Menschen entsteht dann die zweite Welt, in der das Selbstbewußtsein das Herrschende ist und die duelle Schaffenskraft das Begleitende, das aber immer als der dunkle Untergrund vorhanden ist, während das Selbstbewußtsein sich abarbeitet, dies Dunkle immer mehr zur vollen erzielten Klarheit in sich zu entwideln („Entwicklung, I“ Entwicklungslahre, I, Geschichtsphilosophie, 3).

Aber wie in jeder Erscheinung des Lebens diese beiden Kräfte ineinander verflochten sind, so ist das Wesen der Welt die Einheit, die Identität der beiden. Die pantheistisch-ästhetische Naturphilosophie und Naturreligionstät, die S. „Goethe so nahe bringt, hat sich in dieser Identitätssphäre einen ungemein schattigen und erhabenden Ausdruck verschafft. Wir werden uns nicht wundern, daß S. in dieser Zeit seiner Entwicklung die Kunst als die höchste Lebendäuführung des menschlichen Geistes sieht. In ihr ist die Tätigkeit gegeben, wo Bewußtsein und unbewußte Schaffenskraft in gewaltiger Einheit dem Schaffen der Natur am nächsten kommen, also die höchste Identität erreicht ist, deren der menschliche Geist fähig ist. Durch Schlegel haben diese Gedanken mächtig auf die christliche Frömmigkeit und Theologie gewirkt. Doch auch die moderne Naturphilosophie (: 3) und Naturfrömmigkeit lebt immer noch von S.s Gedanken, und alle Versuche, das Wesen der Kunst zu verstehen, geben immer noch bewußt oder unbewußt von einer Problemstellung aus. — Doch S. hat von Anfang an noch ein anderes Problem; dieses schiebt sich wieder über diese Naturfrömmigkeit hin und zwingezt zu neuer Gedankenbildung. Er war ja ausgegangen von dem Gedanken: der Mensch in freies, schaffendes Handeln. Nun aber soll er doch nur das Handeln und Schaffen dieser Identität sein, die sich in ihm nur ihre höchste Ausprägung schafft? Und doch ist das Bewußtsein des Menschen von seinem freien Schaffen und der Glaube daran Grundlage des ganzen Systems? Wie vereinigt sich menschliche Freiheit mit dieser Welt-erkennung? Das ist die letzte Frage die S. beantwortet. Es ist der von S. gemiedene und bekämpfte Fehler Spinozas und vieler anderer Systeme, daß sie diese schaffende Einheit, die das Universum ist, einfach als eine Zade, einen Gegenstand bebandeln, während sie doch Leben ist. Zwischen Sachen findet nur der mechanische Zusammenhang von Ursache und Wirkung statt, der in dem Abhängen alle Freiheit ausschließt; Leben hingegen wirkt Lebendiges, das ein in sich Eigenartiges ist und in sich selbst selbstständig wirkende Kraft trägt. Das ist jene wunderbare Einheit von Notwendigkeit und Freiheit, die nur im schaffenden Leben möglich ist. Damit fehlt S. zugleich wieder zum Gottsglauben zurück. Die Welt ist die ringende Entwicklung eigenartigen, schaffenden Lebens, das immer wieder eigenartiges Leben hervorbringt. Das Böse aber ist das dunkle Treiben in dieser Entwicklung, ehe es zum klaren Willen geworden, von klarem Selbstbewußtsein gestaltet und zu seinem eigenartigen Ziele geführt wird. — Von

da ab geht S.s Weg klar und sicher zu der viel mühsverstandenen „*positiven Philosophie*“. Sie ist mühsverstanden worden, weil ihm die völlige Klarheit der Darstellung mangelte. Diese kommt jener Zeit noch nicht gegeben. Der Grundgedanke aber ist: alles, was in der Welt ist, ist Entwicklungshabendum der ewig ringenden schaffenden Kraft, die allem zugrunde liegt. Deshalb ist in seiner Erscheinung das Zustandekommende, in seinem Gedanken oder Gedankenystem, in seiner weltgeschichtlichen Tatsache das dem Verstande rasch fassbare die Wirklichkeit, — auch nicht das Verständnismäßige, Logische (hier der Gegensatz zu ¹Hegel, die steigende Neigung zur „Philosophie und Bewunderung“ Sal. ¹Boehmes). Die Wirklichkeit hat erst der erfaßt, der jedes Erscheinung, jedes Gedanken, jedes Religionsystem zu erfassen weiß als eine notwendige Entwicklung des ringenden ewigen Gottes, vom unbewußten zum bewußten Leben und Erfassen seines eigentlichen wahren Wesens. So werden alle Mythen und Religionen gedeutet, und so findet das christliche Dogma sein Verständnis (¹Christologie; II, 5, Sp. 1767 „Person Christi und christliches Prinzip“). Dene stellen Entwicklungsstadien der Gottheit, dieses die vollendete Erscheinung der Gottheit von sich selbst dar. Dieses Verständnis des Dogmas und diese Deutung haben auf die Theologie gewaltig gewirkt, nicht nur auf die Speculative Theologie, sondern auch auf Theologen „positiver“ Richtung (¹Neutauferium, 2), ja auf solche der katholischen Kirche (¹Deutinger). Gewiß liegt in den geschilderten Gedanken vieles, was überwunden werden mußte; aber vergessen wollen wir nicht, daß in S.s „positiver“ Philosophie ein gewaltiger Gedanke zum Achtzehnt: in jeder Erscheinung des Lebens liegt eine Wahrheit und Wirklichkeit; jede ist ein Entwicklungshabendum der Wirklichkeit; keine ist erfäßt, wenn man ihre Verstandeswerte festgestellt hat; in jeder muß man die gärende, schöpferische Gewalt suchen und verstehen, die sie schuf und trug. Es ist der Protest des von der Phantastie geweckten und gestärkten Wirklichkeitsfuns gegen Hegels logisches System, das den endgültigen Sieg des Intellektualismus innerhalb der von Kant eingelegten Bewegung stellt. Damals siegte Hegel; denn er konnte seine Gedanken zur vollen Klarheit entwideln. Notwendigerweise treten aber jetzt wieder S.s Gedanken in gefärbter Form in den Vordergrund, wenn man auch oft nicht weiß, wie viel man von ihm, dem genialen unter den deutschen Idealisten, dem schöpferischen Denker voll sprudelnder Phantasie heißt. ¹Idealismus; ¹„Rationalismus“; II ¹Philosophie; III, 4 b.

Gesammelte Werke, 14 Bde., 1856—61; — Aus S.s Leben. In Briefen. Hrsg. von Plitt, 3 Bde., 1869—70; — Joh. Gottl. Fichtes und S.s Philosophischen Briefwechsel, 1856; — Auswahl aus S.s Schriften von Emil Fuchs; ¹S. Schöpferisches Handbuch (Erzieher zu deutscher Bildung, Bd. 9), 1907; — R. B. v. S., Werke, Auswahl in 3 Bdn. hrsg. von L. Weiß, 1907; — S.s Münchener Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ und „Darstellung des philosophischen Empirismus“, hrsg. von A. Dreies, 1902. — Ueber S. vgl. Cuno Gieseher: S.s Leben, Werke und Lehre, 1902; — R. Rosenkranz: S., Vorlesungen, 1843; — L. Radde: S. und die Philosophie der Romantik, 2 Bde., 1859; — C. Franz: S.s positive Philosophie, 1879—1880; — C. von Hartmann: S.s positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer (in: Gesammelte Studien

und Ausfälle, 1876); — Ders.: S.s philosophisches System, 1897; — Dr. Schaper: S.s Philosophie der Mythologie und Offenbarung, 1893/94; — E. Jüdis: Von Werden dreier Denker, Fichte, S. und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung, 1904; — L. Bränn: S.s geistige Wandlungen in den Jahren 1800/10, 1906; — G. Mehlis: S.s Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804, 1907; — W. Meßger: Die Epoche der Sischen Philosophie von 1795—1802, 1911; — Hermann Süßkind: Der Einfluß S. auf die Entwicklung von Schleiermachers System, 1909; — Weiteres in ¹IV, S. 227. ²Auch.

Schelstrate, Emmanuel Schelstrate; 1649 bis 1692, lath. Theologe, bekannt als Führer der alten Kirchengeschichte und Verteidiger der Rechte des Papstums. Geb. in Antwerpen, wurde er von Innocenz XI. zum Kustos der vatikanischen Bibliothek nach Rom berufen, wo er daneben Kanonikus am Lateran und am St. Peter war.

Bj. u. a.: *Antiquitas illustr. circa concilia gen. et provinc. 1678*; — *Ecclesia Africana sub primatu Carthaginensi, 1679*; — *S. Antiocheni concilium, 1681*; — *Acta orient. Eccl. contra Lutheri haeresim*. — Gegen den 2. der Gallianischen Artikel (¹Gallianismus) verfaßte er: *Acta Constantini concilii, 1683*; — Ueber S.: Kl. X, Sp. 1781; — HN IV², Sp. 550 ff.; — Biographie Générale XVIII, Sp. 495 ff.; — Tupin: *Auteurs ecclésiast.* XVII, Sp. 232; — Riccor: *Mémoires XXI*, S. 264. *Uunde*.

Schedreden, prophetiche, ¹Prophe- ten; II, C 12.

Schewig, Samuel (1643—1715), geb. zu Polnisch-Lissa in Schlesien als Sohn eines Predigers, 1663 Magister, 1667 Adjunkt der philosophischen Fakultät in Witzenberg, 1668 Konrektor in Thorn, 1673 Professor am Gymnasium und Bibliothekar in Danzig, 1681 Pastor an der Katharinentkirche und 1685 Pastor an der Dreifaltigkeitskirche und Rektor des Gymnasiums zu Danzig, beteiligte sich seit 1693 an dem antipietistischen Kampf, hauptsächlich gegen ¹Evener gerichteten Kampf und verfaßte eine große Zahl von Streitschriften, deren größte seine 1696 und 97 in 3 Teilen erschienene „*Sekterische Pietisterei*“ ist. Auch in Danzig spielte sich ein Teil dieses Kampfes ab, in dem S. Auseinandersetzung mit dem pietistischen Pastor Konstantin Schütz. S. trat für Absehung aller Pietistischen Pastoren und Auslobung aller Pietisten aus der Kirche ein.

C. G. Löher: *Alg. Geschichts-Leptikon*, 1751, IV, S. 246 ff.; — C. Schnaase: *Geschichte der evng. Kirche Danzigs*, 1863, S. 332 ff.; — H. Schmidt: *Geschichte des Pietismus*, 1863, S. 228 ff.; — ADB 31, S. 30 ff.; — RE XVII, S. 553 ff. ²Witte.

Schemma (¹Schma) ¹Gottesdienst: IV, 2.

Schenk, I. Jacob (etwa 1508—46), geb. in Waldbüttel an der Aach (Württemberg), studierte seit 1526 in Wittenberg, wo er dann Hilfsprediger und Lehrer war, seit 1536 Hofprediger Herzog Heinrichs in Freiberg, geriet in den Verdacht des Antinomismus (¹Antinomisten), weil er gesagt haben sollte: alle Prediger, die das Gesetz predigen, sind mit dem Teufel besessen; nur, was du willst, glaube nur, so wirst du selig; an den Galgen mit Rose u. dgl. Die Untersuchung gegen S. endigte damit, daß kurfürst Friedrich ihn 1538 als Hofprediger nach Weimar übernahm; 1541 wurde er als Prediger und Universitätsprofessor nach Leipzig berufen, wo aber Rat, Geistlichkeit und theologische Fakultät geschlossen

dem Antinomisten widerstanden; 1543 musste er aus Leipzig weichen und wurde Hosprediger Joachims II von Brandenburg; doch schon im April 1546 war er wiederstellen; Zeit und Ort seines Todes sind unbekannt.

Joh. Karl Seidemann: J. S., der vermeintliche Antinomie, Freibergs Reformator, 1875; — **Er.** im Sächsischen Kirchen- und Schulblatt, 1877, Nr. 31 und 32; — **P. Böttcher** in: Neues Archiv für Sachsische Geschichte und Altertumskunde, 12, 1891, S. 247 ff.; 23, 1902, S. 145 ff.; 30, 1909, S. 76 ff.; 32, 1911, S. 23 ff.; — **G. Müller**: B. Lindenau, 1880; — **R. Müller** im Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte, 2—3, S. 19 ff.; — ADB 31, S. 50 ff.; — RE I, S. 590. **L. Clemens.**

2. Joh. B. zu Schweinsberg **Julda.**

Schenkel, D. a. n. e. l., evg. Theologe (1813 bis 1855), geb. zu Döperlin (St. Zürich), hat zwar auch eine stattliche Reihe wissenschaftlicher Werke geliefert; seine Hauptbedeutung indes hat er als Kirchenpolitiker. Sein öffentliches Leben zerfällt in drei Perioden mit wechselnder Front. Zuerst Schüler **T. De Wette**, decte er als Privatdozent in Basel den **Kryptokatholizismus** (**T. Haurer** auf), dessen Nachfolger er, 28 Jahre alt, in Schaffhausen wurde. Hier begann der zweite, vielleicht bestimmte Lebensabschnitt. Dabhin gehörte sein Angriff gegen Gervinus und den **T. Deutschkatholizismus**, das von ihm verfaßte Heidelbergische Fakultätsquadrat gegen **T. Dulon** und die Mairegale **Aimo Fischer**, die er, kurz vorher erst als Professor und Director des Predigerseminars nach Heidelberg berufen, gleichfalls veranlaßte; im aufschließenden Schriftenwechsel mit Fischer schmitt S. nicht eben günstig ab. Doch begann er schon damals, sich wieder nach links zu wenden. Davon zengen die anerkannte Grabrede für den Rationalisten **H. C. G. Paulus** und die unter Wissbegleitung der Kirchenbehörde unternommene Kontroverspredigten gegen eine Jesuitenmission. Weiter führte ihn die Verbindung mit **T. Bonn** und **T. Rothe**, die sich in der Folge zu steter Freundschaft vertiefe. Im Agendehreit (**T. Baden**, 1) trat S. gegen die neue reichere Liturgie für die alte reformierte Einschicht ein. 1860 stürzte er das romfreundliche Konfordat samt dem ganzen Ministerium Stengel und führte eine liberale Aera auch für die evg. Kirche Badens heran, damals der einflußreiche Kirchenmann des Landes. Von 1860—62 gab er die „Allg. kirchl. Zeitschr.“ heraus, wie vorher die **Darmstädter Kirchenseitung**. 1863 entstand wesentlich durch seine Arbeit der **T. Protestantverein**. Einer Sturm erhobchter Entrüstung über ganz Deutschland hin weckte 1864 sein „Charakterbild Jesu“, eine etwas breit und hochdröhnend geschilderte und stark modernisierende, aber gar nicht aufällig negativ gebliebene Darstellung der menschlichen Entwicklung Jesu. Gleichzeitig trat mit beeindruckendem Hohn **D. Dr. T. Strang** gegen ihn als einen „Dallen“ auf. Diese Angriffe brachen S. Kraft, zumal es auch den Gegnern gelang, den Seminarbesuch freiwillig zu machen und so S. Einfluß auf die babyl. Theologenschaft anzuhaben. — Dognatistisch gehörte er zur **T. Vermittlungstheologie**. Die Besonderheit seiner ersten Dognatist, das Gewissen als ursprüngliches, von Vermittl. Gefühl und Willen unabhängiges religiöses Organ anzufassen, ist in der zweiten ausgegeben.

Berf. u. a.: Das Wesen des Protestantismus, 3 Bde.,

1846—56; — **Christl. Dogmatik** vom Standpunkt des Gelehrten, 2 Bde., 1858—59; — Charakterbild Jesu, (1864) 1873; — **Schleitermacher**, 1868; — Hrsg. des Biblerlexikons, 5 Bde., 1869—75 (**E. Biblerlexikon**); — Die Grundzüge des Christentums aus dem Bewußtsein des Glaubens dargestellt, 1877; — Das Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit, 1879. — **Ueber S.:** RE³ XVII, S. 555 ff.; — ADB 31, S. 82—89; — **A. Haasratb:** R. Rothe und seine Freunde II, 1906. — **Als Gegner B. Befragt:** Aus meinem Leben II, S. 57 ff. 141 ff.; — **O. Pfeiffer:** Entwicklung der prot. Theologie, 1891, S. 222 ff. 304 f. **Schwen.**

v. Schentendorf, Max. **T. Literaturgedichte:** III, 1878. **Religiöse Dichtung:** I, 1. **Shenkling, Otto.** **Niga.**

Schenkungen an die Kirche sind schon in der ältesten Zeit erfolgt. Seit dem Konzil von Nicäa 325lossen sie reichlicher, namentlich solche „von Todes wegen“, nachdem die kirchliche Juristische Persönlichkeit geworden war, und weil ein Testament zugunsten der Kirche keiner Form bedurfte. Allmählich nahmen die S. einen sozialen Umfang an, daß sich der Staat durch Amortisationsgesetze (**T. Vermögensrecht**) gegen das Anwachsen des Besitzes der „toten Hand“ (**T. Vermögensfähigkeit**) zu wenden begann. Die evg. Fürsten der Reformation unterlagen der evg. Kirche den Vermögenserwerb durch S. nicht. Auf die Säcularisation zu Beginn des 19. Jhd. sind in Deutschland zahlreiche Amortisationsgesetze gefolgt, die das **T. Bürgerliche Geleybuch** 1900 aufrecht erhalten hat. Danach sind S. von unter 5000 Mtl. Wert frei, darüber muß nur mit staatlicher Genehmigung zulässig. Österreich hat keine eigenen Gesetze. — Zur Statistik in der Gegenwart vgl. **T. Kirchlichkeit**, 1 c § (S. 1490 f.).

Witheim Schahl: Die deutschen Amortisationsgesetze, 1879; — **A. A. Geiger:** Der kirchentheoretische Inhalt der bundestatistischen Ausflügungsgefege zum BGB, in: Archiv f. luth. Kirchentheorie, 88, S. 650 ff.; — **Karl Rothmüller:** Die Trennung von Staat und Kirche, 1909; — **Emil Friedberg:** Lehrbuch des luth. und evg. Kirchentheologie, 1909, S. 556 ff. **Friedrich.**

Schenkungsurkunden Konstantins und Pippins **Italien**, 3 **T. Konstantinische Schenkung.**

Schemone von Attippe. **T. Koptische Literatur**, Sp. 1719 **T. Negropont:** V, 4 **T. Monchtum**, 3.

Schemnitkloster. **T. Altkristliche Kunst:** I, 2 a. **Schoel** **Tod:** II (Im AD). **T. Hades.**

Schephela, die „Niedermag“ ist das Hügelland, durch das die Küstenebene der Phönizier von dem eigentlichen Bergland getrennt ist. Während die Hauptstädte im Westjordanland von Ost nach West laufen, sind sie in der S. durch einen von Nord nach Süd laufenden Einschnitt durchbrochen. Dieser Einschnitt scheidet das niedrigere Vorland von dem eigentlichen Gebirgsland ab. Von den Orten dieses Gebietes sind die bekanntesten Gezer, Barca, Lachis, Bath, Ekron, Lachis, Bethgabara, **T. Kanaan**, 4. **Benzinger.**

Scheppler, Antonius. **T. Barnherzigkeit**, 2. **Scheppler, Luise.** **Gehilfin** **T. Oberlin.** **T. Kleinfundversiegelung**, 3.

Scherer, Edmund Adolph (1815—1889), französischer protestantischer Theologe, geb. in Paris, in England erzogen und dort von der Erziehungsbewegung ergriffen, trieb nach vollendeten Studien (in Straßburg), im Elsass Privatstudien, bis er 1846 nach Genf an die freie theologische Schule des **Dratire** (**T. Evangelische Gesellschaft**, 1 b) als Lehrer der Kirchen-

geschichte berufen wurde. Seit 1847 Prof. der biblischen Ereignisse, fand er allmählich unter dem Studium des Bibeltextes und der Geschichte des Kanons von der ihn bis dahin beherrschenden strengen Inspirationstheorie ab; ja noch mehr: daß Studium der Bibel wurde ihm zu einem zerbösenden Element für seinen Glauben (vgl. die tagebuchartige Schrift aus den Jahren 1848, *Les visites de Jésus-Christ*). 1849 aus der Schule des Oratoire ausgeschieden, hielt er freie Vorlesungen. Durch seine intellektuellen Leidenschaften weiter getrieben, gelangte er zur Verneinung der Sünde, die eine unerlässliche Bedingung des Fortschritts der Menschheit sei, zur Lehrgabe der persönlichen Freiheit, zur Bestreitung des übernatürlichen zugunsten eines absoluten Rationalismus in der aufsteigenden Weltentwicklung. So wurde die Hegelsche Philosophie der lezte Halt, ehe er dem völligen Skeptizismus anheimfiel, der nach dem Bruch mit der Theologie in seine Weltanschauung einzog. 1860 siegte er nach Versailles über, um sich fortan, namentlich als Mitarbeiter des eben gegründeten Temps, der literarischen Krift und des Politis zu widmen. 1875 wurde er Senator auf Lebenszeit. Sein wunderbares inniges Lied „Je suis à toi“, in das er einst die ganze Glut seiner Heilandsliebe ausgeströmt hatte, bleibt eine Perle im Kirchenliederschatz des französischen Protestantismus.

Bf. u. a.: *Histoire du dogme de la liberté morale jusqu'à saint Augustin*, 1839; — *Protégoménes à la dogmatique de l'Église réformée*, 1843; — *De l'état actuel de l'Église réformée en France*, 1844; — *Esquisse d'une théorie de l'Église chrétienne*, 1845; — *La critique et la foi*, 1850; — Alexandre Vinet, 1853; — *Lettres à mon enrôlé*, 1853; — *Mélanges de critique religieuse*, 1860; — *Mélanges d'histoire religieuse*, 1864; — *Etudes de littérature contemporaine*, 10 vde., 1863—1889; — Niederl. v. vgl. L. Gréard: E. S., (1890) 1891²; — G. Jordame: E. S. (in: *Esquisses contemporaines*, 1891, I, 199—236; deutl. in ChrW 1893, S. 131 ff. 177 ff. 203 ff. 230 ff. 252 ff.); — H. v. d. Golff: *Die reformierte Kirche Genf im 19. Jhd.*, 1862, S. 456 ff.; — W. Reforme: Religion und Dogma, 1913, S. 34 ff.; — RE² XVII, S. 559 ff.

Ladenmann.

Scherr, Leonhard (Gregorius), 1856—†1871 Erzbischof von München, (München: II, 2 c „Altlatosten“).

Scherzer, Johann Adam (1628—83), Theologe der lutherischen Orthodoxie, seit 1667 Professor in Leipzig, Verfasser eines „Systema theologiae“ (1660 u. ö.).

Schedlont (Σεδάν) Σεδάν Αιγύπτου: I, 5; III, 1. Scherl, Christian Gottlieb Adolf Freiherr von (1811—93), eva. Kirchenrechtsscholar, geb. in Nürnberg, 1836 Privatdozent in Erlangen, 1840 a.o. Prof., 1845 o. Prof. des römischen Rechts und des Kirchenrechts. Als Mitglied der Kammer und Generalstaatsrath (1865—84) entfaltete er eine bedeutsame Wirklichkeit im Dienste der Kirche; seit 1881 lebte S. im Ruhestande in Nürnberg.

Bf. u. a.: Lehrbuch der Institutionen, (1850) 1883; — Die Lehre vom Kirchenregiment, 1862; — Sammlung lichenrechtlicher Abhandlungen, 4 Teile, 1872—74; — Die Entwicklung des kirchlichen Geschichtsgeistes, 1877; — Das gemeinsame deutsche Christentum und seine Umbildung durch das K. G. v. 6. Febr. 1875, 1882; — Die Aufgaben des Christlichen Staates, 1885. — Seit 1858 Mitverantwerter der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche (v. Breite: III, 2a).

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

— Niederl. v. vgl. E. Schling in RE² XVII, S. 564 ff.; — Derl. in DZKR 1893, S. 1 ff. **Stone.**
Schentuels, Kongregation von, Herz Mariæ: II, 2.

Sch'ia'a Σέλαμ, 12 b.

Schian, I. Martin, evg. Theologe, geb. 1869 in Legnitz, 1896 Pastor in Dalsau i. Sch., 1902 in Görlitz, 1906 in Breslau und Privatdozent dafelbst, 1908 o. Professor der praktischen Theologie in Gießen.

Bf. u. a.: Die Ged.-Jahre-Lieder in Jes 40—66, 1895; — Die Sokrat im Zeitalter der Aufklärung, 1900; — Friedrichsches und das Christentum, 1902; — Unser Christenglaube, (1902) 1910²; — Das kirchliche Leben der evg. Kirche der Prov. Schlesien, 1903; — Der deutsche Roman seit Goethe, 1904; — Die evg. Kirchgemeinde, 1907; — Zur Beurteilung der modernen politiven Theologie, 1907; — Die moderne Gemeinschaftsbewegung, 1909; — Praktische Predigtlehre, (1909) 1911²; — Der moderne Individualismus und die kirchliche Praxis, 1911; — Orthodoxe und Pietismus im Kampf um die Predigt, 1912. — Gab heraus: Evg. Kirchenblatt j. Schlesien, 1898—1908; — Preußische Kirchenzeitung, 1905—08. — Gibt heraus (mit T. Krüger) seit 1909: Theologischer Jahresbericht („Nachschlagewerte“, 2a); — (mit W. * Koch) seit 1910: Deutsches Evangelisch (v. Breite: III, 5). **Audrae.**

2. Robert, „Schleifen“, 4 (Sp. 320).

de Schidler, Fernand, Baron (1835 bis 1909), geb. in Paris in einer aus Berlin eingewanderten Familie, wurde durch seinen Lehrer Athanase Coquerel für die Aufgaben des franz. Protestantismus gewonnen. 1865 Präsident der Société de l'histoire du Protestantisme français. Als Präsident der Délégation libérale (1877 bis 1907) und nach der Trennung von Kirche und Staat (Frankreich, 11) als der erste Vorsitzende der liberalen Union nationale des Églises réformées uniu. hat er durch seine verbindliche Art viel zur Widerbung der kirchlich-dogmatischen Gegensätze im franz. Protestantismus beigetragen. 1878 übernahm er die Leitung der Société bibliographique protestante de Paris, 1879 wurde er in den Conseil central des Églises réformées berufen, 1892 Präsident der Société de l'Instruction primaire parmi les protestants de France.

de S. schrieb außer zahlreichen Beiträgen zum Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français (1864—1909): En Orient, 1862; — L'histoire de France dans les archives privées de la Grande-Bretagne, 1878; — Géographie historique de la France protestante, 1878; — Les Églises du Refuge, 1882; — Les Églises du Refuge en Angleterre, 3 vde., 1892; — Avant et après la Pâque chrétienne, 1909.

Ladenmann. Schidler, Vorlesung „Prädestination“ Theodizee („Manit u. v.“, 5 Σέλαμ, 7 Ρίστεμ); — Schieber, Anna, „Religiöse Dichtung usw.“, II, 2 (Sp. 217) „Volksdichtsteller, 21.

Schiele, Friedrich Michael (1867—1913), evg. Theologe, geb. in Zeik, zuerst im Seminar dient in Schläpfer und Ottweiler, legte 1900 seinen Beruf nieder, theologischer Schriftsteller in Asfeld, Marburg und Tübingen, 1907 Privatdozent in Tübingen, 1910 Pastor in Berlin.

Bf. u. a.: Der Entwicklungsgegenstand in der evg. Theologie bis Schleiermacher, 1897; — Religion und Schule, 1906; — Die kirchliche Einigung des erg. Deutschland in 19. Jhd., 1908; — Gab heraus: Manis Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1902; — Schleiermachers Monologen, 1902; — Sang und Sprach d. Deutschen, 1911²; — Deutscher Glaube, 1904; — Schleiermachers

Grundriss der philosophischen Ethik, 1911. — S. war Herausgeber der von ihm begründeten Religionsgeschichtlichen *Festschriften*, ferner 1902—06 in der Redaktion der Ch-W tätig, 1903—10 Präz. der CeW (I Preise: III, 4) und ist der grundlegende Organisator dieses Lexikons gewesen, dessen Buchstaben A—G unter seiner Herausgeberschaft erschienen sind. — Über S. vgl. O. Baumgarten's Nachruf in EvFr 1913, S. 355 f. Andrae.

Schiff. *Sinnbilder, kirchliche.*

Schifferinseln. *Samoan.*

Schiffssüngungenfürsorge. *Fürsorge für heimatfremde Bewohner, 4 b* [Charitas], 4 und 6.

Schijn, Heimann (1662—1727). Mennonit, Arzt in Rotterdam, seit 1690 in Amsterdam, und theologischer Schriftsteller sowie (seit 1686) Prediger der mennonitischen „Sonnen“-Gemeinden (S. Mennio nū., 2 a) in beiden Städten, dogmatisch also streng orthodox, zitiellens bemüht, seinen Glaubengenossen durch gelehrte apologetisch-historische Schriftstellerei Anerkennung als einer evg., auf die apostolische Kirche und auf die Waldenser zurückgehenden, nicht etwa von den Wiederläufern abzuleitenden Kirchengemeinschaft zu verschaffen.

Diesen historischen Sägen dienen S. Schriften: Korte Historie der Protestante Christenen, die men Mennoniten do Opsgezinden noemt, 1711; erweitert zu einer Historia Christianorum, qui in Belgio foederata inter Protestantes Mennonitae appellatur, 1723 (holstädisch); Geschiedenis der Mennoniten; — Historiae Mennonitarum plenior Deductio, 1729 (holstädisch, 1738); — S. schrieb außerdem u. a.: Onderwijs des christelijken Geloofs, 1697; — De Mensch in Christus, 1720. — Über S. vgl. Lit. zu S. Mennio nū.; — Ferner S. Cramer in RE XVII, S. 574 f.; — van der Aa: Biographisch Woordenboek der Nederlanden XVI, 1874, S. 577 f. *Zicharnad.*

Schilten. *Islam, 12 b.*

Schilfmeer. *Notes Meer.*

Schiller (sein Verhältnis zu Religion und Christentum).

1. Negative Stellung zu Christentum und Religion; — 2. S. religiössittliche Gedanken; — 3. Der Parallelismus von S. Realismus und der Religion.

1. S. Verhältnis zum Christentum erscheint völlig negativ, wenn man unter Christentum die kirchlich-orthodoxe Lehre mit ihren Vorstellungen des persönlichen Gottes und Schöpfers, des Sündenfalltes, der Erbsünde, der Erlösung durch den gottmenschenlichen Mittler Jesus Christus, des Endgerichts und der persönlichen ewigen Fortdauer der Menschenseele in Himmel oder Hölle versteht. Zu diesem Christentum hat S. abgesehen von seiner Kindheit und frühester Jugend, niemals ein anderes Verhältnis als das stärkste Abneigung und vollkommenste Ablehnung gehabt. Wie objektiv auch diese kirchlichen Vorstellungen in seinen Dramen zum Worte kommen, so darf man dies doch nur und ausschließlich „dramatisch“ auffassen, d. h. als Ausdrücke, die die betreffenden Personen ihrem Charakter gemäß tun, die aber keineswegs des Dichters Meinung anzusprechen. Den Erzählungen der Bibel stand er, wie er selbst an Goethe schrieb (14. April 1797), mit entschiedenem Unglauben gegenüber, und wo er einen geschichtlichen Bibelstoff selbst behandelte, wie in der „Sendung Mois“, schaltete er vollkommen frei mit den biblischen Angaben und wandelt sie durchaus rationalistisch um. Ebenso wenig hat er ein Verhältnis zu einem vergeistigten Christentum gehabt, das unter Voraussetzung der Illu-

vollkommenheit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen noch immer in einem persönlichen Verhältnis des Einzelnen zu dem als persönliche Liebe vorgestellten Gott die Erlösung findet, mit stärkerer oder schwächerer Betonung der Rolle, die Jesus bei der Erlösung oder bei der Herstellung dieses Verhältnisses spielt. Ja, selbst wenn man vom Christentum abschreibt und nur nach allgemeinen religiösen Beziehungen zu einer irgendwie überweltlich geführten Gottheit, die mit dem Menschen irgendwelche Gemeinschaft eingeht und ihn dadurch über die Schranken des Erdischen erhebt, bei S. suchen wollte, so würde sich auch wieder ein Minus ergeben. Wohl finden sich bei S. eine Reihe von religiösen Begriffen; aber sie sind in ihrem innersten Wesen verändert. Sie erscheinen nicht mehr als religiöse Werte; sie haben keine Beziehung mehr auf ein Verhältnis des Menschen zum Göttlichen, sondern sie sind zu philosophischen Begriffen, zu Gliedern einer durchaus religiösgewandten philosophischen Weltanschauung geworden.

2. In der vorlantischen Periode kann man versucht sein, die Anschauung S. noch mit Religion in Verbindung zu bringen, da es sich hier um das Problem der Theologie handelt; aber auch dieses wird bei ihm ganz ausschließlich als Weltanschauungsfrage gefaßt. Das Problem entstand für S. aus einer doppelten Lage seines Geistes. Er befähigt einen unbefleckten Schärfsinn für die Wirklichkeit der Dinge, und die medizinischen Studien seiner Jugend bildeten ein glückliches Gegengewicht gegen seinen raschen Schwund ins Allgemeine-Begriffliche. Aus diesem Schärfsinn erwuchs ihm ein Pessimismus der Weltanschauung und Weltberettigung, der sich in manchen Zeiten seines Lebens bis zu düsterster Schwermut steigerte. Diese Stimmung ergab das Bedürfnis nach einer Theodizee. Daneben lebte aber in ihm ein gewaltiger Drang nach Erhebung über diese Wirklichkeit, und aus diesem Drang erwuchs jener fröhliche Optimismus, der ihm eine Lösung der Theodizee finden ließ, die wenigstens eine Zeitlang seinem strebenden Geiste genügte, und die er noch 1793 in einem großen Gedicht ausführen wollte.

Aber die nähere Bekanntmachung mit der Gedankenwelt Kant's hob ihn über das ganze Theodizeeproblem hinaus, und damit wurden alle jene religiösen Begriffe sogar für seine Weltanschauung wertlos. Er bedurfte seines Gottes mehr, wenn er ohne Schöpfer ausreichte, wie er schon früh in der „Theosophie des Julius“, freilich in anderem Sinne, ausgesprochen hatte. Die Bestimmung des Menschen war jetzt nicht mehr die Ergründung des göttlichen Schöpfungsplanes, sondern die Erringung der sittlichen Autonomie: in den menschlichen Willen aufgenommen steigt die Gottheit herab von ihrem Thron. Der Glanz an die Unsterblichkeit erschien ihm jetzt nur noch als der von dem Künstler über die Nachl des Todes hinaus konstruierte Bogen, d. h. als das Ergebnis der unzulänglichen Erkenntnis und der künstlerischen Anlage des Menschen. Und als letzte Frucht gab ihm sein Pessimismus den Mut, die in Kant's unkonventionelle „Postulatentheorie“ (Goit: IV, B 6 c) enthaltene Forderung nach einer Vereinigung von Jugend und Glückseligkeit zurückzuweisen und in dem erhabenen Gefühl

der „absoluten Unabhängigkeit unseres Gemütes“ daß ganze äußere Weltgehehen als bloßen Rohstoff für die Sittlichkeit gering zu schätzen. Der Kantische Dualismus mit seiner Untercheidung der empirischen und der intellektuellen Welt (§ Kant, Sp. 909 f.) erlaubte ihm, die Erziehungs-welt ganz so pessimistisch anzusehen, wie es seiner innersten Natur entsprach, daneben aber dem Bedürfnis nach innerer Erhebung auf Grund einer ebenso unbefriedigbaren Wirklichkeit Genüge zu tun, ohne die Vorstellungen eines Gottes und eines Jenseits zu Hilfe nehmen zu müssen. Diese kantischen Anschauungen hat aber S. nicht als etwas Fremdes und ihm von außen zufommendes angenommen, sondern sie haben ihm nur das lösende Wort für die Aussprache seiner innersten Gedanken. Nunmehr wandte sich seine ganze geistige Energie dem Problem der Einheit des künstlichen und geistigen Faktors in der Menschenart zu, für das er durch seine ganze Entwicklung von den Jugendstunden über die „Philosophie der Physiologie“ und über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen vorbereitet war. Man nimmt nun gewöhnlich im Zusammenhang mit dem bekannten Dichter über Pflicht und Reigung an, S. habe den sittlichen Rigorismus § Kants (Ethik, 4. Pflcht, 2 b) gemildert. Aber dies ist unrichtig. Er nimmt vielmehr „mit dem rigidiesten Moralisten an, daß die Tugend schlechterdings auf sich selbst ruhen müsse“ und „daß nur diejenigen unserer Handlungen sittlich heißen, zu denen uns bloß die Achtung für das Geetz der Vernunft und nicht Antrieb bestimmen, wie verfeinert diese auch seien und welch impoante Namen sie auch führen“.

In diesem Zusammenhang (Brief an den Herzog von Augustenburg, 3. Dez. 1793) kommt S. auf die Religion zu sprechen und weist ihr eine für seine Anschauungen außerordentlich bezeichnende Rolle an: „Die bekannten Schranken der Menschheit nötigen selbst den rigidiesten Ethiker, von der Strenge seines Systems in der Anwendung etwas nachzulassen“; und da in dem äußersten Falle, wo es sich um Aufrichterung des eigenen Lebens handelt, zu dieser reinen Tugend, in der das Gute nur darum geschieht, weil es gut ist, „nur die wenigsten, und auch diese nur in ihren glücklichsten Momenten fähig sind, so werden wir wohl tun, Religionsideen in Bezeichnung zu halten, um den unabwiesbaren Lebensdrang in einer anderen Ordnung der Dinge seiner Befriedigung versichern zu können“. Diesen Dienst der Unterstützung des rein Sittlichen leistet für den Verfeinerten der Geschmack, für die Wasse des Volles dagegen die Religion: „Der gemeine Mann wird sich vieles nur als Christ verbieten, was er als Mensch sich erlaubt hätte.“ Mit voller Absicht — so gestht S. selbst — hat er also hier Religion und Geschmack in eine Klasse gestellt, weil beide das Verdienst gemein haben, als Stütze der Tugend zu dienen und die Geheimfähigkeit der Handlungen zu sichern, wo die Pflichtfähigkeit der Gefühle nicht zu hoffen ist. Mit anderen Worten, die Religion führt nur zur Legalität, nicht zur Moralität. Man kann sich von dem Standpunkt S.s aus kaum eine niedrigere Einschätzung der Religion denken. Für das Christentum, d. h. für das was S. als das Wesen des Christen-

tums ansah, finden wir allerdings eine bessere Beurteilung. Auch sie steht im engsten Zusammenhang mit § 3. Weiterbildung der Kantischen Ethik. Kant sagt in der „Kritik der Urteilskraft“, daß moralische Gefühl sei mit der ästhetischen Urteilskraft sofern verwandt, „daß es dazu dienten kann, die Geheimfähigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben oder auch als schön vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüßen“. Diese von Kant selbst nicht weiter verfolgte Andeutung hat S. ausgeführt und neben das Sittliche-Echabene, das ja bei Kant schon eine Rolle spielt, das Sittliche-Schöne gestellt, die Einheit des Sinnlichen und Geistigen in der Menschennatur. Der Mensch darf nicht nur, sondern er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Seine sittliche Deutung muß aus seiner gelauften Menschheit herausquellen; sie muß ihm zur Natur geworden sein; denn der bloß niedergeworfene Feind kann weder auftreten, erst der verführte ist wahrhaft überwunden. Der Mensch ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Dieses „zur Natur Gewordene“ des Sittlichen ist der Charakter der „schönen Seele“, die „der Menschheit geheimliche Pflichten ausübt, als wenn bloß der Instinkt aus ihr handele“. Gerade im Zusammenhang mit der „schönen Seele“, die Goethe im „Wilhelm Meister“ schildert, hebt S. nun die Einheit dieser Auffassung des Sittlichen mit der christlichen hervor (Brief an Goethe 17. August 1795). Er findet, daß in jenen „Bekenntnissen“ über das Eigentümliche christlicher Religion und christlicher Religionschwärmer noch zu wenig gefragt sei, daß dasjenige, was diese Religion einer schönen Seele sein kann, oder vielmehr was eine schöne Seele daraus machen kann, noch nicht genug angegedeutet sei. „Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Eselsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen nur bloß deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentümlichen Charakter des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem, als in der Aufhebung des Geistes, des kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Reigung gesetzt haben will. Es ist also, in seiner reinen Form, Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinn die einzige ästhetische Religion“ (vgl. „Pflicht usw., 2 b, Sp. 1470 f.). Diese Worte sind gewiß eine schöne und auffällige Anerkennung des Christentums. Über man darf nicht übersehen, daß all dies nach S. nur „virtualiter“, d. h. nur teimhaft versteht im Christentum liegt, daß eigentlich eine schöne Seele dazu gehört, um es „daraus zu machen“; und die Abneigung gegen jede historische Form des Christentums, daß „nur in Weibern noch in einer gewissen exträglichen Form angetroffen wird“, tritt gerade in diesem Brief am häufigsten hervor. Räumt man dazu noch, daß S. über Jesus sich nicht einziges Mal in seinen Werken oder Briefen ausgeprochen hat, daß er an die Stelle, wo im Christentum der von oben kommende Gottmensch Christus steht, den von unten sich emporkämpfenden

Halbgott Herkules stellt, so wird man zugeben müssen, daß trotz dieser dem innersten Wesen des Christentums so verwandten Ethik S. doch dem Christentum als Religion so fern stand als nur möglich, ja zur Religion überhaupt gar kein inneres Verhältnis befaf.

3. Was für andere die Religion leistete, das befaf S. in seiner Philosophie und seiner Kunst oder genauer in seiner Ethik und seiner Poetik. Der hinreißende idealistische Schwung, mit dem S. sich so hoch über das Gemeine erhebt, erscheint wohl den Augen der Theologen, wenn sie wohlwollend auf ihn blicken, als „christlich“, und das bekannte Wort Goethes, daß S. eine Christustendenz eingeboren gewesen sei, ist vielfach dahin mißverstanden worden, als ob Goethe damit eine Tendenz zu Christus oder gar zum Christentum hin gemeint habe. Aber Goethe schreibt (am 30. Nov. 1830) wörtlich: „Jedes Auftreten von Christus, jede seiner Neuerungen gehen dahin, daß Höheres anzuhantlich zu machen.immer von dem Gemeinen steigt er hinauf, hebt er hinauf. S. war eben diese Christustendenz eingeboren, er berührt nichts Gemeines, ohne es zu vereedeln.“ Damit soll mir gesagt sein, es gebe von S. eine ähnlich erhebende Wirkung aus wie von Christus. Sein Idealismus, den S. in steter Läuterung seiner selbst ein unvergleichlich heldenhaftes Leben hindurch bewährt hat, übt in der Tat auf jeden Empfänglichen die Macht aus, ihn über die Welt empor in das Ewige hinein zu erheben, und in darin durchaus der Religion verwandt; aber er ist trotzdem etwas anderes als Religion. Er verhält sich zu ihr nach Schmittenhens treffendem Gleichnis (j. Lit.), wie sich in der Geometrie zwei ähnliche Figuren verhalten: die Verhältnisse, die Größe der Winkel, die Richtung der Linien sind die gleichen, und doch fallen die Figuren nicht zusammen. Alles was auf den ersten Blick in S.s Idealismus und in der Religion ähnlich scheint, ist doch im innersten Wesen voneinander verschieden. Beide kennen eine oberste Trübe; aber für die Religion ist sie Gott, für den Idealismus die höchste Idee. Beide haben einen Glauben; aber für die Religion besteht er in der vertrauensvollen Hingabe an Gottes Willen, für den Idealismus ist er die siegesgewisse Überzeugung von dem Werthe des Ideals. Beide kennen das Gefühl der Unvollkommenheit; aber der Religion ist dies die Sünde gegen den Willen Gottes, dem Idealismus der Abstand vom Ideal. Beide kennen ewige Güter; aber für die Religion liegen sie in der Hoffnung auf eine selige Vereinigung mit Gott, für den Idealismus in dem Vertrauen auf die Verwirklichung des Ideals. Was einem Mann wie Augustinus des Jenseits gewährleistet hatte, das fand S. in der kantischen Welt höherer Wirklichkeit im Wahren, Guten und Schönen. So sehen wir einen durchgängigen Parallelismus zwischen Idealismus und Religion, aber gerade das zeigt neben aller Verwandtschaft die wesentliche Verschiedenheit. So steht denn S. nicht innerhalb der Religion, aber sein Idealismus wirkt als eine gleichartige Größe neben ihr. — Idealismus; II. Klassizismus, 2. Kantisismus; I. 2. 3.

Bon Biographien sei hingewiesen auf Karl Berger: S., sein Leben und seine Werke, 2. Aufl., 1904, 1908 (I., 1912; II., 1911); — Otto Harnack: S.,

(1898) 1905^a; — Eugen Rühemann: S., 1905; — Vol. dazu Julius Petersen: S. Gespräche. Bericht seiner Zeitgenossen über ihn, 1911.

Aus der reichen Lit. über S.s Religiosität und Weltanschauung darf hier nur das Wichtigste und Neuere gebucht werden. Zur Bibliographie der älteren Lit. vgl. Die S.-Literatur in Deutschland (von 1781 bis Ende 1851), 1852; — A. Büchting: Verzeichniß der zur 100jährigen Geburtsfeier S. v. S. erschienenen Bücher usw., 1801; — L. Ullstädt: S.-Literatur in Deutschland 1781—1877, (1878) 1878^b; — P. Schwenke: Kleine Beiträge zur S.-Literatur, 1890; — C. Arnsdorf: Bibliographie der S.-Literatur 1905 (aus: Jahresberichte für neuere deutsche Lit.-Gesch.), 1908.

a) Religion und Christentum. Karl Sell: Die Religion unserer Väter, 1894, 1910^c; — L. Ullstädt: S. als protestantischer Dichter, 1905; — A. Büchting: S. und das ländliche Rom, 1905; — David Koch: Religion und Kunst in S.s Weltanschauung (Christl. Kunstbl. 47, S. 129—143); — A. Rebe: Zu S.s relig. Entwicklung (Schrift für evng. Religionsunterricht 16, S. 212—228); — Nithad. Stahn: S. als Prophet (ChrW 19, S. 410—414); — L. A. Rosenthal: S. und die Bibel, 1905; — A. Schmittener: S.s Stellung zur Religion, 1905 (aus PrM 9, S. 251—256); — Karl Vorlauban: S.s Schrift in der evng. Kirche (ChrW 1909, S. 108—93); — J. Burggraf: Die Christstunden in S.s Natur (Einführung zur 2. Aufl. seiner S.-predigten, S. IX—XXXII; ebenso in Bremer Beiträge 3, S. 141—144 (gegen M. Christian's Kritik in ChrW 22, S. 1228 ff.); — A. Wölff: S.s Theologie bis zum Beginn der Kantischen Studien, 1909; — A. Bornhausen und P. Jaeger: Die Religion S. und Goethes, 1910 (und im Prototyp des Weltenganges für frics Christenheit II, 1911, S. 755—763); — E. Stamm: Das Problem der Erlösung in der S.-schen Weltanschauung (Schrift für philo-hist. Kritik 137, 1910, S. 183—233); — A. Fiebler: Die rel. Weltanschauung S. und Goethes in ihrer Bedeutung für das Lebensproblem, 1911; — H. Lindau: Die Theologie im 18. Jhd. (bef. S. 115—120, 203—223); — H. Borlowksi: Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele in S.s Leben, Philosophie und Dichtung, 1898; — A. Wölff: Das Unsterblichkeitsproblem, 1910.

b) Schillerpredigten. P. Albrecht: Dr. S. Christentum. (Deutsch-luth.) Gedächtnisrede, 1859; — B. Beyerling: Alles ist euer, ihr aber ist Gott Christ. Ein engl. Bezugnis auf allgemeinen deutschen Schiel, 1859; — G. Schweizer: Wie haben wir uns als protestantische Christen zur Seele zu verhalten? Predigt über 1 Kor 13, 1—50; — D. W. Schweizer: Die ganze Stadt wird bewegt und wird ein Zulauf des Volkes. Predigt 6. Nov. 1859, Weimar; — E. C. Achelis: S. predigt 7. Mai 1905, Marburg; — R. Bärwinkel: Das Christen Stellung zur S. Seier. Predigt über 1 Kor 3, 21—25, 1905; — J. Burggraf: S.-Predigten, (1905) 1908^d; — Hardeland: S. ein Aufer zum himmlischen Frieden. Predigt, Dresden 1905; — J. Löewy: S.s Worte des Glaubens. 3 (Jhd.) Kanzelreden, 1905; — Nithad. Stahn: S.-Predigt, Halle 1905; — Th. Traub: Auch eine S.-predigt, Stuttgart 1905.

c) Philosophie, Weltanschauung, Ethik und Verhältnis zu Kant. Kuno Fischer: S. als Philosoph, (1858. Neue Ausg. 1868) 1892^e; — P. Geyer: S. Ästhet. Mitt. Weltanschauung aus S. philos. Schriften gemeinverständl. erklärt, I, 1896; II, 1898 (1904); — P. Boltmann: S. Philosophie, 1899; — J. Burggraf: Goethe und S. im Werden der Kraft, 1902; — C. Rühemann: S. philos. Schriften und Gedichte mit ausführlicher Einführung, 1902 (Gmf. S. 1—94); — O. Wolz: Einführung zu S. philos. Schriften

(in der Säular-Ausgabe von S. Werken, Bd. II, S. V bis LXXIV); — S. als Philolog und seine Beziehungen zu Kant. Zeitschrift der Kant-Gesellschaft, 1905; — A. Borländere: Kant, S., Goethe, 1907; — B. C. Engel: S. als Denker, 1908; — S. Rubinstein: S. Probleme, 1908; — P. Friedrich: S. und der Neuidealismus, 1910; — Ludwig Keller: S. Weltanschauung und seine Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus, (1905) 1909; — M. Steinmeister: Die ethische Weltanschauung des jungen S., Progr. Duisburg 1909; — J. Wernly: Prolegomena zu einem Lexikon der überl.-ethischen Terminologie, S. S., 1909; — R. Kesseler: S. und Kant. Sieci deutsche Propheten des Wahns, Guten und Schönen, 1910; — P. Mugdan: Die theoretischen Grundlagen der S. Physische, 1910.

d) Verhältnisse zu Personen. J. G. Greßmann: Luther und S., 1881; — H. Moßopp: Luther und S., 1906; — Karl Bauer: Luther und S. (PrM 13, 1909, S. 457—480); — R. Lippe: S. und Luther, Progr. Nostad 1910; — A. Jungbauer: S. und Herder, I. II. Progr. Prachath 1905—06; — G. Freybe: Was gibt S. Urteil über Herders Predigt zu denken? (EvFr 1909, S. 266 ff); — J. Burgraff: Goethe, S., Schleiermacher (ChrW 19, S. 366—373, 385—392); — L. Kühnemund: Giordano Bruno's Einfluss auf Goethe und S., 1907.

e) Einzelne Werke. — Gedichte. R. Streiter: Sonntagsbetrachtungen über S. Gedichte, 1908; — Helene Lange: S. philologische Gedichte. Eine Einführung in ihre Grundgedanken, (1887) 1910; — R. Bartels: Zu S. „Das Ideal und das Leben“, 1907; — R. Anton: Vergleich der Religionsdichter der Bibel mit S. Gedichten. Religion und Götter Griechenlands, 1849. — Dramen. R. Peters: Freiheit und Notwendigkeit in S. Dramen, 1905; — R. Anzelt: S. Weltanschauung in seinen Dramen (Glaube und Wissen 3, S. 149—166); — E. Kühne man: Die kantischen Studien S. und die Komposition des Wallenstein, 1889; — O. Habicht: Die Jungrat und Talbot. S. Darstellung religiös-sittlicher Lebensfragen (Euphorion 16, S. 399—411); — C. Harnack: Das Problem der Verehrung in der Stadt von Neßling (Internationale Hochschule für Wissenschaft, Kunst, Technik 1910, S. 1120—1122); — T. von an: Welches littische Recht verleiht S. seinem Wilhelm Tell zu der blutigen Tat an Geher? Progr. Magdeburg 1906.

M. Christoff: Schilo, ein unverläßliches Wort in der Weissagung des † Jalonsegens I. Mose 49,10. In einer Weissagung auf Juda heißt es dafelbst: „Nicht weich das Szepter von Juda, noch der Stab zwischen seinen Füßen (d. h. der Herrscherstab, der er thronend zwischen den Beinen hat), bevor S. (oder: „bevor er nach S.“) kommt, und ihm gehorchen die Völker.“ Der allgemeine Sinn der Stelle ist trotz der mit Willen geheimnisvollen Ausdrucksweise klar: die Herrschaft des Stammes Juda über seine Brüderstämme und Nachbarn wird dauern, bis der Messias am Ende der Tage seine Welterrschaft antritt. S., „Silo, ist die Stadt † Els in Ephraim; eine Erklärung dieses Namens in diesem Zusammenhange ist trotz aller vielfältigen Bemühungen nicht gelungen. Allerlei Erklärungen wie schello „bis der kommt, dem er (der Stab) gehört“ (Ezech 21,22) oder möschel, „bis sein Herrscher“, oder schälew, „bis der Friedfertige kommt“ u. a., sind nicht bis zur Sicherheit zu bringen. Man hat auch das Wort „S.“ streichen wollen, was aber gegen den Versbuch verstoht. Oder man hat gar den ganzen Vers für Interpolation erklärt; aber auch der folgende Vers (V. 12), der

die Fülle von Wein und Milch in der Endzeit beschreibt, spricht vom Messias. Kann also auch das Wort „S.“ nicht mit Sicherheit erklärt werden, so bleibt doch die Stelle als älteste Erwähnung des Messias bestehen. † Messias, 3.

Pönnanetz: Schilo, 1904; — Ernst Sellin: Schloß-Weisagung, 1908; — und die Kommentare zu I. Mose. Gunzel.

Ehmkel, Karl Friedrich (1781—1841), Kirchenbau: I, 8; II, B 4.

Schintoismus (Japan): I, 1.

Schöpfung (Kirchenlied): I, 4 a (Ep. 1318). Schiavetaren (= Albaner): † Türkei, I (Ep. 1375), 2 (Ep. 1383), 3 c β (Ep. 1387).

Schirmer, Michael (1606—73), Kirchenliederdichter, geb. in Leipzig, 1636 Subprior, 1651 Domkantor am Gymnasium zum Grauen Kloster in Berlin. Von ihm singt die evg. Gemeinde das „kratztrohende“ Pingslied „Der heilige Geist, lebt bei uns ein“, das Österlied „Der Höllen Pforten sind zerstört“, und das schlichte Adventslied „Nun jauchzt all ihr Drommen“. Sane.

Schisma ist nach lath. Kirchenrecht die Lösung eines Katholiken von der kirchlichen Einheit, verbunden mit der Bildung einer neuen Kirche, sei es daß der Schismatiker anderstalig (Aeget) wird, † Häretie, † Aeget usw., 1), sei es daß er Katholik bleibt. Historisch unterscheidet man ein abendländisches und ein morgenländisches, dogmatisch ein formelles und ein materielles S. Das abendländische S. trat ein, als nach Beendigung des sog. Babylonischen Exils der Papste sich mehrere Papste gegenseitig befiehlteten; auch die vorübergehende Besetzung des päpstlichen Stuhles mit zwei Anwärtern wird S. genannt († Papststuhl; I, 10). Daneben pflegt man die Abtrennung der evg. Kirchen in den Zeiten der Reformation von der lath. Kirche als S. zu bezeichnen. Das morgenländische S. wird von der endgültigen Trennung der beiden großen lath. Kirchengruppen, der römisch-lath. nebst den sog. unter der Jurisdicition des Papstes stehenden nichtromischen lath. Kirchen einerseits und der † Orthodoxo-anatolischen Kirche andererseits, nämlich von 1054 an († Byzanz; I, 5), gerechnet. — Das S. ist ein formelles und strabares, wenn ein Katholik sich bewußt und unter Leugnung des entgegenstehenden Dogmas von der Einheit der Kirche trennt; ein materielles, wenn die Trennung unbewußt oder infolge eines Irrtums geschieht. Der schwierige Fall des formellen S. ist die Apostolie (Aeget und Aegetprozeß, † Häretie), die Verweigerung der gesamten bis dahin von dem Schismatischen geglaubten Lehre der Kirche. Apostolaten und lebendige Schismatiker dürfen nicht zur Ordination zugelassen werden; sind sie bereits im Amt, so verlieren sie es. Apostolate, Aegete und S. bewirken auch den Verlust des † Patriarchats. Alle drei Vergehen unterstanden immer und unerheblich noch der kirchlichen Zivilgerichtsbarkeit († Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit). Die Theorie unterscheidet weiter die Lösung vom Papste (allgemeines S.) von derjenigen vom Bischof (partikuläres S.). Die Strafe für beide ist der Ban; die Lösung vom Papste bekräftigt dieser selbst mit dem großen Kirchenbam († Exkommunikation), außerdem hat sie die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses zur Folge.

Emil Zehling: Artikel „Schisma“ in RE XVII.

§. 575 ff.; — J. Haller: Baptismus und Kirchentheorie, I, 1903; — L. Salementier: Le grand schisme d'Occident, 1903; — R. Boisot: La France et le grand schisme d'Occident, 1896.

Schismatiker **Schisma** **Nekter**, 1. Schlachtgefangene im AT **Dichtung**, profane im AT, 5 b.

Schlachtwörter **Dyjer**: I B, im AT, 3; — **Schlachtový eraltar** **Altar**: I. **Schlaf**, **Zobanies**, Schriftsteller, geb. 1862 in Duerfuer, zunächst unter dem Einfluss des ihm wärmstens seiner Berliner Studienzeit nahe getretenen Arno Holz, mit dem zusammen er verschiedenes herausgab (z. B. „Neue Gelehrte“, 1892), in der Sprache wie auf den Inhalt seiner Dichtungen gehoben Vertreter eines konsequenzen literarischen Naturalismus. Dann, von ihm getrennt, schrieb er zahlreiche, durch kritische Subjektivität und starke Envirundung ausgezeichnete Dramen, Novellen und Romane, in denen auch das Religiöse zur Geltung kommt. **Schne** **Essays über Wall**, **Wittman** (1904), **Berhaeren** (1905), **Mästerlin** (1905) zeigen, zu welcher Richtung er sich bekennt (vgl. über diese **Dichter** und **Denker** des Auslands, I, 4 **Literaturgeschichte**: III, B 6 e, Sp. 228f.). Mit seinen letzten, unmittelbar religiös-philosophischen Schriften hat er in den Kampf um die Christusgestalt eingegriffen und im Gegenstand zu denen, die diese zu befürchten suchen, insonderheit gegen **Hornfeiss** Bild der „fürchtigen Religion“, Christus als „das absolute Individuum“, ohne das die vollendete Religion nicht besteht, geseiert. **Nefus Christus**: IV, 2 e.

Vgl. außer den genannten Schriften u. a.: **Stille Welten**, 1899; — **Das dritte Reich**, 1900; — **Jesu und Miriam**, 1901; — **Die Sünder**, 1901; — **Die Nonne**, 1904; — **Kritik der Talmudischen Kunsttheorie**, 1906; — **Christus und Sophie**, 1906; — **Der Fall Niede**, 1907; — **Das absolute Individuum und die Vollendung der Religionsphilosophie**, 1910; — **Religion und Kosmos**, 1912. **Slávnad**.

Schlange, eberne, **Cherne Schlange**. **Schlangen**. Die S. werden vielfach für dämonische Tiere gehalten, an die einsamen Orten, in Ruinen oder in der Wüste hausen (IV Mose 21, 4ff; Jes 30, 6, 34, 15). Daher stellten sich die Araber ihre Dämonen („Dämonen“) meist in S. Gestalt vor; auch die S. des „Paradiesesmythus“ war ursprünglich ein göttliches Wesen. Primitive Völker betrachten die S. gern als „Seelenster“ oder Lebensster, eine auch im Orient weit verbreitete Auffassung. Daher wird die S. Gottheit der babylonischen Stadt Der als „Herr des Lebens“ bezeichnet; daher ist die S. die „Mutter alles Lebens“, die den Stammbaum der Menschen eröffnet (bei Hebräern [„Eva“] und Achitophen); daher ist sie das Tierymbol des Lebens- oder Heilgottes des Esrum bei den Phöniziern, des Asklepios bei den Griechen, des Zayve bei den Israeliten, auf Gräbern bei den Griechen, Nabatäern usw.; vgl. z. B. **Griechenland**: I, 3, Sp. 1673, 1674 **Mysterien**: I, 4. Gewöhnlich hat das S.-Symbol die Form des „S-Stabes“, einer S., die sich um den Stab ringelt (so schon bei den Babylonier, so noch heute bei den Ägypten) oder die auf den Stab gestellt ist (wie bei der „Ebernen Schlange“). Vielfach sind auch die Mischwesen, die den S.-stab halten, mit S. zufammengefasst, wie die babylonischen S.-greife, die den israelitischen Saraphen (**Geister**, Engel usw., 2, 4 b) entsprechen.

Wilhelm Wundt: **Volkspsychologie** II 2, 1906, S. 60 ff.; — **Bindler** und **Immern**: **Keilschriften und Altes Testament**, 1905*, S. 505; — **Wolf Graf Budini**: **Schlange, eberne** (RE XVII, S. 580 ff.); — **Ders.**: **Noe und Sem**, 1911 (vgl. Reg.); — **Hugo Gremann**: **Der Zauberstab des Moos und die Cheme Schlange** (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde XXIII, 1913, S. 18 ff.). **Gremann**. **Schlatt**, **Täuferkonferenz** (1527), **Wiederläufer**.

Schlatter, 1. Adolf, evg. Theologe, geb. 1852 in St. Gallen (Schweiz), 1888 Privatdozent in Bern, im gleichen Jahr noch o. Prof. dagegen und o. Prof. in Greifswald, 1893 o. Prof. in Berlin, 1898 in Tübingen.

Vert. u. a.: **Der Glaube im AT**, 1885 1904*; — **Einführung in die Bibel**, 1889 1901*; — **Erläuterung zum AT**, 1887—1910; — **Iason von Kyrene**, 1891; — **Zur Topographie und Geschichte Palästinas**, 1893; — **Der Chronograph aus dem 10. Jahr Antonius**, 1895; — **Ge- schichte Israels von Alexander dem Gr. bis Hadrian**, 1901 1906*; — **Die Theologie des NTs**: I. **Das Wort Jesu**, 1909; II. **Die Lehre der Apostel**, 1910; — **Das christliche Dogma**, 1911. — Herausgeber der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie mit W. T. Lütiger. Darin von S.: **Der Dienst der Christen in der älteren Dogmatik**, 1897; — **Die Tage Trojans und Hadrians**, 1897; — **Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach und der Glossator im griech. Sirach**, 1897; — **Johanan Ben Zakkai**, 1899; — **Furcht vor dem Denken**, 1900; — **Jesu Soheit und das Kreuz**, 1901; — **Die Sprache und Heimat des 4. Evangelisten**, 1902; — **Jesu Demut**, 1904; — **Die philosophische Arbeit seit Cartesius**, 1906; — **Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekennnisses**. Der Zweifel an der Messianität Jesu, 1907; — **Die Theologie des NTs und die Dogmatik**, 1909; — **Wie irach Josephus von Gott**, 1910.

Anna (1773—1826), Schriftstellerin, geb. in St. Gallen als Tochter des Fabrikanten und Kaufmann Berner, 1794 verheiratet mit dem Kaufmann Hector Schlatter in St. Gallen. Sie gehörte zu dem Kreise, der sich durch **Pater** **Religiosität** hatte anregen lassen, und unterhielt einen regen Verkehr mit christlichen Persönlichkeiten ihrer Zeit.

Sie schrieb. Nachlass wurde in 2 Bd. v. F. L. Zahnh 1835—36, in 3 Bd. von F. M. Zahnh 1864 herausgegeben.

Schlegel, 1. August Wilhelm (1767—1845). Sein Vater war der Komödiant Joahnn Adolf Sch. in Hannover (I. 5). „Ein leidenschaftlicher Versemacher von Kindesbeinen an“, wandte sich A. W. auf der Universität Göttingen alsbald von der Theologie zur Philologie (Schüler des berühmten Herne) und trat in enge Beziehung zu Bürger. Neben Bürger war ihm Schiller Vorbild, dessen „Künstler“ er in seiner ersten gedruckten Abhandlung würdigte. Nach dreijähriger Hauslehrzeit in Amsterdam folgte er 1796 der Einladung Schillers, an dessen Hören er Mitarbeiter geworden war, nach Jena und verheiratete sich mit Karoline von Böhmer, der geistreichen, aber intriganten („Dame Lucifer“) Tochter des Göttinger Orientalisten Michaelis. Er begann eine ungemein fruchtbare Zeitenentfaltung für die Jenae Literaturzeitung, die ihm einen umfassenden Überblick über die zeitgenössische schöne Literatur, auch des Auslands, verschaffte und ihn schließlich im Verein mit dem Einfluss seines Bruders Dr. S. (I. 2) dem Goethe-Schillerischen Klassizismus entfremde. Die neue Richtung, welche die Brüder in ihrer

gemeinsamen Zeitschrift, dem „Athenäum“ (1798 bis 1800), einschlugen, bezeichnet man als „Romantik“. Noch in der ersten Periode begann seine Beschäftigung mit Shakespeare; 1797 erschien der 1. Band seiner Übersetzung und trug ihm eine außerordentliche Professur in Jena ein. Doch schon nach 2 Jahren siedelte er nach Berlin über, um am Haupttheater der Aufführung durch öffentliche Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst für die romantischen Ideen Propaganda zu machen. Von 1804 ab begleitete er, nachdem seine Gattin sich 1802 von ihm getrennt und mit Schelling verheiratet hatte, Frau von Staël auf ihren Reisen und nach ihrem Landsitz Coppen am Genfer See. Durch ihre Vermittlung kam er als Legationsrat in die Dienste Bernadottes, damals Kronprinzen von Schweden. Seit 1808 wirkte er bis zu seinem Tod als Professor der Literatur in Bonn. In diese Zeit fällt die Herausgabe der „Indischen Bibliothek“. — A. W. besaß keine elementare dichterische Kraft, aber einen feinen Sinn für poetische Form; daher sind seine eigenen Dichtungen glatt, aber stimmunglos, während er als Übersetzer und teilweise als Kritiker, besonders in den „Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur“ 1809—11, ausgezeichnetes bot. Religiös und kirchlich war er gleichgültig; nur aus örtlichem Interesse beschäftigte er sich mit dem religiösen Phänomen. „Romantik“ 2. 4.

2. Friedrich (1772—1829), der Bruder des vorigen. Er brach seine fanomäniische Lehrzeit ab und warf sich in Göttingen und Leipzig auf das Studium des klassischen Altertums. 1796 zog auch er nach Jena. Eine verlebendige Resension des „Musenalmanachs“ führte zur Freundschaft mit Schiller, die sich auf August Wilhelm (§. o.) ausdehnte und hauptsächlich die beiden Brüder vom Klassizismus in neue Bahnen trieb. Friedrich, lebhaft inspiriert durch die Philosophie Fichtes, war der Pfadfinder und Theoretiker der romantischen Lehre, die A. W. durch seine gediegeneren Kenntnisse ausstattete. 1797 begab er sich nach Berlin, wo er der Mittelpunkt einer literarischen Cercle unter der Regie der geistreichen Jüdinne Rahel Levin, Henriette Herz, Dorothea Beit (§. 3) wurde, mit Schleiermacher Freundschaft schloß und zu „Tied in Beziehung trat. Zwei Jahre später finden wir ihn wieder in Jena, wo er sich als Philosoph habilitierte, aber neben Schelling nicht behaupten konnte, zumal es ihm an Stoff fehlte. 1802 floh er aus allerlei unangenehmen Verhältnissen nach Paris. Hier warf er sich auf das Studium des Sanskrit, da er in der indischen Poësie um ihrer Mythologie willen das „höchste Romantische“ suchte. 1804 siedelte er nach Köln über, wo er im Beruf seines in der Zeitschrift „Europa“ vertretenen Ideen zur kath. Kirche übertrat (1808). Nun wurde er durch Metternichs Kunst Sekretär bei der geh. Staatskanzlei in Wien. In Lebenshaltung und Schriftstellererei („Vorlesungen über die Philosophie des Lebens“) zeigte er sich streng katholisch, ja ultramontan. Zum Dichter besaß er „ein starkes inneres Weben des Gemüts“, doch keine Buche der Phantasie und keine Ausdauer. Seine bedeutendsten wissenschaftlichen Leistungen sind: „Über die Sprache und Weisheit der India“ (1808) und „Geschichte der alten und neuen Literatur“ (1812). „Romantik“, 2. 4.

3. Dorothea (1765—1829), die Tochter des Aufstellers W. Mendelssohn, dessen geistige Erbschaft — Wahrhaftigkeit und geistiges Urteil — ihr im Strudel der Romantik doch nicht ganz verloren ging. Sehr jung mit dem Bankier Beit verheiratet, der weder ihrem Herzen noch ihrem Bildungsstreben genüge tat, verließ sie, als sie schon Mutter zweier Söhne war, den geistigvollen Weißen Friedrich Schlegel, der gleichfalls in Leidenschaft entbrannte, wenn er auch nicht vergaß, daß sie 7 Jahre älter sei, und von einer ethischen Verbindung zunächst nichts wissen wollte. Die Intimität dieses Verhältnisses hat er in der „Lucinde“ profitiert („Romantik“, 2). Schließlich kam es Ende 1798 zur Scheidung von Beit; im Sommer darauf folgte Dorothea ihrem Freund nach Jena ins Haus des Bruders. 1802 wurde sie seine Gattin. Mit hingebender Treue trug sie die Lämmen des selbstflüchtigen Mannes und teilte in unverwüstlicher Heiterkeit seine oft reich materiellen Sorgen. Um Geld zu verdienen, begann sie zu schriftstellerin und verfaßte nach dem Muster des Wilhelm Meister den Roman „Florentin“, der sich in einzelnen humoristisch-realistischen Szenen über die romantische Verschwommenheit erhebt. Mit dem Gatten trat sie zur kath. Kirche über, nachdem sie einige Jahre zuvor protestantisch geworden war. In Wien bildete später ihr Salon einen literarischen Sammelpunkt, in dem Eichendorff, Löwina, Böttiger u. a. verkehrten.

Werke: Auswahl aus beiden S. von Walzel in Kürschers Deutscher Rat. Lit., Bd. 143; — A. W. Sämtl. Werke, 12 Bde., hrsg. v. Ed. Böding, 1846 ff.; — Fr. Sämtl. Werke, 15 Bde., 1846, unvollständig und vom späteren Standpunkt aus überarbeitet. Ergänzung durch Minor „Prophäische Jugendgeschichte“, 1822; — Neudruck der Lucinde bei Reclam 320; — Fr. S. Fragmente. Ausgewählte und hrsg. von Friedrich von der Leyen (Erzieher zu deutscher Bildung II), 1904; — Briefe hrsg. v. O. Walzel, Berlin 1890; — Dorotheas Briefwechsel mit ihren Söhnen, hrsg. v. Raich, 2 Bde., 1881. — Biographie: Rud. Hahn: Die romantische Schule, 1906; — Minor: A. W. Sch., 1804 bis 1875 (Geschr. d. öst. Österreichischen Gymnas., 1911); — Carl Enders: Fr. S., Die Quellen seines Wesens und Werdens, 1913. Amer.

4. Gottlieb, Generalsuperintendent und Professor, Greifswald, 1.

5. Joachim Adolf (1721—93), Theologe und Dichter. Vater von 1. und 2., 1751 Pastor in Pforzheim, 1754 in Jerbitz, 1759 in Hannover, seit 1775 ebenda Superintendent und Konfirmandat, seit 1782 Generalp., literarisch als Freund Wellekels schon in den Leipziger Studienzeiten von „Gotthold“ abgerückt, Mitbegründer der „Bremser Beiträge“, theologisch mild aufgelaßtart.

Bi. u. a.: Sammlung geistlicher Gefänge zur Förderung der Erbauung, 3 Bde., 1766—72 (Kirchenlied: I, 3 b, Sp. 1305 ff.); — Fabeln und Erzählungen, 1769; — Geistliche Gedichte, 2 Bde., 1787—89; — Neber, S. vgl. E. E. Koch: Geschichte des Kirchenlieds VI, 18—69, S. 217 ff.

Siegmund.

Schleier haben erstens eine positive Zauberkraft. Daß ist besonders deutlich Gesch. 13, 17 ff., wo der Prophet jüdische Zauberinnen bekämpft, die mit Binden und zu Seelen fangen, um sie zu töten. Diese Stelle gibt zugleich Aufschluß über die Herkunft der Zee; denn dem „Binden“ (der Handgelenke) entsprechend muß

die Hauptwache beim Σ., das Knoten (ums Haupt) geweben sein. — Die Σ. gewähren weitestens passiven Schutz als Abwehrmittel aller Unheils; so besonders deutlich I Kor 11,10: Die Frauen sollen beim Gottesdienst Σ. als (magische) „Kraft“ tragen wegen der „Engel“, die sie angreifen könnten. Die Hauptwache ist auch hier der Knoten im Σ.; auch sonst sind Knoten beliebte Amulette. So gibt es bei den Aegyptern einige Hieroglyphen, die Knoten darstellen, aber „Schutz“ oder „Leben“ bedeuten. Wer jolche Σ. oder Amuletknoten trägt, tuet sich das „Leben“ an oder „schützt“ sich gegen alles Unheil. So binden sich die Araber Gott um den Arm, um nicht in Feindeshand zu fallen. Zum Brauschleier vgl. „Hochzeitsträume“, 2 a. — Die oft abgebildete und als „verkleidete Ischaurat“ ausgegebene Gestalt (z. B. Jeremias a. d. Abb. 41) ist wahrheimlich weder Göttin noch verschleiert, sondern eine heilithische Sphinx.

Wilhelm Wundt: Völkerpsychologie, Bd. II, 1906, S. 193. 202 ff.; — Volters: Fäden und Knoten als Amulett (AR 1905, Bd. VIII, Beileg. S. 1 ff.); — J. B. von Bissing: Aegyptische Knotenamulette (ebd.), S. 23 ff.; — Julius Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 1897, S. 163 f.; — R. Campbell Thompson: Semitic Magic, 1908, S. 38; — Martin Dibelius: Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909, S. 14 ff.; — Anton Girka: Die Dämonen und ihre Abwahr, 1912, S. 88 ff.; — Alfred Jeremias: Das Σ. im Leben des Alten Testaments, 1906. — Greizmann, evg. Theologe.

Schleiermacher, Friedrich (1768—1834), evg. Theologe.
1. Jugendliche Entwicklung; — 2. Reben und Monologen; — 3. Das philosophische System; — 4. Deutlichkeit Wirklichkeit; — 5. Theologie. — Über die Nachwirkungen Σ.s in der Theologie des 19. und 20. Jhd.s handelt der Artikel „Schleiermachersche Schule“.

1. Geboren in Breslau, ging Σ. aus religiöser Energie Familienähnlichkeiten hervor. Der Großvater hatte als Prediger der Rotte „Eltern“ („Büchel, Anna) in Ronsdorf gelebt. Der Vater († 1794), vom Niederrhein nach Schlesien vertrieben, lernte auf Amtstreifen als reformierter Feldprediger Herrnhuter Gemeinden kennen und tauschte einen aufgeklärten Moralismus gegen ihre gefühlige Frömmigkeit ein. Die reichbegabte Mutter († 1784), eine geborene Stubenrauch, war mit den reformierten Predigerfamilien von Saar und Spalding verwandt. Weitentfernt unter deren Einfluss wuchs, bei der vielseitigen Abweisenheit des Vaters, der fröhliche Knabe heran. Ein Osterbesuch der Eltern in Gnadenfrei führte den Einschluß herbei, die Kinder, Friedrich und Charlotte, der Herrnhuter Geist zu empfehlen und zuzuführen. 1783 trat Σ. in das Pädagogium zu Kieslau ein. Die glückliche Freundschaft (v. Albertini) lebte er sich hier in griechischer Klaftisierung wie in die Frömmigkeit der Gemeinde ein; nicht das Geieck oder der Bußkampf des Halleischen Pietismus, sondern die Binsendorfer Erfahrung der befestigenden Heilandsgrube in persönlichster Gefühlsregung, von liturgisch bewegter, inniger Gemeindhaft umschlossen, war der mütterliche Leib, in dem heiligem Mantel sein junges Leben genährt wurde. Ganz als Gemeindefund gung er 1785 auf das Seminar in Barby über. Aber hier flutete heimlich, argwöhnisch bebend, aber um so willkommen, das reiche Geistesleben der Zeit in die engbegrenzte Welt ein. Die

Freunde schlossen sich zu einem philosophischen Klub zusammen, in dem Σ. die erste Blüte des Geistes erlebte. Das Treiben der jungen Selbstdenker konnte nicht verborgen bleiben; peinliche Untersuchungen, Maßregelungen, Ausschluß aus der Gemeinde folgten. Schweren Herzens entschloß sich Σ., dem Vater von seinem Zweifeln Kunde zu geben; ein erregter Briefwechsel verhalf ihm die ersehnte Freiheit. Losgespannt durch eigenen Mut, ohne jede ängstliche Beschränkung die Wahrschau suchend, zog er 1787 nach Halle. Wie ein echter Herrnhuter lebte er hier, ganz zurückgesogen, nur wenigen Freunden aufgeschlossen, in seines Onkels Stubenrauch Hause. Vorlesungen hat er wenig gehört, näher sich nur dem Philosophen J. A. Eberhard angelehnt. 1789 folgte er dem Onkel nach Dresden. Bei liebenswollster Rücksicht in geistiger Vereinigung, die nur bittlicher Freundeverschwiegenheit belebte, sah er sich unter eifriger ethischen Studien von schwermüfig-skeptischen Stimmungen heimgesucht. Theologie mit ihren traurigen und finsternen Abgrundern trieb ihm nur für das Examen nahe, daß er 1790 in Berlin vor der reformierten Kirchenbehörde bestand. Als Hauslehrer beim Grafen Dohna in Schlobitten erfuhr er einen glücklichen Wandel der Stimmung. Im fremden Hause ging ihm der Sinn für schönes gemeindliches Da-sein, im Umgang mit der Mutter seiner Zöglinge und zumal der jüngsten Tochter Friederike († 1801) der Sinn für die Frauen auf. Schweren Herzens verließ Σ., in charaktervoller Selbstbehauptung gegenüber dem Grafen, 1793 das Haus, zu dessen Gliedern er immer in freundlichstem Verhältnis blieb. Nach kurzem Schuldienst in Berlin und zweijähriger Abjunktentätigkeit in Landsberg trat er 1796 als Prediger an der Charité in Berlin ein.

Als Denkmal der inneren Entwicklung Σ.s in jenen Jahren hat Wilhelm Dilthey 1870 drei Abhandlungen: „Über das höchste Gut 1789. Über die Freiheit des Menschen 1791—92. Über den Wert des Lebens 1792—93.“ veröffentlicht. Die beiden ersten zeigen Σ. in scharfemiger Auseinandersetzung mit Kant's praktischer Philosophie. Der Begriff des Höchsten Gutes (1, 3) ist in dieser frühesten Arbeit sofort in dem von Σ. immer festgehaltenen Sinne gefaßt (vgl. „Ethik, 1“): er sagt die Totalität oder den vollkommenen Inbegriff dessen aus, was durch keine Vernunftgeesse möglich ist, ist also ganz im Gebiet der Ethik festzuhalten und hat jede Bemengung mit Tatenbeschreibungen zu meiden. Ebenso entschlossen wird die letzte Vorlesung kantischer Moral, die Freiheitstheorie, bekräftitet: aus Gründen der Verbindlichkeit, der Zurechnung, der Folgerichtigkeit und des charaktervollen Zusammenhangs jütlichen Handelns will Σ. den Vorwurf des Determinismus nicht scheuen. Den Wert des Lebens aber sucht die dritte Abhandlung, übereinstimmend mit einer gleichzeitigen Neujahrspredigt (S. W. II, 7, 135) im Dingen mit den gleich lebhaft empfundenen Zielen der Glückseligkeit und Tugend zu gewinnen, um aus der unbeantwortbaren Frage nach der Freiheitsfähigkeit des Schicksals die Folgerung mutiger Resignation als herrschendes Gebot zu ziehen.

2. Der Schauplatz der amtlichen Wirklichkeit Σ.s in Berlin war eng begrenzt: wir hören von der Charité in seinen Briefen kaum. Aber in dem

Hause des jüdischen Arztes Martus Herz und seiner schönen Gattin Henriette tat sich ihm ein reiches und weites Leben auf. Der junge Kreis der Romantiker (Romantiker) öffnete ihm eine neue Welt. Bewundernd hante er namentlich zu dem wissenschaftlichen Reichtum Friedrich Schlegels auf. Aber inmitten des Neuen blieb er sich selber treu: seine Fragmente im Athenäum, dem kurzlebigen Organ der Freunde, wie die erhaltenen wissenschaftlichen Tagebücher (Dithyra, Denkmale) zeigen, wie er in der Bahn ethischer Beobachtung und Untersuchung beharrte: eine neue Moral zu stiften, ist für ihn nicht nur ein Aufsagen selbstherlichen Eigenlebens, das nach einer Rechtfertigung vor sich selbst sucht, sondern das Ergebnis unbewirkt Ringens mit der eigenen jugendlichen Vergangenheit, der strengen Verziehung in die ethische Gedankenwelt kannis und der Auseinandersetzung mit den neuen Lebensströmungen, die ihn umgeben. Fast unvermerkt entsteht unter dem Drängen der Freunde der Entschluss zu schriftstellerischer Darstellung seiner Gedanken. Aber das Buch, das nun in angespanntester Arbeit von höchstens fünf Monaten entsteht, biegt scheinbar ganz von dem Gedankenkreis ab, der S. bis dahin beschäftigt hat. Die Reden über die Religionen die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799. 1806². 1821³. 1831⁴) haben es nicht mit Ethik zu tun. Ein äußerer Anlaß zu der überraschenden Wendung, ist nicht zu entdeden. Aus der Tiefe seines Lebens muß sie verstanden werden. Während ihm im Kreise der neuen Geistes der Gedanke der sittlichen Individualität immer heller aufging, kommt ihm zum Bewußtsein, wie diese Wirklichkeit ihm mit frühesten Jugendgedanken verwoben ist — aber da in religiösem Gewande: dem Individualismus Jüngendorffscher Gemeindefreiheit. Wie eine Sühne an den Geist, mit dem er gebrochen und der ihn dennoch innerlich bereichert hat, erscheinen so die Reden. Was er jetzt als freies ethisches Ideal erlebt, auf dem Boden der Religion, genauer der Religionen, ist es längst zu Hause gewesen. Fünf Reden bietet das Buch, dem erst 1806 ein Vorwort, 1821 Erläuterungen beigegeben sind: 1. Apologie, 2. Ueber das Wesen der Religion, 3. Ueber die Bildung zur Religion, 4. Ueber das Gefüge in der Religion oder über Kirch und Priestertum, 5. Ueber die Religionen. Der Gegentitel, gegen den sich S. richtet, ist die natürliche Religion der Auflklärung. Gleichzeitig mit Hegel entdeckt er, aber nicht aus religiösgeschichtlicher Forschung, sondern aus eigener Erfahrung heraus, Bedeutung und Wahrheit der positiven Religion. In schwässcher Wendung gegen die Religionsysteme der Zeit, die nur Bruchstücke von Moral und Metaphysik bieten, behauptet er die Unmittelbarkeit des religiösen Erlebnisses. In einem geheimnisvollen Augenblick, unbeschreiblich in sich, entsteht dieses: Anschauung und Gefühl, der Sinn und sein Gegenland sind in ihm eins. Einzelne Erränder, Repräsentanten, Helden, Virtuosen, Priester, Mitter werden ursprünglich vom Universum ergriffen; in ihnen hat dieses sich seine Betrachter und Bewunderer erzeugt. Die einzelnen aber bleiben nicht allein, die Religion hält die Einzelner, Projekte zu machen liegt in ihrem Charakter: um den Meister scharen sich Jünger, es bilden sich Akademien von Priestern, Chöre von Freunden, Bünde von

Brüder: in vollkommenen Republiken vereinigt sich das priesterliche Volk; tunsvolle Rede und heilige Musik sind die Mittel der Darstellung und Übertragung religiöser Anschauungen und Gefühle. In einer Menge kleinerer und unbestimmter Gesellschaften, ja in dem engsten Kreise stromer Häuslichkeit sollte sich dies Ideal religiöser Gesellschaft verwirklichen. Aber der einfache Weg der Natur ist verfehlt worden, künstlich muß dies goldene Zeitalter der Religion herbeigeführt werden: der Purpur hat den Staub des Altars gefügt, das ist die Quelle unübersehbarer Uebel, und S. Catonischer Ratsspruch soll lauten: hinweg mit jeder Verbindung von Kirche und Staat! — Deutlich spiegeln sich in dieser ganzen Auffassung — Anschauung, Virtuosentum, Ge-meinde — die Herrnhuter Erinnerungen. Aber alle positiven Religionen will S. vereinigen in der Bestimmung ihres Wesens: die Religion soll die Summe der Religionen sein. Natura- und Geschichtsreligionen sollen in begrifflicher Einheit zusammengefaßt werden: Anschauung des Universums wird die allgemeinste und höchste Formel der Religion. S. opfert ehrerbietig eine Lode den Manen des heiligen verlorenen Spinoza. Die neue Unendlichkeit, die mit den astronomischen Theorien aufgegangen ist, hat auch ihn ergreift. Aber nicht mit Spinoza als ruhende Größe sieht er das Universum an, mit Leibniz und Herder ist es eine Unendlichkeit der Kräfte: als handelndes in ununterbrochener Tätigkeit offenbart es sich: alle Begebenheiten der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, ist Religion. Daraus folgt unmittelbar die Notwendigkeit unendlicher Individualisierung, wie denn S. gerade in dem wenig bevölkerten Gebiet der Religion eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Formen und merkwürdigsten Bildungen entdeckt. Aber es folgt nicht, daß nun alle Individuen, d. h. Einzelbildungen der Religion unterschiedlos gleich gewertet werden; vielmehr entdeckt S. eine Stufenfolge: daß Universum als äußere Natur bildet nur den äußersten Vorhof, als Chaos, als unbestimmte Mannigfaltigkeit, endlich als System entfaltet sie sich; dann aber wird die Menschheit zum Stoß der Religion, das Universum offenbart sich als Genius der unendlichen ungeteilten Menschheit. Und wenn auf dieser Stufe Geschichte im eigenständigen Sinne der höchste Gegenstand der Religion wird, so ist doch S. mit zwei hervorragend geschichtlichen Religionen: in der jüdischen herrscht der Bergungsgedanke, der eine Reaktion des Unenblüthen gegen alles Endliche bedeutet; in der christlichen kommt umgekehrt das Entgegenstreben aller Endlichen zur Einheit des Ganzen zum Ausdruck: polemisch durch und durch, verfolgt sie in unbefriediger Schluß und heiliger Wehnut das Ziel unendlicher Heiligkeit, sieht aber in ihrem erhabenen Urheber den Mittler, der alle Entwicklungen vom Universum aufhebt. Einer Palini-genie sieht diese Religion der Religionen entgegen, wird aber gern andere und jüngere Gestalten der Religion dicht neben sich hervorgehen sehen; denn das letzte kann auch dieses, bis jetzt Herrlichste, nicht sein: im unendlichen Entwicklungsgang strebt die Abnung nach einem Universum über und jenseits der Menschheit.

Die zunächst zufügungsbedingten ethischen Gedanken und Lebensziele, die doch den Hintergrund der Reden bilden, traten kaum ein Jahr später

selbständige hervor in den „Monologen. Eine Reise jahrs gänge“ (1800. 1810. 1822. 1829). Es sind fünf Beiträge in rhythmischer Prosa: 1. Die Reflexion. 2. Prüfungen. 3. Weissicht. 4. Aussicht. 5. Jugend und Alter. Ein Gegensatz zu Kant-Fichtescher Gesetzeslehre bricht ein Individualismus durch, dem die Herrnhuter Jugendfreunde ebenso wie die jetzigen romantischen als Aufbauungsmaterial dienen, dessen eigenes Erlebnis ganz in die Farben der befriedigenden Erweitung gekleidet ist, der aber in freiester Weltfreiheit alle Ziele der neuen Bildung in sich aufgenommen hat. Dieser Individualismus (II) fordert von dem Einzelnen das Bewußtsein seiner Eigentümlichkeit als eines Werkes der Gottheit, daß die Menschheit in sich zu einer erschiedenen Gestalt bilde, und spricht ihm das Recht zu dem einzigen Willen zu, immer mehr zu werden, was er ist. Aber er ist vor aller blinden Wollust bewahrt durch die Anschauung vom höchsten Gute, das als Werk der Menschheit die Summe der ethischen Aufgaben in gemeinsamem Handeln vergegenwärtigt. Denn das Bewußtsein eigener fordert die Anerkennung fremder Eigentümlichkeit und vereinigt beide in der idealistischen Grundüberzeugung von der ersten und einzigen Würlichkeit des Geistes oder des unendlichen Alls der Geister, dem die Körpermitte nur als Wirkung oder als der große gemeinschaftliche Leib der Menschheit gegenübersteht. Diese Körpermitte zu beiderseiten oder zu befeießen ist darum die Grundlage, über der sich erst das wahre Ziel der Menschheit erhebt: in durch und durch eigentümlicher Gestaltung von Freundschaft, Ehe, wissenschaftlich-künstlerischer Vereinigung und staatlicher Gemeinschaft legt sich dies Ziel als das erhabene Reich der Bildung und der Sittlichkeit an-einander; aber es steht in weiter Ferne und nur in dem schönen freien Bündnis der Verschworenen für die bessere Zeit leucht die Saat der Zukunft. In dies Werk der Menschheit mittätig hineinzuwachsen, kann dem Einzelnen sein Schicksal wehren, denn auch über seine Unvermittelbarkeit hebt die Götterkraft der Phantasie hinweg. Die Unendlichkeit der Aufgabe hält jeden Gedanken an Fertigkeit und Sich-alt-hinten fern, „ewige Jugend schwör ich mir zu“; Tod aber wäre Vollendung und Sterben-wollen könnten darum das letzte Ziel.

3. Während die Jugendwerte ihre Wirkung übten, heftete sich der Berliner Alsatj an den Verfehl der Chariteprediger mit den geistreichen Jüdinnen des romantischen Kreises, Henriette Herz, Dorothea Beitz (der späteren Dor. Schlegel), Rahel Varnhagen. Friedrich Schlegels frischer Roman „Lucinde“ („Romantik, 2“) rief zwar als selbstdroste Tat der Freundschaft die anonyme Veröffentlichung des „Vertrauten Briefs über die Lucinde“ 1800 hervor, in denen längst gehegte Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen, Denktale 83), in (auch brieflichem Verkehr mit Eleonore Grunow ausgereiste, reinste Gedanken über Geschlechtsmoral zum Ausdruck kamen. Aber auch die kirchliche Behörde fand an S. Verkehr und Gedanken so viel Anstoßiges, daß ihm die Entfernung aus Berlin empfohlen wurde. Die zuletzt hoffnungslose, Liebe zu Eleonore, der ungläublichen Gattin des Predigers Grunow, begleitete ihn in die Verbanung nach Stolpe 1802.

Wie schwer bei diesen Trennungen das Schicksal

auf ihm lastete, er hatte Fäden angeknüpft, die sich auch in größter Vereinigung weiterziehen ließen. Mit Friedrich Schlegel geplant, in stärker textkritischer Arbeit mit Heindorf gefördert, erschien 1804 der erste Band der Übersetzung von Platoss Werken (I, 1. 2, II, 1—3: 1804—09. 1817—27², III, 1: 1828), die zu aller neuern Platoforschung den Grund legte und für S. insofernher den Ausgangspunkt für alle weitere, in akademischen Abhandlungen niedergelegte Arbeit an der griechischen Philosophie bildete. Gleichzeitig aber wurden die e. t. h. i. s. d. i. e. n. S. t. u. d. i. e. n zu einem vorläufigen Abschluß gebracht: die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ (1803) bieten, vor dem Entwickel des eigenen Systems, dieses überall schon anwendend, die letzte Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Kritik der Vergangenheit: ohne jede Rücksicht auf geschichtliche Bedeutung werden von den Alten bis herab auf Kant und Fichte die Ethiker nach ihren höchsten Grundsätzen, ihren ethischen Begriffen, ihren ethischen Systemen befragt und strengster Kritik unterzogen. Es stellt sich heraus, daß der Grundsatz der Individualität nirgends zu seinem Rechte gekommen ist, derjenige des höchsten Gutes, wie ihn S. versteht, bei Plato noch am reinsten, aber unentwidelt, anzutreffen ist. — Dies schwer fessende, erneuernde Werk hatte S. vollends als Gelehrten erwiesen. Ein Ruf nach Würzburg bahnte ihm den Weg nach Halle (3a), wo er Herbst 1804 seine Tätigkeit auf Katheder und Kanzel begannt. In Halle ist für seine Vorlesungen der älteste erhaltene Entwurf seiner ph. i. l. o. s. o. p. h. i. c. h. i. n. E. t. h. i. f. ausgearbeitet worden. Durchaus bildet diese, wie sie das Ziel aller bisherigen Arbeit war, den beherreibenden Mittelpunkt seines Systems. In drei Teile zeigt sie sich gegliedert: die in der Zeit bevorzugte Tugend- und Pflichtenlehre („Tugend.“ „Pflicht u. v.“, 2b, Sp. 1471; 3a, b; 5) tritt an zweite und dritte Stelle, und man kann nicht sagen, daß diese Anordnung im Sinn einer aufsteigenden Stufenleiter gemeint sei. Vielmehr stehen diese Teile bei aller Feinheit der Ableitung und Ausführung im einzelnen zurück hinter dem beherreibenden ersten, der Lehre vom Höchsten Gut (1: 1. 3; vol. „Ethik, 1“). Diese bietet die Sittenlehre in beschreibender Darstellung. Der Gegenstand von Natur und Vernunft zeigt beide schon als ein ineinander dinglichen und geistigen Seins, nur je unter dem Vorwiegen des einen der beiden Faktoren. Das Ziel wäre die vollständige Durchdringung der Natur von der Vernunft, und das Verfolgen dieses Ziels ist der Inhalt aller sittlichen Tätigkeit, die darum nur als Aufgabe der Menschheit vorzustellen ist und deren wissenschaftliche Darstellung von dem jeweiligen Stand ebenjo der Naturwissenschaft wie der Geschichtskunde abhängig bleibt. Hat sie also überall mit erfahrungsmäßiger Würlichkeit zu rechnen, so kann auch bei dem kärtesten Streben nach konstruktiver Einheit nicht reine, sondern nur natürliche Vernunft, und nicht seliges, sondern nur idisch widerstrebades Leben ihren Gegenstand bilden. Aus zwei sich trenzenden Gegenseitigkeiten ergibt sich nun die Gliederung der Lehre vom höchsten Gut: das ineinandersein von Vernunft und Natur kann als ein Eckenbarwerden oder ein Synbolisiertsein der Natur für die Vernunft, und es kann als ein Gestalten der Natur zum Dienst der

Bernunft oder als ein Organisierttheim der Natur betrachtet werden. In beiden Fällen ist die Bernunft der handelnde Teil, aber sie ist es einerseits als in allen gleiche, andererseits als in jedem einzelnen begriffsmäig verschiedene; der Gegensatz des Identischen und des Individuellen kreuzt den ersten des Symbolisierens und Organisierens der Bernunft. Das Ergebnis aber ihres Handelns ist als stiftliches Gut zu würdigen, sofern es die stete Anregung zu gleicher fortgesetzter Tätigkeit in sich schließt. In den so zu gewinnenden vollkommenen ethischen Formen zeigen sich in der Famille alle gegenwärtischen Kräfte gleichmäig wirksam, während weiterhin je ein Ueberwiegen der einen Seite der Gegen-satzaare hervortritt: im Staat ein identisches Organisieren, in der Gemeinschaft des Wissens ein identisches Symbolisieren; in der freien Gesellschaft ein individuelles Organisieren, in der Gemeinschaft der Kunst und Religion ein individuelles Symbolisieren der Bernunft. Da aber das Symbolisieren und Organisieren ebenso das Identische und das Individuelle sich fortwährend gegenseitig bedingen, so ist das Vorwiegen des einen oder anderen niemals als ein ausschließend gemeint. — Erst in Berlin (§. unten) hat S., in Vorlesungen über *Dialektik* seit 1811, die metaphysischen Voraussetzungen seiner Ethik weiter zu verfolgen unternommen. S. Abfahrt geht nicht auf ein absolutes Wissen, sondern daran, gemeinses Wissen durch Selbstbestimmung zur Kunst des Denbens zu erheben. Nach platonischem Vorbild soll dies durch funstähnliche Gesprächsführung geschehen: Logik und Metaphysik darum werden in dieser Wissenschaftslehre, nach *richtiges* Vorbild, aber ohne Hegels gewalttätige Behandlung der Erfahrung, in den Bahnen kantischer Erkenntnistheorie (: 4, 5) ineinander den letzten Zielen des Wissens zufreiben. Die Gegenfälle von Natur und Bernunft werden in die allgemeineren von Wahrnehmung und Denken, Realismus und Idealismus, Sein und Denken, dactischer Materie und höchster, intellektueller Kraft zurückverfolgt. Niemals erscheint eines der Glieder dieser Gegen-satzaare ohne das andere. Aber aus der Beziehung beider Reihen aufeinander ergibt sich einerseits eine dauernde Gemeinschaftlichkeit aller Seins, andererseits eine forschirende Vereinigung oder Individualisierung. Aus einer Tätigkeit der auf die Massen bezogenen höchsten Kraft geht diese hervor und bildet einen Entwicklungsprozess von niedrigen zu immer höheren Formen. S. verfolgt diesen von den elementaristischen Kräften durch Kristallisation, Vegetation, Animalisation hindurch bis zur Humanisation, in der er sich zu individualisierter Belebung der Einzelheiten innerhalb der Gattung gesteigert zeigt, ohne daß die ins Unendliche fortgehende Entwicklung in dieser Menschwerdung das letzte Prinzip im Leben der Erde hervorgebracht zu haben braucht. Über rückwärts und vorwärts erwangelt diese Bewegung eines letzten Grundes und Ziels. Ein solcher erscheint zur Erlangung der Gewißheit ebenso des Wissens wie des Wollens unentbehrlich. Es kann aber nur jenseits der unausgeglichenen Gegenfälle liegen. Mit Schelling langt auch S. bei einer Identität von Denken und Sein an. Aber diese bietet sich nur in der Form letzter Grenzbegriffe an, die nicht in reales Wissen übergehen, und zwar in doppelter Ge-

halt: vorwärts füht die Idee der Welt als terminus ad quem alles Wissens und Wollens die Gesamtheit des manigfaltigen Seins in eine nie wirklich erreichte Einheit zusammen; rückwärts bietet die Idee der Gottheit als terminus a quo beidem die Voraussetzung seiner Möglichkeit, ohne doch jemals an sich, außer der Welt, erkennbar zu werden. „Beide Ideen sind nicht dasselbe“, aber die eine nicht ohne die andere, die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne die Welt: bestimmte Ablehnung des Pantheismus verbindet sich mit ebenso entschiedener Abwehr ausdrücklich theosophischer oder kosmologischer Spekulation.

4. In Stolpe zuerst hatte sich S. über kirchliche Angelegenheiten geäußert. In „*Wiederholungen eines protestantischen Kirchenwesens*“ (1804) sprach er sich für die Union der beiden protestantischen Konfessionen und über Reform des Gottesdienstes (§. Aude) aus. An beide Fragen legte er Mahnäthe an, die ihm aus seiner Vergangenheit stammten. Diese war ihm seit den Berliner Trennungen wieder näher gerückt. Stand er durch seine Schwester Charlotte in ständiger Verbindung mit der Herrnhuter Gemeinde Gnadenfrei, so schloß sich ihm nun durch den jungen Geistlichen Ehrenfried von Willich aus Kreis auf der Insel Rügen an, der, obwohl zur Gemeinde zu gehören, Motive ihrer Gefühlsfrömmigkeit in sich aufgenommen hatte. Das Wiederaufleben dieser Vergangenheit wird vollends deutlich in der „*Weihnachtsfeier*“ (1806). Die Christologie der historischen Kritik, der frommen Erfahrung, der Spekulation kommen in der kleinen Schrift zu scheinbar unterschiedener Aussprache. Aber der häusliche Hintergrund, auf dem der Streit der Meinungen sich abspielt, läßt erkennen, in welcher Richtung sich S. bewegt.

Die reiche wissenschaftliche Tätigkeit in Halle wurde jäh unterbrochen durch die großen politischen Schläge. Nach der Schlacht bei Jena geriet S. persönlich in schwere Not. Er wußte diese zu tragen. Die Auflösung der Universität machte auch seiner Wirksamkeit in Halle ein Ende. Aber fest und treu stand er zum unglücklichen Vaterland. Einen Ruf nach Bremen lehnte er ab. Im Sommer 1807 war er nach Berlin beurlaubt, im Dezember siedelte er endgültig dahin über. In freien Vorlesungen und zumal als großer politischer Prediger auf der Kanzel entwidmete er eine tiefdringende Tätigkeit. Die Jahre der Not sahen ihn auch unmittelbar politisch für die Erhebung wirksam. Unter Wilhelm von Humboldt war er, seit 1810 Mitglied der wissenschaftlichen Deputation, an der Neuordnung der Akademie (: 3) und der Gründung der Universität Berlin (: 1, 2) beteiligt. Beiden gehörte er bis an sein Ende an, der Akademie als Sekretär ihrer philologisch-historischen Klasse, der Universität gleichzeitig als theologischer und philosophischer Lehrer, in stetem Gegen Satz zu den nach den Freiheitskriegen zur Herrschaft gelangenden Richtungen, Hegel auf der einen, Hengstenberg auf der anderen Seite. Einen zweiten Brennpunkt seiner Wirksamkeit bildete die Dreifaltigkeitskirche, zu deren Prediger er vom König schon 1808 berufen war, und unter deren Kanzel er allsonntags eine ausgewählte Gemeinde summerte. Von hier

aus befürchtete er die Predigtweise der ganzen evangelischen Kirche (Homiletik: II, 1 ^a Pre-digt; F, 1 a), weit über deutliche Grenzen hinaus. Immer fester in die kirchliche Gemeinschaft einwurzelte nahm er in führender Stellung auch an allen kirchlichen Kämpfen der Zeit teil (Agen-de, ^a 2 ^b Kirchenverfassung: II, 5 b ^c Preußen: III, 2 a ^d Kirchenlied: I, 3 c ^e Union). Aber seine kirchlich wie staatlich freie Geistigung zog ihn in den Jahren nach dem Wiener Kongress schwere Verdächtigung zu. Er wurde aus dem Unterrichtsdepartement entfernt, und nach dem Wartburgfest und der Ermordung Kotzebues kam es bei ihm, dem Freunde ^f De Wettes, auf Grund vertraulicher brieflicher Aeußerungen zu Verhören, bei seinem Schwager Ernst Moritz Arndt und dem befreundeten Verleger Reimer zu Haussuchungen. S. befürchtete das Neueste, die Absetzung drohte auch ihm. Wie schwer aber das alles auf ihm lastete, er hatte Fuß gefaßt auf allen Gebieten geistigen Lebens, die seine Ethik (I, v. 3) als Umkreis des Höchsten Gutes (: 1, 3) zeichnete. Und freundlich hatte sich ihm auch der engere Kreis des Hauses gestaltet, den er in den Predigten über den christlichen Hausstand unvergleichlich darzustellen wußte: 1808 hatte er sich mit Henriette von Mühlens, der Witwe von Wülligs verlobt, 1809 hatte er sie heimgeführt. Drei Töchter schenkte sie ihm, die zusammen mit zwei Tiefenbündern ihm heranwuchsen; ein Sohn Nathanael wurde ihm früh entrissen. Das häusliche Leben blieb nicht ohne Rümmernis, zumal die Gattin nicht nur als Aufängerin ^g Gohners pietistischer Frömmigkeit huldigte, sondern für eine Zeit auch unter den von S. schmerzlich empfundenen Einfluß einer Somnambule geriet. Aber aus den Lebenserinnerungen des Tiefenbünden geht hervor, wie auch in diesem häuslichen Kreise sich die christliche Geistigung S.s bewährte. Es war eine unerlaubte Verdächtigung, die der letzten Abendmahlfeier, die S. auf dem Krantzenlager mit den Seinen beging, schaudierische Abicht unterdrückte.

S. ^h Bedeutung für die Theologie knüpft an zwei Werke an: Die „Kürze Darstellung des theologischen Studiums zum Gebrauche für Vorlesungen“ (1810, 21830); ⁱ Pfarrvorlesung, A 6) ging von der Grundanschauung aus, daß die Theologie als positive Wissenschaft der zusammenstimmenden Leitung der christlichen Kirche zu dienen habe. S. gliedert sie in philosophische, historische und praktische, weist aber der ersten nur die religionsphilosophischen Grundlagen zu, während er die dogmatische als einen Teil der historischen betrachtet. Da ihm die Folgezeit darin nicht gefolgt, so hat sie doch nicht nur seine Grundanschauung übernommen, sondern sich aus der gedankenreichen Darstellung auf eine Fülle von Aufgaben in ihren weitreichenden Gebieten hinweisen lassen (Apologetik, 1, 2 ^j Praktische Theologie, 1, 2v. 1722 u. u.). S. grüßt diese auch an verschiedenen Punkten selbst an. Außer auf dem Gebiete des A. s. hat er fast alle Disziplinen durch wertvolle Arbeiten gefördert. Entscheidend aber wurde seine Dogmatik „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evg. Kirche im Zusammenhang dargestellt“ (2 Bde. 1821, 1830). Sie zerfällt in zwei Teile, denen eine ausführliche Einleitung vorangestellt ist. Diese ermittelt in religiöspolitischer

und religiösgeschichtlicher Untersuchung die Stellung der Religion im Geistesleben, des Christentums innerhalb der Religionen. Wird für jene die Formel vom schlechtingen Abhängigkeitsgefühl ermittelt (^k Wesen der Religion), so hebt sich dieses von allen andern innerhalb der ihm nahest verwandten theologischen Richtung durch seine Beziehung auf die durch Zeum von Nazareth vollbrachte Erlösung ab. Der erste Teil entwidelt das fromme Selbstbewußtsein, wie es in jeder christlich frommen Gemeinschaftregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer schon enthalten ist. Das Eigentümlich-Christliche kommt darin in ihm nicht unmittelbar zur Darstellung. S. mußte sich in der Folge beklagen, daß das Urteil sich wesentlich an die Ausführungen dieses allgemeinen Teiles hielt, wobei das Eigentümlich-Christliche gegenüber loslogischer Spekulation mit pantheistischen Scheinen zurückgedrängt wurde. Für ihn selbst lag aller Nachdruck auf dem zweiten Teile, der den Gedanken des ersten erst ihre nähere Bestimmung und Färbung geben sollte. Er entwidelt die Tatsachen des frommen Bewußtseins, wie sie durch den Gegensatz von Sünde und Gnade bestimmt sind. Im Mittelpunkt hier steht die Person des Erlözers, um dessen Verständnis sich S. in nicht ausgeglichenem Klingen zwischen historisch-relativer Betrachtung und religiös-absoluter Wertung müht. Aber die letzte Abfahrt geht dahin, das Bild Christi (Christologie: II, 5 b. c. d.) in strenger Beziehung auf die von ihm ausgehenden Wirkungen als eine Gefäßmitte und einen Gehaltbeutel der Gemeinde zu verstehen, die Person des Erlözers also an dem Gemeindebewußtsein der Gegenwart zu messen. Dies Ausgehen von den Tatsachen des frommen Bewußtseins bestimmt die Gedankenfolge innerhalb der beiden Teile. Erst von ihnen rückwärts zieht S. jedesmal seine Folgerungen für die Gottes- und Weltanschauung des Christen. Die letztere erscheint im ersten Teil überwiegend von der Naturwissenschaft, im zweiten von der Geschichte, näher der geschichtlichen Wirklichkeit der Erlösungsgemeinschaft oder Kirche (: II, 5; III, 4), bestimmt. Die Gottesanschauung aber bietet S. nicht in einheitlich geschlossenem Zusammenhang, sondern nach einzelnen göttlichen Eigenheiten über das ganze Werk verteilt, um in dem Lebraß „Gott in die Liebe“, deren Weisheit die Welt zum Schauplatz der Erlösung ordnet, den Höhepunkt der Betrachtung zu erreichen. Eine furige Ausführung über Dreieinigkeit (: 3) beschließt, nur wie ein zusammenfassender Aufhang, das Ganze. Über Einzelheiten der s. s. Glaubenslehre vgl. die einzelnen dogmatischen und dogmengeschichtlichen Artikel, wie ^l Christologie: II, 5 ^m Prädefinition: II, 5 ⁿ Rechtfertigung: II, 9 ^o Gottesfindlichkeit, 3, 2v. 1594 ^p Veröhnung: II, 4 ^q Kirche: II, 5; III, 4 u. u.) — Mag S. Anordnung im einzelnen von der Dogmatik des 19. Jhd. kaum besagt worden sein, so hat die ebenso erkenntnistheoretische wie religiös begründete Herleitung aller christlichen Wahrheitserkenntnis aus Bewußtseinstatfachen um so entschiedener nachgewirkt, bis tief hinein in die Lager kirchlich-politischer Theologie (Erlanger Schule Schleiermachersche Schule). Was plant für die Philosophie, das letzte sein größter theologischer Schüler S. für die Wissenschaft von der

christlichen Religion durch: die Erhebung einer objektiv-dogmatischen Lehrweise durch kritische (dialektische) Untersuchung des religiösen Be- wußtseins.

Seine Werke wurden von Ludwig Jonas, Alexander Schweizer u. a. 1826—64 in drei Ausgaben herausgegeben: I. Zur Theologie, Bd. 1—13 (9 und 10 fehlen); II. Predigten, Bd. 1—10; III. Zur Philosophie, Bd. 1—9. Die Ausgabe ist ganz unvollständig und läßt alle kritischen Anforderungen unbefriedigt, die wir heute zu stellen gewohnt sind. Eingeschlagenen besitzen wir von der philosophischen Ethik von A. Webern 1841 handlich, aber unvollständig; Neuauflage von F. M. Schiele, 1911, kritische Ausgaben der Reden über die Religion von B. Püttner, 1879, der ersten Auflage von R. Otto, 1899; 1913², der Monologien von F. M. Schiele, 1902, der vertrauten Briefe über die Lucinde von Bräuer, 1907, der Weihnachtsleiter von H. Muler, 1905, der Dialektik von J. Salver, 1903, der kurzen Darstellung des theologischen Studiums von Heinrich Scholz, 1910, der Sendschreiben über seine Glaubenslehre von H. Muler, 1908. Sonderausgaben des Christlichen Glaubens finden sich in Hembels Bibliothek der Geistlichkeit und in der Bibliothek theologischer Autoren, 1889; eine kritische Ausgabe von Carl Stange ist im Erbschein begriffen: Erste Abteilung, Einleitung, 1910; die Leisfäge der beiden Ausgaben sind zusammengefaßt von Martin Nade, 1904. Die „kleineren theologischen Schriften“ von S. in der Bibliothek theologischer Klassiker (1893) enthalten u. a. die Schriften über Verfassung und Agenda; — Eine vor treffliche Auswahl der Werke in vier Bänden, unter Bevorzugung ethischen Stoffes erscheint mit Geleitwort von August Dorner, herausgegeben und eingeleitet von Otto Braun und Johannes Bauer, 1910—1913. Auch der Briefwechsel liegt nur sehr unvollständig, zumeist merkwürdig verstimmt, vor: Aus S. Leben, in Briefen herausgegeben von Ludwig Jonas und Wilhelm Dilthey, 4 Bde., 1858 bis 1863, Bd. 1, 2 1860; S. Briefwechsel mit J. Chr. Gäh, herausgegeben von Wilhelm Gäh, 1852; S. Briefe an die Freien zu Dohna, herausgegeben von L. J. Jacob, 1860; Neue Briefe S. aus der Jugendzeit von J. Bauer (ZKG 31, S. 587 ff.); — Auswahl von Briefen von Martin Nade, 1906.

Eine reichhaltige Bibliographie über S. bei Otto Kirn, RE XVII, S. 587—617; Nachtrag XXIV, S. 454 f. — Daraus das Wichtigste: Wilh. Dilthey: ADB 31, S. 422—457; — Derl.: Leben S. I, 1870; — Daniel Schenck: Fr. S. Ein Leben und Charakterbild, 1868; — Rudolf Vazmann: Fr. S., 1868; — Rudolf Haym: Die romantische Schule, 1870 — C. N. Meyer: S. und Brindmarcks Gang durch die Brüdergemeinde, 1905; — Otto Kirn: S. und die Romantik, 1895; — Wilhelm Gäh: Geschichte der protestantischen Dogmatik IV, 1867; — Albrecht Ritschl: S. Reden über die Religion und ihre Wirkungen auf die evng. Kirche Deutschlands, 1874; — Otto Ritschl: S. Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion, 1888; — Derl.: Studien zur Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jhd. (ZThK 5, 1895, S. 456 ff.); — Derl.: S. Theorie der Grömmigkeit (in der Zeitschrift für Bernhard Weis, 1897); — Emil Zschäpe: S. Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden, 1901; — Derl.: Wandlungen in S. Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden (ThStK 76, 1903, S. 71—99); — Derl.: Vom Werden dreier Denker (Göttinger Schelling-Schleiermacher), 1904; — Wilhelm Bender: S. Theologie mit deren philosophischen Grundlagen dargestellt, 1878; — Ferdinand Rattenbach: Von S. zu Kisch, 1892/1903; — H. Siele: Die Grundlagen der Christologie S., 1895; — Horst Ste-

phan: S. Lehre von der Erlösung, 1901; — Adolf Barnard: Geschichte der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1900; — Die letzten Jahre haben eine neue Literatur gebracht: Hermann Mülert: S. Geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie, 1907; — Derl.: Die Aufnahme der Glaubenslehre S. (ZThK 1908, S. 107 ff., mit Nachtrag 1909, S. 243 ff.); — S. Faust: Die Christologie seit S., ihre Geschichte und ihre Begründung, 1907; — Georg Wehrung: Der geschichtsphilosophische Standpunkt S. zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern, 1907; — Samuel Edel: Über die Herkunft des Individualitätsbegriffs bei S., 1908; — Heinrich Scholz: Christentum und Wissenschaft in S. Glaubenslehre, 1909; — Derl.: S. und Goethe, 1913; — Johannes Bauer: S. als politischer Prediger, 1908; — Derl.: Ungebrüderliche Predigten S. aus den Jahren 1820—1825, 1909; — Aus S. Hause, Jugendgedanken seines Siegfrieds Grenfried von Willich, 1909; — Hermann Süßling: Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von S. System, 1909; — Derl.: Christentum und Geschichte bei S. I: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie, 1911; — Friedrich Siegmund-Schultze: S. Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre, 1913; — Martin Nade: Die Stellung des Christentums zum Geschichtsleben (endigt mit S.), 1910; — S., der Philosoph des Glaubens, sechs Aufsätze von Ernst Troeltsch, Arthur Titius, Paul Natorp, Paul Henzel, Samuel Edel, Martin Nade, mit Vorwort von Friedrich Raumann, 1910; — Lucas Victor: S. Aufsatz von Freundschaft, Liebe und Ehe in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte, 1910; — S., über Freundschaft, Liebe und Ehe. Eine Auswahl aus seinen Briefen, Schriften und Reden (Bibliothek der Geistlichkeit), 1910; — S. und seine Lieben. Nach Originalbriefen von Henriette Hers, 1910; — Max Lenzi: Geschichte der Rel. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, 1910. Ed.

Schleiermachersche Schule. Eine S. S. im eigentlichen Sinn gibt es nicht. Es fehlt der Theologie Schleiermachers dazu an einem einzelen durchdringenden Gedanken, der sich zur Parole einer Schulbildung eignete. S. hat mit seltener Viehigkeit die lebendigen Kräfte des religiösen und wissenschaftlichen Lebens seiner Zeit in seiner reichen Periodizität zu vereinen und mit ungewöhnlicher Kraft systematische Denken diese Elemente zu einer geschoßenen Gesamtausbauung zusammenzutun vermocht. Deshalb ist kaum eine Richtung der Theologie von ihm unbeeinflußt geblieben; überall hat er die starren Prinzipien aufzuheben und religiöses Leben zu entbinden geholfen, so daß er eine Epoche in der Geschichte der protestantischen Theologie bedeutet, hinter die keine Richtung mehr zurückgeben möchte. Aber es ist ebenso natürlich, daß eine so vielseitige Lebensarbeit keine Schüler fand, die sie in ihrer ganzen Weite fortzuführen imstande gewesen wären. Die verschiedenen Seiten seiner Theologie sind wieder auseinandergebrochen und haben einzeln weitergewirkt in den verschiedenen Richtungen der Theologie des 19. Jhd.s, wobei dann sehr oft kaum festzustellen ist, was Wirkungen S. selbst und was Wirkungen der allgemeinen Zeitideen sind, die S. selbst aufgenommen und seiner Gesamtausbauung eingeübt batte.

Am unmittelbarsten hat die antirationalistische Seite der Schlesischen Theologie, seine Betonung des positiven Charakters des Christentums und die kirchliche Haltung seiner Theologie gewirkt.

Selbst Führer der Erweckungsbewegung (¶ Pietismus; II) und der späteren *Reformation* (¶ Restaurierung) wie Claus Thoms, Lüde, A. Neander, Tholuck verdanken S. entscheidende Anregungen. Als S.s eigentliche Schüler fühlten sich die Vertreter der positiven Theologie, besonders A. Troeltsch und R. Z. Ritsch. Die Rekonstruktionsversuche der alten Theologie vom frömmigen Selbstbewußtsein und seinen Rötigungen aus, durch die der im einzelnen sehr mannigfaltige Kreis der Vermittlungstheologie S. zu verlücklichen strehte, wurden zu einer reinlichen theologischen Methode weitergebildet in der Erlanger Schule, die die Heilslehren grundsätzlich der natürlichen Beurteilung entzog und so von S.s subjektivem Ausgangspunkt in der religiösen Erfahrung des Christen im allgemeinen (J. C. R. v. Hofmann) oder in dem speziellen Erlebnis der Wiedergeburt (F. H. R. Frank) ausgehobt die Tatsachen der Heilsgeschichte oder die Säze der altpietistischen Dogmatik als objektive Erkenntnisse rekonstruierten konnte. — Der treueste und kongenialste von S.s unmittelbaren Schülern ist Alexander Schweißer. Er geht mit S. aus von dem Christentum als einer gesichtlichen Größe, deren Glaubensvorstellungen der Dogmatiker nicht aus sich frei hervorzuholen, sondern dem Gemeinbewußtsein seiner Kirche (Schweizer will speziell der reformierten Kirche und ihren besonderen Frömmigkeitelementen dienen) zu entnehmen und kritisch an der Idee des Christentums zu prüfen hat. Durch die bestimmte Gleichsetzung der christlichen Frömmigkeit mit der Idee der Frömmigkeit, mit der vollkommenen Religion, in die alle andern Religionen aufzugeben bestimmt sind, hebt er die nach der Speculativen Theologie hineingehende Seite der S.schen Theologie stärker als sein Meister heraus; doch fehlt auch bei ihm nicht ganz die religiösgeschichtliche Betrachtung, die bei S. einer solchen Gleichsetzung von Christentum und Idee der Religion im Wege stand, nach der jede Religion und so auch das Christentum eine ganz positive, individuelle Ausprägung der Frömmigkeit ist. — In der theologischen Prinzipienlehre und in manchen charakteristischen Besonderheiten seiner theologischen Anschauungen ist Richard Röthe trotz persönlicher Abneigung gegen S. dessen Schüler geworden; er hatte bei allem Festhalten an dem biblischen Supranaturalismus etwas von dem beweglichen und universalen Geist seines Lehrers. Zu den Spuren Schellings geht er jedoch zu einer theosophischen Ausdeutung der Glaubenssätze weiter und verliert damit den Zusammenhang mit dem kritischen Subjektivismus S.s. — Während man Albrecht Ritschl und seine Schule (¶ Ritschianer) trotz der geschichtlichen Zusammenhänge seiner Christentumsauffassung mit S.s Wertung der Bedeutung Jesu und seinem Reich Gottes-Gedanken kann als Schüler S.s bezeichnet haben, hat in neuester Zeit eine so energische Rückkehr zu S. stattgefunden, daß man heute mehr als je von einer eigentlichen S. S. reden kann. Einerseits hat die Religionsgeschichtliche Schule (¶ Religionsgeschichte, 2) die individuell positivistische Betrachtung der Religi-

onen und die daraus sich ergebende Einordnung des Christentums unter die andern Religionen folgerichtiger noch als der Verfasser der „Reden über die Religion“ durchzuführen unternommen und eine Religion der Heldenverehrung an die Stelle aller idealistischen oder supranaturalistischen Isolierung des Christentums gesetzt; anderseits sind die religiöswissenschaftlichen Prinzipienfragen von neuem in den Mittelpunkt der theologischen Arbeit getreten und besonders von Ernst Troeltsch und seinen Schülern in engster Aufteilung an die Fragestellung der S.schen Religionsphilosophie in Angriff genommen worden. — Im Ausland hat S. außerordentlich wenig gewirkt. Bis heute gibt es noch keine englische Übersetzung der „Glaubenslehre“.

Die Literatur ist in den Einzelartikeln verzeichnet. — Über S.s unmittelbare Schüler aus östlichstädtischen bei Gustav Frank: Gesch. der protestantischen Theologie, 4. Teil, 1905, S. 246 ff. — Zum Gangen vgl. Otto Pleiderer: Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland usw., 1891; — Fr. H. R. von Frank: Geschichte und Kritik der neueren Theologie seit S., fortgeführt v. R. H. Grümacher, 1908; — Ernst Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Kultur der Gegenwart, T. I, Abt. IV, 1), 1909, S. 726 ff.; — Wilhelm Herrmann: Geschichte der protestantischen Dogmatik, 1842; — G. Rattenbusch: Von S. zu Ritsch, 1903; — Fr. W. Geb: Übersicht über das theol. Schlem D. Fr. S., und über die Beurteilung usw., 1838) 1837; — H. Müller: Die Aufnahme der Glaubenslehre S.s (ZThK 1908, S. 107 ff.; 1909, S. 243 ff.). — S.s Wirkung in England und Amerika vgl. ZThK 1911, S. 311 ff., 490 ff., im Ausland überhaupt Protocols des Berliner Weltkongresses, 1910, S. 95 ff.

Lempy.

Schleiner, Nikolaius (1817—1888), lath. Theologe, geb. zu Klingnau (im Aargau), trat 1836 in den Jesuitenorden ein, starb in Wynandbrade (Holl. Limburg). ¶ Homiletit, 1 (Sp. 124).

Betz, u. a.: Grundzüge der Predikantheit, (1859) 1905* (hrsg. v. R. Radde); — Das kirchliche Predigtamt, (1861)

1883*; — Die Bildung des jungen Predigers, (1864) 1908*;

Mutter des Predigers, (1868) 1895*; — Die heiligen

Jeste, 3 Bde., (1888), 1893 f.

Glaue.

1. Einführung; — 2. Das vor-österreichische Sch. (bis 1526); — 3. S. unter den Habsburgern (bis 1712 bzw. 1763); — 4. S. als preußische Provinz; — 5. Die heutigen kirchlichen Zustände.

1. Das preußische S., die größte Provinz der Hohenzollernmonarchie, unterscheidet sich von der ursprünglich diesen Namen tragenden Landschaft durch Zusammach der Grafschaft Glatz (1742) und der ehemals sächsischen ¶ Überlauff (1815), und durch das Nebeln des zu ¶ Österreich-Ungarn gehörenden Herzogtums S., dessen Katholiken teils zur Diözese ¶ Olmütz gehören, teils den österreichischen Teil des Bistums Breslau bilden, während die Evangelischen ¶ Österreich-Ungarn; I, 3) unter der Superintendenz zu Teschen in 32 Kirchspiele verteilt sind.

2. Seit der zweiten Hälfte des 10. Jhd. tritt die Landschaft in das Licht der Geschichte, als von Slaven bewohnt. Die Anfänge des Christentums (¶ Heideumwandlung; III, 2, Sp. 1987 f.) scheinen aus Böhmen zu stammen, aus der Mährer Diözese. Aber die Polen eroberten das Land, und Kaiser Otto III unterstellt das Bistum ¶ Breslau dem neu errichteten Erzbistum ¶ Gnesen, — ein ver-

hängnisvoller Schritt, der bis heute nachwirkt, obwohl Gnesen 1624 den Metropolitanprächen entzog und 1821 die Bulle "De salute animarum das Exemptionsprinzip des Bistums Breslau bestätigte. Die ununterbrochene Reihe der Breslauer Bischöfe beginnt 1051 mit Hieronymus; der heutige Fürstbischof, Kardinal Kopf, wird als der 52. gezählt. Die älteste erhaltene Bischofsurkunde ist aus dem Jahre 1189. Die älteste schlesische Originalurkunde überhaupt bezieht sich auf die Gründung des Zisterzienserklösters Leubus, von Borsig aus, 1175. Sie verfestigt uns in die nächst der Völkerwanderung wichtigste Massenbewegung der älteren deutschen Geschichte: die Kolonisation Oste bis ins Taufende von deutschen Bauern, besonders aus Thüringen und Franken, zogen unter "Locatores" genannt; mit ihnen kam der deutsche Mönch, der deutsche Ritter, der deutsche Bürger. In S. hatte die Germanisierung Bestand, weil keiner dieser vier Faktoren fehlte. Begleitet und geführt wurde die Bewegung durch die seit 1163 von den polnischen Piasten abgewicherten schlesischen Dynastien dieses Fürstengeschlechts. Sie gingen mit der Kirche Hand in Hand, trog bestiger Feldern mit den nach landesfürstlicher Stellung strebenden Bischöfen. Mit der äußeren Kultur hob sich rasch die Geistesbildung, durch Klöster, Pfarrstellen und Kirchschulen. Die überraschend schnell zu Einfluss gelangten Transsilvaner wirkten meistens stark für das Deutschtum. 1268 begann Trennung, durch die seelische Überführung der Gebeine der Herzogin Hedwig, der Wallfahrtsort dieser Schutzpatronin S. zu werden. 1335 wurde S. von Polen gelöst und mit Böhmen vereinigt, wiederum eine große Stärkung des Deutschtums. Die Landschaft bekam reichen Anteil an den Segnungen der Kultur, welche die Luxemburger über ihre Erblande ausübteten, besonders Karl IV., dessen schlesische Gemahlin 1355 an seiner Kaiserkrönung teil hatte (Deutschland: I, 4). Prächtige Bauten zeugen noch heute von dem kaum je wieder erreichten Reichtum und Einfluss der Schlesiener, namentlich Breslau (I: 1). Das Jhd. von 1347 bis 1447 heißt „die Zeit des goldenen Bistums von Breslau“. Aber die Hussitenkriege (Hus usw.) und die politischen Wirren nach dem Tode Kaiser Albrechts II. (1439) wirkten verderblich, besonders da Breslau, durch den Büßprediger Capistrano aufgestachelt, eine überkatholische Politik verfolgte und sich in einen schweren Krieg mit König Georg Podiebrad, den Uraquatenkönig (Hus usw., 2), verwickele. Doch gerade die Erfahrungen, die man mit der für den Augenblick siegreichen heraldischen Demagogie machte, haben eine religiöse Stimmung genährt, die der Reformation mächtig vorarbeitete. Der "Stadtschreiber" Peter Eichenloer aus Nürnberg (gest. 1481), von Haus aus begeisterter Papist, wurde an der Kurie irre, wollte die Geistlichkeit aus Wort und Sacrament befreien und verkündete: „Gott will keinen gezwungenen Dienst haben.“ Andere Faktoren würden in derselben Richtung auf Reformation: wiedertümliche (Bielis) Gedanken waren eingedrungen; die Herrschaft des Uraquatenkönigs in weiten Landesteilen blieb nicht ohne religiöse Folgen; die sittliche Larheit der Geistlichen und Mönche, der petuniäre Notstand des überzahl-

reichen niederen Clerus vermehrte die Unzufriedenheit mit den kirchlichen Zuständen. Vor allem aber blieb der schlesische Humanismus, früh zu hoher Blüte gelangt, nicht bei der Krise der Überlieferung stehen, geriet auch nicht in trübe Tiefen, sondern nahm vorwiegend eine Wendung zum Urchristentum und zur Bibel; zugleich pflegte er das volkstümliche Element. Hier sind Barthel Stein, Laurentius Corvinus (I: Krakau: II, 2), Johann Deth zu nennen. Luthers deutsche Schriften verbreiteten sich rasch unter dem Volk, seine lateinischen unter den Gelehrten. Früh entstanden Breslauer Nachdrucke; auch nach Polen kamen sehr bald von S. aus lutherische Bücher. Die Breslauer Bischöfe waren reformfreudlich. Unter den Fürsten hat namentlich der Hohenzoller Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach Culmbach (I: Bayern: I, 1), Bruder des Herzogs Albrecht von Preußen, dem als Pfandherrn und als Herzog von Jägerndorf weite Gebiete Ober Schlesiens unterstanden, für die Reformation gewirkt, ebenso in Mittel- und Niederschlesien sein Sohn Herzog Friedrich II. von Liegnitz, Brieg und Wołkowice. In weitem Umfang hatte die Reformation Boden gewonnen, als S. (seit 1469 zu Ungarn gehörig) nach dem Tode des ungarischen Königs Ludwig II. in der Schlacht bei Mohacs (1526; Österreich-Ungarn: II, A 2) unter das Haus Habsburg kam, dessen Religionspolitik in der Provinz bis auf den heutigen Tag unauslöschliche Spuren hinterlassen hat.

Unter der Herrschaft der Habsburger (1526–1742 bzw. 1763; vgl. Österreich-Ungarn: I, 3 b) konnte sich der Protestantismus in S. noch etwa sechs Jahrzehnte lang ausbreiten, ohne im großen und ganzen schwer behindert zu werden. Die Städtebürgerchaften waren nicht der Reformation zugetan, und 1564 beim König Tode Ferdinand I. (Deutschland: II, 2; Österreich-Ungarn: I, 3 a, g) waren alle Fürsten evangelisch mit Ausnahme des Bischofs Baltazar von Breslau, der aber 1519 in Wittenberg studiert hatte und die Dinge gehen ließ. Selbst in Reize und Pleb, wo die Bischöfe herrschten, hielten die Bürger zu Luthers Lehre. Schon 1536 hatte Bischof Johann von Saxe seine Priester für seine Kirchen aufstreben können. Wäre nur der schlesische Protestantismus damals kräftiger und einiger gewesen! Erst durch die Separation der Schwendfelder (Schwendfeld), die im Liegnitzischen, später auch in Glatz, viele Anhänger zählten, später noch schwächer durch die kryptocalvinistischen Streitigkeiten (Walachianus usw., 9) wurde er zerpalten. Auch machte sich in der zweiten Generation überall ein Erlahmen der ursprünglichen Begeisterung geltend. Länger als anderwärts ließ der volle Druck der Gegebenheiten auf sich warten. Den Manifestbrief vom 20. August 1609 (Österreich-Ungarn: I, 3 g) hat man damals und später als Palladium der Toleranz hoch gefeiert; aber seine Bedeutung war bloß theoretisch (als augenblickliche Durchkreuzung des Grundjages eius regio, ejus religio; Deutschland: II, 2, Sp. 212). Denn mit dem Bischof Karl von Österreich (1608–1624) war schon die innerösterreichische Linie der Habsburger in S. zur Macht gelangt, die seit 1619 durch Karls Bruder Ferdinand II. (Deutschland: II, 3, Sp. 216

Destreich-Ungarn: I, 3 a, g) in ganz Deutschland der von Bayern ausgehenden Gegenreformation ungeahnte Erfolge bereitete. An den Rändern des dreißigjährigen Krieges hat S. reichlichen Anteil gehabt: 1626—1629 lieferen die Lichtensteiner Dragoner ein später von Ludwig XIV. (Dragonaden: Hugenotten: III, 3) nachgeahmtes Vorbild. Aber die eigentliche Drangalszeit begann erst nach dem Westfälischen Frieden, als durch den Breslauer Weißbischof Joh. Walb. Lisch († 1661) u. a. mit Hilfe der Kapuziner und Jesuiten die Gegenreformation organisiert worden war (vgl. Breslau, 1, 3). Die Friedenskirchen zu Schweidnitz, Sauer und Glogau wurden zwar wichtige Sammelplätze; aber seit Ende Mai 1653 nahm die kaiserliche „Kirchenreduktions-Kommission“ den Evangelischen 516 Gotteshäuser fort, und als 1675 durch Aussterben der Piasten auch Legnitz, Brieg und Böblitz erbläserlich wurden, schien das Schicksal des schlesischen Protestantismus besiegt. Über schleien ging dem Deutschland großenteils, dem Protestantismus so gut wie ganz verloren. Ein Menschenalter später brachte Karl XII. von Schweden (: 3) durch die Altranstädtter Konvention (1707) Hilfe; ohne diese Zwischenstreit würde Friedrich d. Gr. ein im wesentlichen kath. Land erobert haben. Die Jahrhunderteiter 1907 hat bewiesen, wie lebendig das Bewußtsein daran noch heute in den evg. Kreisen S. ist. Durch die Konvention und den für die Ausführung der Altranstädtter Grundsätze wichtigen, durch die Stände in Breslau erst mit großen Mühen und Spenden erlangten „Erektionssatz“ vom 8. Febr. 1709 wurden die Zwangskatholisierungen beseitigt, bürgerliche Gleichberechtigung und zum mindesten Hausgottesdienst den Evangelischen zugestanden, 121 Kirchen wiederhergestellt, die „Gnadenkirchen“ zu Freistadt, Zagan, Dirschberg, Landesbul., Mühlitz und Teichen zu bauen erlaubt. Doch wenn auch Karl XII. Erleichterung brachte, so steigerten doch die Habsburgischen „Zoemüllern Curaten“ (15 neue Kirchenwämme) die Macht des Katholizismus. Jesuiten, Barmherzige Brüder, Ursulininen, Paristen breiteten sich aus, und von neuem schien das österreichische Kirchentum den schlesischen Protestantismus einschneien zu wollen. Die ganze Zeit von 1650—1740 ist voll von laut redenden Zeugnissen für die unter ungänglichen Opfern bewährte Glaubensstrenge eines seiner Natur auflage nach wenig zum Heldenhaftigen neigenden Volksstamms. Unter den Begüterten wurden freilich viele enthalbt, dann ganz katholisch. Die Verfolgung des von Halle der Thür fassenden Pietismus ließen die Jesuiten, vielsach von den evg. Konfessionen unterstützt, sich besonders angelegen sein. Daselbst gilt von der Verbreibung der Schwedelber, die sich nach Pennsylvania (Vereinigte Staaten zw., 1 c) wandten. Es fehlt nicht an hervorragenden evg. Geistlichen, wie Kaspar Remmann und Friedrich Burg; aber das Erlöschen des schlesischen Protestantismus schien nur eine Frage der Zeit zu sein.

4. Da wurde S. durch Friedrichs des Großen glückliche Kriege preußische Provinz. Der König hat den bestehenden Zustand in katholischen Dingen vielsach bestätigt; die weggenommenen Kirchen, soweit sie nicht 1707 wiederhergestellt

waren, blieben katholisch mitamt dem Kirchen- und Schulgut. Den Evangelischen wurde zunächst nur die Anlage von „Betbänjern“ erlaubt, die noch heute in ihrer Armutlichkeit von der Not jener Tage vielsach zeugen. S. wurde durch Friedrich den Großen das wichtigste Beruhigungsfeld für den modernen *paritätischen* Staatsgedanken, und er behielt hier an der alten Universität Breslau und im „schlesischen Schuleninstitut“ aus schulpolitischen und finanziellen Gründen die Jesuiten selbst dann noch bei, als deren Orden durch den Papst aufgehoben worden war (Breslau, 3, Friedrich der Große, 4). In S. entstand auch 1811 die erste grundsätzlich katholische Universität innerhalb Preußens, an der evg. und kath. Theologen nebeneinander wirkten (Breslau, 3, Sp. 1345). — Die Auflösung gewann in S. später Boden, als man erwartete sollte. Sie eroberte erst seit Gründung der evg. Fakultät in Breslau in der Form des Rationalismus ein weites Gebiet, und zwar vorzüglich durch den Einfluß von David Schulz. Ihr arbeiteten dann bald die Erweckung und das neuauftretende Lutherum Hand in Hand miteinander entgegen (Pietismus: II, 2, Sp. 1601). 1830 begann die (allutheristische) Separation der von der Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner, mit den Professoren Scheibel, Höhne und Steffens an der Spitze, die durch die Militärerziehung gegen Pastor Kellner in Königern, Kr. Namslau (24. Dez. 1834), nur an werbender Kraft gewonnen (Allutheraner, Sp. 417 f.). 1837 erfolgte die Einwanderung evg. Zillerthalter nach dem Riesengebirge (Destreich-Ungarn: I, 3 e), durch das Verhältnis der Konfessionen aber nur unbedeutend verschoben wurde. In der damaligen kath. Kirche S. führte der Wissenszentren (Königlicher Kirchenstreit) zu alterhand Reibereien zwischen der von dem toleranten (aber protestantisch gewordenen) Breslauer Fürstbischof Graf von Sedlnitzki geführten Partei, die an der bisherigen milden Praxis festgehalten wissen wollte, und den Ultramontanen, denen durch den Besitz Sedlnitzkis auf seine Würde (1840) der Weg frei gemacht wurde. — Der Kirchlichkeit tat in den folgenden Jahren vielsach ein religiös-schizofreudlich (Lutherfreunde) gefärbter „vormärzlicher“ Liberalismus und der sogenannte „Deutschkatholizismus“ Abbruch. Schon 1844 erhob sich ferner die soziale Frage gerade in S. drohend (Aufstand in Langenbielen, von Gerhard Hauptmann dramatisch verwertet); 1848 wurde der Hungerthaus in Oberschlesien epidemisch. Durch „Wichern“ angeregt, begann da die „Innere Mission“ ihr Werk, das gerade in S. besonders ausgebreitet und segensreich wurde. Seit 1863 schlossen sich die mannigfachen Liebesarbeiten in dem von Pastor Dr. Robert Schian in Liegnitz geleiteten Provinzialverein für Innere Mission zusammen. Die Generalsuperintendenten August Hahn und David Erdmann förderten diese Befreiungen. 1891 wurde der „Ev. Pfarrerverein der Provinz S.“ gegründet, dem die schlesische Pastorenwoft viel zu verdanken hat.

5. Was die heutigen kirchlichen Zustände S. betrifft, so hat sich im evangelischen kirchlichen Leben seit dem Oktober 1902, wo Martin Schian seinen verdienstlichen

Beitrag zur „Evangelischen Kirchenfunde“ abgeschlossen (i. Lit.), manches geändert. Die Generalsuperintendentur ist jetzt geteilt. D. Ritterbohm hat die Sprengel Breslau und Oppeln, D. Wilhelmi Haupt den Sprengel Liegnitz unter sich; Breslau umfasst 22, Oppeln 6, Liegnitz 28 Diözesen. Der außerordentliche Aufschwung der oberschlesischen Industrie hat zahlreiche Kirchenbauten nötig gemacht. Wie groß die Bedeutung des Gustav-Adolf-Vereins für die schlesische Diaspora ist, bedarf keiner Worte. Die oberschlesische Kirche hat z. B. (1910) 746 Parochien; an weiteren 891 Orten finden Gottesdienste statt, zum kleinen Teil in Kirchen oder Kapellen, zum größten Teil in Sälen oder andern provisorischen Räumen (vgl. die Tabelle bei I Preußen: III, Sp. 1825 f.). Die Zahl der Evangelischen betrug 1910: 2 193 114, denen 2 962 783 Katholiken gegenüberstehen. Die katholische Kirche ist durch Einwanderung von Polen und Galizien zahlmäßig im Siegen begriffen, — ein Prozess, den die stärkere slavische Geburtenziffer beschleunigt. Die luth. Kirche S. gehört drei Diözesen an. Der preußische Anteil des Erzbistums Prag untersteht dem Großdechanten der Granatskl. (59 Ortschaften); der preußische Anteil des Erzbistums Olmütz steht unter dem Archipresbyterat statischer (34 Ortschaften im Kreis Leobschütz; 14 im Kreis Ratibor); der preußische Anteil des Bistums Breslau (2; Sp. 1843) ist auf schlesisches Gebiet in 11 Bistumskommissariate mit 81 Archipresbyteraten eingeteilt. Das Fürstbistum Breslau ist die Operationsbasis für die luth. Propaganda im nordöstlichen Deutschland. Die Universität Breslau (2; 3) und die dort 1910 eröffnete Technische Hochschule bilden auch für die Provinz Polen Quellorte deutscher Geistesstiftung. Das ostdeutsche Gedanktum hat in S. einen Hauptausgangspunkt (1901 über 40 Tausend). Alsatianer haben in Breslau, die Brüder der gemeinsamen (Herrnhuter) in Gnadenfeld ihr theologisches Seminar; letztere befindet auch in Niesky und Gnadenfeld rühmlich bekannte Bildungsanstalten. Von Seelen sind man noch Freiwilgianer, Baptisten, Methodisten usw. Das kirchliche Leben S. wird an Regsamkeit und Mannigfaltigkeit kaum von einer anderen deutschen Landeskirche übertroffen.

3. Partie: Literatur der Landeskirche und Volksfunde S., 1892, Fortsetzung in der Zeitschrift des Vereins für Geschichte S. (Bdg. 1910, Bd. XLIV, S. 266 ff.); — 3. Partie: Eine Landeskunde für das deutsche Volk II, 1907; — C. Grünhagen: Geschichte S., 1886; — L. Auff: Die Agendentenreformen in der evang. Kirche S. während der Auflösungszeit und ihr Einfluss, Breslau Diss. 1910; — R. M. Richter: Versuch einer Geschichte der Auflösung in S. während des 18. Jhd.s, Göttingen Diss. 1912; — G. Neumann: Fünfzig Jahre innere Mission in S. (1863—1913), 1913; — D. Schäfer: Die innere Mission in S., 1883; — Martin Schian: Das kirchliche Leben der Provinz S., 1903; — D. Hoffmann: Evang. Gemeindefunde für S., 1904; — Evang. Kirchenblatt für S., seit 1898; — Kirchliches Wochenblatt für S. und die Oberlausitz, seit 1859; — Correspondenzblatt des Vereins für Gesch. der evang. Kirche S., seit 1882; — Handbuch des Bistums Breslau.

Schleswig, Bistum, 948 von Otto I gegründet und dem Erzbistum Hamburg-Bremen unterstellt (Hamburg: I, 6 a § Dänemark, 2, Sp. 1931 f.). Nach den unruhigen Zeiten der zweiten Hälfte des 10. Jhd.s (Schleswig-Holstein, 1) wird es unter Knut dem Großen wieder neu eingerichtet, 1103 unter König Eric von Hamburg-Bremen gelöst und dem Erzbistum Lund unterstellt. Seitdem fällt das bis zur Eider reichende Bistum räumlich mit dem seit 1115 bestehenden Herzogtum S. zusammen, von dem nur die Nordwestecke bis Tondern zu Ribe, die Inseln Aarø und Alsø zu Odense gehören. Das Domkapitel entsteht unter Bischof Albers (1096—1134), zu gleicher Zeit die Domschule, deren Leitung in der Hand des Kapitels liegt. Zeit der Selbständigwerbung der Herzogtümer Schleswig-Holstein gilt der Bischof von S. als der vornehmste Vertreter der Landesverteilung und der schleswig-holsteinischen Landeskirche. Mit dem Tode des Bischofs Godichalt von Ahlefeld (1541), der schon 1536 für die Befestigung der lutherischen Kirchen einen eigenen Inspektor erhalten, wird auf Beireichen Christians III (Schleswig-Holstein, 2 a) die Reformation des Bistums durchgeführt. Zu seinem Nachfolger wird der Lübecker Tilemann von Hohen (1541—51) gewählt, gleichzeitig durch einen Vergleich des Königs mit dem Domkapitel diesem seine Rechte und Freiheiten garantiert. 1549 wird Tilemann gezwungen, Herzog Friedrich, den Bruder Christians III, zu seinem Nachfolger anzunehmen. Danach wird das Bistum zu einer bloßen Pfründe. 1586 zieht König Friedrich II das Stift als ein Leben Dänemarks ein und löst das Domkapitel auf. 1602 gibt Christian IV das Bistum seinem Sohne, Bischof Ulrich von Schwerin, nach dessen Tode (1624) der Name eines Bischofs und eines Bistums S. verschwinden.

Vgl. die Lit. zu I Schleswig-Holstein; — R. Hansen: Zur Geschichte des Bistums S.-Holstein (Bischr. des Vereins für schleswig-holsteinische Geschichte 28, 1908, S. 327—340); — KHL II, Sp. 1970 f.

Zentrale

Schleswig-Holstein, preußische Provinz.

1. Vorreformatorische Zeit; — 2. Nach der Reformation; — 3. Gegenwart.

1. S. H. im Südwesten von Sachsen, im Südoosten von Wenden, im Nordwesten von Friesen, im Norden von Angeln und Jütten bewohnt) taucht zuerst aus dem Dunkel der Ungeheuerlichkeit in den letzten Regierungsjahren Karls des Großen auf, nachdem schon Willibald hier Missionen getrieben hatte und von Bremen aus in Melbör (Dümarschen) um 780 die erste Kirche des Landes erbaut war. Karl schafft durch Gründung der Hammaburg und Egelvedoburg (Ischoe) im Stormarn- und Holstenlande feste Stützpunkte (810); auf dieser Grundlage baut Ludwig der Fromme, sein Nachfolger, weiter. Die ersten friedlichen Missionsversuche unternimmt Ebo von Rheims, der in Welna (Münsterdorf) bei Ischoe ein kleines Kloster anlegt, und auf seine Anregung dann, vom Dänenkönig Harald (Dänemark, 2) gerufen, Ansan, der neben Melbör und Hamburg die ersten Taufkirchen im Holstenlande (Heiligenstedten und Schenefeld) gründet und auch in Schleswig und Ribe Kirchen anlegt. Die schleswigsche Missions- und Kirchengeschichte verläuft auch jenseit parallel zur allgemein dänischen (Dänemark, 2). Auch hier erfolgt zu Ende des 9. Jhd.s der Rückzug infolge der Nor-

mannen- und Wendeneinfälle und dann zur Zeit König Heinrichs I. (Erzbischof Umnus von Bremen) und noch mehr unter Otto I. (Erzbischof Adalgar) ein neuer Aufschwung. Neben Rüben mit Arthus entsteht das Bistum Schleswig, und die Slavenmission in Ostholstein wird zum erstenmal in Angriff genommen; das Bistum Oldenburg wird gegründet. Wieder ergreift der zur Zeit Ottos III. einsetzende Rückfall auch das Gebiet von S.-H. Die Regierung des Dänenfürsten Knut des Großen (1014—35), der das bis zur Eider reichende dänische Reich eine feste kirchliche Organisation schafft, kommt auch dem Süden zugute. Die Missionstätigkeiten im östlichen Holstein seit unter Erzbischof Adalbert von Bremen von neuem ein. Er gründet neben Oldenburg die Bistümer Ratzeburg und Mecklenburg als Stützpunkte für die Slavenmission, die aber 1066 wieder in sich zusammenbricht. Während in Schleswig, dessen Bistum bei der Neuorganisation der dänischen Nationalkirche (1103; *Dänemark*, 2, §v. 1932) von Hamburg getrennt und dem Erzbistum Lund unterstellt wurde, seit dem Ende des 11. Jhd.s ziemlich geordnete kirchliche Zustände herrschten und um 1100 auch die von Friesen bewohnten westlichen Teile des Landes endgültig dem Christentum gewonnen sind, liegt im östlichen Holstein, das bei Hamburg-Bremen verblieben war, das Christentum um dieselbe Zeit noch völlig darunter. Einen Wandel führen die Schauenburger Grafen (Lippe, II, 1) herbei, die, 1110 mit der Grafschaft Stormarn belehnt, im Lauf des 12. Jhd.s ihre Herrschaft über Holstein, Wagrien (d. h. Ostholstein) und Timmarchen ausdehnen, in Verbindung mit dem Bremer Erzbischof Hartwich den Grund zur Bedeckung und Belebung der Elbmarschen legen, die Slaven des östlichen Holsteins zum Teil mit dem Schwert austrotten und zahlreiche Holländer als Kolonisten ins Land rufen, vor allem aber der Missionsstätigkeit. Petrus in Ostholstein von Neumünster und Segeberg aus den größten Vorschub leisten. An die Stelle der friedlichen Missionspredigt tritt gewaltsame Germanisierung der Wenden, Bernhardigung und Kolonisation. Durch Heinrich den Löwen werden 1158 die Bistümer Oldenburg und Mecklenburg nach Lübeck und Tangermuhr verlegt, das Bistum Ratzeburg wieder angesiedelt. Zu Ende des Jhd.s ist der territoriale Abschluß der Grafschaft Holstein unter den Schauenburgern und zugleich die endgültige Christianisierung Ostholsteins erreicht, die auch durch die vorübergehende Herzögherrschaft zu Anfang des 13. Jhd.s nicht wieder in Frage gestellt wird. Nun beginnen die Klostergründungen im Holsteinischen sich zu vermehren, nachdem in Schleswig schon in der Mitte des 11. Jhd.s die ersten Cluniacensergründungen (Zeen bei Ripen; später nach Lügumkloster verlegt; Schleswig, später nach Gudholm verlegt) erfolgt waren und Bicelin durch Gründung der Klöster der regulierten Augustiner zu Neumünster und Segeberg für Holstein den Anfang gemacht hatte. Vor allem Adolf IV., der schließlich selbst mit seiner Gemahlin ins Kloster geht, wirkt epochenmachend. Es entstehen Klöster zu Lübeck (später nach Eismar verlegt), Reinfeld, Preb, Harvestehude, Ischhoe, Neierßen, Reinbeck. Auch

die Bettelorden haben im 13. Jhd. eine Reihe von Niederlassungen geschaffen, die Dominikaner in Schleswig, Hadersleben, Tondern, Hamburg, Lübeck, Meliori, die Franziskaner in Hamburg, Kiel, Schleswig, Tondern, Flensburg, zu denen später Hukum und Lunden hinzutreten. Zugleich wird im 12. und 13. Jhd. das Holsteinische Land in Kirchspiele aufgeteilt. Die neubedeichten Elbmarschen erhalten seit etwa 1150 ihre Kirchen; Bicelin baut in Ostholstein eine Reihe von solchen. Die Holländer führen den Backsteinbau in das Land ein (Kirchen in Segeberg, Lübeck, Rateburg, Schleswig usw.). Was die kirchliche Organisation betrifft, so bleibt Holstein in zum größten Teil kirchlich der mit besonderen Vorrechten ausgestatteten Hamburger Dompropstei unterstellt, nachdem sich durch den Einfluß Heinrichs des Löwen das Verhältnis zu Bremen mehr und mehr gelöst hatte. Nur ein Teil der Elbmarschen (Hafedorfer March) und das (später nach Bordesholm verlegte) Kloster Neumünster bleibt unmittelbar unter Bremen, das auch eine Oberhoheit über Timmarchen beansprucht, während Ostholstein zum Teil dem Bistum Lübeck gehört und das seit 1143 politisch von Holstein getrennte Lauenburg kirchlich dem Bischof von Ratzeburg untersteht. Zu das Herzogtum Schleswig reichen die Bistümer Rügen und Ödenburg hinein; die Hauptmasse verbleibt dem Bischof von Schleswig. Gegen Ende des Mittelalters ist die Teilung S.-H. in eine Reihe (20) größerer und kleinerer Propsteien vollendet, in denen die Archidiakonien und andere Mitglieder der Domkapitel, der Dompropstei von Hamburg, das Haderselebener und Gutiner Kollegiatkapitel, endlich die Klöster Bihuniens- und Auffiditschekirche ausüben.

Nachdem sich im Lauf des 13. Jhd.s das Verhältnis Schleswigs zu Dänemark gelockert und andererseits die Herrschaft der Schauenburger seit der Schlacht von Bornhöved 1227 in Holstein befestigt hat, führt 1326 die constitutio Walde-mariana (befestigt 1386 im Betrag zu Viborg) die endgültige Vereinigung beider Landeshäfen unter den Schauenburgern herbei und die Trennung Schleswigs von Dänemark. Die offizielle Gebäftsprache wird die niederdeutsche. Damit ist die Grundlage für eine selbständige schleswig-holsteinische Landeskirche gegeben, die unter dem letzten Schauenburger Adolf VIII. (1427—59) als oberster Schirmherr und Patron sich zu befestigen beginnt. Die bischöflichen Besitzungen werden zu einem Teil des Herzogtums, der Bischof von Schleswig selbst der erste Unterlan des Königs und das vornehmste Glied in der Landesvertretung. Dieses Rektiflat wurde auch anerkannt, als 1460 von den Landständen der dänische König Christian I. zum Herzog von S.-H. gewählt wird; in Kiel vertritt die dieser durch die "lafiere Verbesserung der Privilegien", daß S. und H. auf ewig ungeteilt zusammen und unabhängig von Dänemark bleiben sollten.

2. a) Die Reformation hat in S.-H. verhältnismäßig leicht Eingang gefunden. Dies war ermöglicht durch die der Reformation freundlich gesinnte Politik der dänischen Regen-gen (*Dänemark*, 2, §v. 1933; Toleranzeditat Friedrichs I. 1527, Reformierung Hadersebens)

durch Christian III., durch das Fehlen eines starken bischöflichen Regiments im Innern des Landes (Bremen und Lübeck außerhalb S.-H.; Schleswig von geringer Bedeutung), durch die friedliche Persönlichkeit des damaligen Schleswiger Bischofs (Godschal von Amsfeld), und in den Städten durch den Haß gegen die Bettelorden. In Husum (Hermann Last 1522), Hadersleben (Johann Weih 1525, Eberhard Widener 1526), Flensburg, Kiel, Tøbæk, Wilsdorf, Schleswig, droht die reformatorische Predigt schon in den zwanziger Jahren ein. Die wiederkehrenden Streitungen Melchior Hoffmanns (Kiel) werden durch das Flensburger Religionsgespräch (1529) zurückerwiesen. Christian III. führt als Herzog durch die Haderslebener Artillerie für den nördlichsten Bezirk des Landes 1528 die Neuordnung durch. Da er sich aber bei seinem Regierungsantritt (1533) den Ständen gegenüber die Hände beide hält, kann erst nach dem Tode des Schleswiger Bischofs, 1542, unter Beihilfe von Tøbæk, die niederdeutsche S.-H.che Kirchenordnung als Grundgesetz des Landes erlassen werden, in wörtlicher Anehnung an die lateinische, auch von S.-H.er Theologen unterschriebene dänische Kirchenordnung von 1537 (Dänemark, 2, Sp. 1934 f.). An die Stelle des Schleswiger Bischofs tritt der lutherische Bischof Liedemann von Hüssen (1541—51; Tøbæk), während für Holstein dem Propst von Tøbæk („Prævest i Holsterlande“) eine übergeordnete Stellung zugeschafft ist. Lauenburg erhält erst 1553 eine eigene Kirchenordnung. Die seit 1544 erfolgten Landesteilungen, die Entstehung eines königlichen, Gottorfer, Haderslebener (—1580) und eines gemeinschaftlichen Anteils haben eine Teilung auch der kirchlichen Verwaltung im Gefolge. Im Haderslebener und Gottorfer Anteil, wo Johann der Ältere († 1580) und Adolf († 1586) zur Regierung gelangten, werden zur Inspektion Generalprophäte bestellt, während in dem von Christian III. (1559) und Friedrich II. († 1588) beherrschten königlichen Anteil bis 1636 die Amtspröpste, d. h. Vorsteher der Propsteien mit deren Funktionen verantwortheit. Die Jurisdiktion in Ebelshagen über die Konstitutionen der Propsteien aus. Die Kirchenordnung bleibt über für das ganze Land maßgebend mit Ausnahme der Schleswigschen Verordnung (Pinneberg, Barnstedt, Altona), wo seit 1552 die Meddeburgische Kirchenordnung (Meddeburg, Großherzogt., 1. b) gilt. Seit 1559 gehört durch den Rendsburgischen Abschluß auch Dithmarschen zur Gesamtkirche S.-H.; dort hatte sich nach heftigen Kämpfen (Heinrich von Bülow; Nikolaus Voit von Welsdorf, 1523—24) 1528—32 die Reformation durchgesetzt. Es wurde in 3, seit 1580 in 2 Superintendenturen geteilt.

2. b) Zu den lutherisch-orthodoxen Streitigkeiten nimmt die S.-H.che Geistlichkeit unter Leitung des Gottorfschen Generalsuperintendenten B. von Egen († 1562) zum überwiegenden Teil eine genäßige Haltung ein. Die Konfidenzformel und das Konfidenzbuch finden keinen Eingang. Stattdessen verfaßte von Egen als Verpflichtungsformel für die Prediger 1574 den sogenannten Predigereid. Erst als im Gottorfschen Anteil eine kryptocalvinistische (kryptocalvinisten) Epoche durch

Herzog Johann Adolfs Tod 1616 überwunden war, erwächst eine starrere Orthodoxie, seit 1636 vertreten durch den königl. Generalsuperintendenten Stephan Aloß (1636—68). Unter ihm findet die Einführung der Konfidenzformel statt; man schreitet zu energischer Bekämpfung eines mystischen Pietismus und synkretistischer Regungen („Syncretismus“; II); zugleich erfolgt die Schaffung eines allgemeinen Volksschulwesens und die erste Einführung der Konfirmation als Abschluß der Schulzeit. Gegen Ende des Jhd.s ist der Generalsuperintendent Joachim Schwarz (um 1700) das Haupt der Orthodoxie, während die 1663 für den Gottorfer Anteil gegründete Kieler Universität in Peter Münchhausen und Christian Northolt († Kiel, 2) eine gemäßigtere, dem Georg Calixtus, später dem Peterius genannte Richtung vertritt und im Lande allerlei mystische und vielseitige Strömungen sich geltend machen (Anhänger von David Zoris im Eiderstedtischen; Bredding in Flensburg; Chepaar d. B. Peter in Eutin; Troglitus Arntz, der Befürworter der Konfirmation, in Apenrade). Für Andersgläubige werden in Friedrichstadt (1621), Glücksstadt (1625), Altona (1634), Nordstrand (1635) Freistädte geschaffen. Hier entstehen Gemeinden von Katholiken, Reformierten, Remonstranten, Altkatholiken, Quäfern, Cabadisten, Mennoniten und Juden. Gegen Anfang des 18. Jhd.s steht sich in dem damals fast ganz unter königlicher Herrschaft stehenden Herzogtümern, nicht ohne Einfluß des Kopenhagener Hofes Christian VI. 1730—46 (Dänemark, Sp. 4910) der Pietismus (Generalsuperintendent Georg Johann Gottlieb 1729—47, später Adam Adam Siemonee 1759—91). Der Brüdergemeinde (Herrnhuter) wird auf Anregung Christen Dorps in Bilgerviby bei Olderslo (1737), später in Christianshütte bei Vorstrup (1771) Gelegenheit zur Ansiedlung gegeben, in Altona (1763) eine Brüdergemeinde gegründet.

2. c) Seit der Mitte des 18. Jhd.s breitet sich auch die Aufklärung im Lande aus, vor allem von der Kieler Universität (Kiel, 2) begünstigt. In Kiel (1781) und Lübeck (1787) entstehen die ersten Lehrerseminare; 1781 wird für das ganze Land J. A. Cramer's allgemeines rationalistisches Gelehrbuch eingeführt (Kiel: I, 3 b, Sp. 1306), 1797 durch den Generalsuperintendenten J. Georg Christian Adler (1792—1834) die neue Agenda verfaßt, gegen die sich starker Widerspruch erhebt, so daß sie nicht allgemein zur Einführung kommt, endlich nach langjährigen Vorbereitungen 1814 die schleswig-holsteinische Schulordnung erlassen, durch die eine strenge Scheidung von Landvolkschulen, städtischen Bürger-Schulen und gelehrten Schulen durchgeführt, der allgemeine Schulzwang vom 7. Jahr an eingeführt wird.

Mit dem Aufstehen von C. F. Darmst (Thejenstreit 1817), der unter der Befreiungskriege einen immer größeren werdenden Anhängerkreis gewinnt, besonders seitdem „Die Freiheit an der Kieler Universität“ lebt (Kiel, 2, Sp. 1093), beginnt das Burckhardt'sche Radikalismus. Unter dem wirtschaftlichen Druck der 30er Jahre und den immer unverhohleren hervorrückenden Bemühungen der dänischen Regierung um Dänisierung S.-H. in den 40er Jahren wächst der Druck gegen Dänemark

(Ulrichsen Lornsen, Falck, Dahlmann) und macht sich schließlich in der Erhebung von 1848 Lust die, von religiösen Motiven getragen, gräfe bei der Geistlichkeit des Landes begeisterter Aufnahme findet (El. Harms' Brief an Hengstenberg; Propst R. D. C. Nienh in Friedrichsberg, Schleswig, 1840—50; Michael T. Baumgarten; Archidiaconus C. F. Berßmann in Itzehoe). Nach 1850 folgen Jahr gewaltiger Danifierungssüche. Viele S. Geistliche werden abgefezt und müssen das Land räumen. Die dänische Sprache wird im Norden bis nach Angeln hinein zur Geschäftssprache erhoben, der jung erblühende T. Gustav Adolf Verein für S. aufgehoben, die Bestrebungen auf dem Gebiet der inneren Mission bekämpft, die Zeitschrift der Geistlichkeit (Kirchen- und Schulblatt) verboten, bis 1864 durch den Sieg der österreichischen und preußischen Waffen die Befreiung erfolgt.

3. Die Besiegerregierung S.-H.-S. durch Preußen 1866, die dem seit 1864 bestehenden, provisorischen Zustand ein Ende macht, ließ den Bekenntnisstand der „Lutherischen“ Landeskirche unangefasst, löste aber das enge Verhältnis von Staat und Kirche im Geiste der preußischen Verfassung (T. Preußen: III, 2 a). Durch Verordnung vom 24. September 1867 wurde für die S.-H.-sche Landeskirche ein eigenes Landesconsistorium mit dem Sitz in Kiel und zwei Generalsuperintendenten für Schleswig und Holstein, durch Erlass vom 16. August 1869 eine Gemeindeordnung geschaffen, die 1876 in Anlehnung an die Verfassung der preußischen Landeskirche (T. Preußen: III, 2 a) in eine Kirchen-Gemeinde- und Synodalordnung verwandelt wurde. 1877 wird diese auf Lauenburg ausgedehnt. Für jede der 22 Provinzen werden jährlich (seit 1897 alle 2 Jahre) tagende Provinzialoden angeordnet. Alle 3 Jahre tagt in Rendsburg die Gesamtstunde der Landeskirche, die 1884 ein neues Gefangenbuch (T. Kirchenlied: I, 3 c, Sp. 1310 f), 1892 eine neue Gottesdienstordnung (Agende, 2, Sp. 229) beschlossen hat. Spize des Kirchenregiments ist für S.-H. der preußische Kultusminister (T. Kultusministerium, I, 1, Sp. 1839 T. Preußen: III, 2 b). — Was die theologischen Richtungen betrifft, so hatten die vor Jahren infolge der Wirkung des T. Protestantvereins und seines Führers Prof. T. Lipius starke Zusammenfälle mit der orthodoxen Geistlichkeit (Bischof Koopmann) gebracht (T. Kiel, 2, Sp. 1093). Das Konfistorium, ursprünglich nicht frei von Unzulänglichkeit (Disziplinaruntersuchung gegen Dietmann und Kühl 1878; Abegung Lührs 1881 wegen heterodoxer Neuerungen), änderte seit dem Eintritt von Konfistorialrat Wilhelm Schwärz († 1904), Generalsuperintendent Theodor Rajtan, Präfident T. Chalobaus seine bisherige Haltung und hat gegenüber der freier gerichteten Geistlichkeit eine immer größere Duldsamkeit an den Tag gelegt (Behandlung des Falles Hendorf 1911 wegen seiner hundert Thesen; vgl. C. W. 1911, S. 197 ff.). Allerdings haben sich die Gegenfälle innerhalb der Geistlichkeit, die in den über Jahren kaum (1886 Gründung der auf weitsichtiger Grundlage stehenden landeskirchlich-wissenschaftlichen Konferenz), in den vor Jahren und zu Anfang des neuen Jhd. — nur gelegentlich (viere Theesen gegen die Zuspaltung auf der landeskirchlichen Konferenz 1891; Petition von 193 Geistlichen um Entfernung von Professor O. T. Baumgarten 1902 T. Kiel, 2, Sp. 1094) offenbar geworden, seit der Gründung des Schleswig-Holsteinischen Kirchenblattes, das 1900 dem mehr und mehr orthodox gewordenen, von der Pastoral-Konferenz herausgegebenen Kirchen- und Schulblatt zur Seite trat, verschärft. Neben der orthodoxen Lebensorferenz zu Mönköi ist 1907 die von Freunden der Christlichen Welt angeregte Kreismühlener Ferienkonferenz gegründet (T. Ferienfurje, 3). 1909 entstand in Kiel eine Vereinigung von Freunden evng. Freiheit (T. Protestantentum), die 1910 und 1911 eine energische Tätigkeit entfaltet hat. Zur Überbrückung der Gegenfälle ist 1912, vor allem von Vertretern der Mittelpartei, eine landeskirchliche Vereinigung gegründet worden. Die große Masse der Geistlichen steht auf theologisch vermitteltem Standpunkt, nur ein kleiner rechter Flügel („lutherische Konferenz“) hält stark an der Inspirationslehre fest. — Das kirchliche Leben im Lande ist sehr verschieden entwickelt. In S. ist der mittlere Geeststrudel am kirchlichen, Ostholstein und Westholstein (die Marschen) bedeutsam unkirchlicher. Die größte Kirchlichkeit besitzt der dänische reedende Norden S., beeinflusst vom brennhaften Christiansfeld und von der dänischen Erweckungsbewegung (T. Dänemark, 4, Sp. 1942 f.). Die Zahl der Abendmahlsgäste betrug 1908 in der Propstei Sønderjylland noch etwa 50%, in den größten Städten der Provinz Kiel und Altona nur 8%, im ganzen der Landeskirche nur 20,21% der Kirchengelder (1900 noch über 25%). Die Zahl der durchschnittlichen Kirchenbesucher war in S. 6%, in H. 1,76%, in Lauenburg 4,85% der Gemeindelieder; die Zahl der ungetaufen Kinder betrug 7,2%, die Trauunterlassungen 10,52%, die unehelichen Geburten 8,52%, die Beerdigungen ohne kirchliche Mitwirkung 25,82%. Der Geeststrudel S.-H.-s. leidet von alters her unter der Größe seiner Kirchspielle. Seit 1890 sind in S. eine ganze Reihe neuer Gemeinden geschaffen (1903—08 allein 20), neue Kirchen gebaut (1903—08 13), neue Pfarrstellen gegründet worden (1903—08 24). Die Missionsbewegung (1903—08 1252 Austritte) hat vor allem in Kiel (hier allein 1919 Austritte) Erfolge erzielt. In dänisch geprägten Nordholstein macht sich, besonders seit der Zerschneidung der Regierung (1888), welche die dänische Sprache aus dem Unterricht der Volksschule entfernt, eine immer stärker werdende Propaganda für das T. re i g e m e i n d e t u m (Grundtvigianismus; T. Grundtvig) geltend, jedoch ohne entschiedenen Bruch mit der Landeskirche. 1908 bestanden 7 Freigemeinden mit 5 Predigern und 6 Kirchen. Neben den deutschen Verein für die Nordmark, der die Förderung des Deutschums auf seine Fahne geschrieben, ist seit 1910 der von Nordholsteinischen Pastoren gegründete Friedensverein getreten, der einen friedlichen Weltbemerk der deutschen und dänischen Kultur in Nordholstein anstrebt. — Auf dem Gebiet der außeren Mission hat Christiansfeld im Norden für die Missionsarbeit der Brüdergemeinde geworben, während im übrigen die Göhnerische und Leipziger Mission, in Altona die Norddeutsche Missionsgesellschaft, in Nord-Schleswig auch Hermannsburg (Tirupati; vgl. über

kirchlichen Konferenz 1891; Petition von 193 Geistlichen um Entfernung von Professor O. T. Baumgarten 1902 T. Kiel, 2, Sp. 1094) offenbar geworden, seit der Gründung des Schleswig-Holsteinischen Kirchenblattes, das 1900 dem mehr und mehr orthodox gewordenen, von der Pastoral-Konferenz herausgegebenen Kirchen- und Schulblatt zur Seite trat, verschärft. Neben der orthodoxen Lebensorferenz zu Mönköi ist 1907 die von Freunden der Christlichen Welt angeregte Kreismühlener Ferienkonferenz gegründet (T. Ferienfurje, 3). 1909 entstand in Kiel eine Vereinigung von Freunden evng. Freiheit (T. Protestantentum), die 1910 und 1911 eine energische Tätigkeit entfaltet hat. Zur Überbrückung der Gegenfälle ist 1912, vor allem von Vertretern der Mittelpartei, eine landeskirchliche Vereinigung gegründet worden. Die große Masse der Geistlichen steht auf theologisch vermitteltem Standpunkt, nur ein kleiner rechter Flügel („lutherische Konferenz“) hält stark an der Inspirationslehre fest. — Das kirchliche Leben im Lande ist sehr verschieden entwickelt. In S. ist der mittlere Geeststrudel am kirchlichen, Ostholstein und Westholstein (die Marschen) bedeutsam unkirchlicher. Die größte Kirchlichkeit besitzt der dänische reedende Norden S., beeinflusst vom brennhaften Christiansfeld und von der dänischen Erweckungsbewegung (T. Dänemark, 4, Sp. 1942 f.). Die Zahl der Abendmahlsgäste betrug 1908 in der Propstei Sønderjylland noch etwa 50%, in den größten Städten der Provinz Kiel und Altona nur 8%, im ganzen der Landeskirche nur 20,21% der Kirchengelder (1900 noch über 25%). Die Zahl der durchschnittlichen Kirchenbesucher war in S. 6%, in H. 1,76%, in Lauenburg 4,85% der Gemeindelieder; die Zahl der ungetaufen Kinder betrug 7,2%, die Trauunterlassungen 10,52%, die unehelichen Geburten 8,52%, die Beerdigungen ohne kirchliche Mitwirkung 25,82%. Der Geeststrudel S.-H.-s. leidet von alters her unter der Größe seiner Kirchspielle. Seit 1890 sind in S. eine ganze Reihe neuer Gemeinden geschaffen (1903—08 allein 20), neue Kirchen gebaut (1903—08 13), neue Pfarrstellen gegründet worden (1903—08 24). Die Missionsbewegung (1903—08 1252 Austritte) hat vor allem in Kiel (hier allein 1919 Austritte) Erfolge erzielt. In dänisch geprägten Nordholstein macht sich, besonders seit der Zerschneidung der Regierung (1888), welche die dänische Sprache aus dem Unterricht der Volksschule entfernt, eine immer stärker werdende Propaganda für das T. re i g e m e i n d e t u m (Grundtvigianismus; T. Grundtvig) geltend, jedoch ohne entschiedenen Bruch mit der Landeskirche. 1908 bestanden 7 Freigemeinden mit 5 Predigern und 6 Kirchen. Neben den deutschen Verein für die Nordmark, der die Förderung des Deutschums auf seine Fahne geschrieben, ist seit 1910 der von Nordholsteinischen Pastoren gegründete Friedensverein getreten, der einen friedlichen Weltbemerk der deutschen und dänischen Kultur in Nordholstein anstrebt. — Auf dem Gebiet der außeren Mission hat Christiansfeld im Norden für die Missionsarbeit der Brüdergemeinde geworben, während im übrigen die Göhnerische und Leipziger Mission, in Altona die Norddeutsche Missionsgesellschaft, in Nord-Schleswig auch Hermannsburg (Tirupati; vgl. über

all diese **I** Heidenniission: IV, Tabelle I) Freunde besaßen. 1877 wurde in Bremum auf P. Christian Jensen's Anregung eine S.-H.che Landes-missionsgesellschaft gegründet, die in Borderindien (Sevur) arbeitet und zurzeit ein neues Arbeitsfeld in Deutsch-Süd-Afrika in Angriff genommen hat. Der Allgemeine evg.-protestantische Missionsverein hat vor allem in Hiel und in den Märchen unter den freier gerichteten Geistlichen manche Anhänger. — Ein Landesverein für Innere Mission, der schon 1850 im Kirchen- und Schulblatt gefordert, an dem Widerstand der dänischen Regierung gescheitert war, ist 1875 auf Anregung des Barons J. von Dierken in Rendsburg gegründet worden (seit 1890 geleitet von Generalsuperintendent Th. Stefanian); der Verein hat bei Neumünster und Kiel eine Reihe von Anstalten (Arbeiterkolonie, Erziehungsanstalt Salem, Frauenheim in Junnen, Birschenheim, Erziehungshaus in Segeberg, Brüderanstalt Bettemarshof), unterhält jetzt 3 Vereinsgeistliche und bildet eigene Brüder aus. Auch ein Sonntagsblatt (Sonntagsbote) und ein monatlich erscheinendes Gemeindeblatt werden von ihm herausgegeben. Diakonissenanstalten bestehen in Altona (Gründer D. Schäfer, seit 1867) und Flensburg (seit 1874). Der 1858 gegründete Gemeinschaftsverein unterhält 14 Sendboten und etwa 50 freiwillige Hilfsarbeiter; seine Stellung zur Landeskirche ist keine einheitliche und sichere; von den Pastoren der Landeskirche beteiligen sich verschwindend wenige an seiner Arbeit. In ähnlicher Weise wie er, aber in stärkerer Auseinandersetzung mit der Landeskirche, arbeitet in Nordschleswig der dortige „Verein für innere Mission“; er steht in enger Verbindung mit der Bredumer Missionsanstalt und der Flensburger Diakonissenanstalt. — Der **G** u s t a v **A**dolf-Verein, schon 1842 gegründet (Propst Nienh., Cl. Harns), dann in den Jahren der Unterdrückung auf S. beschädigt, erst 1864 wieder auf S. ausgedehnt, hat unter den Geistlichen viele Freunde. Der **I** n t u h e r i s c h e **G** o t t e s f a s t e n (gegründet 1886) hat nur verschwindend kleine Kreise der rechts stehenden Geistlichkeit erreicht. Der **E**vangelische **B** u n d hat besonders seit 1900 im Lande Fortschritte gemacht (an 5000 Mitglieder). Hindurch war ihm bisher das Fehlen der konfessionellen Gegenjäte. Die starke Vermehrung der **I** ch. **B** e v ö l k u r u g im Lande (1871 0,62%; 1905 2,74% oder 41 227 Katholiken unter 1 454 526 Evangelisch-Lutherischen, 1910: 30524), sowie die neuzeitlichen Angriffe des Papstes **P**ius X haben zur Entwicklung des Bundes beigetragen. Die Katholiken bilden die 1868 vom Apost. Bilarat der Nordischen Missionen abgelöste, aber wie jenes dem Bischof von **D**ösnitztruid unterstehende Apost. Präfektur S.-H. (zur Ich.-St. Statistik vgl. **N**ordische Missionen, Sp. 828).

J enjen-Wichelen: S.-H.che Kirchengeschichte, 4 Bde, 1873—79; — **C**ehak: Kirchengeschichte der Provinz S.-H., 1909; — **H**aus von **S**chubert: Kirchengeschichte S.-H. I, 1907 (bis zur Reformation); — **C**arl **L**au: Geschichte der Einführung und Verbreitung der Reformation in den Herzogtümern S.-H., 1867; — **F**rancis **M**artin **R**endorff: S.-H.che Schulordnungen, 1902; — **H**aus von **S**chubert: Missionen und Aufgaben der S.-H.che Kirchengeschichte, 1907; — **J**. **M**ommisen und **C**halybaeus: Die Kirchen-Gemeinde- und

Synodalordnung für S.-H., 1878; — **D**entchrist des Königl. Konistoriums über wichtige Erscheinungen des kirchlichen Lebens in der S.-H.chen Landeskirche, 1903—08 (Verhandlungsprotokoll der XI. ord. Gesamtversammlung); — **V**eröffentlichungen des Vereins für S.-H.che Kirchengeschichte, 1899 ff.; — **Z**ürcher Gesellschaft für schleswig-holsteinisch-lauenburgische Geschichte, 1875 ff.; — Weitere Lit. bei J. Witt: Quellen und Bearbeitungen der S.-H.chen Kirchengeschichte, 1913.
Engler.

Schlesner, Joh. Friedr. (1759—1831), evg. Theologe, 1781 Privatdozent, 1784 außerordentl., 1790 ordentl. Professor, besonders für nt.liche Ereignisse in Göttingen, 1795 Professor und Propst in Witzenberg; auch nach der Vereinigung Witzenbergs mit Halle (1816) blieb S. dort als Mündirektor des theolog. Seminars (neben A. J. Nitsch) und Direktor des homiletischen Instituts.

S. Schriftsteller: Lexicon greco-lat. in NT 1792 und Thesaurus s. lexicon in LXX et reliquo interpres graecos et scriptores apocryphos V. T. 1821; — RE³ XVII, S. 618; — ADB 31, S. 474 ff. Baute.

Schlichting, Joa n a s (1595—1661), **S**ozi- nianer.

Schloer, Ferdinand, **W**ürzburg: I. **S**chlosser, I. Friedrich Christov (1776—1861), Geschichtsschreiber, geb. in Teuer, verlebte, früh wortlos, unter der verarmten, sozialen Mutter eine harte Kindheit, der eine unbegrenzte Leidewut und der Umgang mit berzöglichen Mietstruppen bedeutsliche Abwechslung boten. Nach dem Tode der Mutter reichte das geringe Vermögen gerade zum Studium in Göttingen, wo er in ungestörttem Fleiß Theologen, Historiker, Philologen, Mathematiker hörte. Dem Studium folgten lange Hauslehrerjahre, die ihn mit holländischen Emigranten, Hanburger und Frankfurtier Kaufmannskreisen in nahe Verbindung brachten. In dieser Zeit eignete er sich die Philosophie, alte und neue, in selbständigen Studium an. Den Anregungen Friedrich Schlegels hielt doch Kant's Moral in seinem herben Charakter immer das Gleiche wichtig. Auch der beglückende Umgang mit edlen Frankfurter Frauen vermoderte ihm kaum zu milderer Lebensausübung zu stimmen. Nach kurzem Konrektorat in Teuer wurde S. 1810 Lehrer am Gymnasium, dann Professor am Dalbergerischen Gymnasium, endlich Stadtbibliothekar in Frankfurt. 1817 folgte er einem Ruf nach Heidelberg. In euebegrenztem Freundschafts- und ausgewähltem Umgang mit einzelnen Zuhörern — Gervinus, Häußer, Richard Nothe —, spät verheiratet und kinderlos, führte er bis in sein hohes Alter ein zwischen Naturgenuss und Arbeit geteiltes Leben und übte durch Vorlesungen und Schriften einen umfassenden Einfluss auf die Zeit aus.

Noch saß über seinem offenen Grabe entstanden ein heftiger literarischer Streit um seine Bedeutung als Historiker. Die Frage lautete kurz: S. oder Mantle? S. hatte nach vorausgegangenen Monographien (Abälard und Dulcin, 1807; „Leben des Theodor de Biza und Peter Martin Vermial“, 1809; „Geschichte der bildesfürbenden Kaiser“, 1812) — seine „Weltgeschichte in zusammenhangender Erzählung“ veröffentlicht, 1815—11. Ihr erster Band erschien erweitert als „Universalhistorische Uebersicht der alten Welt und ihrer Kultur“ 1826 bis

1834. Die Umarbeitung war durch einen neuen methodischen Gesichtspunkt bedingt. S. las „in gleicher Stundenzahl wöchentlich nebeneinander Kultur- und Literaturgeschichte und politische Geschichte“. Er hatte es aber auf eine innere Verbindung beider abgesehen. War auch die Idee nicht sein Eigentum, so vertrat er sie doch in Deutschland zuerst in großem Stil. Von der Schulzeit waren ihm die alten Schriftsteller vertraut, und daß das Gleiche von den mittelalterlichen galt, bewiesen seine Dantestudien und die Schrift über „Bénédictus von Beauvais“ 1819, die zgleich den „Gang der Studien in Frankreich in Beziehung auf Sitte und Religion“ darlegte. Aber S. urteilte, daß jene Verbindung sich bei den orientalischen Völken kaum, im frühen Mittelalter nur annähernd beobachten lässe. Die Idee wurde tatsächlich in der Auseinandersetzung des literarischen Zeitalters und S. wirkte sie darum am wirksamsten in seiner „Geschichte des 18. Jhd.s und des 19. bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs. Mit besonderer Rücksicht auf den Gang der Literatur“ (1823, 1853—60⁴, 8 Bde.) durchzuführen. Allein bei dieser methodischen Absicht leiteten S. doch noch besondere Anliegen. Er hatte in all seinen Studien „sich selbst über viele Punkte der Geschichte des inneren Menschen belehren“ wollen. Dieser innere Mensch, der auch in S.s Briefwechsel fortwährend begegnet, gehörte nun freilich weniger der politischen als der Kulturgeschichte an, er stand aber in schroffstem Gegensatz zu der literarischen Kultur des 18. Jhd.s, zumal in Frankreich. S. wird nicht mild, seinen ganzen Zorn über den Grecianismus oder Sirenenengelang der Pariser Gesellschaft auszuüben. Darin ist er mit Rousseau einig. Über dieser übernahm, daß das Ideal nicht in die Vergangenheit des Naturmenschen, sondern in die Zukunft gehören, an die nur in allmäßlichen Fortschreiten oder Abstreifen der tierischen Hülle eine unendliche Annäherung denkbar ist. Kant und die reine Vernunftwelt übernehmen bei S. die Führung. Aber diese nüte moralische Welt des unbedingten Sollens erhebt vom Verfaßer der Geschichte erdrückt. Eine ideale, oder, wie Kant will, eine philosophische Kritik der empirischen Geschichte entgegen. Mit Dante wird S. Geschichtsschreibung zum Weltgericht über diese. Denn da S. an Alles einen unwandelbaren Gesichtspunkt des moralischen Geistes anlegt, kommt das Individuelle in der Geschichte bei ihm nicht zu seiner Wirkung. Neben der Betonung des einen letzten Wertes gleiten die Sonderwerke ihm an den Händen oder, entgegen seiner eigenen methodischen Absicht, erheben die bedingten Kulturwerte immer nur in ihrer Entfernung von dem einen Ziel. In der Ausführung des Programms, das Kant in seinen kleinen Schriften der Geschichtsschreibung gezeigt hatte, ist der wahre Zweck der Geschichte niemals in dieser selbst zu entdecken, sondern nur als das Ergebnis des geheimen Kampfes einer vorvergessenen Naturabsicht oder Vorseebung mit den wirklichen Erscheinungen von der moralischen Vernunft zu postulieren. Die bloße Darstellung der Vergangenheit in darum nicht S.s Absicht. Er will beschreiben, erheben. Aber indem er das mit geschichtlichem Stoff und doch nach überzeugendlich moralischem Maßstab tut, wird er zugeredet gegen die Wirklichkeit und überschreitet

die Grenzen, die der Historie als solcher gesetzt sind. Nach Hegel, fremd in der ihm umgebenden Welt, und doch durch sein moralisches Pathos ehrfürchtig gebietet und wirksam, ist er der vornehme Vertreter kantischer Philosophie in der Historie.

J. C. Wegele in ADB 31, S. 533 ff.; — G. G. Gerinus; S., 1861; — Loebel (anonym): Biographie über den Rektor von Gerinus, 1862; — Wilhelm im Diether (anonym): PrJ 9, 1862, S. 373 ff.; — Zur Beurteilung S. (anonym): HZ 8, 1862, S. 117 ff.; — Georg Wegele: J. Chr. S., 1876 (mit S.s Selbstbiographie und Briefen); — B. Erdmannsdörfer: J. Chr. S., Geschichtsmüse, 1876; — Otfried Lorenz: Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben I, 1896, S. 1—89; — Erich Moritz, in: Heidelberg Professoren aus dem 19. Jhd., 1903, S. 287 ff.; — Eduard Zuerer: Geschichte der neueren Historiographie, 1911, S. 411 ff. ca.

2. Gustav (1826—1890), evng. Theologe, geb. in Hungen (Oberhessen), 1848 Leiter eines Knabeninstituts in Darmstadt, 1852 Pfarrer der neuerründeten Diaspergemeinde Bensheim, 1854 Hofkaplan des Grafen Erbach in Schönberg, 1864 Pfarrer in Reichenbach, 1873 Geistlicher des evangelischen Vereins für Innere Mission in Frankfurt a. M. Zu Wort und Schrift kämpfte er manhaft und bereit sowohl für die Sache der Inneren Mission wie als strenger Lutheraner gegen freitheitliche und unionistfreudliche Befreiungen; an der Gründung von Liebeswerken nahm er regen Anteil.

Vers. u. a.: Die Revolution von 1848, 1883; — Reden im Freien, 6 Heft., 1881 u. 1882/1887; — Märkte, zeitweise Herausgeber der 1850 gegründeten „Kirchlich-politischen Blätter“, des 1855 gegr. „Hessischen Kirchenblattes“, des Christlichen Bürgerblattes (seit 1879), der Zeitfragen des christlichen Volkslebens (seit 1880), — Ueber S.; — Chr. W. Stromberger: G. S., Mitteilungen über den Leben und Wirken, 1890; — ADB 31, 521/23, Blaue.

Schlotmann, Konstantin (1819—1887), evng. Theologe, geb. in Minden, 1847 Privatdozent für altl. Theologie in Berlin, 1850 preußischer Griechischsprachprediger in Konstanz, 1855 o. Professor der Theologie in Zürich, 1859 in Bonn, 1866 in Halle als Nachfolger Hufelds. — Klosterliche Altertümer & Bibelwissenschaft: I, E 20 (Sp. 1209).

Sehr schneide leich aschkenasi ascher sehr libne Israel, 1847; — Deutsche Bedürfnisse von einem Westfalen, 1818; — Das Buch Job, 1851; — Ghafot vom Responsum, 1854; — De Philippo Melanchthonis republike litterariae reformatoe, 1860; — De republica litterariae orientibus, 1861; — Das Vergängliche und Unvergängliche in den menschlichen Zeiten nach Aristoteles, 1873; — Die Apokryphen Schmiedegeare, 1869; — Die Siegesäule Melas, 1870; — David Straub als Romantiker des heidentums, 1878; — Erasmus redivivus, 1883—89 (z. T. übersetzt von Jacobi als „Der deutsche Gewissensstumpf gegen den Calvinismus“, 1882); — Über Melchior und Luther. Zu Sachen der Lutherbibel, 1885; — Die Oberbischöfliche und die Bischofskirche, 1886; — Kompendium der biblischen Theologie des N. und NTs, herausgegeben von G. Schub., (1889) 1893⁵; — Ueber S. vgl. RE² XVII, S. 619 ff.; — ADB 31, S. 561 ff. Guntzel.

v. Schlümbach, Fritz († 1901), bekannter Evangelischtheologe (Gemeindeschreiberstum), 1., geborener Würtemberger, seit dem 18. Lebensjahr in Amerika lebend, dagebst im Bürgerkrieg Overst geworden, in seiner inneren Entwicklung vom Atheismus zum Methodismus bekehrt,

wurde 1872 Prediger der bischöflichen Methodisten und wandte sich unter dem Einfluss "Moosbys" der Evangelisation und der Jünglingsvereinszusage zu; letzterer diente er seit 1878 als Sekretär des internationalen Komitees der Jünglingsvereine, 1881 als Gefundheitszüchter nach Deutschland gekommen und von Theodor Christlieb für eine Evangelisationsreise in Nord- und Ostdeutschland gewonnen zwangs Fortführung der in den siebziger Jahren von Robert Pearall "Smith" daebel angeregten Bewegung, und 1882 von A. Stöder zu Evangelisationszwecken nach Berlin gerufen, wo ihm aber das brandenburgische Konzilium bald die Benutzung der Kanzel unmöglich machte, hat er hier unter den Arbeitern Evangelisation im Geiste Moobys getrieben und entscheidend bei der Gründung des Berliner Christlichen Verbands junger Männer (1883) mitgewirkt (Jugendfürsorge, I, Sp. 849; vgl. RE^o XXIV, S. 434). Er hat auch als Evangelisationsprediger in Hamburg und Bremen, im Bispertal, in Holstein u. a., wenn auch nur kurze Zeit — er ging schon nach weniger Monaten nach Amerika zurück —, bei der Uebertragung amerikanischer, genauer methodistischer Frömmigkeits- und Gemeinschaftsformen auf Deutschland geholfen.

Karl Matthes und Herm. Gerlach: Allgemeine Kirchliche Chronik XXX, 1883, S. 224 ff.; — Pastor v. S., Berlin o. J. (1883).

Schwaraat.

Schlüsselgewalt. Ueberblick.

I. S. im NT; — II. S. in der Kirche.

Schlüsselgewalt: I. Im NT.

1. Erklärung der Sache; — 2. Erklärung des Bildes; — a) aus Joh 20, 20; — b) aus der Religionsgeschichte; — 3. Rezitat.

1. Der **A u s d r u c k** S. beruht auf Matth 16, 19: „Ich will dir das Reich des Himmelschreis' Schlüssel geben, alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein.“ Zur diesem Worte Jesus an Petrus ist also die sachliche Erklärung deßen, was S. bedeutet, gleich hinzugefügt. Es trug sich aber doch, was wir unter dem „Binden“ und „Lösen“ zu verstehen haben. Die nächste Erklärung hierfür bietet Matth 18, 15, wo dieselbe Gewalt allen Säugern, ja, nach B.¹⁵, den ganzen christlichen Gemeinde seierlich verliehen wird. In dieser Stelle führt aber der ganze Zusammenhang B.¹⁵ ff. unzweckhaft darauf, daß es sich um Zulassung Unserwärtiger oder um Ausschließung unbefähiger Sünders aus der Gemeinde handelt. Damit erhalten die Ausdrücke „Binden“ und „Lösen“ ihre Beziehung zur **Sündenvergebung**, ganz so, wie es Joh 20, 20 in einem Spruch ausgeführt ist, in dem wir jedenfalls die Erklärung des vierten Evangelisten zur Sache haben. Diese Auffassung ist auch in der ganzen partikulären Zeit durchweg vertreten worden. Erst in neuerer Zeit hat man besonders nach dem Vortrage von Wüncke (Neue Beiträge aus Tahmos und Midrajd, 1878, S. 195) das Binden und Lösen nach r a b b i n i s h e m Sprachgebrauch als „Verbieten“ und „Erlauben“ zu deuten versucht. „Die Schule des Tschannai bindet, was die Schule des Hillel löst.“ Dieser Rückgang auf den jüdischen Sprachgebrauch ist gewiß wertvoll und vermag uns auf den Begriff dessen, was im Christentum auch als Sünde galt (z. B. Avgath 15, 20), hinzuweisen; aber er vermag doch nicht,

die durch die nt. Stellen gebotene Beziehung der Sache auf die Sündenvergebung selbst zu erschüttern. Aus Joh 20, 20 sehen wir vielmehr deutlich, daß der jüdische Begriff im Christentum diese Umräumung erfahren hat.

2. a) Mit alledem ist freilich der **A u s d r u c k „Schlüsselgewalt“** noch nicht erklärt. Er wird ja auch Matth 16, 19 nur auf Petrus angewandt, der später stets mit dem Schlüssel abgebildet wurde, und dessen Primat samt dem seiner Nachfolger (Pavat und Pramat) die römische Kirche aus dieser Stelle ableitet. Wie ist sie zu verstehen? Im NT ist öfter von Schlüsseln und Schlefern im bildlichen Sinne die Rede. So hat Jesus die Schlüssel des Todes und der Unterwelt (Offb Joh 1, 18, 9, 20). Nach Luk 11, 25 haben die Pharisäer die Schlüssel der Erkenntnis weggewonnen; nach Matth 23, 14 verschließen sie den Menschen das Himmelreich. Den Weg zur Erklärung dieser Bilder hat bisher meist Offb Joh 3, 29 geboten, wo es von Jesus heißt: „So spricht der Heilige und Wahrhaftige, der da hat den Schlüssel Davids, der da öffnet, und niemand wird wieder schließen, der da schließt, und niemand wird wieder öffnen.“ Diese Stelle ist ein Zitat aus Jes 22, 22, wo Johanne durch den Propheten dem Haushofmeister Zebeda den Schlüssel des Hauses Davids verheißt. Hier ist der Schlüssel offenbar ein Bild der Macht vollkommenheit, und dieses Bild naht auch gut zu Matth 16, 19. Wie Jesus als Messias die Vollmacht über das Haus Davids besitzt, so hat er sie dem Petrus über das Himmelreich verliehen. Petrus ist gewissermaßen sein Haushofmeister, sein Majordomus. Diese Bedeutung würde auch zu den Stellen passen, in denen die Apostel als Haushaltebewerber bezeichnet werden wie in 1 Kor 4, 2; vgl. Luk 12, 2.

2. b) Aber an anderen Stellen, wie Offb 1, 19, naht das Bild doch schlecht. Jesus ist doch nicht der Majordomus des Hades? Hier hat nun W. Koehler (S. Lit.) an der Hand eines reichen Materials aus der Religionsgeschichte gesagt, daß die S. eine der alten Welt wohl vertraute Bedeutung war. Über den Hades schlüsse sich Lüßel verfügten die Götter der Unterwelt: Pluto, Hades, Ambris, Perierphone; auch Detate wird mit dem Schlüssel dargestellt. Den Himmelsschlüssel trägt vor allem Janus; auch Helios, Sol und Kronos. Einbele schließt im Frühling die Erde auf, im Winter wieder zu; Serapis hat den Schlüssel der Erde und des Meeres. Zu allem hatte man später einen Bauerschlüssel, z. B. auch zur Erkenntnis (Luk 11, 25). Die Himmelschlüssel eröffnen der Seele die von lauernden Arionen bewachten Tore des Himmels; ihr Träger ist damit der Herr über die Seligkeit, ihm gilt es anzurufen. Dann tritt die Seele stolz durch das Himmelstor ein, von den Verstärkern empfangen, um mit dem Sonnen-gott Alum und den Sternen in ewigen Glanze zu weilen" (A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 194). Auch das „Binden“ und „Lösen“ will Koehler mit dieser religionsgeschichtlichen Auffassung der S. verbinden und aus dem antiken Binden und Lösen zusammen erklären. Hierunter gilt ihm als „eine in weitesten authentischen Interpretation“ der S. in Matth 16, 19 folgende Stelle aus der quotschriftlichen **„Biblis Sophia“**: „Deshalb habe ich die Schlüssel der Mysterien in die Welt gebracht, damit ich

die Sünder löse, die mir glauben und mir gehorchen ... Damit der, den ich in der Welt von den Banden und Siegeln der Aeonen und Archaen gelöst habe, in der Höhe gelöst sei von den Banden und Siegeln der Archonten uhw." Das christliche Mysterium ist hierbei nach Kochler die "Taufe" (I).

3. Es ist keine Frage, daß diese religionsgeschichtliche Erklärung der S. zu den Bildern und der Gedankenwelt der Offb Joh vorzüglich paßt (auch 37 ist nicht einfach aus dem AT zu erklären, sondern schon früher messianisch ge deutet worden, wie man sich aus den zahlreichen Varianten der LXX überzeugen kann). Aber auch die Matthäusstelle ist von dieser Auffassung nicht unbeeinflußt. Das beweist schon die Hadesstrophe B. 18, das beweist vor allem die Gestalt des Petrus selbst, der auch sonst als christlicher Himmelsfürstner die Zuge seines heidnischen Rivalen Janus Proteus trägt und immer mehr erhielt (Hahn, Stab, Bart und wohl auch Name). Aber freilich, mit der Erklärung des Bildes ist nicht die der Zache selbst im Sinne des Evangelisten gegeben. Diese liegt vielmehr nach wie vor (s. oben 1) auf Grund von Mith 18,1 in der Vollmacht der Sündenvergebung. Aber auch das Bild hat der Evangelist entscheidend umgestaltet, indem er nicht von den Schlüsseln des "Himmels", sondern von denen des "Himmelreiches" redet. Das ist etwas anderes und schließt den Gedanken an die Himmelsreise der Seele nicht mit ein. Eins aber hat diese christliche Umprägung der S. aus ihrem heidnischen Ursprung behalten, den mythisch-sakralen Zug, der eine ungeheure Bedeutung dadurch erhält, daß er zur Ausbildung des römischen Bußsakraments geführt hat (§ Schlüsselgewalt; II. § Bußwesen; I—III). Denn die S. ist im Sinne des Evangelisten eine göttliche Macht, die dem Menschen gegenüber dem Satan und den bösen Geistern zum Schutz der Gemeinde und ihrer Glieder verheißen wird, so daß sie auch die Worte der Hölle nicht zu überwältigen vermögen.

4. Sitz. Über den nützlichen Begriff der S. (ThStKr 66, §. 433—433); — W. Kochler: Die Schlüsse des Petrus (AR 1905, §. 214—243); — Weiteres in RE XVII, §. 621 ff. Bräuer.

Schlüsselgewalt: II. In der Kirche.

1. Im lach. Kirche; — 2. Im Protestantismus.

1. Während ursprünglich in der christlichen Kirche die in der S. beschlossene Bindungs- und Lösegewalt auf Grund von Mith 18,17 als Recht der Gesamtgemeinde galt (§ Schlüsselgewalt; I, 1), hat die aus dem Kampf mit dem "Montanismus hervorgegangene These, daß der Episcopat als der Erbe der apostolischen Gewalt des Zugs und das Organ des hl. Geistes, somit auch allein der Inhaber der S. ist, daß der Bischof wie sacerdos (Priester), so auch index vice Christi (Richter an Christi Statt; "Kirchenverfaßung; I, A, 1 c) die Gemeinde seit dem 3. Abd. an der S. nicht mehr aktiv teilnehmen lassen und zur Ausbildung der spirituell tathöfischen Form des § Bußwesens (I, 1) geführt. In der Entwicklung der Lehre von der S. innerhalb des Katholizismus können wir eine doppelte Strömung verfolgen: die eine sieht im Beipiel der S. lediglich einen index in foro ecclesiae (Richter vor dem Forum der Kirche), der die Menschen für gebunden oder gelöst erklärt unter Voraussetzung des in der Buß-

fertigen Seele bereits vollzogenen göttlichen Urteils; er handhabt die Absolution aber als Sacrament, als äußeres vergewisserndes Zeichen der empfangenen Vergebung; dabei kann von einer "irrenden S." geredet werden, wenn dem Besitzer des Löschschlüssels der Unterscheidungsschlüssel fehlt. Die andere von Papst I. Alex. geleitete Strömung, die auch in den mittelalterlichen Bußbüchern zutage tritt, hebt entsprechend der folgerichtigen sakramentalen Deutung des Bußsakraments (§ Bußwesen; I, 3, Sp. 1468 f.) den Priester als priesterlichen Fürsprecher, Mittler und Verkünder hoch; da erklärt der Priester nicht mehr bloß tröstend und bestiegeln die Sündenvergebung, sondern bewirkt sie durch die Umwandlung der Tod- in zeitliche Sünden, für die er Genügungen distrikt (§ Bußwesen; I—III). Der scholastischen Dialektik des I. Alexander von Hales und vorsprünglich des Thomas von Aquino ist endlich die Vereinigung der unvermittelt nebeneinander herlaufenden Ströme gelungen: der Priester ist Dröster (depraeator) und Richter in Einem. Thomas unterscheidet wie in der Kirchengewalt überhaupt eine potestas ordinis und iurisdictionis (§ Kirchengewalt), so auch einen doppelten S., clavis ordinis und iurisdictionis. Die Kirchenschlüssel sind die Gewalt, das Hindernis wegzutragen, das dem Einzelnen vermöge der Sünde den Eintritt in den Himmel unmöglich macht; die clavis ordinis, so genannt, weil sie der Priester bei der Ordination empfängt, öffnet den Einzelnen unmittelbar den Himmel durch die Sündenvergebung (sakramentale Absolution), während die clavis iurisdictionis nur mittelbar, nämlich durch das Mittel der Excommunication und Absolution vor dem kirchlichen Forum dieien Erfolg hervorbringt (wozu auch die Erteilung der Abfälle gehört). Letztere ist nicht sakramental, geistlicher Natur, beschafft aber ersterer erst die Objekte, den bestimmten Kreis von Menschen, die ihrer Jurisdiction unterworfen sind. Wenn einem häretischen Priester die clavis iurisdictionis und damit die Untergebenen entzogen werden, so verliert er die Möglichkeit, die clavis ordinis auszuüben, die ihm als Ausfluß des Sacraments der Ordination nicht entzogen werden kann. Mit müßigertümlicher Schläue hat nun die in der Lehre von Thomas geleitete Kirche alle einzelnen Stände des Bußsakramentes durch die S. umfaßt: der Priester wirkt im Bußsakrament dasselbe, was das Wasser im Taufsakrament, ist elementum animatum (d. h. befeites Element), räumt das noch vorhandene Hindernis für das Einführen der Sündenvergebenden Gnade weg, gibt den einzelnen Akten der Buße erst sakramentalen Charakter, inneren Zusammenhang, fügt ergänzend zu, was an ihrer Vollendung fehlt. Durch die S. wird die zeitliche Strafe erlassen bis auf einen Rest, der durch eigene Satisifikationen des Bürgers getilgt wird. Das Auferlegen dieser Satisifikationen nennt Thomas „binden“, d. i. zur Abschaffung verpflichten. Aber auch die Satisifikationsstrafen kann der Priester wieder mittels des clavis iurisdictionis im Ablass (§ Bußwesen; III) aufheben, und hierdurch greift die S. auch ins Seinsteins, weil der Ablass auch den Seelen im Fegefeuer zugewandt werden kann: er hat vor dem Forum Gottes dieselbe Geltung wie vor dem Forum der Kirche. Und so wird denn auch die fürbittende Form: absolutionem et remissio-

nem tibi tribuat deus (Gott schenke dir Sündenvergebung) mit der inunktiven: Ego te absolvio (Ich spreche dich frei) verbunden, letzteres im Sinn von: Ego tibi impendo sacramentum absolutionis. Zu dieser gemischt richterlich-sakramentalen Täigkeit tritt dann noch die reine richterliche, die Zurechnung der durch die Sünden verhüllten Strafen und die Feststellung des Seelenzustandes, ob er Bindung oder Lösgung zulasse; dies Urteil spricht er in foro dei, als unfehlbares Gottesurteil. Und doch wird dieser clavis iurisdictionis der Vorbehalt des Richterrechts bestätigt. Hierin offenbart sich in der Theorie noch deutlich das Schwanken zwischen den zwei verschiedenen Polen, die in der Entwicklung der Lehre sich geltend machen. In der Praxis spürt man aber nichts von diesem Schwanken; da wird alle Unvollkommenheit der Rechte wie der prieslerlichen Einsicht durch die Vollkommenheit des Sakraments ergänzt, und werden nicht leichtfertige Sünder, sondern nur bewusste Heuchler von seiner Wirkung ausgeschlossen. Diese S., neben der die I. Lehrgewalt nur wenig bedeutet, ist die Tätigkeit des Iah. Priester, die seine Macht über die Gläubigen begründet und sein Amt constituiert (Priestertum: III, 2. ⁴ Buchwesen: II, 3; III, 2).

2. Im Gegensatz zu der fath. Entwicklung läßt der gesamte Prostatantismus die S. in der I. Lehrgewalt (⁴ Kirchengehalt) aufgehen. Freilich gilt das zunächst nur von der allgemein protestantischen Grundanschauung, wie sie den ersten lebendigen Impulsen entspricht, während später unter Nachwirkung der fath. Vorläufe die Lehre von der S. wieder sakramental ausgebildet ward. — Luther sieht die S. mit der Bindungs- und Lösegewalt gleich. Die Zöhlungen sind lediglich Amt und Vollmacht, das Wort von der Vergebung der Sünden nach der Seite von Gesetz und Evangelium darzubieten, d. h. die sicherem Sünder durch die Drohung des Gesetzes zu schrecken, die erforderten durch den Trost des Evangeliums aufzurichten. Genes in der Bindung, dies der Löschschlüssel. Die Predigt ist der eigentliche Alt der S., diese gleich Lehr- und Seelsorgegewalt. Über die Nachwirkung der sakramentalen Auffassung der S. bei der Privatabsolution vgl. ⁴ Buchwesen: V, 1. So wird denn auch in den ⁴ y m b o l i s c h e n ⁴ Büchern auf lutherischer Seite gelehrt (Augustana 28), die S. umfaßt 3 Stütze, die Vollmacht, das Evangelium zu predigen, die Vollmacht, die Sünden zu erlassen und zu behalten, und die Vollmacht, die Sakramente zu zuladen. Die zweite steht wohl abhänglich zwischen Predigt und Sakramentsverwaltung, wird auch wesentlich durch beide vollzogen; damit verliert die S. ihre spezielle, privilegierte Bedeutung. Am reinsten und genauesten ist diese reformatorische Auffassung auf ⁴ e f o r m i e r t e r Seite ausgebildet. Besonders Calvin besitzt eine klar durchgeführte Anschauung: er bezieht die S. auf die Predigt des Evangeliums und auf das Recht zur Ausübung des Kirchengerichts, besonders der ⁴ Kirchenzucht (I, 1 b). Er hat den Sakramentsbegriff reinlich ausgeschieden, die Buße und Abjage der Geistlichen bedingt gemacht, lediglich zu einer Spezialität der Predigt.

Nur auf lutherischer Seite ist diese klare reformatorische Auffassung getrieben worden. Und zwar ist schon Luther

durch seine kreativische Abhängigkeit von Schriftstellen zu einer sakramentalen Auffassung der Absolution und S. gekommen (⁴ Buchwesen: V, 1). Auch die ⁴ y m b o l i s c h e n ⁴ Bücher zeigen eine Bewirrung der klaren Grundlinien. Sie nennen das mandatum, remittendi peccata his, qui convertuntur, et arguendi et excommunicandi eos, qui volunt converti, d. h. also den Auftrag, denen, die sich befehlen, die Sünden zu erlassen, und die, die sich nicht befehlen wollen, als ichnologisch festzustellen und zu excommunicieren, ebensofigt absolvire wie die allgemeine Zustreibung der Sündenvergebung. Freilich den großen Bann, die ⁴ Excommunication (⁴ Kirchenzucht, I, 1a), schließen sie als weltliche Sache vom geistlichen Amt aus. Dagegen halten sie an dem kleinen Bann fest, d. h. daß man offenbarlich, halbstarrige Sünder und Irrelehrer nicht soll lassen zum Sakrament oder anderer Gemeinschaft der Kirche kommen, bis sie sich befreien und die Sünde meiden. So wird denn die Absolution der Beichte nur ein Teil der S., während sie an anderen Stellen sie ganz ausmacht. Leider nehmen die Symbole auch die herkömmliche Teilung in potestas ordinis und iurisdictionis (I, oben I, § 336) auf und teilen (z. B. in der Apologie) die S. der potestas iurisdictionis zu, während sie anderswo in Luthers Spuren sie der potestas ordinis zurechnen, wozu gehört: mandatum docendi evangelium, annuncandi remissionem peccatorum, administrandi sacramenta (Evangelium-verkündigung, Auflösung der Sündenvergebung, Sakramentswendung). Melanchthon berichtet nämlich auf Grund seines strengeren Anspruchs die S. als wesentliches Attribut des bishöflichen oder Patriarchen. Darauf schloß sich die ⁴ v e i t e r e C u t w i c h u n g an: der lutherische Reformationsentwurf von 1543 macht die Teilnahme am ⁴ Abendmahl (: V, 2) abhängig von vorheriger Privatabsolution durch einen ordentlichen Diener des Sakraments, der sie unter bestimmten Bedingungen auch verfügen kann (gegen Luther, der keinen Bindeschlüssel kennt). Die Absolution, nach der Sonntagsvesper in der Kirche unter ⁴ Handauslegungerteilt, ist zwar noch aufländig und wirksam zur Auswahl, wird aber durch die Handauslegung dem Sakrament angenähert. Der Bann, von Patriarchen gehäuft missbraucht, wird aus den Händen des geistlichen Amtes in die der landesherrlichen Komitionen verlegt, dafür aber die Privatabsolution in die potestas iurisdictionis hineingezogen, ja sogar die allgemeine Absolution derselben untergeordnet. Schon ⁴ Chemnitz, der die Absolution nur einen unentgänglich sakramentalen Charakter zuspricht und die Schlüssel der Kirche übergeben sein läßt, sieht darin doch ein wesentliches Vorrecht des Standes und spricht dem Geistlichen Urteil und Einsicht über das Vorhandensein der Bedingungen für Bindungs- oder Löschschlüssel zu. Dabei wird natürlich Glaube und Unglaube rein konzeptionell und buchstäblich gefaßt. Bei Joh. ⁴ Gerhard ist die S. völlig gleich potestas iurisdictionis, und öffnet der Löschschlüssel den Neutigen direkt den Himmel, verschließt ihn der Bindeschlüssel den Richtreichen und Richtglaubenden. Auch bei der Privatabsolution geschieht letzteres für außerordentlich strafliche Verbrecher. ⁴ Quedenstedt und ⁴ Hollas aber erteilen dem Clerus göttliche Gewalt der Sündenvergebung; Hollas erreicht den

Gipfel mit dem Satz: „Wie die Diener durch das Wort Gottes die Sünden tatsächlich und wirksam befehlern, erneuern und befehligen, so vergeben sie auch tatsächlich und wirksam die Sünden.“ Dem entsprach nun auch — das ist kennzeichnend heutigen Luthertums geworden — die alleinige Verwendung der Eßelform: *Ego te abservo* (s. oben 1, § 337). Während in das fehlbewußte, wirksam handelnde Priesterum stieg, sank die Glarbenwirkung der S.: der Hamm ward zur Strafe, die Wiederaufnahme des Gebannten zur Profilierung, Privatbeichte und Absolution zum gedankten opus operatum amtsfester Pries-

ter (§ Bühnwein: V, 2, § Pfarrer: I, 3 b). Gerade hier ließen die Reform bestreben, den Bittesinn ein, mit der Enttäuschung Großgebauers über die Bewußtung Jürgens durch die leidenschaftliche, veräußerlichte Privatabsolution und mit der eigenmächtigen Aufhebung des Beichtstuhls als Sätzanstuhl und Höllenpfahl durch Schade (§ Bühnwein: V, 2). Auch Spener, der die Privatbeichte und Absolution in Form der Einzelanmeldung zum Abendmahl, das Behalten der Sünden Unbußfertiger durch den Beichter, die Überweinigung Zweifelgäter an das Baumgericht des Aeltestenkollegiums festhalten wollte, erklärte die S. für ein Recht der ganzen Kirche oder Bruderschaft, das nur auf dem Wege des Missbrauchs ausdrücklich in die Hände des geistlichen Standes und der Obrigkeit gekommen sei. Der Nationalismus (III) behielt von diesen diebstädtischen Reformbestrebungen nur die Ablehnung der Privatbeichte; die dem individuellen Bedürfnis anheimgegebene Privatabsolution verwandte, und die Kirchenzunft verlor ihr ausübendes Organ an den verweißlichten unorganischen Gemeinden (Bühnwein: V, 2, Kirchenzucht, 1 a, § 1470). Tagegen sind die Freibegründungen der Restaurationstheologie, die die des Altersus sancti Exhibiti und Restaurationsform zu erneuern vgl. Reuthertum, 3, § 753. Priesterum (III, 3, § 1810; IV), als natioletädtisch erkannt. Sie wollen dem geistlichen Amt, das seine ganze Würde in dem Dienst am Wort und an der Ausstellung der Sacramente hat, eine privilegierte, göttlich-rechtliche Stellung geben, e mit jurisdicitioner Gewalt ausstatten und so der Kirche mit fahrt. Disziplin und Statuten Ordnungsgewalt anheben. Man sieht heutzutage in allen Lagern des Protestantismus ein, daß der Titel S. um seiner Unnartheit und gefährlichen Verlebahrung willen besser ganz aufzugeben und auf jeden Versuch zu verzichten ist, bildliche Ausdrücke wie „Schlüssel des Himmelsreichs“, „Bünde und Lösen“ zu dogmatischen und kirchlichen Begriffen auszuprägen. (Bühnwein: V, 3, Kirchenzucht, 2, 3.

Stein in RE² XIII, §. 7—91; — Job, Künze ebd. XVII, §. 621—610; — Ernst Meissel: Praktische Theologie I, §. 79—111. — Gal. im übrigen die Literatur bei § Bühnwein.

Bauingarten.

Schmalz Gottessdienst: IV, 2 (ebet: II, 4. Schmalzalden, konvent von 1537), § Deutschland: II, 2, § Schmalzaldische Artikel. Schmalzaldische Artikel, zweite Vorbereitung des für 1537 angekündigten Konzils in Mantua (§ Deutschland: II, 2) von Luther abgefaßt. Mitte Dezember 1536 in deutscher Fassung vollendet, wurden sie mit Jonas, Bogenhagen, Graciger, Melanchthon, Spalatin, Amstorf, Agricola beraten, nach gering-

fügigen Änderungen angenommen und unterzeichnet; Melanchthon knüpfte dabei den Zugang, daß er — im Gegensatz zur Majorität — die „Superiorität“ des Papstes über die Bischöfe iure humano (rast menschlichen Rechtes) anzusehe. Auf dem zu Lichtenau 1537 zu Schmalzalden tagenden Konvente sollten sie allen Reformationverwandten vorgelegt werden. Über Melanchthon wußte das mit Hilfe von Philipp von Hessen zu hindertreiben; außer der Schärfe Luthers gegen den Papst befiehlt ihm die hier vertretene Luthersche Abendmahlshypothese nicht (Abendmahl: II, 9); statt ihrer wurde die Confessio Augiana noch einmal durchgesprochen. Auch sollte „das Papstum herausgestrichen“, d. h. entgegengesetzt der urenkirchlichen Haltung der Augiana schaft die protestantische Gegenhälfte betont werden. Zu dem Zweck schrieb Melanchthon den Tractatus de potestate et primatu papae (Von der Gewalt und dem Vorrecht des Papstes), scharf gegen das göttliche Recht des Papstums gerichtet, auch die Verbüllistung, den Bischoßen zu gebieten, für die Protestanten zurückweisend. Dieser Traktat wurde zusammen mit der Augiana und Apologie Ende Februar von den Fürsten unterschrieben, während die S. A. nur nachträglich von einigen Theologen privat unterschrieben worden sind. Das ganze Manöver wurde möglich infolge einer Erkrankung Luthers. Sie sind dann, von Luther mit Zusätzen in Druck gegeben, erst allmählich zu einer offiziellen Urkunde aufgestiegen und schließlich in das Koncordienbuch aufgenommen worden. Inhaltlich zerfallen sie in drei Teile: 1. von den hohen Artikeln der göttlichen Majestät; 2. von den Artikeln „so das Amt und Werk Jesu Christi oder unsere Erlösung betreffen“; 3. Artikel, bei denen Luther noch auf Verständigung rechnet (Sünde, Geier, Buße, die Sacramente). Das Ganze ist sehr frisch und mit stark protestantischem Tonfall geschrieben.

Die S. vom 3. Januar 1537. Nach Dr. M. Luthers Autograph in der Universitätsbibliothek zu Heidelberg u. v. R. Baumgärtner, 1843; — K. Thiem: Luthers Testament wider Rom, 1900; — Th. Goldschmidt: Historische Einleitung in die lutherischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, 1907; — J. W. Richard: The Confessional History of the Lutheran Church, 1909; — Th. Goldschmidt: RE² XVII, §. 640 ff.

Schmalzaldischer Bund § Deutschland: II, 2. Schmalzaldischer Krieg 1546 § Deutschland: II, 2.

Schmalz Friedrich, evng. Theologe, geb. 1868 zu Schleidenberg i. Medl., 1896 Hilfsprediger in Wittenburg i. Medl., 1897 Hilfsprediger und 1902 Pastor am Stift (Diatonissenmutterhaus) und Gemeinde Bethlehem zu Ludwigsburg i. Medl. Wegen modern-theologischer Auffassungen (insbesondere über die jugendliche Geburt und die leibliche Auferstehung) vom Oberhofstiftorum abgefeigt, wurde S. von der Berufungsinstanz, dem Oberkirchengericht, völlig freigesprochen (1905). Das Auscheiden aus dem medlenburgischen Kirchenamt beendigte die schwierige Situation. 1906 wurde S. Pfarrverwalter zu Bennecken (Großherzogtum Hessen), 1907 Pfarrer dafelb, 1910 Pfarrer am Landesarchivhaus Marienschloß und an der Gemeinde Nordenberg. § Apostolikumstreit, § 607; vgl. ChrW 1905, § 38 ff.

Glauke.

Schmalz, Valentin, *Katechismus*: II, 6. Schmelen, Johann Heinrich (1776 bis 1848), Hottenrotten-Missionar, *Südafrika*.

Schmerzen Mariæ, Schmerzhafe Mutter.

A. Bruderlichkeit: 1. Die Andacht zu den Sieben Schmerzen Mariens (oder der Schmerzen Mutter) ist seit dem 13. Jhd. besonders von den Serviten gepflegt und namentlich durch das schwarze Stigmater und die angeblich schon von den Sizieren des Ordens begründete Sieben-Schmerzen-Brunnenschäfte verbreitet worden; deren kanonische Erteilung steht ausschließlich dem Serviten-General in. Bgl. Beringer¹², S. 680 bis 685; — 2. Ebenfalls unter Leitung des Serviten-Generals als Generalscirtors steht der 1896 in der Servitentheorie vom heiligen Marcellinus in Rom begründete, mit Ablassen ausgestattete, „Romische Gebeisverein zu Ehren der Schmerzhaften Mutter für die Rücksicht unserer getrennten Kinder in die hlg. Romische Kirche“. Bgl. Beringer¹³, S. 689 f.; — 3. Erzbruderschaft zu St. Fran Schmerzen vom deutsches Campano Santo zu Rom, gegründet 1448 als Verbrüderung der deutschen Landsleute zur Fürbitte für Verstorbene an der Kücke der Deutschen Nationalstiftung Sta. Maria in Cambo Santo (nahe St. Peter) von dem Nürtinger Johannes Goldner (geßt. 1475 als Weihbischof von Würzburg), 1579 von Gregor XIII. zur Erzbruderschaft erhoben; die Mitglieder pflegen besonders das Gebet um die Wieder vereinigung (der Konfessionen) im Glauben. Der Erzbruderschaft vom deutschen Campano Santo haben sich die beiden von Zutte von Majos gegründeten Gebeisvereine angegeschlossen; val. Beringer¹³, S. 685 ff.; — 4. „Erzbruderschaft zu Ehren der Schmerzhaften Mutter Gottes für die Rücksicht Englands zum Katholischen Glauben“, 1897 in der Kirche von St. Sulpice in Paris errichtet und unter der Leitung der Sulpizioner stehend, von Leo XIII. warm empfohlen, in Frankreich, England, Italien, Belgien und Auftralien reich verbreitet. Bgl. Beringer¹³, S. 688 f.; Bulletin trimestriel de l'archiconfrérie de N.-D. de Compassion, Paris seit 1900.

B. Religiöse Genossenschaften: 5. Oblaten von den Sieben Schmerzen der sel. Jungfrau Oblaten, 12; — 6. Schwestern vom hlg. Kreuz und den Sieben Schmerzen Mariannitinnen, 2 b; — 7. Schwestern von der Schmerzhaften Mutter, Kapuziner-Tertiariinnen (Kapuzinertinnen), 1883 von Maria Franziska Streitel gegründet, Mutterhaus in Rom, Niederlassungen in Italien, Wien, Lüsin (Zehospiz für fränkische Mädchen), Nordamerika. Bgl. Heimbucher II², S. 526. Joh. Werner.

Schmerzhafe Mutter, Schmerzhafe Mariae, Schmetterling, Schmilder, kirchliche (S. 651).

Schmid, 1. Alois Xaver (1825—1910), kath. Dogmatiker und Apologet, päpstlicher Hausprälat, geb. zu Bamberg b. Bamberg (Algäu), 1849 zum Priester geweiht, wurde er 1850 Gymnasialprofessor zu Zweibrücken, 1852—66 Prozeßprofessor für Philosophie zu Dillingen, 1866—1910 Professor für systematische Theologie an der Universität München (II, 2 d), seit

1903 von der Vorlesepflicht entbunden. Ein tiefergründiger und durchaus spekulativer Geist, war er vor allem der Verfechter einer der Dogma- und schriftgebundenen Apologetik als theologischer „Begründungswissenschaft“. Ein voller Anhänger der Scholastik, wuchs er sich für deren Neubelebung durch Fortbildung derselben aus, jedoch so, daß die alten Grundlagen sich gegen die moderne Philosophie neu zu bewähren hätten. Hauptsächlich beschäftigte er sich mit exkommunikationstheoretischen Problemen.

Er schrieb n. a.: Die Bistumsordnade, 1850/51; — Thomistische und statistische Gewissheitstheorie, 1859; — Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus, 1862; — Wissenschaft und Autorität, 1865; — Untersuchungen über den leichten Gewissheitsgrund des Offenbarungsgelehrten, 1879; — Eternitätslehre, 1890; — Apologetik, 1900. — Ueber S. val. H. A. Werner: Geschichte der kath. Theologie, 1889²; — Andr. Schmid: A. Ritter v. Z., 1911 (hier Schriftenverzeichnis).

2. Adreas (1840—1911), kath. Theologe, päpstl. Hausprälat, Bruder des vorigen, geb. zu Bamberg, 1862 Priester und nach kurzer Seelsorgezeit Subregens des Georgianums in München (München: II, 1), 1876 als Nachfolger seines Lehrers Thalhofer ebenda Director und ord. Prof. (bis 1909). Mehr gemütvoll und praktisch als tiefs wissenschaftlich gerichtet, förderte er die fachherumphilologischen Studien sowie die Liturgie im Sinne Thalhofers. (München: II, 2 c. d. Berl. u. a.: Der Ort. Altar, 1871; — Geschichte des Georgianums, 1874; — Cäremoniale, 1906; — Christliche Symbole, 1909). — Ueber S. val. Johannes Bellinger: A. Z., 1912 (mit Schriftenverzeichnis). Werner.

3. Christian Friedrich (1794—1852), evg. Theologe, geb. zu Biedelberg in Württemberg, 1821 anserworben, 1826 ord. Professor der Theologie in Tübingen und von großem Einfluß auf die württembergische Geistlichkeit und Kirche durch seine anregende akademische Wirksamkeit wie seine christliche Verhältnisheit. Vom biblischen Supranaturalismus ausgehend neigte er sich mehr und mehr der biblisch-lutherischen Richtung zu, Gegner der Hegelianischen Philosophie war der K. Chr. Tautsch'schen Kritik.

Nach seinem Tode erschienen seine Vorlesungen über „Neu-testamentliche Theologie“ (1853 von C. F. Weißäder herausgegeben) und über christliche Sitte und Sittenlehre, 1861. — Ueber S. val. RE XVII, S. 645 ff.

4. Heinrich (1811—1885), evg. Theologe, geb. in Harburg bei Nördlingen, 1846 Privatdozent, 1848 a. und 1852 o. Professor in Erlangen, bedeutender Vertreter der Kirchengeschichte der neueren Zeit seit der Reformation.

Hauptschriften: Dogmatik der evg.-lutherischen Kirche, (1843) 1893 (1846 ins Schwedische und 1870 ins Englische übersetzt); — Theologie Seminars, 1858; — Lehrbuch der Dogmengeschichte, (1860) 1877²; — 1855—76 Redakteur der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“; — Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter, 1868; — Geschichte der kath. Kirche Deutschlands vom Mitte des 18. Jhd. bis in die Gegenwart, 1874; — Handbuch der Kirchengesch. 1. 2. Bde., 1880 und 1881. — Ueber S. val. RE XVII, S. 647 ff.; — Charl. Schmid: Briefe von A. Chr. S. von Hofmann an H. S., 1910 (dazu Beiträge zur karolischen Kirchengeschichte 1910, S. 70 ff. 125 ff. 188 ff.). Bresl.

5. Johann Christopher (1771—1827), Würzburger. — Konrad (um 1476—1531), Mönch in Küznach am Zürcher See, Mitarbeiter J. Frobtigle.

7. Leopold (1808—1869), lath. Theologe, Philosoph und Apostol, geb. in Zürich, 1831 Privatdozent in Marburg, 1831 Lehrer und Subregens am Priesterseminar in Limburg, 1832 Priester dafelbst, 1834 Hausaufseher im Stift Reuburg, 1837 Pfarrer in Großholbach (Nassau), 1839 o. Prof. der lath. Theologie in Gießen, wo er seit 1842 auch Vorlesungen in der philo-judaïschen Fakultät hielt, 1846 Honorarprofessor 1850 o. Prof. der Philosophie, nachdem er, 1849 zum Bischof von Mainz erwählt, aber vom Papste nicht bestätigt ("v. Ketteler"), seine Professor der Theologie niedergelegt hatte. 1867 trat er aus der römischen Kirche aus; er hatte schon längere Zeit den Ultramontanismus befämpft.

Berl. u. a.: Erklärung des 1. Buchs des Pentateuchs, 1834 f.; — Über die menschliche Erkenntnis, 1844; — Der Geist des Katholizismus oder Grundlegung der christlichen Kunst, 1. Bd., 1848—50, 1850; — Über die jüngste Mainzer Bischofswahl, 1850; — Grundzüge der Eintheitlichkeit in der Philosophie, 1860; — Das Geist der Berühmtheit, 1862; — Ultramontan oder katholisch, 1867—74; — Mitteilungen aus der neuesten Geschichte der Diözese Mainz, 1868. — Über S. Schröder und Schware: L. S. Leben und Denken, 1871; — Lutherpredig: L. S. Leben und Wirken; — ADB 31, S. 688. — Gläue.

v. Schmid, I. Christoph (Daniel); 1768 bis 1854, lath. Theologe und Jugendchriftsteller, geb. in Dirmelsbühl, 1791 Priester, als Pfarrer und Schulrever bewahrt, wurde S. 1804, als er den Ruf als Prof. am Lyzeum in Tübingen wegen seiner Gesundheit nicht annehmen konnte, Distrikts-Schulinspektor in Ursperga, 1816 Pfarrer in Oberwittstadt (Württemberg), 1826 Domkapitular in Augsburg, 1832 auch 1. Mitglied des Kreischolarchates des ehemaligen Oberdonaukreises. — Sein Sohn und Freunde, I. Hemberger, 2d. Vols. Leben und Freunde, I. Volkschriftsteller, 2d. Berl. u. a. die vielgelesenen Jugenddichtungen: Österreich, Der Weihnachtseabend, Reise von Tannenbaum, Genoveva u. a. f. Gesammelte Werke, 1840—46, auch kleinere Schriften zum Religionsunterricht, darunter: Biblische Geschichte für Kinder, 6 Bögen, 1. 191, Neuauflage 2. Bde., 1845 f. (seitdem in mehr als 200 Auflagen). — Über S.: Lebenserinnerungen, 4. Bde., frzg. v. Werner, (1853—57) 1906; — Werke: Briefe und Tagebuchsblätter von S., 1871; — KHL II, Sp. 1975. — Gläue.

2. Hermann, I. Volkschriftsteller, 2f.

Schmidlin, August Joseph, geb. 1876 in Klein-Landau (Ehrl), 1907 Privatdozent, 1911 o. Prof. der Kirchengeschichte in Münster.

Berl. u. a.: Ein Apostel des Gundgau, P. Bernhardin Juß, der Pfarrer von Blaubeuren, 1897; — Geschichte der deutschen Nationalität in Rom S. Maria dell' Anima, 1906; — Die Restaurationstätigkeit der Breslauer Fürstbischöfe nach ihrem Statusbericht an den römischen Thron, 1907; — Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem 30jährigen Kriege nach den bischöflichen Diözisenberichten an den hl. Thron, 1. Bd. 1908, 2. u. 3. Bd. 1910; — Herausgeber der Zeitschrift für Missionswissenschaft seit 1911. — Gläue.

Schmidt, I. Charles (1812—95), evg. Theologe, geb. in Straßburg, wo er seit 1836 am Protestantischen Seminar über Kirchengeschichte las und 1864 das kirchengeschichtliche Ordinariat erhielt, nachdem er zuvor, seit 1839 am Seminar, seit 1843 zugleich an der Fakultät, dem Lehrkabinett für praktische Theologie immatrikuliert war. 1872 in die neue Fakultät übergetreten (§ Straßburg: III, 3), ließ er sich 1877 emeritieren. S. war einer der bedeutendsten und literarisch fruchtbaren Kirchenhistoriker aus der

Mitte des 19. Jhd.s. Bahnbrechend waren seine zahlreichen Untersuchungen über die Rhönsäfer und Gottesfreunde und seine Geschichte der Saatherer (1849). Besonderheit war er der gründlichste Forcher auf dem Gebiet der Geistesgeschichte seiner engeren Heimat, der beide Seiten der ethnischen Inselnabeln, und der von ihm erst geordneten Handschriftenbestände des Thomastifts-Archivs, die ihm das Material zu seiner großen Monographie über die Geschichte des Thomastifts im Mittelalter (1860) lieferen. Als reifste Frucht dieser Studien erschien 1879 seine *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV et au commencement du XVIe siècle*, die seine Monographie über den deutschen Humanismus. Seine schlichte Frömmigkeit, die anfangs eher mild-rationalistische Züge aufwies, neigte im Alter mehr zu pietistischer Orthodoxie. — S. v. Löbbecke in RE XVII, S. 657—60, wo die Literatur. — Arndt.

2. Christopher Hermann (1832—1893), evg. Theologe, geb. in Truttenhofen (Württemberg), 1858 Receptent in Tübingen, 1863 Diaconus in Calw, 1869 in Stuttgart, 1880 ord. Prof. in Breslau.

Berl. u. a.: Die Innere Mission in Württemberg, 1879; — Das Verhältnis des christlichen Glaubenslehre zu den anderen Ausgaben akademischer Wissenschaft, 1881; — Die Kirche, 1884; — Der Antrag von Hammerstein und das Monitum des Protestantenturms, 1886; — Handbuch der Symbolik, 1890. — Über S. vgl. NkZ 1894, S. 510—514; — RE XVII, S. 650—657.

3. Engen Heinrich, Philosoph, geb. 1851 in Znaim (Mähren), lebt in Berlin. Der idealistische Pantheismus, den er vertritt, ist stark durch das Christentum bestimmt; nicht frei von Mystik, ist er Vertreter eines Neugnostizismus.

Berl. u. a.: Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik, 1888; — Die Gottheit Christi, 1892; — Das Geheimnis Christi, 1895; — Die Kulturbedingungen der christlichen Dogmen und unserer Zeit, 1901; — Die Gnosis, 1903—07; — Christus, 1905. — Über S. vgl. Eisler: Philosophenlexikon, S. 645.

4. Erdmann, Franziskanerpater, "Reform-fatholicismus", B. 4.

5. Ferdinand Falck, geb. 1860 zu Mettlach, Schmidmann, 1906 Direktor der Margaretenchule in Berlin, 1913 Professor der Pädagogik an der Universität Berlin. — Philosophie: IV, 3 (Sp. 1576 f.).

Berl. u. a.: Herders pantheistische Weltanschauung, 1888; — Das Werk Karl Christian Winds, 1896; — Grundzüge der konstitutionellen Erziehungsphilosophie, 1901; — Zur Wiedergeburt des Idealismus, 1907; — Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, 1910; — Die weltgeschichtliche Mission des Protestantismus, 1910; — Der philosophische Sinn, 1912. — Gläue.

6. Hansen, evg. Theologe, geb. 1877 zu Wittenberge, Studentenrektor am Predigerseminar in Hannover am Ende 1904—1907, Pfarrer seit 1907 in Breslau, Privatdozent seit 1909 ebenda, Mitarbeiter am deutschen evg. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem 1910/11. — Religionsgeschichte neuw., 2, Sp. 2189.

Dona, 1907; — Die großen Propheten und ihre Zeit (Schriften des ZWS in Auswahl II, 2), 1911 ff.; — Unter Glaube und das Erboden von Messina, 1909. — Gläue.

7. Hermann (1840—1908), evg. Theologe, der „Weltmeister“, geb. zu Seebaußen, studierte in Marburg und Halle, seit 1864 hauptamtlich, 1868—72 in Davos (seit 1870 als Kurprediger),

dann bis zu seinem Tode Pfarrer der deutschen Gemeinde in Cannes, wurde als Theologe über Pietismus und Bibelkunde hinaus durch Verständnis für die geistlich-kirchliche Schriftforschung, wurde besonders bekannt durch sein Wirken für die Kellner (Kellners Web und Wohl, 1891, 1903*; Begründung des Kellnerhospizes in Cannes u. a.). **Innerre Mission:** IV, 1 (Sp. 524).

Berl. außerdem: Zur Entwicklung Jesu, 1904; und mehrere Vände Predigten (Der Heiland im Werden und Sterben, 1893; Der Heiland im Leiden und Siegen, 1898 u. a.). — Ueber S.: Joh. Steinweg u. a.: *o. S.*, 1909. **M.**

8. Johann Ernst Christian (1772 bis 1831) evg. Theologe, geb. in Busenborn (Oberhessen), 1793 Privatdozent in Gießen, 1798 Professor der Theologie derselbe, 1803 Bibliothekar, 1803–1830 Kirchen- und Schulrat, 1806–1808 Superintendent, 1808 Geistl. Geh. Rat, 1812–1827 Director des philologischen Seminars, 1820 Prälat.

Berl. u. a.: Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, 1801; — Historisch-kritische Einleitung ins NT, 1804–1805. **Glaue.**

9. Johann Lorenz (1702–49), **¶ Bibelübersetzung** 5 (Sp. 1166).

10. Johannes, **¶ Straßburg:** III, 2.

11. Karl, evg. Theologe, geb. 1868 in Hagenow i. Westf., 1899 Privatdozent in Berlin, 1901 wissenschaftlicher Beamer der Academie der Wissenschaften Berlin, seit 1909 zugleich a. o. Professor.

Berl. u. a.: Gnossische Schriften in koptischer Sprache, 1892; — Plotins Stellung zum Gnossizismus und kirchlichen Christentum, 1900; — Die alten Petrusakten, 1903; — Acta Pauli aus den Helsberger Vorwurfshandschriften, 1904; — Koptisch-gnossische Schriften, 1905; — Clemensbrief in altostyrischer Überlieferung, 1908; — Mithrausgeber der TU (sie 1907; mit A. Hornad).

12. Maximilian, **¶ Wolfschriftsteller:** 2 f.

13. Paul Wilhelm, evg. Theologe, geb. 1845 in Berlin, 1869 Privatdozent in Berlin, Redakteur der protestantischen Kirchenzeitung (¶ Briefe: III, 3), und Sekretär des deutschen Protestantvereins, seit 1876 o. Prof. in Basel.

Berl. u. a.: Spinosa und Scheitelmacher, 1868; — Protestantentibel NT, 2 (mit Holzmann, Pleiderer u. a.), 1872 1873; — Philisterbrief, 1880; — Theofanierbriefe, 1885; — Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis, 1891; — Geistliche Jesu, Bd. I, 1899, 1910; Bd. II, 1904; — Die Apostelfragericht bei de Wetts Überarbeitung, 1910. **S.**

14. Sebastian, **¶ Straßburg:** III, 2 (Glaube: VI (Sp. 1459)).

15. Wilhelm (1839–1912), evg. Theologe, geb. in Erfurt, 1866 Pfarrer in Schönstedt, seit 1894 o. Prof. in Breslau. **¶ Modernophil:** 4 a.

Berl. u. a.: Zur Inspirationsfrage, 1869; — Die göttliche Vorrichtung und das Selbstleben der Welt, 1887; — Die Gefahren der kritischen Theologie für die Kirche, 1888; — Der Kampf ums Dogma, 1891; — Brauchen wir ein neues Dogma?, 1893; — Christliche Dogmatik I, 1895, II, 1898; — Babel und Bibel und der kirchliche Begriff der Offenbarung, 1903; — Der Kampf der Weltanschauungen, 1904; — Das Grunddeutnis der Kirche und die modernen Geistesströmungen, 1905; — Der Kampf um die liturgische Welt, 1906; — Die Forderung einer modernen positiven Theologie in kritischer Beleuchtung, 1906; — Moderne Theologie des alten Glaubens in kritischer Beleuchtung, 1906; — Der Kampf um den Sinn des Lebens von Dante

bis Ibien, I und II, 1907; — Die verschiedenen Typen der religiösen Erfahrung und die Psychologie, 1908; — Der Kampf um die Seele, 1909. **Andreae.**

16. Woldemar Gottlob (1836–1888), evg. Theologe, geb. in Meißen, 1858 Religionsschüler in Plauen, Zwickau und Meißen, 1866 a. o. Prof. in Leipzig, 1876 o. Prof. derselbe, Berl. u. a.: Das Dogma vom Gottmenschen, 1865; — Der Lehrgehalt des Jakobusbriefs, 1869; — Handbuch über den Brief an die Epherer (5. und 6. Aufl. dieses Bandes in Meyers Kommentar 1878 und 1886); — Der Bericht der Apostelgeschichte über Stephanus, 1882. — Ueber S. vgl. RE XVII, S. 667. **Glaue.**

Schmidborn, Georg August Ludwig (1798–1860), evg. Theologe, geb. zu Wisinlar als Sohn des dortigen Pfarrers J. L. G. J. S.; 1820 Pfarrvikar in Lübzlinde, 1822 Pfarrer in Emsweiler, 1827 in Kirn, 1832 Oberpfarrer in Weßlar und Superintendent der gleichnamigen Synode, 1851 Generalsuperintendent der Rheinprovinz.

GRW 1860, S. 81–90; — Ueber S. Kirchenamt, 1860, S. 296; — Neue Ev. Kirchenamt, 1860, S. 149. **Nolteidt.**

Schmiedel, A. Otto, evg. Theologe, geb. 1858 in Zauteroda b. Dresden, 1855 Gymnasiallehrer in Eisenach, 1887 Kolonialpfarrer, Missionar und Lehrer an der theologischen Akademie in Tokio, 1893 Pfarrer in Götteln bei Weimar, seit 1895 Gymnasialprofessor in Eisenach.

Berl. u. a.: Eine Woche in der japanischen Christengemeinde zu Tokio, (1888) 1905; — Kultur- und Missionsbilder aus Japan, (1891) 1897; — Was lehrt und lernt der Missionar in Japan?, 1898; — In der Fremde daheim. Lebensbild der deutschen Nation in Tokio, 1902; — Die Hauptprobleme des Leben-Jesu-Forschung, (1902) 1906*; — Primitive Religion bei Natur- und Kulturvölkern, 1907.

2. Paul, evg. Theologe, geb. 1851 in Zauteroda bei Dresden, 1878 Privatdozent, 1890 a. o. Professor in Jena, seit 1893 o. Professor in Zürich.

Berl. u. a.: Handkommentar zum NT, II 1. Briefe an die Thessalonicher und Korinther, (1890) 1912; — Neu bearbeitung von Winters Grammatik des neutestamentlichen Sprachbildes, 8. Aufl. I, 1894; II, 1897 ff.; — Johannes-schriften des NT, 1906 (engl. 1906); — Die Berlin Jesu in Streit der Meinungen der Gegenwart, 1906 (engl. 1906). **Andreae.**

Schmieder, Heinrich Edvard (1794 bis 1893), geb. in Schulsporia. Seit 1817 in Wittenberg im Predigerseminar, Schüler von Deubner und R. J. Ritsch, 1819–23 Gesellschafts prediger in Rom (I: II, 2), 1824 Professor in Schulsporia, 1839 zweiter Direktor, 1853 erster Direktor des Predigerseminars in Wittenberg, seit 1881 im Ruhestand. Als streng konfessioneller Lutheraner hat S. sein Leben lang an der Festigung der Orthodoxie gearbeitet, dabei war er weitherzig und mild in seinem Urteil, vor allem den Kandidaten gegenüber. Beachtenswert ist das starke Interesse, das er stets der Mithilfe und dem Pietismus entgegengebracht hat.

Berl. u. a.: Zeugnis von Christo (Predigten), 1829; — Propheten und Apokryphen des NT, 2 in 4 Gefäßen Bibelwert, 1851–53. — Ueber S.: vgl. ADB 54, S. 115 ff. **Baute.**

Schmitthenn, Adolph (1854–1907), evg. Theologe und Dichter, geb. zu Redarholzheim, nach 7jähriger Mitarbeitzeit 1883 Pfarrer seines Heimatstädtchens, 1893 Stadtpräfater in Heidelberg und Lehrer am praktisch-theologischen Seminar der Hochschule. S. dichterische Kraft liegt sowohl in der historischen Erzählung, die

er mit freier Meisterschaft handhabt (Friede auf Eden, Tilly in Röten, Das deutsche Herz u. a.), wie in der psychologischen Novelle (Vidhe, Ein Michel Angelo, Leonie u. a.); sein und echt ist sein Humor. In einzelnen größeren gehaltvollen Aufsätzen über Schiller, Dante, Freytag u. a. gibt uns S. sein künstlerisches und dichterisches Glarbensbekennnis (vgl. Aus Dichters Werkstatt, 1911, hrsg. v. Otto Frommel). Einzig in ihrer Art sind S.s Predigten, die eine glückliche Verbindung von schlicht evng. Frömmigkeit und echem dichterischen Empfinden und Gestalten darstellen.

S. erzählende Schriften: Vidhe, (1891) 1911²; — Novellen, 1896 (daraus: Ein Michel Angelo, 1907, franz. Uebertragung: Une vie d'artiste, 1909³); — Leonie, 1899; — Neue Novellen, 1901; — Aus Gedächtnis und Leben, 1907; — Das deutsche Herz, 1908; — Die sieben Wohtage und andere Erzählungen, 1909; — Vergessene Kinder, 1910; — Das Tagebuch meines Urgroßvaters, 1908; — Treuerlige Gedichten, 1912. — Predigten: Herz, bist du's?, 1912⁴; — Die Seligpreisungen unseres Herrn, hrsg. v. O. Bässermann, 1908; — Brunnenstraf, hrsg. v. R. Günther, 1911. — Ueber E.: R. Weibrecht in „Grenzboten“ 1907, 15; — L. Geiger in „Rheinlande“, 1907, 2; — Avenarius im „Nunzwart“, 1907, 2. Dez. Heft; — Otto Frommel in Pr., 1907, 3; — Der x. in Christ, ausklappbar 1910, S. 329—333; — Östlar frei in „Schweizer Heimatschreiber“ 1910, S. 161—168; — R. Hessefelder in: Silhouetten neuerer badiischer Dichter, 1910.

Schmold, Benjamin (1672—1737), dichterlicherdichter, geb. in Brauchitschdorf (Schlesien), 1702 Diaconus, 1714 Pastor primarius in Schwedt. Von den fast 1200 Liedern, die er in 20 Sammlungen herausgab, sind eine große Anzahl Lieblingslieder der evng. Gemeinden geworden; S. gehört zu den Sängern der evng. Kirche, die am häufigsten in unseren Gefangensbüchern vertreten sind. Seine Dichtungen sind meist weich, süßlich, eintönig, anspruchslos; aber es fehlt auch nicht neben sehr vielen „unreinen Früchten“ an schönen und erfreulichen Liedern. Es mögen hier genannt werden: Himmelan geht unsre Bahn; De grōher Kreuz, je nüher Himmel; Liebster Jezu, wir sind hier, deinem Worte nachzuleben; Hosanna, Davids Sohn kommt in Zion eingezogen; Ich geh zu deinem Grabe, du großer Sterbniß; Weicht ihr Berge, fällt ihr Hügel! Kirchenfest; I., 2, Sp. 1291). Auch S.s Erbauungs- und Gebetshälder finden noch immer Verwendung. — Nachfolger Christi, 3.

C. E. o. o. d: Gedichte des Kirchenlieds V., S. 463 ff.; — B. G. in RE⁵ XVI, S. 663 ff. — Von seinen Erbauungsdrucken sei genannt: „Das himmlische Vergnügen in Gott“ (Kranauflage Salet 1807) und die „Gottgelehrten Morgen- und Abendandachten“ (oft aufgelegt).

Schmone Gottlob, Volksdichter: IV, 2 ¶ Gebet: II, 4.

Schmuck, ethnologisch. ¶ Amulete. ¶ Erfahrungswelt usw., Sp. 509 f. ¶ Levitisches, §. 6, Sp. 2090 f. ¶ Mantil usw., 1.

Schmieder, I. Natalie Melanchthon (1827—88), amerikanischer evng. Theologe, Sohn von 2, geb. in Weltzburg (Pennsyl.). Pastor verschiedener lutherischer Gemeinden Nordamerikas, besonders Pennsylvaniens, eitriges Mitglied des Generalconsils und Sekretär des theologischen Seminars zu Philadelphia. Als tüchtiger Kenner der lutherischen Gottesdienst-

ordnungen des 16. und 17. Jhd.s war er bei der Herstellung des Common Service, der Gottesdienstdruckung der englischen Lutheraner in Amerika (1888) in hervorragender Weise beteiligt. Auch in amerikanischer Loyalkirchegeschichte hat sich S. beläufigt.

2. **Samuel Simon** (1799—1873), amerikanischer evng. Theologe, geb. in Dagerstow (Maryland), 1825—1864 Professor am theologischen Seminar in Gettysburg (Pennsylvania). Mit Eifer gehörte er an einer Union der protestantischen Kirchengemeinschaften Nordamerikas gearbeitet, wie er auch Gründer und Mitglied der Evangelischen Allianz war. Wenn er auch wegen seiner Abweichungen vom lutherischen Bekenntnis (Definite Platform, 1855) wegen Irreliefe angeklagt wurde — die Verurteilung unterblieb —, so trieb man ihm doch wegen seiner Tätigkeit zur Erhaltung des Luthertums in Amerika: die Beibehaltung der Generalsynode, die Gründung des theologischen Seminars und des Pennsylvania College in Gettysburg wurden ihm verdankt.

Reber beide vgl. RE⁶ XVII, S. 662—666. Glane.

Schmigliteratur ¶ Sittlichkeitsbestrebungen. Schnabel, Tilemann († 1559), der Reformator von Alsfeld (Hessen; I, 3, Sp. 216), wo er nach seinen Studien in Wittenberg zu Anfang der zwanziger Jahre im Augustinerkloster Ordensprovinzial war. Er gewann bis 1522 durch seine Predigten die Stadt für die neue Lehre. Als ihm Landgraf Philipp der Großmütige (vermutlich 1523) das Predigen untersagte, legte er die Kult ab und begab sich zu Luther, bis ihm die Predigerstelle zu Leisnig a. d. Mulde übertragen ward. Nach Einführung der Reformation in Hessen (Synode von Homberg 1526; Hessen; I, 3) ward S. 1526 oder 1527 auf Wunsch der Alsfelder zum Pfarrer in ihre Stadt berufen und war 1531—41 zugleich der erste Superintendent der gleichnamigen Diözese, hervorragend an der Organisation der hessischen Kirche beteiligt. 1530 war er Mäzener des Gutachtens hessischer Theologen für Landgraf Philipp über das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser; 1537 beteiligte er sich an dem Konvente zu Schmalkalden (Schmalkaldische Artikel); 1539 wirkte er bei Abfassung der Biegenhäuser Zuchtdordnung (Hessen; I, 3, Sp. 2165) mit, und 1549 nahm er an dem Widerstande gegen die Einführung des Interims in Hessen teil (Protestverjamming in Nassau).

ADB 32, S. 81 f.; — Dr. W. Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, 1781 ff., Bd. XVI, S. 303; — Dr. W. G. Soldan: Zur Geschichte der Stadt Alsfeld (2. Teil), GPr Gleichen 1862, S. 25—29; — Dr. W. Herrmann: Hessisches Reformationsbüchlein, 1904, S. 12 ff.; — Archiv für hessische Geschichts XI, 1867, S. 182—85, 429—31; — Dr. W. Dr. D. T. Sch. 1523—26 (Mitteilungen des Geschichts- u. Altertumsvereins der Stadt Alsfeld, 1911, Nr. 4 und 5). Carl Vogt.

Schneedenburger, Matthias (1804—48), evng. Theologe, geb. in Thalheim bei Tübingen, 1827 Repetent in Tübingen, 1831 Hilfsprediger in Herrenberg, 1834 Professor der Theologie in Bern.

Uer. u. a.: Uer. das Evangelium der Aegyptier, 1834; Uer. den Ursprung des ersten Kanon. Evangelium, 1834; — Uer. den Zweck der Apostelgeschichte, 1841 (I. und II. 1835, S. 498 ff.); — Zur Kirchlichen Christologie, (1818) 1861²; — Vergleichende Darstellung des lutherischen

und des reform. Lehrbegriffs, 2 Bde., 1865 (von Güder herausgeg.); — Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1862 (von Löschlein herausgeg.); — Die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien, 1863 (von Hundeshagen herausgegeben). — *Über E. vgl. RE² XVII, §. 666 bis 670.*

Schneidermann, Georg, evg. Theologe, geb. 1852 in Chemnitz, 1880 Privatdozent in Leipzig, 1883 in Basel, 1889 wieder in Leipzig, seit 1890 a.o. Professor dafelbst.

Berf. u. a.: Der christliche Glaube und die heil. Schrift, 1893; — Das Jubudentum in den Evangelien, 1884—1900; — Auslegung der Briefe Pauli an die Korinther (in Stradzölders Kommentar), 1905; — Unsere Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus, 1898; — Modernes Christentum, 1899; — Der jüdische Hintergrund im NT, 1890; — Von rechter Verdeutschung der Evangelien, 1896; — Christlicher Glaube im Sinne der evg. Kirche, I, 1902; — Ehre des Gottes Wert, 1907; — Gau heraus: Webers jüdische Theologie, 1880—97; — Beiträge zur Berichtigung der kirchlichen Unterweisung, I, 1902; II, 1907. *Annot.*

Schneegäss, Heinrich (1546—97), evg. Theologe, geb. in Biffelen bei Gotha, gest. als Pfarrer in Friedrichroda. Von seinen Liedern sei genannt: Das liebe neue Jahr geht an. Berf. Graduaten, Psalmen und Motetten, 1597.

W. Thilo in: Deutsche Zeitschr. für christliches Leben 1857, Nr. 34—35 (vgl. ebd. Nr. 44). *Annot.*

Schneemelcher, Wilhelm, evg. Theologe, geb. 1872 in Berlin, 1897 Lic. theol., 1902 Pfarrer am Großen Berliner Friedrich-Wilhelms-Haus zu Rummelsburg seit 1906 dasselb. auch Erziehungsleiter, f. 1. 11. 1902 zugleich Ehrenratsmitglied des Evg.-sozialen Kongresses (* Evangelisch-sozial).

Herausgeber von Evangelisch-sozial, Mitteilungen des Evg.-sozialen Kongresses, seit 1904; — *W. ferner u. a.:* Der evg.-soziale Kongress (in P. Dröhdts Handbuch der freien evg. Liebetsätigkeit in Brandenburg I, 1906); — Evg.-soziale Bestrebungen in Deutschland (Handwörterbuch der Statistik III, §. 376—387); — Volksbildung, evg. (ebd. VIII, §. 419—424). *316.*

Schneising, Johann (Chionius; † 1567), geb. in Frankfurt a. M., zuletzt evg. Prediger zu Friesheim bei Gotha. Das schöne Buchlein „Allein dir zu dir, Herr Jesu Christ, mein Hoffnung steht auf Erden“, das ihm im 18. und 19. Jhd. zugetragen wurde, stammt jedoch nicht von ihm, sondern von Konrad Hubert.

MIGK VIII, §. 232—241, 261—264, 301—308, 358

bis 366 (Spiritus); XII, §. 77—79 (Anrich). *Annot.*

Schneider, Carl (am 11. Biologe, * Düsseldorf, 1872; vgl. Literatur zu * Entwicklungstheorie, 4—7.

2. **Eulogius** (1756—1794), lath. Aufläuter, geb. in Würzburg a. M., machte die Feinheiten der Erziehung in Würzburg durch, um dann Reichs-wissenschaft zu studieren. 1777 trat er in einer Anwandlung von Neue und Berweisung über seinen leichtsinnigen Lebenswandel in das Franziskanerkloster zu Bamberg ein; seitdem führte er den Namen Eulogius. Nach theologischem Studium wurde er Priester, machte sich aber, durch * Voltaire und * Rousseau beeinflusst, 1785 durch eine Toleranspredigt unter den Augsburger Franziskanern unmöglich. Durch einflussreiche Freunde an den Stuttgarter Hof empfohlen, wurde er Hofprediger des angeborenen Herzogs Karl Eugen (* Württemberg), lebte sich aber auch hier wegen seiner volkisch freien Predigten und wegen seines ungezügelten Weisens nicht an die Dauer halten. 1789—90 war er Professor der

schönen Wissenschaften an der neugegründeten Universität Bonn, mußte aber auch hier weichen, als er seine gegen „jehuitischen“ und „hildegardischen“ Zwangserben Gedichte veröffentlichte. Er wurde Generalvikar des konstitutionellen (* Französische Revolution, 3) Bischofs in Straßburg und starb 1794 als Opfer der Revolution in Paris unter dem Fallbeil. *Rheinland*, 5.

W. außerdem u. a.: Commentatio de philosophia in sacro tribunali usw., 1786 (gegen die Käuflichkeit im Beichtstuhl); — Übersetzungen der Homilien des * Cenotomus über Matthäus (1786) und Johannes (1788); — Predigten für gebildete Menschen, 1790; — Katechetischer Unterricht in den allgemeinen Grundlagen des wahren Christentums, 1790; — Ueber T. vgl. T. d. Wegeler in II 37, 1877, §. 257 ff.; — L. Chrabod: C. S., 1894; — J. R. Haack aus: Antiväristische Antritte an einer kath. Universität (Bonn) IV, 1901, §. 334 ff.; — J. B. S. Gömmüller: Die kirchl. Ausklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen v. Württemberg, 1906, §. 81 ff. *hermlein.*

3. **Friedrich**, lath. Theologe und Kunstsgelehrter; zu Mainz 1836 geb. und 1907 gest., 1901 Domkapitular, 1894 Prälat; ungemein vielseitige, tiefdringend, sühnvolle Berühmtheit; bearbeitete grundlegend die Baugeschichte des Mainzer Dom's, förderte die Kunstdichtung und Denkmalspflege im ganzen Mittelrheingebiet, bemühte sich um die theologische Beratung der * Ikonographie und belebte die Freude an der Buchdruckerei durch Aufzeigung und Veranstaltung von Musterdrucken. *V. Malerer u. w.*; I, 3.

Biographie: J. Käßling: Blätter der Erinnerung an F. S. (Der Katholik, 1907, Heft 10); — C. Hensler: F. S. als Schriftsteller. Bericht einer Bibliographie (344 Nrn.); in „Studien aus Kunst und Geschichte, F. S. 30, Geburtstag gewidm. v. J. Brendonk“, 1906, §. XI—XXVII. — **Wichtigste Werke:** Der Dom zu Mainz, Geschichte und Beschreibung des Banes und seiner Wiederherstellung, 1886; — Die Katharinenkirche zu Oppenheim und ihre Denkmäler, 1877 (Tegi); — Theologisches zu Rafael (Der Katholik, 1896); — kunstwissenschaftliche Studien. Gesammelte Aufsätze, 1. Bd.: Kurmainzer Zeit, hrsg. von C. Hensler, 1913; — Neuauflage der Detmolder in Mainz 1871 ff. gedruckten Prachtwerke: Graduale, 1870. Extractus Antiphonarii, 1871. Manuale ecclesiasticum, 1875; — Herausgabe oder Schlußverarbeitung der Kunstdenkämler: G. J. W. Wagner: Die 2. vornehmsten geistl. Stifte im Großherzogtum Hessen. Bd. 2: Worms Rheinhessen, 1878. *Sowieso:* W. o. b.; Denkmäler im Reg.-Bezirk Wiesbaden, 1890. *Frantz Meinecke.*

4. **Johann**, Murat, * Martin-Schwestern, 1.

5. **Johannes**, geb. 1857 in Horier (Westf.), 1882 Pastor in Warburg, 1883 in Lichtenau, 1891 in Elberfeld, Herausgeber des „Amtskalenders für evg. Geistliche“ (seit 1893) und des „Kirchlichen Jahrbuchs“ (seit 1893; * Presse: III, 4).

6. **Karl** (1826—1905), * Lehrerseminar, 1; vgl. * Schulrecht, 2 f.

7. **Theodor**, evg. Theologe, geb. 1864 zu Bielefeld, bat. 1888 zur Ordination einberufen, nach dem Formular der neuerbundenen Agenda von 1817 ordiniert zu werden, das nicht, wie das von 1843, das Apostolikum enthielt. Da ihm dies von katholischen Justizien abgelehnt wurde, trat er in den Schulbeamten, v. Prof. am Gymnasium in Wiesbaden. *Apostolikumstreit*, Sp. 606 f.

Berf. u. a.: Wenn besteht meine Schuld, der ich noch nicht dafür geworden bin?, 1901; — Religionswissenschaftliche Bilder aus Rossau (I, 1906; II, 1907, 1911); — *in Ursprung des Christentums*, 1910. *93*

Schneller, Ludwig (1820—96), evg. Missionar im heiligen Lande und Waisenhausvater, geb. in Crailsheim aus der schwäbischen Alsb., 1847 erster Leiter und Hausvater der Missionsanstalt St. Christopher in Basel, versuchte, seit 1850 in Jerusalem, zunächst als Leiter eines Brüderhauses unter viel Mühsal und Bedrohungen zu evangelisieren, nahm sich seit 1860, als von den jordanischen Mohamedanern die Christen in Syrien blutig verfolgt wurden, der verwaisten Christenkindern im syrischen Waisenhaus an und hat dieses Liebeswerk in segensreichster Weise immer weiter ausgebaut (Orient: I, 2 A b). Die Leitung des Werkes hat sein Sohn Theodor übernommen. In Deutschland vertritt die Interessen der Stiftung der Evg. Verein für das Syrische Waisenhaus in Jerusalem mit dem Sitz in Köln unter der Leitung des Pastors Ludwig Schneller.

Über E.: L. Schneller: Vater E. Ein Porträt der Evg. Mission im heiligen Lande, 1899; Glaue, Schneppenthal, Philanthropin, Gründung Talmanns, Philanthropinisten, 2.

Schnepf, Erhard (1495—1558), schwäbischer Reformator, geb. in Heilbronn, vielleicht schon auf der Heidelberg Disputation 1518 (Luther, 3) für die neue Lehre gewonnen, predigte sie 1520—1525 in der Gegend seiner Vaterstadt. Von Philipp von Nassau nach Weilburg berufen (Hessen: V, 2), hat er 1526 die Homburger Synode (Hessen: I, 3) mitgemacht und wurde darauf von Philipp von Hessen an die neugegründete Universität Marburg (A) berufen. Seit 1534 hat er die Reformation in Württemberg (A) durchzuführen geholfen; seiner Unersättlichkeit in der Zieg der lutherischen Abendmahllehre in dem oberdeutschen Lande zu danken. 1543 wurde er Pfarrer und Professor des A. und der Dogmatik in Tübingen und mußte 1548 wegen des Interims weichen. Unterwegs ist er in Jena festgehalten worden und wurde Professor des Hebräischen.

Über E. vgl. RE XVII, S. 670 ff.; XXIV, S. 455 ff.; Julius Hartmann: E. S., 1870; — ADB 32, S. 168 ff. Hermetint.

Schnitzer, Joseph, lath. Theologe, geb. 1859 zu Lautingen (Bayern), 1893 a.o. Prof. für Kirchengeschichte und Kirchengericht am Lyzeum in Tübingen, 1902—1913 o. Prof. für Dogmengeschichte, Symbolik und Pädagogik an der Universität München. Anfangs 1908 unterbrach E., nachdem er wegen seiner Kritik an der Enzyklika Pascendi a divinis suspendiert worden war (Reformatholizismus, B2), seine Vorlesungen und benutzte seinen bisherigen Urlaub zu einer Studienreise nach Japan und China. Die Regierung suchte durch Verlängerung des Urlaubs der staatlichen Entscheidung des Konflikts auszuweichen, bis E. auf sein Ansuchen zum 2. S. 1913 in den Ruhestand versetzt und zugleich zum Honorarprofessor in der philologischen Fakultät ernannt wurde. — Schön 1898 eregte E. großen Aufschwung durch sein modern gerichtetes „Ehrerecht“. In weiteren Kreisen wurde E. durch seine Savonarola-Studien bekannt. Gegenüber Pastor u. a. meint E. zur Beurteilung Savonarolas neue Wege durch vorzügliche Quellenbearbeitung, welche die psychologische Lösung des Problems ermöglicht. Seine nicht veröffentlichten Vorlesungen „Dogmengeschichte der christlichen Urzeit“, auf religiengeschichtlicher Me-

thode aufgebaut, nach Methode und Ergebnis den Anschauungen D. J. Holtmanns nahe verwandt, waren der wichtigste Grund, ein schärfes Kritik gegen die Roderstüden zu führen und einen Aufschwung „Legendenstudien“ (Günther) der äußere Anlaß seiner Erforschung. Gleichsam als Antwort auf diese unterzog S. den Anspruch des Papstes auf den Primat einer schriftmäßigen historischen Untersuchung, deren Resultat die Unrechtheit von Mittel 16 ist.

E. verfaßt u. a.: Berengar von Tours, 1890; — Die Gesta Romanae Ecclesiae des Cardinals Beuno und andere Streitschriften der Iohanniter, Kardinale wider Gregor VII, 1892; — Kath. Gerecht., 1893; — Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas, I—IV, 1902—10; — Die Enzykl. Pasendi und die lath. Theologie (Internationale Wochenzeitung, 1908, S. 129—140); — Legendenstudien (Süddeutsche Monatshefte, 1908, S. 209—216); — Hat Jesus das Papsttum gekrönt?, 1910; — Das Papsttum eine Säumung Jesu?, 1910. Engert.

Schnorr von Carolsfeld Kunst: IV, 2 c Buchillustration, 5.

Schnütgen, Alexander, Theologe und Kunstsgelehrter, geb. 1843 zu Steele (Ruhr), 1887 Domkapitular zu Köln, 1903 zugleich ord. Honorarprofessor in Bonn, gibt seit 1888 die Zeitschrift für christliche Kunst heraus, schenkt 1906 seine bedeutende Privatsammlung mittelalterlicher Kunstdenkmäler der Stadt Köln („Sammlung Schnütgen“). Er hat große Verdienste um die moderne Kunstsiege des Katholizismus und ist eine der ersten Autoritäten auf dem Gebiet der mittelalterlichen Kunsgeschichte der Rheinlande.

Nicholas Graul: Deutsche Kunst in Wort und Farbe, 1911, Tafel 53; — Fritz Witte: Katalog der Sammlung E.

Schnurrer, Christian Friedrich (1742 bis 1822), Tübingen.

Schöberlein, Ludwig Friedrich (1813 bis 1881), evg. Theologe, geb. zu Kolmberg bei Ansbach, 1841 Repetent und Privatdozent in Erlangen, 1850 a.o. Prof. in Heidelberg, 1855 o. Prof. in Göttingen, 1862 Konsistorialrat, 1878 Abt von Bursfelde.

E. u. a.: Die Grundzüge des Heils, entwidelt aus dem Prinzip der Liebe, 1848; — Der evg. Gottesdienst nach den Grundsätzen der Reformation, 1854; — Der evg. Hauptgottesdienst in Formulare für das ganze Kirchenjahr, 1855 1874; — Über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evangelischen Kirche, 1859; — Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs in der deutschen evg. Kirche, aus den Quellen vornehmlich des 16. und 17. Jhd.s geschildert, 3 Bde., 1863—72; — Geheimnis des Glaubens, 1872; — Prinzip und System der Dogmatik, 1881. — E. ist Mitbegründer der Monatschrift für Liturgie und Kirchenmusik „Tona“ (1876 ff.). — Über E. vgl. RE XVII, S. 674 ff. Brecht.

Schöffenamt ist das Amt der Beisitzer des untersten deutschen Strafgerichts. Es wird von Laien (Nichtjurymen) ausgeübt. Geistliche sind vom S. betreut; ebenso vom Dienst bei den Schwurgerichten. Während nach geltendem Recht auch Befreiungslehrer nicht zum S. oder Geistwesenamt berufen werden sollen, sieht der Entwurf eines neuen Gerichtsverfassungsgesetzes ihre Verwendung als Schöffen bei Jugendgerichten vor. Der Auschluß der Geistlichen vom S. ist eine Folgerung aus dem Satz des kanonischen Rechts, daß der „Mangel der vollkommenen Sanction“ unzulässig mache, ein

geistliches Amt auszuüben. Als solchen Mangel sah man auch die Mitwirkung bei einem Todesurteil an und bezeichnete den Vorstehenden des Gerichts, das den Spruch gefällt hatte, als „Mörder tritt seines Befehles“, den Beisitzer als „Mörder tritt seines Rates“. Auch andere Staaten haben die Geistlichen vom S. befreit. *Friedrich Schöen*, 1. *Erhard*, § Buchillustration, 3 (Sp. 1889).

Z. Heinrich, elsässischer Theologe und Publizist, geb. 1864 in Seimheim (Oberelsass), 1894 Privatdozent der Philosophie in Poitiers, 1900 Professor der deutschen und englischen Literatur an der Universität Aix-Marseille, lebt seit 1906 als Privatlehrer in Paris. S. ist Mitarbeiter zahlreicher französischer, deutscher und englischer Zeitschriften theologischer, philosophischer, pädagogischer und belletristischer Richtung.

Berl. u. a.: *L'origine de l'Apocalypse de saint Jean*, 1887; — *L'hypothèse d'une apocalypse juive*, 1888; — *Les origines historiques de la théologie et de la philosophie de Ritschl*, 1893; — Die französischen Hochschulen seit der Revolution, 1896; — Traditionelle Lieder und Spiele der Indianer und Mäddhen zu Nazareth, 1900; — Die neuen Universitäten in Frankreich, 1902; — La métaphysique de Lotze, 1902; — Recent Reform of Secondary Education in France, 1903; — Le lycée français de Berlin, 1907; — Les universités techniques en Allemagne, 1909; — L'enseignement supérieur technique en Suisse et en Autriche, 1909; — Les institutions allemandes en France, 1909.

Sachsenhausen.
3. *Paul*, Jurist, geb. 1867 zu Königsberg i. Pr., 1894 Privatdozent, 1896 o. Prof. in Jena, 1900 o. Prof. daneben, in denselben Jahre noch Professor in Göttingen.

Berl. u. a.: Das Recht der Kommunalverbände in Preußen, 1897; — Das Landesfürsorgeamt in Preußen, 1898; — Der Lippe'sche Schiedspruch, 1899; — Beziehungen zwischen Staat und Kirche auf dem Gebiet des Eichheits, 1901; — Das evg. Kirchenrecht in Preußen, I, 1903; II, 1, 1906; II, 2, 1910; — Das kaiserliche Standeserprobungsrecht und der Fall Friedensbauern, 1905. *Glaue*.

Schön, Jakob Fr. (1803–89), *¶ Tierra Leone*. *Schönaich-Carolath*, *Prinz Emil* (1852 bis 1908), geb. in Breslau, verlebte unter dem besonderten Einfluss seiner glänzend begabten Mutter die Jünglingsjahre in Wiesbaden, seine Seele an Umland und Eichendorff, später an Schopenhauer und Voltaire nährend, und bildend. Die akademische Zeit in Zürich, wo er Joh. Scherr und Gottfr. Kinkel hörte, begründete seinen Hass gegen alle Standesurteile. Die soldatische Laufbahn, die er eifrig (Dragoneroffizier in Kolmar, daneben sehr bedeutungsvoller Berleiter mit der Dichterin Albert von Buttfamer), befriedigte ihn nicht. Wandereinflüsse, sein mutterlicher Erbe, durch venetianische Reisen des Knabenalters genährt, zwang ihn, den Abschied zu nehmen. In Rom erholt er Freundschaft mit dem Maler Hans Makart. Weltfahrten (Aegypten, Kleinasien, Griechenland, Spanien, Nordafrika) füllten die nächsten Jahre aus. Dann wechselte er einige Zeit lang zwischen seiner Besitzung Palsgaard am dänischen Belt und Schweizer Ruorten. Seit 1887 lebt er auf Gut Hafendorf bei Hamburg im herrlichsten Familienglück.

Seine Poetie trägt zumeist einen schwermütigen Charakter. Die Novellen zumal enthalten eine fast entönige Freudlosigkeit. Nebenhaupt ist S. nicht reich an Motiven. Aber von dem Bewegen, das ihn bewegt, ist er bis ins Inneste

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

erfüllt. Daher der unbedingt überwältigende Eindruck seiner Schöpfungen. Vor allem ergreift seine tiefe Religiosität. Er ist unter den religiösen Dichtern der Moderne vielleicht der gedankentiefe, sicher der formvollendete. Der unglaublichen Jugendliebe zu einer schönen, aber den Dichter nicht verstehenden Welldame verdankt er nicht nur die Weibe des Schmerzes, die ihm für jeden Großen unerlässlich schint (vgl. d. Gedicht „Fontana Trevi“), sondern auch das Gefühl für den tiefen Gegensatz zwischen der Innerlichkeit des Christentums und der bloßen Artigkeit des „großen Griechentums“, der Weltfreude im Sinne von I Joh 2,16 ff (vgl. „Ver sacrum“). ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit: I, 4, Sp. 2175.

Gesammelte Werke, 7 Bde., 1907. Leipzig, G. v. Sc. Schen; — *Hermann Friedrich*: Prinz G. v. Sc. C., 1903; — *Gustav Schäfer*: P. C. v. Sc. C. als Mensch und Dichter, 1909; — *J. Burgraff*: Carolath. Predigten, 1909; — *H. Seefarth*: Ein Dichter des deutschen Christentums (Bremer Beiträge III, 1909, S. 252 ff). Amer. von *Schönaun, Elisabeth*, *¶ Elisabeth, 7. von Schönborn* (Mainz, I, 2e *¶ Erfurt*; II, 2. *Schönfelder, Joseph* († 1913), *¶ München*: II, 2 d (Sp. 561).

Schönherr, I. *Johann Heinrich* (1770 bis 1826), Theologe, geb. in Memel. Strenggläubig erzogen, durch den kantischen Nationalismus zum Kritik gebrängt, wandte sich S. der Philosophie studierte, bald der Ausbildung eines eigenartigen theosophischen Systems zu, das die göttliche Offenbarung kosmologisch-dualistisch zu deuten versuchte und in dem sog. Königsberger Kunderprozeß 1825–41 eine hervorragende Rolle spielte. S., der sich für einen von Gott inspirierten Propheten hielt, blieb der Kirche fern, machte nur in Privatkreisen, die ihn den frommen Sonderling, auch unterhielten, für seine phantastische Lehre Propaganda. Eine behördliche Maßregelung, die beabsichtigt war, unterblieb. Sein Schüler *¶ Engel* trennte sich 1819 wegen der Lehre von der Kreuzigung des Fleisches von ihm.

Berl.: *Die Siege der göttlichen Offenbarung*, vorbereitet zum ersten Male, 1803; — *Vom Siege der göttlichen Offenbarung*. Der erste Sieg, 1804. — *Über S.*, aber einsetzt. H. Olshausen *¶ S. C.*, 1834; — RE XVII, S. 670 bis 681. *Glaue*.

2. *Karl*, *¶ Reformationsfestspiele*. *Schöpfrag*. *Heberjicht*.

I. *Im AT*; — II. *Schöpfung und Erhaltung*, dogmatisch;

— III. *Naturliche Schöpfungsgeschichte*.

Schöpfung: I. *Im AT*.

1. Der Gedanke der S. außerhalb Israels; — 2. In Israel; — 3. Schöpfungsberichte des Judentums; — 4. Der Priesteroder; — 5. Vorgeschichte von I Moses 1.

1. Der Gedanke der S. gehört nicht dem geistigen Sondergut Israels an, sondern ist bereits vorher im Orient vorhanden gewesen, wie es sich denn auch sonst überall da, wo die Völker sich auf eine bestimmte Kulturfürst erheben, mit einer gewissen Notwendigkeit einstellt. Wir ersehen aus den „ätiologischen“ Mythen (: II, 3) und „Sagen“ (: II, C4), daß schon die primi. v. Menschen begonnen haben, für einzelne, besonders auffallende Erscheinungen der Natur, wie das Gewitter, den Sonnenuntergang und -aufgang, den Regenbogen, auch für die Gestalt von Bergen und Steinen, von Tieren usw. nach den

Gründen ihrer Entstehung zu suchen. An alle diese Fragen schloß sich die lezte, abflichende Frage, wie denn alles dieses zusammen, Himmel und Erde, entstanden sei. Die Antwort darauf aber konnte keine andere sein, als daß die Gottheit in der Urzeit das All hervorgebracht habe.

Die Art, wie man sich nun solche Sch. im einzelnen vorstellt, ist von zwei verchiedenen Momenten zugleich abhängig: a) Von der Naturbeobachtung und Naturerkennnis jener Zeit, die einen Schöpfungsmythus erdichtet hat. So ist es für die Antike, nach der die Erde im Mittelpunkt des Alls steht, und nach der die Sterne an dem vorberauten gedachten Himmel ihren jetzten Stand haben, selbstverständlich, daß sie behauptet, die Gottheit habe die Erde seit hingestellt, den Himmel darüber gewölbt und die Gestirne an diesem festgelegt. Dabei scheint man sich vielfach die Entstehung der Welt so gedacht zu haben, wie sie noch gegenwärtig in jedem neuen Frühling einsteht. Daher sind die Sch.-mythen manchmal je nach dem Klima der Landschaft, in der sie entstanden sind, verschieden; in dem wärmereichen Babylonien ist es die Tat des schaffenden Gottes, das Wasser zu bändigen, in dem wässerarmen Syrien und Kanaan dagegen, das Wasser herbeizuführen; dort wird der Regen als Plage, hier als Segen empfunden. Auch über den Zustand der Welt vor der Sch. hat man sich Gedanken gemacht und sich ihn als Gegenzug gegen die gegenwärtige, organisierte Welt ausgemalt (*Chaos). b) Zugleich sind die Sch.-mythen, da sie vom Handeln der Gottheit auf die Welt sprechen, dadurch bestimmt, wie sie sich die Gottheit selber und insbesondere ihr Verhältnis zur Welt vorstellen. Dem antiorientalischen Polytheismus entspricht es, auch bei der Sch., von vielen Göttern zu sprechen, und, da man sie sich in der Urzeit entstanden denkt, auch von ihrem Ursprung zu erzählen: neben der „*kosmogonie*“ steht also hier die „*Theogonie*“. Und auch die „mythologische“ Denkweise, wonach man die wirkenden Mächte oder Bereiche der Natur als persönlich belebte Wesen, als Götter oder Ungeheuer, vorstelle. Mythen und Mythologie: II, 2), wie geht sich in diesen Erzählungen wider. So wird das Urwasser bei den Babylonier als Wassermann personifiziert, und der entzückende Eindruck dieses granenhaften Urzustandes wird dadurch noch veranschaulicht, daß man diesem Ungetüm durchbare Ungeheuer als Bundezeugen beigeab (*Babylonien und Assyrien, 1 F, Sp. 876). Ferner wurden Beziehungen der Naturähnliche untereinander mythologisch als Bernhardistisch-Beziehungen nach Art der menschlichen aufgefaßt: daß Licht und Tag aus Finsternis und Nacht hervorgegangen sind, wird bei den Griechen so ausgedrückt, daß Erebus (Finsternis) und Nyx (Nacht) den Aether (Licht) und die Demera (Tag) gezeugt haben. Eder der Kampf des Lichtes gegen die Dunkelheit bei der Sch. erfordert als Kampf des Lichtgottes gegen die Mächte der Finsternis. Wir besitzen Sch.-mythen aus dem Orient besonders von den Babylonier, wo der Stadtkott des welthergehenden Babels Marduk das Urgeiß des Urwassers Tiamat überwindet (*Babylonien und Assyrien, 1 F, Sp. 876 ff), ferner bei den Phöniziern, die von einem „Kreislaß“ und zugleich vom Kreis (*Chaos)

reden (*Sanchariathon), schließlich bei den Ägyptern (*Aegypten: II, 2, Sp. 180 f). Fr. Lukas: *Kosmogonien der alten Völker*, 1893; — August Dillmann: *Genesi*, 1892, S. 5 ff; — Binc. Savels: *Schöpfungsbericht der Genesi*, 1902, S. 36 ff; — J. Ritel: *Genesi und Keilschriftforschung*, S. 117 ff; — Soester in RE XVII, S. 64 ff.

2. Da die Kulturvölker des Orients also vor Israel bereits Sch.-mythen besessen haben, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß auch das gleichzeitig in Israel hat. In älterer Zeit den Gedanken der Sch. gefaßt hat (*Gott: I, Ges. begriff im AT: I, 4): würden wir ihm dießen Gedanken abtrecken, so würde es unverständlich sein, wie eine Religion mit so niedrigem Gottesgriff die Religionen Kanaans und der näheren und weiteren Umgebung von sich hätte fern halten können. Diese Vermutung wird bewiesen durch *Salomos Tempelweihspruch (I Kön 8,12 LX), wonach Jahre die Sonne an den Himmel gestellt hat, ferner durch einige im Walter erhaltenen Psalmen, die den Schöpfungsgedanken noch in der altertümlichen mythologischen Ausprägung enthalten (Psalm 19,2-7, 21,1, § 89,10 ff 90,2, 101,21, 26 ff u. a.), sowie durch sonstige poetische Sch.-Erzählungen (*Mythen und Mythologie: II, 6), schließlich durch die biblischen Erzählungen von der Entstehung der Welt, von denen die des „Jahwisten in ältere Zeit gehört, die des „Brieftodex“ zwar in jüngerer Gestalt vorliegt, aber doch auf eine ältere Vorlage zurückgeht (vgl. Nr. 3, 5). Seinen eigentlichen Ursprung hatte die Sch.-side im alten Israel eben in diesen Erzählungen und zugleich in der Gattung der Hymnen (*Psalmen, 3, Sp. 1934), wie denn auch in babylonischen („Babylonien und Assyrien, 1 F, Sp. 871) und ägyptischen (*Ägypten: II, 2, Sp. 178) Hymnen dieser Gedanke sehr häufig ist. Für die praktische Religion der älteren Zeit scheint die Idee eine verhältnismäßig geringe Bedeutung besessen zu haben, wie denn auch die älteren Propheten, die es mit der Gegebenheit und der nächsten Zukunft zu tun haben, davon schwiegen. In die Prophete ist dieser Gedanke gedrungen, besonders durch Deuteronomia (*Jehova, 2 b), der aus der Sch. die Macht Gottes folgert und daraus den herrlichen Trost in den Nöten der Gegenwart schöpft (*Gott: I, Ges. begriff im AT: III, 6).

3. Wie man sich in Israel im einzelnen die Sch. vorstellt hat, erleben wir besonders aus den erhaltenen Schöpfungssetschällungen an, aus deren Vergleich uns eine Geschichte der Kultur, noch mehr aber die der Religion entgegensteht: vgl. über diese auch *Mythen und Mythologie: II, 5. Eng begrenzt ist die Welt, die wir in dem Minus finden, der bei im Jahr vielfach mit dem „Paradiesmythus“ vermischt vorliegt (I Mo 2, 7-18, 21). Da hören wir noch nichts von der Entstehung von Himmel und Erde, vielmehr beginnt sich hier eine kindliche Denkweise, zu erzählen, wie Gott Menschen und Tiere hervorgebracht hat, und ist damit schon am Ende angelommen. Von Himmel redet dieser Mythus überhaupt nicht, auch die Erde sagt er als gegeben voraus. Aber was ihn interessiert, das ist die Frage, wie die Erde, d. h. der Erdboden, den er sich als unfehlbar irrsinnig vorsieht, das Wasser besitzen habe: denn aus beschleuniter Erde wächst noch jetzt alles Lebendige empor. Kindlich

ist auch der Gottesbegriff der Erzählung: Jahre „formt“ die Geschöpfe aus der Erde, d. h. er bildet sie mit eigenen Händen, wie der Töpfer den Ton formet, und als er einzieht, daß der Mensch ohne Gesellschaft noch nicht „gut“, vollkommen ist, führt er ihm zunächst die Tiere vor, „um zu leben, was er dazu sagen würde“ (2^o). Erst nachdem dieser Verlust gescheitert ist, kommt er auf den besonders weisen Gedanken, das Werk aus dem Körper des Menschen selber zu bilden. So kindlich dies alles ist, so ist es anderseits doch nicht ohne Tieftum — das Leben in einer Einblähung Gottes selbst, und Mann und Weib müssen nach (geschlechtlicher) Gemeinschaft streben, weil sie ursprünglich eins gewesen sind, — und zugleich von hohem dichterischen Reiz; die einzelnen Sch. werden hier nicht äußerlich nebeneinander gestellt, sondern sie sind künstlerisch zusammengeordnet.

4. In jeder Beziehung anders ist die bekannte, fälschlich genannte „mosaisch“ Schöpfungszählung I Mose 1—2^o, aus dem Priesterkoder (* Mosebücher, 3d) stammend und also um 450 v. Chr. verfaßt. Hier ist der Horizont bedeutend erweitert: die Geschichte erzählt von der Entstehung von Himmel und Erde — so schon die Einleitung zum alten * Paradiesenmythus I Mose 2^{ab} —, ja, die Anordnung der einzelnen Sch. zeigt eigentlich wissenschaftlichen Geist: zuerst die Elemente, dann die Einzelwesen, zuerst das Niedere, dann das Höhere. Wissenschaftlich sind ferner die Klassifikationen und Definitionen; der Verfasser sondert die Fülle der Wesen nach Klassen und denkt über die Merkmale dieser Klassen nach. Doch aber diese „Wissenschaft“ des Priesterkoder von der unfrigen weit unterschieden ist, ist einfach selbstverständlich, so daß alle Versuche moderner „Apologien“, I Mose 1 mit unserer Naturwissenschaft in Einklang zu bringen, von vornen herein abzuweichen sind. Auch die Religion ist der Erzählung zufolge, wie viel man inswischen gelernt hat. Das Stütz ist der flämische Ausdruck des Souveränsatalsimus: der schaffende Gott steht außerhalb der Welt und wirkt so von außen auf sie ein; er spricht: es werde Licht, da ward Licht! Diese religiöse Höhe der Erzählung wird noch deutlicher, wenn wir den Mythus mit heidnischen Sch.-erzählungen zusammenstellen; dort die Götter, aus deren wedelstieligen Beziehungen in Zeugung und Kampf die Welt entsteht, hier der eine Gott, nicht erzeugt und nicht zeugend, dem die Welt zu Füßen liegt. So ist also I Mose 1 ein Meilenstein in der Geschichte der Offenbarung. Anderseits müssen wir dabei freilich mit in den Raum nehmen, daß dies Kapitel, äußerlich betrachtet, manchen heidnischen Mythen und auch I Mose 2 bei weitem nachsteht. Zwar hat das Stütz in seinen einzigartigen Wiederholungen etwas von lapidarer Größe. Aber die Anordnung, so geschlossen sie ist, fehlt die Poesie: müßtern stehen die Sch. zwische nebeneinander, und die Ausführung ins einzelne hinein, die von der bunten Fülle des mannigfältigen Lebens einen Eindruck geben könnte, fehlt fast völlig.

5. Besonders bemerkenswert ist, daß wir von I Mose 1, wenn auch nur in Umrissen, eine Vorgeschichte erkennen können. Die Anordnung des Ganzen scheint ursprünglich nicht nach den 6 Werttagen der Woche (Hexaëmeron),

sondern nach 8 Sch.-werten gewesen zu sein. In ältere Zeit führt ferner zurück die antike Idee, daß der Mensch nach Gottes Bild, d. h. ursprünglich nach seiner Gestalt, geschaffen sei, und der Plural: „lasst uns Menschen machen“ (1^o), der geradezu an Polytheismus erinnert. Besonders altertümlich ist die Schilderung des Chaos am Anfang, wonach nicht Gottes Schöpfwort das All hervorgerufen, sondern der Geist Gottes, halb unverträglich vorgestellt, die Wasser bebrütet habe. Daraus ist zu schließen, daß die Erzählung schon lange vor dem Priesterkoder in Israel bestanden hat und wahrscheinlich aus der Fremde dahin gelommen ist. Ein besonders bezeichnender Zug der Geschichte, daß die Welt ursprünglich Wasser war und durch Teilung dieses Urwassers nach oben und unten zum gegenwärtigen Kosmos geworden ist, stimmt mit dem babylonischen Mythus überein (hebr. tehom, Urmee, = bab. Tiāmat) und wird, da das vorangegangene Klima auf Babylonien, aber nicht auf Canaan währte (* Chaos), auch daher stammen (* Bibel und Babel, 1). Der Übergang der babylonischen, stark mythischen Überlieferung zu der blauen Gestalt des Zeus in I Mose wird durch die poetischen Sch.-erzählungen Israels (* Psalmen und Mythologie: II, 6) aufzeigt, die noch von einem Urwasser-Drahen wissen (* Drache, 2), oder der wenigstens von einem Riesen Jobes gegen das Urmeer erzählen. An solcher Geschichte der Überlieferung erkennt man, wie der Gedanke der Sch. im supernaturalistischen Sinne in Israel allmählich entstanden ist.

Bal. die „biblischen Theologen“ und die Kommentare zu Genesius; — Hermann Gundel: Schöpfung und Chaos, 1895 (zur Methode vgl. * Religionsgeschichte, 2, Sp. 218 ff.); — Ders.: Die Urachtheorie und die Patriarchen, 1911.

Gundel.

Schöpfung: II. Schöpfung und Erhaltung, dogmatisch.

1. Sch. als religiöser Gegenwartsbegriff; — 2. Die weltentwirrenden Momente des Sch.-begriffs; — 3. Sch. und zeitlicher Weltanfang; — 4. Sch. und Erhaltung. — Zur Ergänzung vgl. * Welt, dogmatisch, und * Mensch; III; — Zur Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft vgl. * Schöpfung; III * Entwicklungstheorie, 9 * kosmologie und Religion.

1. Das Wichtigste ist zu erkennen, daß der Begriff der Sch. kein Mittel naturwissenschaftlicher Erklärung ist, weil aus ihm kein bestimmter einzelner Bestand begrifflich ableitet werden kann. Hier hat er höchstens die negative Bedeutung des Irrationalen. Die eigentliche Bedeutung des Sch.-begriffes liegt im religiösen Gedanken. Als religiöser Begriff steht er in Verbindung mit dem religiösen Heils-glauben (* Glaube: III). Religiöser Glaube ist primärer Heils-glaube; er fordert darum, daß die Gottheit den Widerständen überlegen sei, die sich etwa dem Heil entgegenstellen. Wo das Heil, sozusagen, losgelöst besteht ist, wo es etwa als höheres Wohnen in einem bestimmten Lande aufgefaßt wird, da genügt auch eine Loyalitätsthetik; es ist ausreichend, wenn sie die Macht über diejenigen bestimmten Bezirk besitzt, und der Gedanke der Welt-schöpfung ist darum mit diesem Heils-glauben nicht verbunden. Wo aber der Heils-glaube universal wird, über alle Grenzen hinausgreift und Ewigkeitsgehalt gewinnt, da muß auch Gott als der Herr über alle Wirklichkeit gedacht wer-

den. Alles, was ist, muß von Gott unbedingt abhängig sein; es darf nichts geben, das als Selbständigkeit Gott gegenüber befähigt und so das Heil, zu dem der Mensch berufen ist, hindern könnte. Mit diesen Heilsgedanken ist die Überzeugung von der Sch. der Welt durch Gott notwendig verbunden. Das ist dann aber überhaupt kein wissenschaftlicher und kein philosophischer, sondern ein speziell religiöser Gedanke, wobei dessen mögliche Einflüsse auf die philosophischen Evidenzen hier außer Betracht bleiben können. "Welt, dogmatisch, I. 2" Präddestination: III, 4.

2. Der Sch.-begriff verlangt durchaus, daß das gesamte Weltdasein in jeder Beziehung von Gott gesetzt sei, und verwirft die Annahme, daß Gott etwa nur einen vorhandenen Stoff gebildet habe. An der Art des Stoffes hätte sonst Gott eine auch für ihn nicht aufzuhebende Grenze gefunden, und von einer schlechthin Abhängigkeit von Gott könnte somit nicht mehr die Rede sein. Der "Mensch" (III) im besonderen würde seine Art nur zum Teil aus Gott zurückführen können und würde sie zum andern von der Beschaffenheit jenes Urstoffes herleiten müssen, wodurch sein Verhältnis zu Gott seinem Charakter als schlechthin Abhängigkeit und ungeteilte Hingabe einbüßt. Daher spricht die christliche Dogmatik von einer Weltschöpfung aus nichts. Weiter lebt der Sch.-begriff die Vorstellung von einer Emanation des Weltdaseins aus Gott ab, d. h. die Annahme, wonach die Welt mit einer naturhaften Gedachten Notwendigkeit aus Gottes Sein hervorgegangen sei; er behauptet vielmehr, daß die Welt durch den seiner selbst mächtigen Willen Gottes hervorgebracht sei, auch dies im Einklang mit dem religiösen Grundverhältnis. Denn eine schlechthin Abhängigkeit von Gott und eine völlige Hingabe an ihn ist unverträglich mit der Annahme, daß Gott selbst einer Notwendigkeit untersteht.

3. Diele Wertmaße genügen nun aber auch für die nähere Bestimmung des religiösen Sch.-begriffs, und es gehört nicht mehr dazu die Annahme, daß die Welt einen Anfang in der Zeit gehabt haben müsse. Die völlige Abhängigkeit alles Daseins von Gott kann gewahrt bleiben, auch wenn wir in unserem sonstigen Erkennen auf keinen absoluten Anfang in der Zeit treffen. Nun ist es in der Eigenart der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis, die es mit lauter Raum-, Zeit- und Raumzeitbeziehungen zu tun hat, begründet, daß sie nie an einen ersten Anfang gelangt. Hierin liegt nun aber durchaus nichts, was den Sch.-begriff bedrohen könnte. Im Gegenteil führt die Auffassung des Verhältnischarakters, der der Weltwirklichkeit eigent, durch das naturwissenschaftliche Erkennen zu dem Gedanken, daß diese ganze Wirklichkeit nicht in sich selbst gegründet sein kann, und kommt so der religiösen Behauptung der Sch. durch Gott entgegen. Wenn die Endlosigkeit der Raum-, Zeit- und Raumalerverhältnisse mit dem Sch.-begriff sich nicht zu vertragen schien, so lag das daran, daß in Zeiten naiiver Denkweise die Sch. der Welt gewissermaßen datiert worden war, wie ja denn noch heute der jüdische Kalender die Jahre von der Erfindung der Welt ab zählt. Wenn wir auch mit unserem Denken und Forschen keinen ersten Anfang erreichen,

so schließt das nicht aus, daß jeder Weltzustand von Gott schlechthin abhängig, also durch seine Schöpfertätigkeit gesetzt ist. Die Behauptung, daß wir mit unserem Erkennen zu keinem Anfang der Welt zu gelangen imstande sind, sagt natürliche nicht, daß unsere Erde oder auch unser Sonnensystem keinen Anfang gehabt hat. Sie sind natürlich in der Zeit entstanden. Selbstverständlich läßt sich auf ihren Anfang in der Zeit der Sch.-begriff anwenden, so gut wie auf die Entstehung eines einzelnen Menschenlebens. Aber sowenig wir mit dem religiösen Bekenntnis: "Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat", das Hervorgehen unseres Lebens aus dem eterlichen Leben verneinen wollen, sowenig haben wir Grund, mit dem Bekenntnis, daß Gott unsere Erde und unser Sonnensystem geschaffen hat, ein ihrer Entstehung vorhergehendes Datum abzutreten. Wenn der Sch.-gedanke dadurch, daß ein absoluter Weltanfang uns erreichtbar ist, vielleicht etwas von seiner Ausschaulichkeit zu verlieren scheint, so ist doch auf der andern Seite zu beachten, daß gerade hier durch eine andere unverträgliche religiöse Wahrheit zur Geltung kommt, nämlich Gottes Unbegreiflichkeit. Gottes Tun bleibt uns immer Geheimnis und muß es bleiben, es darf sich gar nicht auf so bestimmte Begriffe wie die des mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkennens bringen lassen. Die Unverträglichkeit Gottes gehört so gut zu den religiösen Grundanschauungen wie seine Offenbarung, und es kann geradezu für ein Kriterium der richtigen Bildung eines religiösen Begriffs angesehen werden, wenn in ihm die Unbegreiflichkeit Gottes zu ihrem Rechte kommt.

4. Mit dem Sch.-begriff pflegt herkömmlich der Begriff der Erhaltung zusammenzunommen zu werden. Für ein in der unmittelbaren Auffassung beständiges Denken scheint sich der erste Anfang eines Dinges von seinem Fortbestande klar und ausdrücklich abzuheben, so daß die Sch. auf den Anfang, die Erhaltung auf die Fortdauer bezogen wird. Ein entwidelteres Denken aber entdeckt die Kontinuität in allem Geschehen. Ihm stellt sich das, was naiiver Auffassung als ein neuer Anfang galt, als bloße Fortsetzung und Fortentwicklung eines vorhandenen Seins dar. Niedrlich bestehen Zusammenhänge. Danach würde also für die religiöse Auffassung alles ebenso gut unter den Begriff der Erhaltung treten können. Aber auch das Ungelehrte ist möglich, daß für ein zer-gliederndes Denken sich ein Zusammenhang in latenter einselner voneinander getrenneter Größen aufstößt. Auf diese Weise würde für die religiöse Betrachtung der Begriff einer fortgelebten Sch. entstehen und unter ihr der Begriff der Erhaltung fallen. Jeder der beiden Begriffe scheint somit das Gebiet des andern mit übernehmen zu können und eine wirkliche Scheidung zwischen beiden nicht möglich zu sein. Schleiermacher hat darum auch behauptet, daß unter jedem der beiden Titel Sch. und Erhaltung die schlechthin Abhängigkeit der Welt von Gott sich vollständig beschreiben lasse. — Die Dogmatik ist hierin Schleiermacher doch nicht gefolgt, und das erscheint als berechtigt, weil die Zurückführung des einen Begriffes auf den andern schließlich durch Auffassungen bedingt war, die außerhalb des religiösen Gebiets lagen. Denn

trotz der energetischen Verknüpfung mit dem religiösen Grundgefühl der schlechthinigen Abhängigkeit wird man sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß bei der Bedeutung, die Schleiermacher dem Naturzusammenhang einräumte, das Naturerkennen einen entscheidenden Einfluß auf die Gedankenbildung ausübte. In der neueren Dogmatik ist denn auch ver sucht worden, dem Begriff der Erhaltung einen eigenen Inhalt zu wahren, und zwar öfter von dem Gedanken aus, daß in dem religiösen Heilsglauben nicht nur die schlechthinige Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott, sondern auch seine relative Selbständigkeit enthalten ist. Während der Begriff der Schöpfung die Allmacht Gottes zum Ausdruck bringt, weist der Begriff der Erhaltung auf die Teilnahme Gottes für sein Geschöpf hin. „Was unser Gott erschaffen hat, das will er auch erhalten.“ Es ist nicht allmächtige Willkür, von der die Dauer eines Geschöpfes abhängt, sondern die Güte Gottes. Auch das siehe sich sagen, daß der Begriff der Sch. gewöhnlich zuerst den Gedanken an das Weltganze ins Gedächtnis ruft und von da zu den einzelnen Dingen führt, während der Begriff der Erhaltung zunächst mit den einzelnen Dingen verbunden ist und von da erst allmählich sich über das Ganze ausdehnt, so daß also die beiden Begriffe eine entgegengesetzte Bewegungsrichtung zu haben scheinen. Aber aus dem allen erfahren wir schließlich nur, daß der Begriff der Erhaltung keine so selle Bestimmung zu gewinnen vermug wie der der Sch., und es läßt sich also das, was der Erhaltung zugesetzt wird, auch in den Sch.-Begriff aufnehmen. Ist es aber so, dann kann der Begriff der Erhaltung aus der strengen dogmatischen Erörterung ausscheiden, er hätte dann seine eigentliche Stelle in der populären religiösen Rede. Eine Selbständigkeit gegenüber dem Sch.-Begriff siehe sich ihm nur so wahren, daß der Sch. als göttlicher Haushalt (Urtümlichkeit) die Erhaltung als Ausdruck göttlicher Finalität (Zweckfestigung) gegenübergestellt würde. Dann aber wäre die Erhaltung mit den Begriffen „Vorsehung“ und „Weltregierung“ zusammenzumachen.

Schleiermacher: Der christliche Glaube, §§ 36 bis 49; — A. Kastan: Dogmatik, (1897) 1901² n. 4, § 23; — Th. Harting: Der christliche Glaube, 1906, S. 228 ff.; — H. Wendt: System der christlichen Lehre, 1906, S. 133 ff.; — Joh. Wendland: Die Sch. der Welt (RV III, 6; behandelt den Gegenstand religiösgeschichtlich), 1905; — Bödler in RE³ XVII, C. 681—704.

Kaufweit.

Schöpfung: III. Natürliche Sch.-geschichte. Der Ausdruck „natürliche Sch.-geschichte“ ist von Ernst Haedel geprägt und zum Titel eines seiner populären Werke gemacht worden: „Natürliche Sch.-geschichte“, (1868) 1902¹⁰. Haedel braucht dies Wort, obwohl er selbst ein sieht, daß es einen inneren Widerspruch einschließt (S. 7 und XVII der 4. Aufl.). Deut Sch. in niemals etwas Natürliches. Haedel will mit dem widersprüchsvollen Ausdruck sagen: was die Menschheit bisher als unbegreiflich vererbt und für übernatürlich geschaffen betrachtet habe, das habe die Entwicklungslehre als natürlich begreifbar nachgewiesen. Alles Übernatürliche sei somit aus der Entstehung der Himmelssphären (Entwicklungslehre, 2), aus der Entstehung unseres Erdkörpers (Entwick-

lungslehr, 3) wie aus der Bildung der Organismen, ihrer ersten Entstehung wie ihrer Umbildung und Differenzierung in den Stammbäumen des Pflanzen- und Tierreichs bis hinauf zum Menschen vertrieben (Entwicklungslehre, 4—9, „Deszendenztheorie, Darwinismus). Alles sei hier nachweisbar natürlich zugegangen. Die Entwicklungslehre sei unverträglich mit einem theologischen Schöpfungsglauben („Schöpfung“ II). Diese Auffassung beruht auf zwei Errötern. Einmal auf der Forderung, das Übernatürliche müsse als eine empirische Einzelzache nachweisbar sein; es müsse etwa bei der Entstehung des ersten Organismus oder bei der Entstehung des ersten Menschen nachgewiesen werden können, daß und wie Gott übernatürlich eingriffen habe. Haedel teilt hier den Wunderbegriff seiner orthodoxen Gegner. Er überichtet, daß der theologische Glaube die gesamte Weltentwicklung auf leitende Zweckgedanken Gottes zurückführt. Gerade die Entwicklung der Welt mit ihren unbegreiflichen oder bisher unbegreiflichen Neuanfängen, mit ihren aufsteigenden Stufen vom Anorganischen zum Organischen und zum Geistigen führt auf eine Deutung der „Entwicklungslehre“ (9), die eine zweideutige Kraft nicht aus, sondern einschließt. Diese braucht durchaus nicht pantheistisch verstanden zu werden. Die zweite Missdeutung Haedel darin, daß er (S. 10 f. 21) die Ausdrücke „natürliche“ Erklärung und „mechanisch-faustale“ Ableitung der Naturvorgänge gleichsetzt. In Wahrheit kann es natürliche Erklärungen geben, die auf andere als mechanische Kräfte zurückgreifen („Darwinismus“). Haedel erklärt dagegen alle nicht mechanisch begreiflichen Kräfte für „übernatürlich“ und erklärt ihnen den Raum. Er deutet die Entwicklungslehre rein mechanistisch, ohne zu sehen, daß diese damit dogmatisch vereinigt wird. Schließlich verwischt sich Haedel darin in Widerprüche, daß er gelegentlich zugibt, daß unsere menschliche Erkenntnisfähigkeit absolut beschränkt ist. „Wir gelangen nirgends zu einer Erkenntnis der letzten Gründe... Die Kristallisationskraft, die Schwerkraft und die chemische Verwandtschaft bleiben uns, an und für sich, ebenso unbegreiflich, wie die Aufzäpfung und die Vererbung“ (S. 28, 29). Diese Sätze heben im Grunde alles auf, was Haedel sonst über das Verhältnis von „natürlich“ und „übernatürlich“ aussagt. Denn eine Sch. und Regierung Gottes wird nur dann ausgeschlossen, wenn die natürliche wissenschaftliche Erklärung die Dinge in ihrer letzten Tiefe ergründen kann und für eine andersartige Betrachtung keinen Raum mehr läßt. Der Sch.-Glaube verträgt sich in Wahrheit mit jedem Verhälch, die mutmaßliche Auseinandersetzung der Weltzustände empirisch zu beschreiben. Er verträgt sich auch mit jeder Entwicklungslehre, wenn diese nicht etwa behauptet: es gibt in der ganzen Welt keine anderen Kräfte als die in der Physik und Chemie nachweisbaren (Entwicklungslehre, 9). Zum Allgemeinen vgl. auch „Nomologie und Religion.“

Bgl. Lit. zu „Entwicklungslehre, 2—9; — Johanna nes Wendland: Die Sch. der Welt (RV III, 6), 1905; — Rudolf Otto: Goethe und Darwin, Darwinismus und Religion, 1909, S. 14—40; — M. B. Weinsteins: Entstehung der Welt und der Erde nach Sage und Wissenschaft, 1908.

J. Wendland.

Schöpfungsära Zeitrechnung, 6 a.

Schöpfungserszählungen • **Schöpfung:** I, im AT **Mosethen:** II, 5, 6.

Schöpfungswoche • **Schöpfung:** I, im AT, 4.

Schottgen, Johann Christian (1687 bis 1751), Schulmann und Polihistor, geb. in Würzen (Sachsen), studiert seit 1707 in Leipzig Theologie und orientalische Sprachen; 1709 Magister. Mitarbeiter an den lateinischen und teutschen Acta eruditorum, war er 1716 Rector des Lyzeums in Frankfurt a. O., 1719 in Stargard (Pommern), zugleich Professor am Gröningschen Kollegium, 1728 Rector der Kreuzschule in Dresden. In seinen theologisch-erelgischen Werken sucht er in Antithesen an **Vigilantius u. a.** die jüdische Archäologie zur sprachlichen und sachlichen Erklärung des NT zu verwenden und bietet in dieser Hinsicht noch heute wertvolles Material.

Seine Hauptwerke sind die beiden **Horae Hebraicae et talmudicae**, 2 Bde., 1733 und 1742; — **Novum lexicon graecolatinum in NT.** 1746, 1763 und 1790; — Ausgabe des NT 1744; — Opuscula, hrsg. v. Gründel, — **Ueber die S. vgl. n. Gaußius:** Der jüdische Geschichtsschreiber und Rector an der Kreuzschule zu Dresden, J. C. C. Archiv für jüdische Geschichte IV, 2, 338—351; — **L. Melzer:** Geschichte der jüdischen Bibliothek, 1880; — RE XVII, 2, 704 f.; — ADB XXXII, 2, 412 ff. **Lunde.**

Scholasticus • **Klosterschulen** usw., 3 b.

Scholastik, d. h. wörtlich **Schulwissenschaft**, ist die eigentümliche, alle Wissenschaften als einheitliches Ganze umfassende Wissenschaft des Mittelalters vom 11.—15. Jhd., speziell die wissenschaftliche Theologie und Philosophie jener Zeit. Erst seit dem **Humanismus** und der Reformation (**Luther**, **Melanchthon** usw.) hat der Name S. die herabsehende Bedeutung, wonach man zuerst oder ausschließlich an den leeren Formalismus und die dialektischen Zwischenfertigkeiten der Scholäste denkt und darin ihre Methode und ihr Ziel sieht. Doch ist dieses Urteil in seiner Allgemeinheit zu hart. Freilich in der Berliner Papstlogos XIII, die scholastische Philosophie des Thomas von Aquino zur Normalphilosophie unserer Zeit zu erheben (**Neuscholastik**, 2) als unzeitgemäß und daher verfehlt zu bezeichnen. Doch zur Zeit ihrer Blüte hat die S. viele Früchte getragen; eine große Menge origineller Vertreter hat abwehrungsreiche Meinungen mit maßgebendem Fleiß und Charakter vorgetragen, und der Fortschritt, den die S. gegenüber dem frühmittelalterlichen Betrieb der kirchlichen Theologie gebracht hat, ist unverkennbar. Das Mittelalter hatte die theologischen Lehren in festen Formeln überkommen, die man reproduktiv weitergab, ohne sich um ihre Begründung zu kümmern. Als sich aber seit etwa dem 11. Jhd. die geistige Selbständigkeit regte und, wie zuvor schon in der **islamischen Philosophie**, der Trieb erwachte, im Gegensatz zu jenem bloßen Traditionismus die Vernünftigkeit oder Scharfarbeit der Kirchenlehre im Zusammenhang mit dem eigenen Denken zu erweitern, entstand unter Einwirkung des Studiums des zunächst freilich nur in einem kleinen Auschnitt und bloß in lateinischer Form bekannten Aristoteles die dialektische S., die durch Auflösung und Bergliederung der theologischen Lehrtakte in ihre einzelnen Begriffe die Vernünftigmäßigkeit des Dogmas begründen und so das Glauben zum Wissen erheben wollte; Verbindung der ratio (Vernunft) mit der auctoritas (Tradition) ist das Problem der S. Dazu kam,

dass das christliche Altertum zu keiner Synthese führte, die Glaubens- und Sittenlehre gelangt war; auch das blieb der S. vorbehalten. Sie hat sich dabei, entsprechend ihrer Entstehung, im allgemeinen an das Kirchlich überlieferte, in der Bibel, den Kirchenvatern, den Konzilsbeschlüssen usw. vorliegende Dogma angegeschlossen und lebte der Überzeugung, die Denkfähigkeit sei (so anfangs: **Anselm von Canterbury**) oder nach dem Urteil des Späteren wenigstens die Denkmöglichkeit dieses katholischen Dogmas erweisen zu können. Doch machte sich auch bald in der S. ein gewisser Septizismus gegenüber der Kirchenlehre und ihrer Weisheit geltend, so dass man von einer Aufklärung innerhalb der S. des Mittelalters mit gutem Recht reden kann. Und es kam zu Zusammenstichen zwischen der vernünftigen Konstruktion der christlichen Lehre durch **Berengar von Tours**, **Roscelin**, **Abaelard** u. a. und dem überlieferten Dogma, die der Kirche trotz der allgemeinen Orthodoxie der Scholäste doch die Gefährlichkeit ihrer Methode zeigen mussten. Obwohl die dialektische Methode sofort nach ihrem Eintreten in dem Abendmahlstreit zwischen **Berengar** und dem gleichfalls dialektischen, wenn auch weit konserватiveren **Landfranc** (**Abendmahl**: II, 6 b) und der hochkirchlichen Richtung gute Dienste geleistet hatte und auch ferner immer mehr die kirchlich-apologetische Methode wurde, so fehlte es doch schon damals nicht an Stimmen, denen die rein dialektische Behandlung der Mysterien des Christentums frivol dünkte; beeinflusst namentlich von **Bernhard von Clairvaux** und ausgebildet von den **Bitterinern** (bei Walter und Hugo von St. Victor) erhob sich die Wurst, die freilich selber nur allzubald die dialektische Methode annahm und trotz ihrer mehr religiös kontemplativen Richtung (**Wurst**: II, 2, 3) doch keinen unbedingten Gegensatz zur S. bildet. **Aberbländige Kirche**, 4 c).

Früh machten sich innerhalb der S. **Gegenstände und Verhältnisse** der Religion geltend, die für ihre Weiterentwicklung von größtem Einfluss werden sollten; der Gegensatz zwischen Aristotelismus (**Philosophie**: II, 1 a) und Augustinismus (**Augustinus**), zwischen **Voluntarismus** und **Intelletualismus**, vor allem aber der zwischen **Rominianismus** und **Realismus**, der die Frage nach der Realität der Gattungsbeziehungen und dem Beziehungs von Sein zum Denken umstößt und je nach dem Anschluss an den platonischen oder aristotelischen Realismus oder an die soziale Lösung des Problems zu verschiedenen Antworten führt. **Universitätsstreit** des Mittelalters (**Nominalisten** — **Realisten**). Der Gegensatz zwischen Nominalismus und Realismus hat die gesamte S. als maßgebender Faktor durchzogen. So schon um 1100 bei **Anselm von Canterbury**, dem schriftstellerischen Realisten, dem Vater des ontologischen Gottesbeweises (**Gott**: IV, B 2) und Befämpfer der nominalistischen, auf der Synode von Zofingen 1092 verurteilten Anschauungen **Roscelins**. Am 2. Jhd. brachte Anselm den Nominalismus in den Kult der Unfehlbarkeit; doch trat er in der Form des sogenannten **Terminus** (**Nominalisten**, 2) im 14. Jhd. wieder her vor und kämpfte mit dem Realismus um die Herrschaft. Eine andere Scheidewand zwischen den einzelnen Gruppen der S. er-

war die verschiedene **S**tellung zu **Aristoteles**, durch dessen Einfluss die dialektische Methode recht eigentlich aufgetaufen war, der aber in verschiedenem Maße der Lehrmeister der verschiedenen Gruppen innerhalb der S. war, und mit dem nicht nur in der Frage der Universalien s. oben andere Meister konkurrierten. Der Grad der Bekanntheit mit Aristoteles und das Maß seines Einflusses bringen große Verschiedenheiten in die S. hinein. Danach unterscheidet sich vor allem die von "Aristol" bis zum Eindringen des echten Aristoteles (um 1230) reichende **F**rü**h**ischola*s*, die in den Sentenzen des Petrus Lombardus ihr auch im späteren Mittelalter nachwandelndes zusammenfassendes System gefunden hatte, von der durch die Aufnahme des griechischen Aristoteles und die wissenschaftliche Arbeit der scholastischen Bettelmönche geförderten **S**chola*s* des 13. Jhd.s. Wahrend es noch 1209 auf der Synode zu Paris gelungen war, die naturwissenschaftlichen Werke des Aristoteles und seiner jüdisch-arabischen Ausleger, in denen man mit Recht die Grundlage der einschneidenden dialektischen Kritik eines Abulard oder des Pantheismus eines Amalrich von Bena erkannte, zu verbieten, nahm doch Aristoteles' Einfluss immer mehr und mehr zu. Zunächst eifriger wurden seine Werke überzeugt (so um 1230 namlich von Michael Scotus); immer zahlreicher wurden die Kommentare und Paraphrasen seiner Schriften; ein Albert der Große hat z. B. fast zu allen Schriften des Aristoteles Kommentare geschrieben. Von den berühmten S.ern des 13. Jhd.s, den den neuen Bettelorden angehörigen, "summa iste n.", Alexander von Hales und Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquino, die in ihren „Summae theologiae“ die klassischen Systeme der S. geprägt haben, hat jedoch Alexander von Hales als erster den ganzen Aristoteles herangezogen und in seiner Summa seiner Zeit ein zwar streng furchtbliches, aber vollständig auf der Grundlage der neueren philosophischen Erkenntnisse und Methoden erbautes System abgegeben. An gründlicher Kenntnis des Aristoteles übertrug ihn noch Albert der Große, der samt seinem Schüler Thomas von Aquino, den edelsten Blüten der S., die aristotelischen Gedanken so unlosbar mit den furchtblichen Dogmen verknüpft, daß letztere auf eben dieser Grundlage neu und unerhörtlich begründet zu sein schienen. Zwar wehrte sich auch jetzt noch die „alte“ Theologie gegen diesen Einfluss; sogar Säcke des Thomas wurden verdammt, Wilhelm von Paris gab 1284 unter Roger Baco Aquinas seine *Summa contra Thomam* heraus, und auch sonst fand eine mehr fiktiviale Theologie gegen die dialektische Behandlung der religiösen Fragen aufzutreten. Aber die Lösung der Theologie von der Philosophie gelang weder dem gewaltigen Roger Baco in Oxford, der treuen Hüterin der „alten“ Theologie, noch hätte um 1300 der Franziskaner Duns Scotus, der stevige Kritiker der scholastischen Formulierungen und Beweise, ohne eingehende Beurichtigung des Aristoteles so weitgehenden Einfluss gewinnen können. Seine Kritik hat freilich der S. den Untergang gebracht. Das 13. und 14. Jhd. sah zunächst einen hartnäckigen Kampf zwischen Realismus und Formalismus, zwischen Thomismus und Scotismus,

von denen jener seit 1286 bei Strafe der Exkommunikation für die Dominikaner, dieser für die Franziskaner maßgebend war; jener fest überzeugt von der Möglichkeit einer einheitlichen philosophisch-theologischen Weltanschauung und der Versöhnung von Glauben und Wissen, dieser ebenso stark zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie scheidend und in dem Satz von der philosophischen Unbeweisbarkeit der theologischen Wahrheiten bis in die Nähe der arabischen Lehre von der doppelten Wahrheit gelangend. Damit begann die Auflösung der S., die der Deklamismus in Wilhelm von Oecam und seinen Schülern (Nominalisten, 2) teils durch seine scharfe Scheidung zwischen Glauben und Wissen, teils durch die eintreffende Beweisführung der Logik, den Formalismus seiner Systeme, die Spitzindigkeit der von ihm bearbeiteten Probleme beschleunigt hat. Dieser „Modernismus“ (via moderna) gelangt auf die zuerst um 1250 in Paris gelehrt, in den „Parva logica“ des Petrus Hispanus dargelegte „neue Logik“, im 14. Jhd. fast an allen Universitäten zum Sieg gekommen und hat gleichzeitig mit andern antithomistischen Bewegungen, wie der des Petrus Aureolus, Johannes von Tandur u. a., die das averroistische Verständnis des Aristoteles (Averroës) gegenüber dem thomistischen bevorzugten, oder des Aegidius, des Gregorius von Rimini u. a., die auf Augustinus infundet die Theologie mehr als praktische Wissenschaft aufzufassen, die „via antiqua“, die alte S., zurückgedrängt. Doch ließ sich zu leicht die Gefährlichkeit jener „via moderna“, des „Nominalismus“, für den alten Glauben nachweisen, als daß die „via antiqua“ nicht wieder hätte eine Macht werden sollte. Tatsächlich hat sie seit etwa 1450 von Paris aus einen neuen, erfolgreichen Erobерungszug angestrebt, der den Thomismus und Realismus zu der am Ende des Mittelalters am meisten verbreiteten theologischen Richtung gemacht hat. Andere Theologen, wie etwa Johannes Capreolus († 1444), empfahlen den Rückgang auf Thomas von Aquino, dessen „Summa“ seit dem 15. Jhd. vielfach die Grundlage des Studiums antrete der Sentenzen des Petrus Lombardus wurde, und Thomisten waren im Kampfe gegen Luther die führenden Geister. Seit dem 16. Jhd. erlebte die S. als „Neucho^last“ eine Radikalisierung. Einen Überblick über die einzelnen Vertreter der S. und ihre literarischen Leistungen bietet der Artikel „Literaturgeschichte“ II, A 3–5. Zu dem Lehrgehalt der scholastischen S. vgl. die dogmengeschichtlichen Artikel über „Abendändische Kirche“, I c. d.; 3 a „Weltanschauung des Mittelalters“ (Wendelin); II, 6 b „Christologie“; II, 3 d „Pfaffen“; II, 2 „Rechtfertigung“; II, 4–6 „Prädication“; II, 2 „Verhöhnung“; III, 2 „Sünde“; III, 3–4 „Naturrecht“, 3 „Naturfische Theologie“, I u. v.
Ältere Lit. in RE² XVII, 2, 705 ff; vol. XXIV, 2, 456; — V. II, 1905, 2, 154 ff; — Außer den Lehrbüchern der Dogmengeschichte und der Philosophie und den bei Literaturgeschichte: II A genannten Werken vgl. A. R. Endres: Neben den Lehrprima und die Entwicklung der scholastischen Lehrenmethode (Philosophisches Jahrbuch 1889, Fulda, 2, 52 ff); — 2. Erl.: Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, 1908; — M. Grabmann: Ge-

schichte der scholastischen Methode, 2 Bde, 1909, 1911; — M. de Wulf: *Histoire de la Philosophie médiévale*, 1900; — Derr.: *Les Philosophes du moyen âge*. Textes et Etudes, seit 1902; — A. Gronau: Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. II—IV, 1861—70; — J. Reinert: Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, 1907; — Derr.: Der Nominalismus in der Frühscholastik, 1910; — M. de Wulf: *Le Problème des Universaux dans son évolution historique du 9. au 13. siècle* (Archiv für Geschichte der Philosophie 9, 1896, S. 427 ff); — R. Seeberg: RE^a XVII, S. 705—732; — Karl Heim: Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, S. 14—219. — Weiteres in den einzelnen biographischen und dogmen-gedächtnischen Artikeln.

Scholastik. Klosterstil usw., s. b.

Scholien zum AT und NT. S. gehörten nicht nur zur Bibelwissenschaft, sondern auch zur slafjiden Profantliteratur, und zwar bezeichnet man damit hier „urze, an den Rand des Buches bemerkte Erklärungen, die aus größeren exegetischen Werken entnommen und aus dem persönlichen Bedürfnis des Schreibenden hervorgegangen waren, darum auch von späteren Besiegeln der Handchrift vermehrt und verändert werden fanden“ (Pauli R.-E. VI, S. 865). Im Gegensatz zum Kommentar folgt das Scholion dem Text nicht in fortlaufendem Zusammenhang, sondern will nur der Einzelklärung dienen. Bleibt war es u. a. innerhalb einer biblischen Schrift Widersprüche aufzudecken, um sie funftvoll miteinander in Einklang zu bringen. Dieser Art waren z. B. die Zetemata kai lyseis, d. h. Fragen und Lösungen des Gregorius von Nyssa, der sich den Titel seiner Schrift von Philo wählte. Die älteste christliche Sammlung sind wahrscheinlich die uns verlorenen „Hypotypoi“ des Clemens von Alexandrien. Biblische S. sind uns ferner z. B. für Origenes, Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyros und unter den Byzantinern namentlich Prokop von Gaza bezeugt. Auch Schriften der Kirchenälter wie namentlich die Reden des Gregorius von Nazianz referieren ihrerseits den Text, zu dem S. geschrieben wurden. Die späteren Scholien beschränkten sich fast ganz darauf, zur Bibelerklärung die Kirchenälter auszufordern, galt und im allgemeinen der im 19. Kanon des Concilium quinsextum (692) ausgeschriebene Grundsat: „Die bereits festgestellten Schriften und die Überlieferung der Väter sind nicht zu überstreichen“. Als vorläufiges Ziel der heute an Boden gewinnenden S. forschung stellt Georg Heinrich die Herstellung eines „Corpus scholiorum bibliorum“ hin, das ein übersichtliches und vollständiges Bild von der Geschichte der patristischen Ereignisse gewähren würde.

RE^a XVII, S. 732—741 (G. Heinrich). Berholte.

Scholiner, H., Ingolstadt, 3.

Scholten, Johannes Martinus (1811 bis 1855), evg. holländischer Theologe und Religionsphilosoph. Geb. in Bleuen, 1838 Pfarrer der Ned. Herr. Kerk in Meerkerk, 1840 akademischer Lehrer am Athenaeum in Araner, 1843 o. o., 1845 o. Professor für NT und Dogmatik, seit der Renovierung des Universitätstudiums (1846) für Religionsphilosophie in Leiden, Stifter der „Leidener Schule“ und Haupt des Modernismus in ganz Holland. Seit 1846 im Ruhestand, gestorben in Leiden. Die Entwicklung, die er vom kritisch gesinnten Milläusen

auf dem rechten Flügel des Supranaturalismus bis zum zielbewußten Führer der modern-kritischen Richtung (d. i. Vorreden zu den späteren Ausgaben seiner Leer der Herr. Kerk) durchgemacht hat, hat er selbst beschrieben in seiner „Abchiedsrede“ beim Niederlegen seines akademischen Lebrantens. Sein Ziel war eine Neuenschaffung der christlichen Glaubens- und Weltanschauung. Vom philosophischen Monismus aus kam er zum Determinismus und zur Werteschätzung des Calvinistischen Souveränitätsprinzips (vgl. De vrije wil, 1859. Deutsch 1873). — Niederlande: II, 1 (Sp. 783); III (Sp. 789).

Hauptwerke außer den angeführten: I. S. u. N. T. Philologisch-kritische Inleiding tot de schriften des NT, 1855 (1856^a);

— Het Evangelie naar Joh., 1864 (deutsch 1867); — De oudste getuigenissen aangaande de schriften des NTs, 1866 (deutsch); „Die ältesten Beugnisse betr. die Schriften des NT“, 1867; — Het oudste Evangelie, 1868 (deutsch 1869);

— Paulinisch Evangelie, 1870 (1873^a; deutsch 1881);

— Historisch-kritische bijdragen (Gegen P. Roman), 1883.

2. Zur Dogmatik: Dogmaticae Christianae initia, (1853) 1858^a; — De leer der Hervormde kerk in hare grondbeginselen, (1848) 1861^a; — 3. Zur Religionsphilosophie: Geschiedenis van godsdienst en wijsbegeerte, 1853 (1863^a; deutsch 1865); — De Godgeleerdheid aan de Nederl. Hoogeschoolen, 1877. — Ueber S. vgl. a. br. — Ruinen (sein Schöpfer): Levensbeschrijving van J. H. S. (Jaarboek der Kon. Academie van Wetenschappen voor 1885, in der Bijlage der Maatschappij van Nederl. Letterkunde, 1886); mit vollständiger Liste der Schriften Schriften); — RE^a XVII, S. 741—747. Schwaller.

Scholz, 1. Heinrich, evg. Theologe, Sohn von 2, geb. 1884 in Berlin, 1910 Privatdozent der Theologie und Religionsphilosophie dagelebt. 2. H. u. a.: Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 1899; — Schleiermachers kurze Darstellung des theologischen Subiums, 1910; — Glaube und Ungehorsam in der Weltgeistlichkeit. Ein Kommentar zu Augustinus de civitate dei, 1911; — Fichtes Anweizung zum seligen Leben, 1912; — Schleiermacher und Goethe, 1913. Glorie.

2. Hermann, evg. Theologe, geb. 1853 in Ober-Piešau (Schlesien), 1880 Pastor in Merseburg, 1882 Prof. und Amtsgeistlicher am Hochstiftslichen Gymnasium, seit 1886 Archidiaconus an St. Marien in Berlin. — Ritschliater, 1. Evangelische Vereinigung, 3.

Gef. u. a.: Seine Predigten, 1882; — Die christliche Erziehung, ihre Entstehung und Entwicklung, 1902; — 25 Jahre an St. Marien, I. Ausgewählte Predigten, 1911; II. Aus Amt und Leben, 1913. Andreae.

3. Johann Martin Augustin (1794 bis 1852), kath. Theologe, geb. in Kapsdorf bei Breslau, 1821 Prof. in Bonn, 1827 Domkapitular in Köln. Im Interesse seiner kritischen Arbeiten am NT bereiste er Asien und Orient. Gef. v. Novum Testamentum graece, 2 Bde, 1830—36;

— Handbuch der biblischen Archäologie, 1834. Glorie.

4. Paul (1828—1900), kath. Theologe, geb. zu Sagan, studierte 1848—52 Theologie zu Breslau, 1853—64 Religionslehrer am I. kath. Matthiashgymnaeum ebendaefelbst, habilitierte sich 1857 an der Breslauer kath.-theologischen Fakultät und wurde hier 1864 o. o., 1868 o. Professor für NT und Moraltheologie. Er starb in Breslau.

De origine nominis Jehova, 1857; — Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des neuen, 2 Bde, 1861 f.; — Commentarium de caritate christiana intra familiæ, civilitas, ecclesiæ fines actionibus exhibenda, 1864; — Die Ehren der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, 1865; — Die heiligen Altertümer des Volkes

Israel, 2. Aufl., 1868 f.; — Götterdienst und Bauernkrieg bei den alten Hebrewern und benachbarten Völkern, 1877. — Über S.: Biographisches Jahrbuch und deutscher Retrolog, 1903, S. 312 f.

Berthold.

v. Scholz, Anton (1829—1908), lath. alischer Theologe, geb. zu Schmidtenberg in Unterfranken, 1855 Sekretär des Bischofs Anton v. Stahl, 1861 Prätorianer in Eßlingen, 1872 o. Professor für altliche Ereignisse in Würzburg.

Die Inhabitation Spiritus Sancti, 1856; — Der massorethische Text und die 70 Uebersetzer des Buches Jeremia, 1875; — Kommentar zum Buche des Jeremia, 1880; — Die alexandrinische Ueberleitung des Buches Jesaja, 1880; — Kommentare zu Hosea, 1882; — zu Joel, 1885; — zu Jüth, eine Prophetie, 1885; — Kommentar zu Jüth, 1887; — zu Tobias, 1889; — über Esther und über Susanna, 1892; — über Jüth und über Pet und Paulus, 1896; — über den Prediger, 1901; — über das Hosea, 1904; — Zeit und Ort der Entstehung der Bücher des A. (Retorikrede), 1893.

Gantel.

Schopenhauer, Martin, Malerei usw.: II, B 2 c 2.

Schopenhauer, Arthur (1788—1860), Philosoph, geb. in Danzig als Sohn eines Kaufmanns und der Romanchriftstellerin Johanna S., hat die sorgfältige Erziehung gesicherter Wohlhabenheit erhalten. Früh durch Reisen in England und Frankreich gebildet, zum Kaufmann bestimmt, holte er die fehlende humanistische Bildung nach, studierte in Göttingen und Berlin Naturwissenschaften und Geschichte, dann Philosophie, Platon und Kant und erwähnt sich 1813 in Jena auf Grund der Abhandlung „Über die vierfache Wurzel des Sakes vom zureichenden Grunde“ den Doktorgrad. Durch Goethe zu Studien über die Farbenlehre angeregt, konnte er doch vermöge seines starken Selbstbewußtseins und Pessimismus zu Goethe kein dauerndes Verhältnis gewinnen. Zerrüttungen mit der Mutter treiben ihn von Weimar weg nach Dresden. Hier schließt er die systematische Entwicklung seiner Weltanschauung mit seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ ab (1818). 1819 unternimmt er eine Erholungsreise nach Italien und habilitiert sich 1820 in Berlin. In abhängiger Konkurrenz mit Hegels Hauptfolgesteht er „Die gefälschte Philosophie, d. i. die Lehre vom Bewußten der Welt und von dem menschlichen Geiste“ mit fast völligem Misserfolg. Durch sein Vermögen völlig unabhängig, verzichtete er auf die Lehrertätigkeit, lebte aber noch bis 1831 in Berlin, dann in Frankfurt a. M., wo er bis zu seinem Tode 1860 sein opferloses Junggesellenleben führte. — Hier veröffentlichte er 1836 ein Stück seines Hauptwerkes unter dem Titel „Über den Willen in der Natur“, 1840 „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, 1844 „Die Welt als Wille und Vorstellung“ in 2. Auflage, 1851 die „Parerga und Paralipomena“, populäre philosophische Betrachtungen über allgemein wichtige Fragen, denen er es verdankt, daß der philosophische Idealismus ihm in seinen letzten Lebensjahren immer steigenden Besitz spendete. Der pridende, leicht verständliche Stil, die geistreiche Art der Darstellung, vor allem der zum Pessimismus sich wendende Geist trugen nun seine Philosophie zu einer verschärfenden Machtstellung in der deutschen Kultur empor. Die kulturbürtigen Gesellschaftsschichten und viele von dem Hegelschen satzen

Pessimismus abgestoßene Kreise trafen sich in S. Werkschätzung. Er selbst genoß diesen eiferhaften gebeugten Erfolg des verlaunten Genies mit der Ruhmredigie der Greies, gab seiner Lehre den Wert eines Kultus und teilte seine Anhänger in Apostel und Evangelisten. „Die Buddhasen werden mehr und mehr seine Gläubigen“ („Neubuddhismus“, I). So war auch in ihm das Bedürfnis mächtig, die Trostlosigkeit seiner pessimistischen Weltanschauung irgendwie in religiöse Ideale ausdrücken zu lassen.

S. gibt jedoch die Ausschaltung zu teilen sich, wie schon der Titel seines Hauptwerkes verrät, in zwei gerechte Gruppen: Vorstellung und Willen. In seinem Logisch-n-Ausgang ist S. extremer Idealist („Idealismus“, I, II, IV, § 283): Die Welt ist nur Vorstellung des Subjekts. Das Erkennen geht allein auf die Erscheinung der Dinge, um die Materie, die zu diesen Erscheinungen irgendwie Anlaß gibt, ist für unsfer Denken unerreichbar. Die Welt als Vorstellung ist also das Gebilde unseres Denkens; wir teilen die Masse der Vorstellungen in Gruppen ein, geben ihnen Gesetze und betrachten sie, als ob sie wirklich waren. In der Tat gibt es aber keine Brücke von der Vorstellung zum Ding. Vielmehr wagt S., die Wirklichkeit der Vorstellungswelt auf gleiche Stufe mit Traumerlebnissen zu stellen. Dieser Gedanke bedrückt den Auffassung von der Unwirklichkeit des menschlichen Vorstellens sieht sich S. gewörtl. irgend eine andere menschliche Geistesfähigkeit entgegenzustellen, die der Welt einen andern Sinn unterlegt. So begründet S. seine „Metaphysik in der dem Menschen unmittelbar gegebenen Erkenntnis seiner Willens-natur“. Das eigene Leibesleben ist dem Menschen nicht nur als Vorstellung gegeben, sondern ist ihm in der Willensfähigkeit wirklich. Jeder Willensakt ist Leibesbewegung und umgekehrt: darin allein ist Realität; der Leib ist sichtbar gewordener Wille. — Wie nun alles sinnliche oder geistige Verhalten des Menschen auf seinen einfachen Wefenstern, den Willen, zurückgeführt wird, so wird nun auch der Wille als in den Naturaerscheinungen auftretend und sich verschärfend gedacht: in der unorganischen Natur entstehen die Willensäußerungen ohne Bewußtsein aus bloßen Urzüchen; im vegetativen Leben von Pflanze und Tier tritt der Wille durch Reize in Erscheinung, im animalischen Leben dagegen durch Motive. Das Tier wird nur durch Motive der Anschaug zur Willensäußerung gebracht, der Mensch aber auch durch begriffliche, abstrakte Motive. Unterscheidet sich daher der Grund der Willenserscheinung, so ist der Wille selbst doch von der niederen bis zur höchsten Stufe einer: der Wille zum Leben in unteilbarer und unanhaltamer ruhloser Bewegung.

Auf dieser Metaphysik der Natur baut S. seine Ästhetik und Ethik auf. Die Ästhetik hat ganz kontemplative Art, ist völlig willenlos und erhebt uns über das Getriebe des tyrannischen Willens in die Seligkeit des Aufhauens, Auslöschung der Individualität und des Willens ist das höchste Ziel des ästhetischen Genusses. Die Ethik S. gewinnt in ihrer Annäherung an buddhistische Erlösungsgedanken eine religiöse Schlusswendung. Ist der Wille an sich immer Lebensbejahung, so führt S. in seiner pessimistischen Auffassung von der Schädlichkeit und Verwerthlichkeit dieses Willens seine Ethik darauf

hinaus, diesen Willen zu verneinen („Höchstes Gut, 2, 272 f.). Als Kardinaltugenden, die dem Willen und dem Leben feindlich sind, behauptet S. Gerechtigkeit und Menschenliebe, die beide auf dem „Mitleid“ (12), einem durchaus lebensfeindlichen Gefühl, beruhen. Gefördert wird die Abwendung vom Willen in dieser Tugendübung durch Askese, vollendet durch den Tod, der als Vernichtung des Lebens die ersehnte Erlösung von dem ratelosen Willen bringt. Diese Gedankenfolge endet folgerichtig bei den buddhistischen Forderungen der Leibesverneinung, die als höchste und letzte Verurteilung und Befriedigung mit dem Gewanis religiöser Erlösung verbündet wird („Egoismus, 1“ Ebid., 2, Sp. 657).

Diese in ihren Hauptzügen von den Traditionen des deutschen Denkens abweichende egoistische und pessimistische Philosophie („Idealismus; I, II“) hätte Ende des 19. Jhd.s nicht solchen Erfolg haben können, wenn nicht glückliche Umstände und Schriftstellergeschick S. unterstützt hätten. Er verstand es meisterlich, seine Philosophie mit den damals besonders geförderten Naturwissenschaften in Einklang zu setzen, kam also darin der Erfahrungswissenschaft entgegen. Derner hatte er bedeutendes Interesse für die mystische Seite der Wirklichkeit, die sich gerade aus gesteigerter naturwissenschaftlicher Arbeit der allgemeinen Bildung aufzuswingen pflegte. Daran stößt sich dann die zeitgemäße Erlösungslehre an, die in ihrem Gegenwart zum kirchlichen Christentum doch dem ganzen Gedanken-gefüge der naturwissenschaftlich Denkenden eine idealistische Zustiftung zu sichern schien. Rinnit man hierzu die gefällige Glätte einer gewählten Sprache und die flüsslerische Darstellung, so versteht man die nachhaltige Wirkung dieser Philosophie bis 1900. Gerade als populäre Wacht wirkt sie noch heute weniger durch die Werke S.s als durch die Kunst Richard Wagner's, dessen Oper die pessimistische Weltanschauung und Erlösungslehre mitsamt der ehrlichen rein physiologischen Auffassung des Verhältnisses von Mann und Weib allgemein und in ihrer Gefährlichkeit unerkannt verbreitet. Weniger wirksam, abgesehen von den anderen eindringenden „Nietzsches, war die philosophische Fortführung seines Werks durch Eduard von Hartmann, dessen streng systematische Arbeit nicht populär wurde. Die gänzliche Ausarbeitung alles geistlichen Interesses bei S. rächt sich bei seinen Schülern bis auf A. Drews in immer näherem Missverstehen der christlichen Religion („Jesus Christus; IV, 2 a, b, d.“). Die allmähliche Überwindung der Nachwirkungen von S.s Denken bleibt eine der Aufgaben der deutschen philosophischen Zukunft. Die 1912 begründete, unter Deussen's „Philosophie; IV, 3 c, Sp. 1573“ Leitung liegende S. Gesellschaft und die von ihr verantwortete Druckausgabe von S. gesammelten Werken wird diese Nachwirkungen kaum verstärken.

Wih. Gwinner: „S. Leben, (1862) 1910“; — Ed. Griebach: „S., 1897 und 1905 in der Sammlung „Götteshelden““; — Anna Alischer: „Geschichte der Neueren Philosophie“; Bd. 9; — A. Mowat Lewis: „S. und seine Weltanschauung, 1905“; — Zob. Wolfelt: „S.“ Grammanns schönster der Philos. Bd. 10, 1907“; — O. Z. Dam: „A. S., 1912.“ Die vollständige Schopenhauer-Ausgabe von P. Deussen enthält in 14 Bänden auch Vorlesungen, unveröffentlichte Manuskripte und

Briefe von S.; — Übersicht über die ältere Literatur bei J. F. L. Gabau: „S.-Literatur“, 1880. — Vorhanen.

v. Shortemer, Burkard, Freiherr (1825 bis 1895), lath. Parlamentarier, geb. im Heringhausen (westfäl. Kreis Lippestadt), zuerst Offizier, dann Rittergutsbesitzer am Amt (westfäl. Kreis Steinfort), Gründer der Bauernvereine, in denen er ebenso wie unter seinen Standesgenossen katholisch-religiöse Bestrebungen förderte, 1870—1890 Mitglied des Abgeordnetenhauses, 1874—1885 auch des Reichstages, ein entschiedener Vertreter ultramontaner Forderungen, besonders im Kulturaufstand, gegenüber dem Windhorst u. a., jedoch mehr konservativ gerichtet. — Über S.: ADB 54, S. 158—166. — Glare.

Schortinghuis, Willem (1700—1750), geb. zu Winschoten (Prov. Groningen), 1723 Pfarrer in Beener (Ostfriesland). Gegenüber seinem älteren Pietistischen Antisgenossen Lugtij vertrat er anfangs die reformierte Orthodoxie, erlebte aber unter dessen Einfluss eine Bekehrung und war von nun an gemeinsam mit ihm erfolgreich für Verbreitung pietistischer Gedanken tätig („Pietismus; I, 2“ Niederlande; I, 5 d, Sp. 781). Selbst seine poetisch ziemlich wertlosen geistlichen Gedichte, die er 1733 veröffentlichte, wurden in pietistischen Konventiceln viel gebraucht. Seit 1738 wirkte er in der Gemeinde zu Mitwolda (Prov. Groningen). In seiner 1738 veröffentlichten Schrift Nodige waarden in 't herte van een christen (1765), die auch weniger gebildeten Gemeindeliedern alle wesentlichen Punkte der christlichen Heilslehre im Zusammenhang nahe bringen soll, damit sie ihnen zur „Herzensveränderung“ dienen könnten, spricht er sich noch wesentlich in kirchlichem Sinne aus. Ganz anders dagegen in seinem Hauptwerk Het innige christendom (d. h. das innerliche, inwendige Christentum) 1740, von dem schon nach 5 Monaten eine neue Auflage erschien (sogar 1858 noch ein Reprint!), und das, von den einen als ein neues Licht von oben gewirkt, von den andern gehabt als eine Brandfadel, die alles kirchliche Leben zu zerstören drohe, einen langjährigen Kampf in der niederländischen Kirche entfachte. Es soll ein Handbuch der praktischen Frömmigkeit sein und gibt eine Beschreibung des geistlichen Lebens in 25 Gesprächen zwischen einem Geübten, einem Begnadigten, einem Steinläbigen und einem Unbegnadigten, dem geistfertig die Anschauungen der Gegner S.s in den Mund gelegt werden. Erst wenn der Mensch in die Tiefe des Sünderlebens eintritt und „die teuren fünf Ratsch“ erfährt (ich will das göttliche nicht, Psalm 81, 12; ich kann es nicht begehrn, Job 15, 5; ich weiß nicht den Weg zu ihm, Ps. 30, 5; ich habe auch nichts von ihm, Psalm 102, 1; ich lange nicht für das-selbe, Röm 7, 1), wenn er so ein Raths und Gott alles geworden ist, dann kann der heilige Geist in ihn einströmen; dann findet er im Schriftwort die Wahrheiten wieder, die er bereits unmittelbar in sich selbst hat. Daß das Werk den schärfsten Widerspruch von theologischer Seite erfuhr, ist begreiflich; denn zweifellos geht hier S. unter starker Herausarbeitung des Gnadengedankens vom Pietismus über zu einer quietistisch gefärbten Mystik, die an „Labadic und Pontian“ von „Hatten erinnert, ja zu einer einsätzlichen Frömmigkeit, die das Fauchen, in welches das mit

heftigen förderlichen Erstürmungen verbündene innere Schrein umschlägt, und das einzelnen Begnadigten vergönige Schauen des Erlöters für den Höhepunkt religiösen Erlebens hält. Hier wird die Schrift entwertet zugunsten des „neuen“, den Begnadigten oder den „Neinen“ (Klagelieder 4.) allein zueinander werdenden Glichs, das Pfarramt stark herabgedrückt, alle äußeren kirchlichen und liturgischen Formen gering geachtet, ja als geistigstötend bezeichnet und die Reigung zum Separatismus gefördert, wenn S. nur die „Begnadigten“ zum Abenomahl zulassen und ihnen allein den Gebrauch des Vaterunser ge-
statten will. Stände und Synode von Overijssel verboten das Buch, ohne doch die andern Provinzialstudien zu gleichem Vorgehen bewegen zu können, — ein Beweis, welchen Einfluß S. gewonnen hatte. Eine Folge seiner Verkündigung war auch die große Erwudungsbewegung, die 1749 von Krefel am Niederrhein (Prov. Geldern) in der Gemeinde von Gerhardus van Uppers, einem Anhänger von S., ihren Ausgang nahm (Niederlande: I, 5 d, Sp. 781) und sich mit Windeseile über Dordrecht bis nach Rotterdam und über Groningen bis nach Üstriesland hin ausbreitete, überall wurden die Gemeinden von Bußtrümpfen ergriffen, die vielsach zu Unfug entarteten, und Pfarrer und Synoden mußten alle Mittel der Kirchenzucht aufzubinden; mancherorts mußte selbst die weltliche Obrigkeit ein schleppen, um der Bewegung Herr zu werden.

RE³ XVII, S. 747—750; — 3. C. kommt: W. S., een bladzijde uit de geschiedenis van het Pietisme in de gereformeerde kerk van Nederland, 1904; — H. Höpke: Geschichte des Pietismus und der Missions in der reformierten Kirche, 1879, S. 421—464; — A. Richter: Geschichte des Pietismus 1. 1880, S. 327—340, 347—350; — S. van Beek: Uit de vorige eeuw, 1887, S. 1—44 (über die Niederländische Erwudung). Goebel.

Schöpfer (Sia) van Aegmont * Aegypion * Aegypten: I, 5, Sp. 173; III * Aerobeam I.

Schott, Heinrich August 1780—1835), evng. Theologe, geb. in Leipzig, 1808 Professor der Theologie derselbst, 1809 in Wittenberg, 1812 in Jena, Vertreter eines milden Supranaturalismus.

Berl. n. a.: Theorie der Veredeltheit mit besonderer Anwendung auf die christliche Veredeltheit, 1815—28; — Epitome theologiae christianaæ, 1811; — Isagoge histor. in libros novi testam̄ sacros, 1830; — Latein. Kommentar s. Galater- und Thekalonthebräiken, 1834. — Über S.: RE³ XVII, S. 750 j.

2. Theodor Friedrich (1835—99), evng. Theologe, geb. in Esslingen, 1859 Lehrer in Höfowl b. Bern, 1867 Pfarrer in Berg b. Stuttgart, 1873 Bibliothekar in Stuttgart. Er behielt eine umfassende und tiefe Kenntnis der französischen und italienischen Reformationsgeschichte und war vielseitig literarisch tätig.

S. war Mitherausgeber des Briefwechsels zwischen Herzog Christoph von Württemberg und Bergerus, 1875. — Wichtige Schriften: Die Auflösung des Ordens von Rantes, 1885; — Die Kirche der Wüste, 1715—87, 1893; — Das Wiederaufleben des französischen Protestantismus im 18. Jahrhundert, 1893. — Schrieb außerdem: Über volumbus, Zeitalter der Entdeckungen usw. — Über S.: ADB 54, S. 167; — RE³ XVII, S. 751 f. — Brest.

Schottische Freikirchen * Freikirchen: II Schottland, A 1; B 1 c.

Schottische (altschottische) Kirche * Irland: I, Schottisch-schottische Kirche * Schottland, A 1.

Schottische Konfession * Confessio Scotica. Schottisches Kirchenlied * Kirchenlied: I, 6. Schottland.

A. Die kirchliche Geschichte S.: 1. Bis zur Reformation; — 2. Die Durchführung der Reformation; — 3. Der Kampf um die Verfaßung; — 4. Bis zur Gegenwart; — B. Die kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart: 1. Überblick über die Kirchen. Statistik; — 2. Der äußere Aufbau der protestantischen Kirchen; — 3. Das religiöso-kirchliche Leben.

A. 1. Die Anfänge des Christentums in S. unter den Briten und Iren sind ein Stück der gemeinsamen irisch-schottischen Kirchengeschichte * Irland: I, 1—2. Es waren Iren, die den Briten S. bewohnten, und unter denen der Heilige Columba seit 563 die Predigt des Christentums begann und das Kloster auf der Insel Iona begründete. Irische Eigenart gab der schottischen Kirche alsdann für ein halbes Jahrtausend im Kultus und in der Verfaßung das Gepräge. Aus Irland fanden auch die sogenannte Culdees * Irland: I, 2, Sp. 674 nach S. Nachdem jedoch schon 716 der Angelsächse Egbert das Kloster Iona für die römische Kultusordnung gewonnen hatte, wurden jene Anachoreten allmählich durch die eindringenden lath. Mönchsorden verdrängt und die Rom anhörende Kirche der schottischen Kirche vgl. * England: I, 2, Sp. 343 * Irland: I, 3) im 11. Jhd. durch Margarete, die Gemahlin des Schottenkönigs Malcolm und Großmutter Edwards des Befreiers von England, und weiterhin durch ihre drei Söhne vollendet. Als * Clemens III 1188 die schottische Kirche direkt dem römischen Stuhl unterstellt, war S. äußerlich und innerlich eine römische Kirchenprovinz, eingeteilt in 9 fest umrissene Bistümer, im Innern gefördert durch die Arbeit der Augustiner, Benediktiner und Zisterzienser, welche die letzten Reste des alt-nationalen Mönchtums aufzogen. Ein Erzbistum erhielt S. erst zu Ende des 15. Jhd.s (St. Andrews).

Die zweite Hälfte des Mittelalters ist für S. durch einen hartnäckigen nationalen Kampf gegen England ausgefüllt. Durch diesen Kampf verschloß sich der Süden S., in dem die Bedingungen für Handel und Ackerbau nicht ungünstiger lagen als in England, der aber unter den fortwährenden Verwüstungen der Engländer aufs schwerste zu leiden hatte, jeder Anstrengung an dem wirtschaftlichen und politischen Aufschwung, in den England im 13. und 14. Jhd. eingetreten war. Die Ausehnung an Frankreich, die nun aus Jahrhunderte hinaus für S. traditionell wurde, konnte dafür keinen Erfolg bieten. So kommt es in S., das überdies unter den Einfällen der Dänen und Norweger schwer zu leiden gehabt hatte, weder zu einer kulturellen, noch zu einer kirchlichen Blüte kommen; die Ausläge der früheren Jhd.e verflammen. Erst als die Reformbewegung ihre Wellen nach S. stolz, begann sich ein wertvolles kirchliches Leben zu entfalten.

A. 2. Die erste Aufrüstung des Landes auf seiner kirchlichen Stagnation erfolgte durch wichtigste Prediger * Wulfli * Vollbarden, deren Zahl und Einfluß gegen Ende des 15. Jhd. zusehends wuchs. Zu einem ernstlichen Kampf gegen die alte Kirche kam es jedoch erst, als auch die lutherische und die schweizerische Reformation einzutreten begannen. 1528 starb der 24-jährige Patrik * Hamilton, der luther-

rische Gedanken vertreten hatte, den Märtyrertod — der erste aus der großen Reihe von Blutzeugen, die der Gewaltpolitik der beiden Erzbischöfe von St. Andrews, James Beaton († 1539) und David Beaton († 1546), zum Opfer fielen. Lange schwante nun der Kampf hin und her. Selbst die Verbrennung des gelehrten Georg Wishart — eine Tat, die zur Erniedrigung David Beatons führte, — brachte nach seiner Seite hin eine Entscheidung. Die Kraft der Reformfreunde wurde durch den nationalen Haß gegen den englischen König J. Heinrich VIII (England: I, 3) gelähmt, der ihr natürlicher Verbündeter hätte sein müssen. Die streng luth. Regentin Maria von Guise († 1560) führte anderseits nicht allzu gewaltsam vorgehen, weil sie die Hilfe der Reformfreunde gegen den algläufigen Adel brauchte. Da war es die ungeheure Persönlichkeit John Knox, die den Sieg der neuen Lehre herbeiführte. Knox gewann, als er im Herbst 1555, erfüllt mit den Idealen der Genfer Reformation (Calvinismus, 1) nach S. zurückkehrte, alsbald durch den Eindruck seiner Persönlichkeit auch unter den Adligen eine steigende Zahl von Anhängern. Am 3. Dezember 1557 schlossen die einflussreichsten dieser Adligen — während Knox wiederum in Genf weilte — den sogenannten „Ersten Covenant“ in Edinburgh, einen Bund zur Einführung und zum Schutz des gereinigten Gottesworts. Und zwar sollte zunächst nur in Privathäusern Gottesdienst in der neuen Form gehalten werden; in den Pfarrkirchen sollten die Gebete und Schriftlektionen des englischen „Common Prayer Book“ zur Verleistung kommen. Allein schon war die Bewegung zu sehr erstaunt, als daß sie sich diese Schranken hätte legen lassen. In Dundee organisierte sich die erste reformierte Gemeinde mit öffentlicher Predigt und regelmäßiger Sakramensverwaltung. Und der Adel, fortgesetztes von der immer mehr anschwellenden Volksbewegung, sah jetzt die Reformierung des ganzen Landes als klares Ziel ins Auge. 1558 verlangten seine Abgeordneten von der Regentin Hilfe gegen die widerstreitende Geistlichkeit, sowie die umfassende Reformation des Landes. Maria von Guise, durch politische Rücksichten an jeder klaren Entscheidung gehindert, gab ausweichende Antwort. Allein nun folgten Schlag auf Schlag die Ereignisse, die eine Klärung der Lage und den endgültigen Sieg der Reformation brachten. Im Herbst 1558 starb Maria die Blutige von England (England: I, 3, Sp. 346); im Mai 1559 lebte John Knox nach S. zurück; im Juni des folgenden Jahres starb die Regentin. Die junge Maria Stuart, die nun den schottischen Thron bestieg, musste sich entschlossen auf die Seite der luth. Kirche stellen; denn nur, wenn der päpstliche Spruch zu Recht bestand, der Elisabeth von England von der englischen Thronfolge ausgeschlossen, konnte sie ihre Ansprüche auf England geltend machen. Das schottische Volk und der schottische Adel dagegen, der Priesterkirche ein für allemal entfremdet, stellten sich jetzt gefüglosen unter die Führung des großen Reformators. Schon im August 1560 vertundete das Parlament die Abhöfung des Katholizismus und die Annahme der calvinischen Confessio Scotica; im Dezember desselben Jahres trat die erste Generalsynode (General-Assembly) in Edinburgh zusammen

und schrieb durch das Book of discipline eine streng presbyterianische Verfaßung mit puritanischer Gottesdienstordnung vor („Presbyterianer, Sp. 1758“ Puritaner); 1564 trat das Book of Common Order als dritte grundlegende Liturgie in Kraft, das die Einzelheiten des Gottesdienstes ordnete. Mit der Flucht Marias Stuarts auf englisches Gebiet (1567) war der Sieg der Reformation vollendet. Der Regent, Graf Murray († 1570), gehörte zu den Führern der reformierten Partei, und der fünfjährige Träger der Krone, Marias Sohn Jakob (seit 1578 König von S.) wurde in der neuen Lehre erzogen. Als John Knox 1572 die Augen schloß, war S. zwar noch nicht ein beruhigtes — noch hatte Maria Anhänger im Land, und noch war die Frage der Wiederbefreiung der Bistümer nicht entschieden — aber ein reformiertes und grundsätzlich presbyterianisch verfaßtes Land.

A. 3. Allein erst sollten die eigentlich blutigen Kämpfe um die kirchliche Zukunft Schottlands beginnen. Den Stuarts, die mit dem Tode der Elisabeth († 1603) S. und England unter ihrem Zepter vereinigten (England: I, 3, Sp. 348 ff.), lag der aristokratisch-luth. Geist der Guisen im Blut. Außer der schottischen Reformation hielten sie nicht nur die puritanische Strenge, sondern vor allem den demokratischen Geist der presbyterianischen Verfaßung. Und da an eine Wiederherstellung der luth. Kirche in Großbritannien nicht zu denken war, versuchten sie, dem schottischen Volk wenigstens die bischöfliche Kirchenform der anglikanischen Kirche (England: I, 3) aufzwingen, — Versuche, die den energischsten Widerstand der schottischen Presbyterianer, zum Teil hand in Hand mit den andernenglischen Puritanern veranlaßten. Als am 23. Juli 1637 die anglikanische Liturgie in St. Giles' Cathedral in Edinburgh, dem Nationalheiligtum der Schotten, eingeführt werden sollte, entstand ein Tu-nicht, der eine ungeheure Erregung im ganzen Lande entfachte. Am 1. März 1638 schlossen die Führer aller Stände den berühmten National-Bund (National-Covenant) zum Schutz der „wahren Religion“, vertrieben die von König Karl eingeführten Bischöfe, bemächtigten sich des Königs und liefereten ihn den Engländern aus (England: I, 3, Sp. 349). 1643 wurde dieser Bund in einem „Feierlichen Bund und Zusammenschluß“ (Solemn League and Covenant) erneuert, dem auch das englische Parlament und die Westminster-Synode beitraten (Puritaner, Sp. 1992). Jahrzehntelang bewahrte das schottische Volk in diesem Kampf eine bewundernswerte Selbstzucht, auch als sich nach den blutigen Zeiten der Republik (1649–60) unter Karl II (1660–1685) und Jakob II (1685–88) die Unterdrückungsverhältnisse zu einer blutigen Verfolgung steigerten (England: I, 3, Sp. 350 f. Ireland: II, 2 b), in der der „Alba Schottlands“, Glaverhouse, mit seinem Dragonery eine berüchtigte Rolle spielte. Erst zu Weihnachten 1688, als der Drud der Gegner seinen Höhepunkt erreicht hatte, kam es zu einer gewalttätigen Gegenwehr, durch die etwa 200 bischöfliche Geistliche im Südwesten des Landes durch Pöbelhaufen verjagt wurden. Zuzwischen aber hatte bereits die Landung Wilhelms von Oranien am 5. November 1688 die Herrschaft der Stuarts ein Ende gemacht (England: I, 3, Sp. 351). Wil-

heln erlaunte die presbyterianische Kirche als die Nationalkirche S^s an und entzog den bischöflichen Geistlichen, als den Parteigängern der vertriebenen Stuarts, den staatlichen Schutz. Hinfür führten diese bischöflich gesinnten Geistlichen, äußerlich unbehüftigt, ein bedeutungsloses Wintelbäsejn. — Obwohl so das schottische Volk durch die Stuarts nie etwas anderes erfahren hat als verständnislose Bergewaltigung, hat es doch nie vergessen können, daß es schottisches Blut war, das in den Adern dieses Königsgelechts tolte. Vor allem die schottischen Hochländer haben trotz aller bitteren Erfahrungen die Stuarts immer wieder bei ihren Versuchen unterstützt, die verlorene Königskrone wiederzergewinnen, bis endlich die Niederlage des gefieberten Prinzen Charlie bei Culloden 1746 diesen Versuch ein für allemal ein Ende mache.

A. 4. Es ist für die Geschichte der schottischen Kirche von folgenschwerster Bedeutung gewesen, daß die anderthalb Jhd.e, die zwischen dem Sieg der Reformation und zwischen der endgültigen Anerkennung der schottischen Nationalkirche liegen, von Kämpfen um die kirchliche Freiheit ausgefüllt sind. Für eine innerkirchliche, theologische oder religiöse Entwicklung waren diese 150 Jahre verloren; das kirchliche Interesse konzentrierte sich auf die Fragen der Kirchenverfassung, für welche die Väter geblutet hatten. So fanden die geistigen Bewegungen, die im 18. Jhd. ganz West-Europa erschütterten, in S. keinen Boden. Nur ganz vereinzelt drangen, vor allem über Irland, moderne Anregungen in die Welt der schottischen Theologie, was besonders in den Lehrprozessen gegen den Glasgower Professor Simson (seit 1717) zutage trat; Simson war arrianischer Lehrweise begeistert worden und wurde nach zahlreichen Verhandlungen seines Amtes entstellt. Was die schottische Kirche im übrigen während dieser Zeit bewegte, waren Streitigkeiten um die Verfassung der Kirche, die 1733 zur ersten „Sessiōn“ unter Ebenezer Erskine (Freikirchen: II, 2), 1752 zur zweiten Sessiōn unter Thomas Gillespie (Freikirchen: II, 3) führte. Erst seit 1760 nimmt S. wirtschaftlich und geistig einen neuen Aufschwung. Die Großstädte schnellten empor; S. wird plötzlich reich an Geistern ersten Ranges: Adam Smith, David Hume, Robert Burns (Literaturgeschichte: III, C 4, Sp. 230), Thomas Carlyle u. a.; die „Edinburgh Review“, als der Sammelpunkt dieses neu erwachten Lebens, wird zu einer Zeitschrift von europäischem Ruf; das Land erfreut sich den Einflüssen ausländischer Kultur. Dadurch wird das kirchliche Leben in zweifacher Weise in Mittelmachthand gesogen. Die strenge Kontrolle des kirchlichen Lebens, in den anwachsenden Großstadtkommunen nicht mehr durchführbar, hört auf, und der Geist der Weltberzigkeit, wie er dem modernen Empyinden entsprach und überdies durch das Nachlassen der ungeheuren Anspannung der Kampfeszeiten gefördert wurde, kommt in der Theologie und in der kirchlichen Praxis zu Gelingen. Das kirchliche Leben S.s wäre seiner Strenge und seiner Eigenart völlig entliebt worden, hätte nicht gegen diesen Geist der Mäßigung und Nüchternheit (Moderatismus) noch vor Beginn des 19. Jhd.s die Reaktion eingesezt. Die Erweite-

rungsbewegung, die über England (II, 1) dahinging, schlug ihre Wellen auch nach S. 1825 wurde die erste schottische Missionssgesellschaft gegründet (Heidenmission: III, 4, Sp. 1995); schon vorher hatte die neue Bibelgesellschaft in S. Fuß gefaßt (Bibelgesellschaften, I a, c). Die Anhänger dieser neuen Bewegung religiöser Wärme und kirchlichen Ernstes, Evangelicals genannt, gewannen unter der Führung des größten schottischen Kirchenmanns, Thomas Chalmers, allmählich die Herrschaft in der Kirche. Ihrem Eifer gelang es, in den stetig wachsenden Großstädten durch den Bau zahlreicher Kirchen das Prinzip der kleinen Gemeinden, mit dem die calvinistische Kirchlichkeit steht und fällt (I, B 2), wieder zur Durchführung zu bringen. Die „Disruption“ von 1843, durch die die Partei der Evangelikalen fast geschlossen die Landeskirche verließ und die Freikirche von S. gründete (Freikirchen: II, 4) vollendete dies Werk, indem sie mit einem Schlag 500 neue Gemeinden schuf und die Opferwilligkeit für kirchliche Zwecke, insbesondere auch für die Mission, in großer Weise belebte. Über die Unionsbestrebungen zwischen den getrennten Kirchengebilden, die mit den daraus erwachenden Streitigkeiten die 2. Hälfte des 19. und den Anfang des 20. Jhd.s ausfüllten, s. Freikirchen: II, 6. Presbyterianer, Sp. 1759.

B. 1. Da die staatliche Volkszählung in Großbritannien die Frage nach der religiösen kirchlichen Zugehörigkeit vermeidet, gibt es für S. ebenso wenig wie für England und Irland eine zuverlässige kirchliche Statistik. Wir sind auf die Angaben der einzelnen Kirchengemeinschaften angewiesen, die jedoch nicht immer vollständig und einwandfrei sind. — a) Die protestantische Kirche, die sich in S. erst im Laufe des 19. Jhd.s wieder ausgebildet hat, zählt gegenwärtig mehr als 500 000 Anhänger, nicht Zänder, die in den westlichen Städten Arbeit suchen, ferner Ausländer; und endlich ist ein Teil der schottischen Hochländer katholisch, nämlich die Bewohner eines Landstreifens, der etwa von Aberdeen aus quer über das Land nach den westlichen Inseln führt, und der von der Reformation niemals erreicht worden ist. Seit 1878 ist die römisch-kath. Kirche in 6 Diözesen eingeteilt: St. Andrews-Edinburgh, Glasgow, Aberdeen, Dunfeld, Galloway, Argyll. Außer etwa 400 Kirchen sind 64 Klöster über das Land hin verteilt. Einen großen Teil ihres Einflusses verbindet die kath. Kirche in S. ihrem gut ausgebauten Schulwesen, das vielfach staatlich unterstützt wird. — b) Die Church of Scotland, die presbyterianisch verfaßte Landeskirche (s. oben A), bildet mit ihren etwa 700 000 Kommunitanten (= etwa 1 100 000 Seelen) und 1442 Gemeinden die größte protestantische Kirchengemeinschaft S.s. Sie genießt alle Vorrechte einer staatlich anerkannten Nationalkirche. Für ihre kirchlichen Gebäude ruht die Unterhaltpflicht auf dem Grund und Boden des gesamten Landes. Sie zieht vom Staat eine Entschädigungströstung für säularisiertes Kirchengut. Auf ihrer Generalsynode (I, 2) ist die Krone durch den Lord High Commissioner vertreten. Eine starke Bindung bedeutet für sie die Unfähigkeit, selbständig kirchliches Recht zu bilden; alle Kirchengebote, selbst

wenn sie die Lehrverpflichtung und andere innerkirchliche Angelegenheiten betreffen, bedürfen der Genehmigung durch das Parlament in London. Andererseits ist die Kirche in ihrer Verwaltung völlig frei, da Kirchenbehörden nicht bestehen (§. 2), und da sie ihre kirchlichen Bedürfnisse — von den oben genannten Ausnahmen abgesehen — aus freiwilligen Beiträgen (jährlich an 10 000 000 £) besteht. — e) Die Freikirchen. Die bedeutendste Freikirche S.s bildet die United Free Church (Freikirchen; II, 6) mit 506 573 Kommunisanten, 1620 Gemeinden und etwa 22 000 000 £ freiwilliger, kirchlicher Jahresbeiträge. Sie hat bis in das kleinste hinein einen ebenbürtigen Parallelorganismus zur Landeskirche geschaffen (§. 2), mit der zusammen sie das kirchliche Leben S.s im presbyterianisch-calvinischen Geist vollkommen beherrschte. Sie besitzt drei katholische Colleges in Edinburgh, Glasgow und Aberdeen. Ihr Ruhmesstiel ist der besondere Eifer, mit dem sie das Werk der Heidenmission treibt. Über die übrigen, wenig bedeutenden Freikirchen vgl. "Freikirchen; II, 1, 2. 5. — d) Die bischöfliche Kirche. Seitdem die bischöfliche Kirche 1792 wieder volle Tüldung in S. erlangt hatte, hat sie einen langsamem, aber stetigen Aufschwung genommen. Zu ihr gehört heute der größte Teil des schottischen Adels, jodann ein Teil des aufstrebenden Mittelstandes, der mit der Aristokratie ähnelt, endlich die nach S. überfliedenden Engländer, soweit sie der anglikanischen Kirche angehört haben. In Gottesdienst und Verfaßung hat sich die schottische bischöfliche Kirche der anglikanischen so gut wie vollständig angepaßt, so daß sie im Volksmunde schlechthin die englische Kirche heißt. Ihre Bischofsstühle sind Moray-Inverness, Aberdeen, Brechin, St. Andrews-Perth, Glasgow-Gumbran und Edinburgh. Sie besitzt ein theologisches College in Edinburgh; doch haben ihre jungen Theologen fast ausnahmslos zunächst in "Oxford oder Cambridge studiert. Ihre Kommunisantenziffer beträgt 50 000, die Zahl ihrer Gemeinden 122. — e) Sonstige Kirchengemeinschaften. Der baptistischen Kirche gleich an Kommunisantenzahl (50 000) und ja gleich an Bedeutung und Einfluß sind die "congregationalisten", deren schottische Gemeinden der Tätigkeit der Brüder "Haldane im Anfang des 19. Jhd.s ihren Ursprung verdanken. Es sind weniger ihre Gründäße, als die persönliche Bedeutung ihrer Prediger, was den Congregationalisten ihre Anhängerzahl geworben hat. Ihnen stellen sich auch die englischen "Nonkonformisten" anzuschließen, wenn ju sich in S. niederlassen. Von sonstigen Kirchengemeinschaften enthalten "Methodisten" (13 000 Kommunisanten), "Baptisten" (21 000 Kommunisanten), neuerdings auch die "Darbasten", mit endlich die "Heilsarmee" eine bemerkenswerte Propaganda, ohne doch für das kirchliche Leben in seiner Gesamtheit größere Bedeutung zu gewinnen. — f) Der evangelisch-lutherische Teil der Bevölkerung, der zwar in der Regel die kirchlichen Amtshandlungen begeht, jedoch den Gottesdiensten und Abendmahlfeiern fernbleibt und daher in den kirchlichen Listen nicht geführt wird, dürfte auf $\frac{1}{3}$ der Gesamtheit verhältnisweise zu verschlagen sein. Es ist dies vor allem das Proletariat der Großstädte; doch ist die Entfernung

von der Kirche auch unter den Gebildeten im Wachsen.

B. 2. Die Organisation der großen presbyterianischen Kirchen, die das kirchliche Leben S.s beherrschen, ist im großen und ganzen gleichförmig. Sie entspricht den calvinistischen Verfassungsidealen "Kirchenverfassung; II, 4 "Presbyterianer". Der Schwerpunkt liegt in der Einzelgemeinde, die auch in den Großstädten mit ganz selten über die Zahl von 600 Kommunisanten (= etwa 900 Seelen) hinausgeht — wobei man sich jedoch gegenwärtig zu halten bat, daß der evangelische Teil der Bevölkerung bei dieser Art der Zählung außer Acht bleibt. An der Spitze der Gemeinde steht ein Geistlicher — ganz selten sind es zwei —, der von den Gemeindemitgliedern frei gewählt wird, und dessen Tätigkeit sich auf zweimalige Predigt am Sonntag, auf die Leitung der obersten Klasse der Sonntagschule, auf ein Prayer-meeting (Gebetsstund' in der Mitte der Woche und endlich an die sehr neu geübte Gemeindepflege beschränkt; in den Landgemeinden mit ihren weiten Entfernungen kommt ein Teil dieser Aufgaben in Ansatz. Die übrigen Angelegenheiten werden durch die "Apostelen" erledigt, die mit dem Geistlichen zusammen den Gemeindeförderrat (Kirksession) bilden, und die die Gemeinde, auch zum Zweck regelmäßiger Hausbesuche, nach Bezirken unter sich verteilen. Um den Geistlichen und seine Apostelen schart sich alsdann ein weiterer Kreis von Männern und Frauen, die in der Gemeindearbeit helfen wollen (Church-workers), teils als Mitglieder einer weiteren Röderichtschaft (Deacons, Church committee), die etwa der preußischen kirchlichen Gemeindevertretung entspricht, teils als freie Helferkräfte zum Sammeln der zahlreichen Kollethen, zum Unterricht in der Sonntagschule, zur Beteiligung am Kirchenchor, der in jedem Gottesdienst mitwirkt, u. dgl. Es ist keine Gemeinde, daß eine Gemeinde von etwa 1000 Seelen = 600—700 Kommunisanten 60—80 Church-workers zählt. In dieser lebendigen aktiven Teilnahme der Gemeindemitglieder am Leben der Gemeinde liegt das Geheimnis der inneren Kraft aller schottischen Kirchen. — Die Gemeinden einer Stadt oder eines weiteren Kreises bilden durch ihre Geistlichen und eine annähernd gleiche Zahl von Apostelen das Presbytery, das etwa den preußischen Kreisgruppen entspricht, nur daß die Bedeutung des Presbyteriums eine umgleich größere ist. Bei dem fehlenden jeglicher kirchlicher Behörde fallen dem Presbyterium viele der Aufgaben zu, die in Deutschland den Behörden obliegen, z. B. die Kirchenvisitationen, die Aufsicht über die Theologiestudierenden u. dgl. Vor allem bildet das Presbyterium, das sich während des Winters allmonatlich versammelt, und das außerdem für alle Zweige des kirchlichen Lebens handige Kommissionen wählt, das verantwortliche Mittelgut zwischen den Gemeinden und der Generalsynode (s. unten). Alle Anträge, die der Generalsynode vorgelegt werden sollen, müssen zunächst dem Presbyterium vorgelegen haben; und sein Beschuß der Generalsynode kann kirchliches Gesetz werden, der nicht nach der ersten Beschlusssitzung noch einmal sämtlichen Presbiterien zur normalen Beratung überwacht worden ist und bei der Majorität der Pres-

büterien Zustimmung gefunden hat. Ebenso werden die Beschlüsse der Generalsynode den Presbiterien zur Ausführung überwiesen. Mehrere Presbiterien bilden zusammen eine Provincial-synode (Provincial-synod), die jedoch nur als Revisionsinstanz für bestimmte Fälle von Bedeutung ist. An der Spitze der synodalen Organisation steht die General Assembly, die in allen presbyterianischen Kirchen S. Ende Mai eines jeden Jahres in Edinburgh zusammentritt. Sie besteht aus Abgeordneten der Presbiterien und zwar annähernd ebensoviel Laien wie Geistlichen. Ihre Bedeutung besteht zunächst in der Repräsentation der betreffenden Kirchen, woran der Schotte den allergrößten Wert zu legen pflegt, sodann in der Engegennahme der Berichte über die verschiedenen Arbeitsgebiete der Kirche, die von den dazu gewählten ständigen Kommissionen bearbeitet werden, ferner in der Beschlussfassung über die eingegangenen Anträge der Presbiterien (s. oben) und in der Entscheidung von „Fällen“, die von den nachgeordneten Justizien vor ihr Forum gebracht werden. Von größerem praktischem Wert als die Tagungen der Generalsynoden ist die heile Arbeit ihrer Kommissionen, die alle Gebiete des kirchlichen Lebens, einschließlich z. B. der Währungs- und Ginkbalansstreitigkeiten, behandelnd und damit an die Stelle der in Deutschland herkömmlichen kirchlichen Vereine treten. Ein kirchliches Vereinswesen besteht in S. nur in den Jugendvereinen und in den Frauenvereinen der Church of Scotland. Auch diese aber stehen in engster Füllung mit der betreffenden Kommission der Generalsynode, von der sie ihre Weisungen empfangen, und die in jedem Jahre öffentlich über sie berichtet.

B. 3. Das religiöse kirchliche Leben in S. wird grundlegend beeinflusst durch den geographischen Gegensatz von Hochland und Niederland. Von den 78 777 qkm, die S. zählt, sind etwa $\frac{2}{3}$ Hochland und $\frac{1}{3}$ Niederland, nämlich der Süden und der östliche Küstenstreifen bis nach Aberdeen hinan. Das Hochland ist menschenarm und abgeschlossen. Hier spielt noch immer das Gaelische eine große Rolle, auch als Sprache der Predigt und des Unterrichts. Hier hat sich der Calvinismus häufig noch in seiner alten Strenge gehalten; hier haben infolgedessen auch die reaktionären Tendenzen der jüngsten Free-Church besonders fruchtbaren Boden gefunden. Das Niederland ernährt mit seiner Landwirtschaft und mit seinen großen Industriestädten mehr als $\frac{2}{3}$ der 5 Millionen betragenden Gesamtbevölkerung. Hier hat sich der Calvinismus im Gottesdienst und im kirchlichen Leben von der überlieferten Schablone freier gemacht. Die Gotteshäuser haben vielfach in Glasfenstern u. dgl. den bildenden Künsten Einfluss gewährt; seit einem Menschenalter haben sich die Orgeln eingebürgert; neben die metrinden Palmen, die früher die Gottesdienste fast ausschließlich beherrschten, sind die Hymns getreten, Choräle in bewegtem Rhythmus, die vierstimmig gefungen werden (Kirchenlied; I, 6). Aber selbst in den Großstädten herrscht in S. noch immer eine Strenghheit, wie man sie in anderen protestantischen Ländern vergebens sucht. Bezeugt ist die schottische Sonntagsfeierlichkeit nicht nur im Geschäftslife, sondern auch im häuslichen Andacht gewidmet (vgl. „Sabbath und Sonntag, 1, 2). Zum Verständnis dieses schottischen Sonntags muß man sich jedoch gegenwärtig halten, daß in S. der Sonnabend für die Schulung ganz frei ist, und daß auch die Fabriken und Geschäfte in der Regel am Sonnabend Mittag schließen, so daß an diesem Tage für jedermann Gelegenheit zur körperlichen Erholung gegeben ist. Dafür erwartet jede Kirchengemeinde, daß ihre sämlichen Gemeindelieder sich zum Hauptgottesdienst, und wenn irgend möglich außerdem noch zum Nebengottesdienst regelmäßig zusammenfinden. Freilich in der Kirchenbürokratie, vor allem die Sitz des zweimaligen Kirchenbesuchs an jedem Sonntag in langsamem, aber steigendem Rückgang begriffen. Hervorragend ist die kirchliche Pietät willigelt. Dient doch z. B. die United Free Church allein für Zweck der äußeren Mission jährlich etwa 3 M. auf den Kopf der zu ihr gehörigen Bevölkerung. Der Geist des religiösen Lebens hat sich mehr und mehr dem englisch-methodistischen genähert. — Die Theologie, wie sie an den vier Universitäten (Edinburgh, Glasgow, St. Andrews und Aberdeen) und an den drei Colleges der United Free Church vertreten wird, ist seit dem Auftauchen des 19. Jhd. stark von den jungen Theologen, insbesondere von der dänischen Schule („Düsseldorfer“) beeinflußt, nachdem die altgläubige Majorität der Free-Church mit der Abrechnung des Professors Robertson Smith, der Welttheologie Gedanken vertrat, 1881 einen Punkt sieg erstanden hatte. Gegenwärtig herrscht bei den schottischen Theologen eine mäßig kritische Betrachtung der hlg. Schrift vor.

Edmonds: *The Early Scottish Church*, 1906; — Skene: *Celtic Scotland*, 3 Bde., 1—II, 1886 f.; III, 1889; — Stevhan: *History of the Scottish Church*, 2 Bde., 1894—96; — J. Muir: *History of the Reformation in Scotland*, 1664; — B. C. G. Geddes: *A History of England in 18th Century*, 6. Bd., 1890; — Dyer: *A History of Scotland in the 18th century*, 2 Bde., 1878; — James MacKinnon: *A History of modern Liberty*, bisher 3 Bde., 1906 ff.; — John Cunningham: *Church history of Scotland*, 2 Bde., 1882 f.; — R. G. Storn: *The Church of Scotland, past and present*, 4 Bde., 1901; — A. H. Sadie: *The Church of S.*, 2 Bde., 1844—48; — J. H. Noftalin: *Die katholischen Kirchen*, 1852; — John Cairns: *S. in kirchlich-patristischer Sicht* (RE³ XVII, S. 753—766; XXIV, S. 457—459); — Otto Dibelius: *Das kirchliche Leben S.*, 1911; — Zur Einführung in das kirchliche Leben S. befindete geeignet sind, jährlich erscheinend, *The Scottish Church and University Almanac* (Edinburgh) und *The Layman's Book of the General Assembly of the Church of Scotland* (ebd.). — Vgl. ferner die Lit. zu „Freifürden“ II; — A. Bell es ben: *Geschichte der kath. Kirche in S.*, 2 Bde., 1883; — W. A. C. E. Memoirs of Scottish Catholics during the 17. and 18. Cent.

turies, 2 Bde., 1909; — *Le carventier*: Le Catholicisme en Ecosse, 1905; — KHL II, Sp. 1995. **Otto Siebelius.**

Schrader, 1. **Eberhard** (1836—1908), a. licher Theologe und Assyriologe, geb. in Braunschweig, 1862 Privatdozent, 1863 ordentlicher Professor für alt. liche Theologie als Nachfolger T. Höfigs in Zürich. Durch den Auftrag, einige dem dortigen Museum gehörige keilschriftliche Denkmäler zu katalogisieren, wurde S. veranlaßt, die Ergebnisse der Enzifferer der Keilschriften Hinds, Rawlinson und Oppert auf ihre Stichhaltigkeit zu untersuchen. Mit seinen beiden großen Arbeiten „Die Basis der Enzifferung der assyrisch-babylonischen Keilschriften, geprüft“ (ZDMG XXII, 1869) und besonders „Die assyrisch-babylonischen Keilschriften, kritische Untersuchung der Grundlagen ihrer Enzifferung“ (ZDMG XXVI, 1872) ist er der Begründer der deutschen Assyriologie geworden. Inzwischen war S. als Nachfolger T. Dillmanns nach Gießen gekommen (1870). Für die alt. liche Wissenschaft machte er die überragenden Aufschlüsse der Keilschriften möglich durch das Werk „Die Keilschriften und das AT“ (1872), in dem er, der Reihenfolge der Bibel folgend, alles damals erreichbare und zur Erklärung des ATs dienliche assyrisch-babylonische Material zusammenstellte. Bei dem Mangel handlicher Lexikoneien und vor allem assyrischer Wörterbücher waren die in dem Werk enthaltenen Transkriptionen sowie das sorgfam gearbeitete Glossar höchst verdientlich. 1873 kam S. als Ordinarius für AT nach Riga, wo er seinen bedeutendsten Schüler Friedrich T. Deitsch gewonnen hat, durch dessen Vermittlung alle jüngeren Assyriologen S. Schüler geworden sind. 1875 wird er als Ordinarius für semitische Sprachen und Mitglied der preußischen Akademie nach Berlin berufen. — Aber auch die Opposition gegen die neue Wissenschaft machte sich geltend in der direkten Gegen S. gerichteten Schrift von Alfred von Gutschmid, „Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients. Die Assyriologie in Deutschland“ (1876); in ihr zog der Meister der historischen Methode gegen den angeblich trüffeligen Enthusiasmus S. zu Felde, erhob auch mancherlei und immer noch beherrschende Bedenken gegen den auf assyriologischem Gebiet nicht seliene Tüleflautismus, ging aber doch insofern vollständiger Unkenntnis der einfachen Tatsachen im wesentlichen ganz verfehlte Wege. S. antwortete in seinem Werk „Keilschriften und Geschichtsforschung“ (1878); seitdem ist die Richtigkeit der Enzifferung der Keilschriften ernstlich nicht mehr in Frage gezogen worden. Seiner besonderen Begabung und Neigung für die Realien der altorientalischen Geschichte verdanken wir die von ihm begründete und herausgegebene „Keilschriftliche Bibliothek“ (1879 ff.), in der freilich S. schon stark hinter einer jüngeren Assyriologen-Generation zurücktritt. Die von ihm selbst in Deutschland eingeführte Assyriologie war ihm inzwischen über den Rom gewandten, zumal ihn 1895 ein Schlaganfall betroffen hatte.

Nekrologie von Carl Bösel in ZA XXII, S. 355 ff. (mit Verzeichnis der zahlreichen Schriften S.); — Eduard Meyer in ABA 1909; — Heinrich Zimmer in den Berichten der philol.-hist. Klasse der jüdischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Bd. LX, S. 195 ff.

Friedrich Mücher.

2. **Karl** (1834—1913), unter den Laien der letzten Jahrzehnte einer der treuesten und tüchtigsten Befürworter des kirchlichen Liberalismus, geb. in Wolfenbüttel, seinem Beruf nach Eisenbahndirektor erst in Braunschweig, dann 1872 Mitglied des Deutschen Reichstags als Mitglied der Liberalen Vereinigung, deren Wandel zur Deutschnationalen bzw. Freisinnigen Vereinigung und zur Fortschrittlichen Volkspartei er, zuletzt als Vorsitzender derselben, mit durchgemacht hat. In Berlin lag die Leitung des kirchlichen Liberalismus, den er auf der Stadt-, Kreis- und Provinzialsynode selbst befreit vertrat, seit 1897 in seiner Hand. Seit 1905 war er Vorsitzender des Protestantvereins, seit 1912 auch des jungen Protestantentums. **Zibarnad.**

Schramm, 1. **Karl** (1810—88), evg. Theologe, studierte unter Tries, wurde als Buchhändler und 1848 als Freiheitssmann in politische Prozeße verwickelt, Festungsgenosse von Triest Reuter, wandte sich nach Amerika, wo er 27 Jahre als Prediger freie protestantischen Gemeinden wirkte, und wurde 1882 Prediger der freireligiösen Gemeinde in Nordhausen.

S. schrieb zwei epische Dichtungen „Paulus“, 1842, und „Hermann“, 1842; — ADB 32, S. 445—446.

2. **Karl Rudolf** (1837—1890), evg. Theologe, geb. in Brüssel, in der Mart, bekleidete geistliche Ämter an verschiedenen Orten und wurde 1875 Prediger am Dom in Bremen. Eine Berufung nach Berlin wurde nicht bestätigt. S. vertrat die Richtung des Protestantvereins, dem er als bedeutender Wortführer und als Mitarbeiter am Protestantentum angehörte. Mit charaktervoller Geist, tiefer theologischer und allgemeiner Bildung gerüstet, wirkte er durch Wort und Schrift vor allem auf gebildete Kreise.

Berl. u. a.: *Mein Glaube*, (1878) 1884; als einen Wegweiser auf religiösem Gebiet für denktende Christen, in seiner Art ein Meisterwerk volkstümlicher Berichtigung der theologischen Fehlrichtung; — Lichtenbaumer aus deutscher Dichtern, 1887; — Italienisch: *Sizien*, (1881) 1890; — *Worte des Lebens* (Andachten), 1882; — Religionspädagogisches, Ebenjovali Anstoß wie Anfang fanden seine „Briefe moderner Dunkelmänner“, I, 1883; II, 1887, die in drastischer Form die Schwächen und Gefahren moderner Orthodoxie und Hierarchie schilderten. — Neben S. vgl. Hollmann-Wöppel*, Bergton, S. 957; — P. XXIII, S. 49—51. **W. Hoffmann.**

Schreiber, August Wilhelm (1839 bis 1903), evg. Theologe, geb. in Bielefeld, ging 1866 als Missionar der Rheinischen Missionsgesellschaft nach Sumatra. 1873 in die Heimat zurückgekehrt, wurde er Missionarprediger der Rheinischen Mission und Lehrer am Missionshaus in Barmen, 1881 zweiter und 1889 erster Inspektor der Rheinischen Missionsgesellschaft.

Von S.: *Mein Monat in Süd-Afrika*, 1895; — Eine Missionstreise in den neuen Läden; — Kurzer Abriss der batolischen Formenlehre; — Padan na imbaru ni Tuahna Jesus Karistus das AT unseres Herrn Jesu Christi im Angfoladiaceti, 1870; — Die Battas in ihrem Verhältnis zu den Malais von Sumatra. — Neben S.: *Aznebuch für christl. Auerhaltung*, Auflerswerth 1905. **Holschedt.**

Schreiberengel, Schreiber ergo ist „Babylonien und Assyrien“, 4 Bde.; Nabu, Engel usw. S. Sp. 1220.

Schreiter, J. Chr., „Niel, 2 (Sv. 1093).

Schrempf, Christian, württembergischer Theologe, geb. 1860, herangewachsen unter pie-

tifischen Einflüssen; zum Volkschullehrer ausgebildet, wurde er Institutslehrer in Stuttgart, und nach Gymnasialreise Student in Tübingen. Im Tübinger „Stift“ brach bald aus wissenschaftlichen und persönlichen Gründen sein bisheriger Glaube zusammen. Vergebens suchte er bei Prof. Kanti, Schleiermacher, A. Ritschl einen Halt. 1883 kam er zufällig unter den Einfluss T. Kierkegaards; doch konnte dieser seine bereits gesetzte historisch-kritische Denkweise nicht mehr erschüttern. Mit seiner Hilfe vollzog er als Kandidat der Theologie in einer akademischen Preisausgabe über die Grundlegung der Ebit eine erje gründliche Abrechnung mit seinem „verirrten“ Gewissen. Obgleich er dann im kirchlichen Amt (Pfarrer in Leusendorf seit 1886) mit Hilfe Kierkegaards dem positiven Christentum näher kam, drückte ihn mehr und mehr die im Gebrauch von seiner persönlichen Überzeugung nicht entsprechenden liturgischen Formeln liegenden Unwahrhaftigkeiten. 1891 zeigte er dem Diakonat am, daß er bei einer Taufe die Vorlesung des Apostolikums unterlassen habe und es funfzig immer zu halten werde. Da er daran die Weihe erhielt, sich bei Taufen funfzighändig vertreten zu lassen, wurde die Gemeinde aufrärram, und so entschloß er sich, sie über die Sachlage aufzulüften. Die Folge war die Bitte der Ortsbehörden um Entfernung ihres Pfarrers. Das Disziplinarverfahren endete 1892 mit Entlassung ohne Penitenz „wegen Verfehlung wider die übernommene Dienstpflicht“. Die Gelegenheit zu schriftlicher Verteidigung hatte er zu einer Anklageschrift benutzt, in der er den Widerbruch hervorholte, wissenschaftlich heterodrome Geistliche anzuhellen und dieselben gleichzeitig aufs tadelnde Bekennen zu verpflichten; die Folge könne nur sein, daß man es weder mit der Wirklichkeit persönlicher Wahrhaftigkeit, noch mit der Lehrordnung der Kirche mehr genau nehme. S. veröffentlichte noch 1892 die „Akten zu meiner Entlassung“, richtete sodann in einer gehänselten Streitschrift die Frage an die evng. Landeskirche Württembergs“ (1892), ob sie ihm nunmehr nach ausdrücklicher Zurücknahme seines Konfirmationsbekennnisses noch als ihr Mitglied ansehe oder nicht, sprach, auch 1892 und 1893, in allerlei Versammlungen, ließ diese kriegerischen „Drei religiösen Reden“ gedruckt (1893) hinausgehen und beleuchtete überdies durch seinen Bericht über „Eine Notanne“ (1894) die Situation, nachdem auf seine Anfrage die Kirchenbehörde erklärte, daß sein wohl „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes“, aber ohne Apostolikum getauftes Kind zwar gültig kirchlich getauft sei, daß die Taufe aber landestypisch keine Geltung habe. Der „Fall S.“ machte das größte Aufsehen („Apostolikumfrei“, Sp. 605) und führte in Württemberg zu mehreren Erklärungen von Geistlichen (1894 infolgedessen Prof. Stendel abgezogen) und von Laien, auch zu Synodalverhandlungen über die Lehrverpflichtung. Aber erst die Landeshörsode von 1912 hat eine weitgehende Erleichterung des liturgischen Zwangs gebracht, danach wäre heute ein Fall S. nicht mehr möglich. — Eine neue Lebensstellung hat sich S. erst später wieder gefühlt; während er erst nur rednerisch tätig war, hat er 1897—1906 an der Stuttgarter Handelschule Literatur und Mathematik gelehrt und sich dann an der Technischen Hochschule in Stutt-

gart als Privatdozent der Philosophie habilitiert. Der Kirche hat S. nunmehr Jahre lang fast in kalter Gleichgültigkeit gegenüberstanden. Zunächst wendete er sich einer freien literarischen und rednerischen Tätigkeit zu. 4 Jahre lang, 1893—97 gab er „Die Wahrheit“ heraus, eine „Halbmonatsschrift zur Vertiefung in die Fragen und Aufgaben des Menschenlebens“, die sich bald eines bedeutenden Ansehens erfreute und hervorragende Mitarbeiter anzog; trotzdem nahm S. 1897 fast gewaltsam Abschied von seinen Lefern, weil sich sein schriftstellerisches Ideal nicht befriedigt fand und es ihm widerstrebe, als Herausgeber zu zeichnen, wo eine mit der seinen nicht genug harmonisierende Denkweise von Mitarbeitern zu Worte kam. Es ist das im Grunde des selben Charakterzug, der ihm früher den Gebrauch der kirchlichen Agende unmöglich machte. Vollkommen seiner Eigenart entsprechend, gestaltete sich dagegen die reine religiöse Weltansicht, die er seit Silvester 1894 mit petuniärer Unterstützung von Freunden ohne wesentliche Unterbrechung bis heute ausgeübt hat; seine sonntäglichen Reden in der Stuttgarter Liederhalle, neuerdings in der „Bauhütte“, Predigtgottesdienste modernster Art. Kein Gefang, kein Gebet, bald auch kein Bibeltext mehr. Doch läßt überall ein religiöser Grundton durch, und auch bei scheinbar fern liegenden Themen kommt er gern auf die Geheimnisse des christlichen Glaubens zurück; trotz ihrer kritisch klungen diese Reden oft wieder mit des Paulus oder Luthers tiefsinnigsten Gedanken übertragenhend zusammen. Zur Charakteristik seien einige Themata genannt: Zehn Gebote, Seligpreisungen, Wunder, Gebet, Sünde, Opfer, Jesus, Luther, Buddha, Goethe, Nietzsche, Einigkeit, Langeweile. Altmäßiglich vollzog sich während dieser Zeit in S. eine völlige Wandlung, die sich schon in den letzten Seiten der Wahrheit ankündigt und dann in dem vulkanischen Buch: „Menschendlos“ (1900) fertig ans Tageslicht tritt. Es ist der Übergang vom ethischen Standpunkt zum religiösen. Eine natürliche Reizung zu quietistischer Mystik sowie der Einsturz Nietzsches und Emergents hat zu diesem Wechsel beigetragen, vor allem aber der Druck persönlichen Erlebens, der ihm die Formel aufdrängte: „Ich lebe nicht; ich werde gelebt“, der ihn zwang, mit dem Rätsel seines Daseins sich gleichsam der Gottheit fragend gegenüberzustellen, und ihm die einzige mögliche Ruhe erfassen ließ in dem Entschluß: „Ich lasse mich leben.“ Aus gleicher Lebensauffassung lößt das Buch: „Luther aus dem Christlichen ins Menschliche überetzt“ (1901), in dem S. von Luthers zentralen Glaubensaft aus, der alles, selbst die Sünde, als von Gott kommend, für gut erklären muß, den Kirchendritten Luther kritisiert und aus dem „christlichen“ Luthers das einfach Menschliche herauszupülen sucht, in welchem er sich auf Grund eigenen gleichartigen Erlebens mit Luther völlig eins weiß. Einen weiteren Beitrag zur Umwandlung S.s brachte eine Reise nach Italien 1902/03. Die naive Unmittelbarkeit und füllliche Unbefangenheit der Lebensauffassung des Südens war ihm wie eine Offenbarung und befeiste ihn in seiner Hinwendung zu Goetheischer Deutst.: Auch stand er nun Geschmad am Sünden, woran er früher seine ausschließlich ethische Richtung gehindert hatte. So schrieb er über „Goethes

Lebensanschauung" (1905/07) und über „Lessing als Philosoph“ (1906). Seit 1909 hat sich S. wieder stärker den religiösen und kirchlichen Problemen zugewendet. 1909 hat er in einem Nachwort zu Kierkegaards „Augenbild“ dessen Angriff auf das offizielle Christentum aufgenommen und der Gegenwart zugeeignet; 1910 in einer Rede auf dem religiösen Weltkongreß zu Berlin („Religious Congress“) bei äußerster Strenge gegen das positive Christentum, dem christlichen Gegenstand von Zeit und Ewigkeit seinerseits geltend gemacht; 1911 endlich aus Anlaß des Falles Jaffo die „Pfarrerfrage“, wie er sie versteht, in „Die Reform des Pfarramts“ wieder angeantwortet, dabei sogar von „Heiliger Prostitution“ geredet und die schärfsten Angriffe auf die Universitäts-theologen gerichtet (vgl. CEW 1912, S. 101 ff. 124 ff.).

Hervorragend ist vor allem S.s Sinn für intellektuelle Reinlichkeit. Er sieht überall den scharfen Schnitt und zerstört jede Verfälschungsmöglichkeit. In seiner Wirklichkeit liegt ihm alles daran, seiner persönlichen Weisheit wahrhaftigen Ausdruck zu verschaffen, ohne Rücksicht auf äußeren Erfolg oder Misserfolg. Er macht sich wenig daraus, heute zurückzunehmen, was er vor kurzem behauptet hat. Denn er will immer nur das sagen, was er wirklich gerade sieht. Und er sieht nicht immer das selbe. S.s Produktion ist fast immer durch hohen inneren Druck hervorgebracht.

Der gegenwärtige Standpunkt S. kann als Gottesglaube ohne bestimmte Gottesvorstellung bezeichnet werden. Er sieht das Leben auf wie ein Schauspiel, dessen Dichter „Gott“ ist, dessen Sinn wir dazu gerechten Schauspieler aber erst in einem „Denkfest“ werden verstehen können. Der religiöse Glaube in ihm die Vornahme dieses Verständnisses, doch insofern nicht von entscheidender Bedeutung, als die eigentliche Entwicklung des Ewigen im Menschen sich hinter dem Bewußtsein vollzieht. Seine Lebensausprägung ist für S. Philosophie und Religion zugleich, die nach seiner Überzeugung so wenig geschieden werden dürfen, wie flares Denken und lebendiges Fühlen. Sitte und Legalität sieht S. etwa so an, wie Paulus als Christ das jüdische Gesetz ansah. Eigentlich ist sein Verhältnis zur Kirche. 1909 ist er ausgereten, um seinerzeit jede religiöse Zweideutigkeit zu beenden; 1911 gab er durch seine Reformvorschläge (f. o.) die bleibende Mission der Kirche zu. Persönliches Interesse hat er freilich nur für religiöse, nicht für kirchliche Arbeit. Alles kirchenpolitische, allen Kultus, alle Art von Gemeindebildung lehnt er für seine Person ab und kann deswegen auch keine Sympathie mit protestantvereinlichen und freireligiösen Bestrebungen haben. Der Liberalismus des Freidenkers ist ihm nicht ernst genug. An Stelle der jetzigen Kirche erwartet er eine neue Kirche, sondern etwa freie Freundschaftsvereine. Und wie er selbst von jeder Autorität zur Selbständigkeit, vom jüdischen Kampferium zur Gelassenheit in Gott geschritten ist, so erwartet er auch für andere denselben.

Bgl. ferner u. a.: *Suren Kierkegaard und sein neuester Beurteiler*, 1887; — *Die christl. Weltanschauung und kants filial. Glaube*, 1891; — *Zur Pfarrerfrage*, 1893; — *An die Studenten der Theologie zu Tübingen*, 1893; — *Naturliches Christentum*, 1893; — *Über die Verküpfung des Evangeliums an die neue Zeit*, 1893; — *Zur Kirche*,

Lage, 1896; — *Neue religiöse Norden*, 1900—1901; — *über Gemeinverträglichkeit als Ausgabe der Philosophie*, 1906; — *Montanus und Christentum*, 1908; — *Erneuter Schriften* * Kierkegaards; — *Zur Auseinandersetzung mit S. Pauli ChrW* 1892, S. 759 ff. 819 ff. 862 ff. 865 ff.; 1893, S. 145 ff. 158 ff. 293 ff. u. a.; 1901, S. 713 ff. 1906, S. 793 ff. 950 f. 22. Januar.

Schreut, Elia (1831—1913), geb. in Hohen ob Berena (Württ.), trat nach Kaufmännischer Lehre 1854 in das Basler Missionshaus ein, 1859 bis 1872 als Kaufmann und als Missionar an der afghanischen Goldküste tätig; 1875—86 Missionsprediger, dann Evangelist. — Der Großmutter Gebetsmühle, des Vaters frommer Sinn und strenge Zucht, die bibelgläubige Kaufmannsfamilie Carl Mez in Freiburg i. B. offenbarten ihm den manngünstigen Segen christlichen Glaubens. Mancherlei Not im Elternhause erzog ihn zu Selbstdisziplin und Entzagung. S. ist bibelgläubig, aber nicht engherzig; er erkennt neben der Geberseligkeit die Anwendung von Arznei an; bedeutend als Evangelist und Seelsorger. Evangelisation ist ihm der Ruf zu Christo, dessen auch Gläubige ständig bedürfen. Zu ihrer Ergänzung notwendig sind Seelsorge, Gemeinschaftsvisite. Weitreichender Einfluß übt S. durch seelosgerichtliche Briefe über alle Lebensfragen auf die verschiedensten Menschen aus. — *Evangelisation*, 2a (Sp. 723).

Schriften v. S.: *Pilgerleben und Pilgerarbeit* (Selbstbiographie), 1905; — *Wir haben seine Herrlichkeit*, 1888; — *Sucher in der Schrift*. Tägliche Betrachtungen für das ganze Jahr, 1890; — *Allein durch den Glauben*, 1892; — *Beispiel dem Herrn deines Weges*. Gedanken über das Heiraten, 1893; — *Des Junglings Freund*, 1896; — *Das heilige Baterunter*, 1901; — *Dein Wort ist meines Lutes Leuchte*, 1904; — *Seelsorgerliche Briefe für alterei Leute*. Bd. 1, 1909; Bd. 2, 1910; Bd. 3, 1911. Benjer.

Schrift, hebräisch e. Wie schon unter **S Bibel**: 1, 3, **V Bibelwissenschaft**: I B, 2a, **1 Hebräisch**, 2 bemerkt, ist die älteste hebräische Schrift von der heutigen üblichen „Quadratschrift“ stark verschieden. Ueber den Ursprung dieser älteren S. herrscht noch immer keine Übereinstimmung. Bald läßt man (nach dem sogen. „akrostichontheutigen“ Prinzip) die Zeichen der einzelnen Laute aus demilde eines Gegenstands des entstanden sein, dessen Name mit dem bezeichnenden Laut anfangt und nach dem dieser Laut selber benannt wurde (z. B. beth = Haus = Bezeichnung für b); bald betrachtet man die Zeichen als anderswoher übernommen, die ihren Namen nur von der zufälligen Ähnlichkeit mit diesem oder jenem Gegenstand nachträglich erhalten hätten. Sicher ist so viel, daß diese Namen semitisch, und daß sie von semitischen Boden, wohl durch die Phönizier, deren S. der althebräischen nächstverwandt war, auch zu den Griechen gekommen sind, wie diese denn auch mit den Namen die Reihenfolge der Buchstaben übernommen haben (alpha = hebr. al-ph = Kind, beth = beth = Haus usw.). Bgl. zur Reihenfolge der hebr. Buchstaben die alphabatischen Dichtungen Psalm 9 f. 25. 34. 37. 111 f. 119. 145 Klagen. 1—4 u. a.). Wo die Schöpfer des Alphabets zu suchen sind, ob in Babylonien oder Ägypten oder anderswo, ist noch eine Streitfrage. Die Israeliten werden es von den Kanaanäern gelernt haben. Im übrigen war, wo es sich wenigstens um offizielle oder internationale Schriftstücke handelte, auch

in Palästina in der alten Zeit mit der babylonischen Sprache zugleich babylonische Keilschrift üblich (¶ Tell-el-Amarnaabriebe). Daz für aber auch zur Aufzeichnung der ältesten hebräischen Literatur gedient habe, ist wohl schon behauptet, aber noch nicht bewiesen worden. — Die Tonfächelchen, deren man sich für die Keilschrift bediene, mögen hin und wieder auch für die hebr. S. als Schreibmaterial verwendet worden sein. Größere Siegelmarken sind verhältnisweise seltenen in der Siloah- und in der (mosabitischen) Meja-Aufchrift (vgl. auch II Mof 24₁₂, 34₁, 27, V 27₂ f. 20₂); daneben kommen Siegel (vgl. I Mof 38₁₈) aus spätjüdischer Zeit. Münnzinschäfte vor. Jes 8₁ dient als Schreibmaterial einer Tafel, wohl aus Messall, mit einem (feierlichen?) Griffel (vgl. Jes 17₁, Höob 19₂₁). Sonst schrieb man wohl auf Tierehaut oder auch Papirus, nach den neuzeitlichen Funden in Samarien auch auf Tonpferden. Bergament fand er II Tim 4₁₃. Die Bücher hatten Rollenform (Jes 36₂, Ezch 2₁, Sach 5₁, Pslm 40₆, Luk 4₁). Wie weit in historischer Zeit der gewöhnliche Mann des Schreibens fundig war, ist schwer zu sagen; bei den Vornehmen und Gelehrten wird diese Fähigkeit durchaus vorausgesetzt (vgl. II Sam 11₁, I Kön 21₈, II 10₁ f. Jes 10₃₀, Jes 29₁). Den Bedürfnissen der Schriftunkundigen lamen besondere Schreiber entgegen, die, das Schreibzeug und wohl auch das Federmeister im Gürtel, mit Rohrkiind und Tinte schrieben. — In nacheräßlicher Zeit drang mit dem Eindringen der aramäischen Sprache (Aramäisches im AT) auch die aramäische oder syrische Schrift, ihrerzeit eine Varietät der altsemittischen, ein. Auf Inschriften meldet sie sich in den ersten Hälfte des 2. Jhd.s v. Chr. Doch tragen noch Münzen der "Bar Kochba-Zeit" althebräische Aufschrift; ein direkter Fortläufert der hebr. S. ist die samaritanische. Die aramäische entwidelt sich ihrerseits zu der heute üblichen Quadratschrift (¶ Bibel: 1, 3, Sp. 1093, Böhl 118).

RE XVII, S. 766—775 (S. irad); — J. Bensinger: Hebräische Archäologie, 1907, § 37; — Bill. Rowat: Lehrbuch der hebr. Archäologie, 1894, §§ 51 f. Berthold, Schrift, heilige (AT und NT), ¶ Bibel, ¶ Inspiration, 2. Schrift und Schriftbeweis im Urchristentum, ¶ Bibelwissenschaft. — Über heilige Schriften, religiöse geschichtlich, vgl. Erkenntniswelt der Religion; II, B. ¶ Inspiration, 1.

Schrift und Schriftbeweis im Urchristentum.
1. Das AT als heilige S. des Urchristentums; — 2. Auslegungsmethoden; — 3. Der Weissagungsbeweis; a) Allgemeines; — b) Beobachtungen.

1. „Heilige S.“, d. h. eine Sammlung von S. mit unbedingter Autorität für Glauben, Erkenntnis und Leben gab es bereits in dem Volke, dem das Christentum seinen Ursprung verdankte (¶ Bibel: 1, 2). Das AT galt als inspiriert (von Gott eingegeben) in allen seinen Teilen, obgleich neben dem von den palästinensischen Schriftgelehrten wie von Philo am höchsten gewerteten Propheta und neben den Propheten die dritte Klasse der übrigen S. nicht so schnell eine sichere Stellung und ein gleiches Ansehen gewinnen konnte. Nur inspiriert hielt man aber nicht nur das hebräische AT, sondern trotz aller entgegenstehenden Schwierigkeiten ebenso

die anerkannte griechische Ueberlieferung, die sogenannte Septuaginta = LXX (¶ Bibel: 1, 2). Die Vorstellungen, die man sich über die Art der göttlichen Eingabe mache, waren verschieden. Die Bücher sollten bis auf den Buchstaben Diktat Gottes sein, vom Himmel stammen (Inspiration, 1b). Wie schon Jesus und seine Jünger ihre religiöse Nahrung aus dem AT schöpften (¶ Offenbarung: II, 2), so ist das AT zur blg. S. des Urchristentums überhaupt geworden (¶ Bibel: II A, 2a). Mit dem Sudentum teilte man die Beurteilung der LXX, um deren Verbreitung allein es sich ja zunächst in der Heidenwelt handeln konnte. Wo im AT von der S. als göttlicher geredet wird, ist das AT gemeint. Meistens bedeutet „S.“ das Ganze der Sammlung, z. B. Petr 12₁₀, Joh 2₂₂, Gal 4₃₀, Röm 4₅, I Petr 2₈, Luk 2₈, II Petr 1₂₀, aber auch einzelne Bücher, vgl. Petr 14₂₉, Luk 4₂₁, I Kor 15₂, oder selbst eine einzelne Stelle, Agath. 8₂, Joh 19₃₀ f. Ein Christen war die S. wie den Juden ein inspiriertes Buch, in dem Gott redet. Das erhebt vor allem aus den Sätzen, die zu Beweiszwecken verwandt werden. Die übliche Form lautet „es steht geschrieben“ (vgl. Evangelien und Paulus). Neben der Wendung „es ist gesagt“, Röm 9₁₂, Hebr 4₇, tritt dann auch Gott selbst oder der heilige Geist als Subjekt auf, Hebr 1₂, Eph 5₁₁. Der erste Clemensbrief legt selbst solche artikuläre Stellen Gott in den Mund, wo er nur in der dritten Person erwähnt wird, I Clem 34₂. Nach Hebr redet Christus wie Gott und der hl. Geist im AT, 2₁₁—13, 10₅ f. Paulus nennt auch die einzelnen S. selber wie Moses, Röm 10₅, 1₉, David, Röm 11₉, Jesaja, Röm 9₂₇. Es wurde aber gewagt sein, aus solchen Wendephasen der Sätzenweise auf einen mehr oder weniger gelehrten Inspiritationsbegriff zu schließen. Gerade Paulus, der die menschlichen Werktzeuge Gottes erwähnt, verfestigt die S. so weit, daß sie für Gott selbst eintritt; die S. hat vorausgeschaut und die Menschen zeitweilig unter die Sünde zusammengeflohen, Gal 3₁—22. Allerdings begegnet uns erst in einer der wälder S. des NT der Ausdruck für göttliche, durch den heiligen Geist gewirkte Eingabe, vgl. die berühmte Stelle II Tim 3₁₆ und II Petr 1₂₁. — Von den Juden haben die Christen auch die übliche Einleitung des AT übernommen. Meistens werden allerdings Moses oder Moses und die Propheten genannt, Agath. 15₂₁, Joh 5₄₆, Agath. 13₁₅, Mittb 7₁₂, Röm 3₂₁. Einmal aber begegnet auch die Dreiteilung: Moses, Propheten und Psalmen, Luk 24₄₄. Außer den kanonischen Büchern des ATs scheinen auch bei den Christen die jüdischen Apokalypsen besonders, wenn nicht geradezu als kanonisch, gefässt worden zu sein (¶ Apokalypsen, II, 3, ¶ Pseudoigraphen).

2. Die Christen haben nun aber das AT nicht nur in dem Sinne der Juden für das Wort Gottes, für heilige S. gehalten, der für Erbauung und sittliche Wettung einzunehmen. Sonderlich gingen noch einen gewaltigen Schritt weiter. Sie sprachen den Juden das Eigentumsrecht auf die S. geraden ab und erklärten das AT für ein christliches Buch. Alles, was in ihm geschrieben steht, ist für die Christen geschrieben. Ihnen sollte es zur Lehre, zur Zucht, zur Warnung und zum Troste dienen. So hatte es deutlich schon Paulus (: C, 2b) ausgesprochen,

dessen Briefe uns überhaupt das beste, weil ausführteste Bild der urchristlichen Sauffassung geben, Röm 15, vgl. II Tim 3¹⁸. Das AT kann nur der richtig verstehen, der es in christlichem Geiste hat. Erst den Christen ist sein wahrer Sinn, sein tieffster Inhalt enthüllt. Den Kindern Israels bleibt er verborgen, wenn sie sich nicht befreien, II Kor 3¹⁶; Barn 4⁷. Wie ist das aber zu verstehen? Einstimmig antwortet die alte Kirche: Alles zielt auf Christus und seine Gemeinde, I Kor 10¹¹. Sämtliche Weissagungen des AT's finden in Jesus Christus ihre Erfüllung II Kor 1²⁰; Luk 24²⁷, 44 ff; Apk 3²² ff. Dagegen eine solche Behauptung die Juden erboten, erheben müssten, liegt auf der Hand. Auch den Heiden, in deren Mitte das AT bei vielen hohe Werthschätzung genoss, müsste diese christliche Betrachtungsweise sehr bestreitlich erscheinen. So sahen sich die Christen um der Vertheidigung ihres Standpunktes willen zum Beweis gezwungen. Vor allem erwuchs ihnen die große Aufgabe des Weisegungswesens (§. 3). Und doch waren die Schwierigkeiten damals nicht so unüberwindlich, wie sie heute dem geschichtlichen Gebülden erscheinen müssen. In einer zum Teil sehr weit zurückliegenden Vergangenheit neueste Gedanken auffinden, ist nicht möglich ohne starke Umdeutung des Alten und Eintragung des Neuen. Diese Methode aber war damals sehr verbreitet, man könnte fast sagen: unter den Auslegern allgemein anerfaunt; über die Stoiker und Philo vgl. "Allegorische Auslegung", 1, 2. Besonders haben die Christen von Philo und seiner Methode gelernt. Hier lag ja auch der Fall ganz ähnlich. Wie Philo im großen den Berichc unternahm, die griechische Philosophie, insbesondere Platon, im AT wiederzufinden, so suchten und fanden die Christen überall im AT Christus und seine Verkündigung. Hierfür hatte auch schon die griechische Überleitung der LXX eine gewisse Vorarbeit geleistet, indem sie Anthropomorphismen nutzte. Man dachte auch daran, wie sie für den israelitischen Jahve-Namen "Herr" einfache, einen Ausdruck, den die Christen so leicht an Jesus übertragen könnten. Das Hauptmittel dieser fiktiven Texterklärung war die "Allegorie oder Auslegung" (§. 4). Sie legt dem Buchstaben der S. einen geheimen, geübigen, tiefen Sinn unter. Mit der Wendung "das bedeutet" hat Paulus wie Philo das wahre Verhältnis eingeleitet, Röm 9⁸–10⁸. Bei Paulus findet sich auch der Ausdruck "Allegorie", Gal 4²⁴. Und es ist bezeichnend, daß er in diesem Zusammenhang, Gal 4²²–23, dieselbe Erzählung allegorisch umdeutet wie Philo, freilich in anderem Sinne. Philo sieht in Abraham und Hagar eine Allegorie auf das Verhältnis des Weisen zu den allgemeinen Wissenschaften, in Abraham und Sara eine Allegorie auf das Verhältnis des Weisen zur göttlichen Weisheit, als der Gelehrtein der anderen Wissenschaften. Paulus findet hier eine allegorische Darstellung der verschiedenen Bündnisse, des jüdischen, das zur Freundschaft führt, und des christlichen, das seine Heimat im oberen Jerusalem und in der Freiheit hat. Ferner ist nach dem Apostel in der Verfolgung des Jakob durch Ismael bereits die Feindschaft der Juden gegen die Christen vorgebildet. Darum treffe die Juden dasselbe Geschick wie jene: Auslöschung aus dem Erbe der Freien. Dieser letztere Zug

zeigt zugleich deutlich, daß Paulus mit seiner Allegorie die Geschichtlichkeit jener Erzählung nicht bezweifeln will. Das bekannteste Beispiel gewalttätiger allegorischer Deutung bei Paulus ist seine Erklärung des Spruchs vom dreschenden Ochsen, I Kor 9⁹ f, vgl. Deut 25⁴; er sei keineswegs wörtlich zu verstehen, denn Gott befürmire sich nicht um die Ochsen; er beziehe sich vielmehr auf die Boten des Evangeliums, die bei ihrer Verkündigung Anspruch auf Lebensunterhalt haben. Nahe verwandt mit der allegorischen ist die *typologische* Deutungsweise. Sie war auch besonders geeignet zur unmittelbaren Beziehung alltäglicher Persönlichkeiten und Begebenheiten auf Jesus Christus und seine Gemeinde. Die Bezeichnung treffen wir wiederum schon bei Paulus, Röm 5¹⁴; I Kor 10⁶–11. Da wir aber diese ganze allegorisch-typologische Erklärung des AT's in ihrer Beziehung auf das Christentum näher durch Beispiele bei den einzelnen urchristlichen Stellen beleuchten, sollen noch kurz die übrigen wichtigeren Erklärungs- und Beweismethoden verzeichnet werden. Sezt schon die allegorische Erklärung unter Umständen einen mehrfachen Sinn, den wörtlichen und einen tieferen, geütigen, voraus, so kann dieselbe Tatsache auch auf dreierlei Weise, wobei man selbst an Widersprüchen im einzelnen keinen Anstoß nimmt, verstanden werden. So deutet z. B. Paulus die Verhüllung des Antlitzes des Moses bei seinem Berfeht mit dem Volk nach der von Gott auf dem Sinai empfangenen Offenbarung, II Kor 3⁷, 13, 14. Moses verhüllt sein Gesicht, weil die Israeliten den auf seinem Antlitz sich widererspiegelnden göttlichen Lichtglanz nicht anzuschauen vermochten, zugleich aber, damit die Israeliten nicht merken sollten, daß dieser Lichtglanz vergänglich sei. Endlich veranlaßtlich die moïsäische Tede die noch heute auf dem Judentum ruhende Hölle, die sie die S. nicht richtig verstehen läßt. Auch ein und derselbe Ausdruck wird in verschiedener Bedeutung gewertet. Gal 3¹⁸ schließt der Apostel aus dem Singular „Same“, daß dieser nur auf eine einzelne Person, nämlich Christus, gehen könne. Dagegen ist an anderen Stellen diese sprachlich nicht stattgehabte Bedeutung des Singulare „Same“ vermieden und dem Worte die Bedeutung Nachkommenzahl verliehen, Röm 9⁷–14. Bei so künftlicher Ausdeutung des Textes kann es denn auch vorkommen, daß der ursprüngliche Sinn geradezu in sein Gegenteil verkehrt wird. So sind die von Paulus aus Hohe 13¹⁴ entnommenen Worte I Kor 15⁵ vom Propheten gemeint als Androhung furchtbarer Bestrafung, zu der die Seuchen des Todes und die Qualen der Unterwelt von Gott herbeigeführt werden; dagegen schlägt der Apostel die Worte als tödüberwindenden Triumph auf. Auch die Methode fühner Schlüsse haben die Christen mit den Juden gemeinsam. So erschließt Paulus mit einem Schluß vom Geringeren zum Größeren aus der Tatsache, daß die Sünde des einen Adams viele in sein Todesverhängnis hineingezogen hat, als viel sicherer die Gewissheit, daß die Gnadenprobe des einen Menschen Jesu Christus vielen überreichlich zuteil werden wird, Röm 5¹⁵. Noch klarer ist es, wenn Hebr. auch in diesem Punkte Philo folgend, aus der Richterwahlung gewisser Bezeichnungen bei Engeln schließt, daß Gott den Engeln solche

im Unterschiede von Christus nicht zuerkannt habe, 1⁵, 19. Ein ähnliches Beweisverfahren scheint 2¹⁴ und 7³, 20 vorausgefeiert werden zu müssen. Die letztere Stelle heiszt uns zugleich ein Beispiel für die etymologische Deutung, indem Name und Heimatort des Melchisedek verwertet werden für seine hohe Würde als König der Gerechtigkeit und des Friedens. Endlich ist eine besonders in apokalyptischen Schriften beliebte Methode die Berechnung des Jahrhunderts der Buchstaben (Y. Halacha, Sp. 1797). Um die Deutung des Geheimnisses streiten sich bei Apof. 13¹⁸ noch heute die Gelehrten, während Barn 9⁶ es selbst uns vorrednet, inwiefern die durch Abraham vollzogene Beschneidung auf den fruchtzeitigen Christus zu beziehen ist.

3. a) Beziehungen auf Christus und christliche Verhältnisse nachzuweisen müsse von Anfang an die Hauptaufgabe des Weissagungsweises sein. So sehen wir denn auch schon die älteste Gemeinde dem bewußt, Jesus als Messias aus dem AT zu erweisen (Urgemeinde, 3c). Zu dem Zwecke waren vor allem die Anstrengungen zu befeitigen, die dem christlichen Messiasbegriff im Wege standen. Kannnte das AT einen leidenden und sterbenden Messias? War nicht der Kreuzigte als ein von Gott verfluchter gefestigt? Gal 3¹³, vgl. Deut 21²³. Für die Jünger Jesu selbst waren alle Zweifel und Bedenken befeitigt worden durch die wunderbaren Erlebnisse, in denen ihrem Glauben Jesus als der auferstandene Herr erschienen war. Dieser für sie selbst durchdringende Erfahrungsbeweis bedurfte aber der Ergänzung durch den Schlußbeweis, um die Juden mit ihren Zweifeln zu widerlegen und die Heiden zu gewinnen. Auch für sich selbst wollten nur Gewißheit der Übereinstimmung ihres Glaubens mit Gottes Wort haben. So las man mit neuen, vom christlichen Geiste erleuchteten Augen das AT. und kam zu dem Ergebnis, daß auch „nach den Tagen“ Jesu überwunden müßte gemäß dem Ratschluß Gottes zur Sühnung der Sünden und auferstehen sollte am dritten Tage, 1 Kor 15³, 4. August 3²²—2²³ Luk 24⁴⁴—47. Hier und da wird sich hier die christliche Ereignis schon an messianischen Deutung der Juden haben anstellen können. Aber in der Hauptsache waren es neue Wege, die jetzt gefunden werden mußten, die aber der Geist den Gläubigen wies, 1 Kor 2⁹, 10¹⁵. So die Verwertung von Jes 52¹⁴—53¹² („Kneidet Zahn“), die um ihrer inneren Wahrheitlichkeit willen eines überzeugenden Eindrucks nicht wird erlangt haben und darum immer wieder begegnet, August 8²²—25. Mitt 8¹⁵ Luk 22²² Hebr 9²⁸ 1 Petr 2²¹—25. Joh 1²⁹, 35. 1 Joh 3⁵. Selbst die Juden bezogen später Jes 53 auf den leidenden Messias. Mit besonderem Eifer haben sich naturgemäß die Evangelien der Aufgabe gewidmet, in Jesus, seinen Reden, Erlebnissen und Taten die Erfüllung altheriger Weissagungen nachzuweisen. Der erste Evangelist hat jener Darstellung förmlich als Leitwort die Erfüllung „damit erfüllt würde“ vorangestellt, Mitt 1²², 2¹⁵, 4¹⁴, usw. Aber die übrigen Evangelisten, nicht am wenigsten der vierte, sind in ihrer Darstellungsweise von dieser Verwertung des ATs stark beeinflußt. Man nahm sich auch — und gewiß nicht zum Schaden — mehr oder weniger bewußt die altherige Geschichtserzählung zum Vorbild. Für das Verfahren im

einzelnen sei nur auf folgende Beispiele verwiesen. In den Parabelreden Jesu findet man eine von dem Evangelisten irrtümlich Jesajas zugeschriebene Weissagung erfüllt, Mitt 13³⁵, vgl. Psalm 77². Besonders die Vorcommunion der Leidensgeschichte bilden eine fortlaufende Kette erfüllter Weissagungen, so der Berat des Judas, Mitt 26¹⁵, 27⁹, 10, vgl. Sach 11¹² f., die Berichterstattung der Kleider Jesu, Joh 19²⁹, vgl. Psalm 21¹⁹, die Träumung mit Galle, Mitt 27³³, vgl. Psalm 68²², der Tod am Kreuz und das Schätzchen des Leichnamss, Joh 3¹⁴, vgl. IV Mose 21⁸, 9. Joh 19²⁸ f., vgl. II Mose 12¹⁶ Psalm 33²¹ Sach 12¹⁰ und I Kor 5⁷, die Bestreitung der Jünger, Mitt 26³¹, vgl. Sach 13⁷, der Aufruf Jesu „mich dürkt“, Joh 19²⁸. Dazu hat man den Eindruck, daß Einzelheiten vielfach der Leidensgeschichte eingefügt worden, um den Kreis erfüllter Weissagungen zu vergrößern. Zweifellos hatte z. B. die Voransetzung, daß der Messias ein Davidide sei, auf Jesus übertragen, weitere Ausbildungen der Überlieferung zur Folge (I. Lebens Christus II, 1 b; 1 c). Es wurden Stammbäume entworfen, welche die Abstammung Jesu von David erweitern sollten, Mitt 1, vgl. bes. B. 1, 17. Eine weitere Folge war die Geburt Jesu in Bethlehem, Mitt 2¹ ff. Auch die in sich ungewöhnlichen Erzählungen von dem beblümlichen Kindermord und der Flucht nach Ägypten werden ihren Ursprung altherigen Anregungen verdanken. Nicht anders steht es bei Einzelheiten der Darstellung des Einzugs in Jerusalem, Mitt 21¹ ff. und Parallelen. Umgekehrt haben später christliche Schiller wie Barnabas und Justin die altherigen Weissagungen korrigiert, wo der ursprüngliche Wortlaut nicht deutlich genug das Verlangte aussagte. Auch übt der nt. late. Text Einfluß auf die Tertialfalt der LXX aus, vgl. Psalm 13¹—2 mit Röm 3¹⁰—18. — Bei diesem Verfahren, Christus im AT einen Platz zu sichern, lag es sehr nahe, nun auch altherige Aussagen auf Christus und seine Werk zu übertragen. Von dem Herrennamen, der so oft auf Jesus angewandt wird (Christologie, 1 e; 2 c), war schon die Rede. Für Hebr ist er ein Hoherpriester himmlischer Art nach der Ordnung Melchisedes, 5⁶—10 6²⁰ Kap. 7. Auch Clemens bezeichnet ihn als Hoherpriester, 26, 61³. Eine Fülle von Eigenschaften verleiht ihm die johanneische Apokalypse. Diese bilden, wie dies Buch selbst, einen so wenig einheitlichen Gedankengang, daß Christus bald als Löwe, bald, und das sehr häufig, als Lammm vorgestellt werden kann. Nach dem vierten Evangelisten ist Christus das wahre Himmelsbrot, Joh 6³¹—33. Besonders beliebt war die Bezeichnung „Stein“. Christus ist der Stein, Mitt 21⁴² August 4¹¹, 1 Petr 2⁷, Eph 2²⁰ nach Psalm 117²², 23, der kostbare Stein, erwähnt Grundstein in Zion, 1 Petr 2⁶ nach Jes 28¹⁶, aber auch der Stein des Anstoßes, Röm 9³³ 1 Petr 2⁷ nach Jes 8¹⁴. Je weiter die Entwicklung geht, um so reicherlich und phantastischer, ja abgeschrägter werden die Übertragungen. Er ist nach Barnabas, der überall hinter dem Buchstaben der S. die christlichen Heilsarbeiten wittert, sogar der versuchte, in die Wüste gejagte Bock und die als Reinigungsmittel dienende rotschwärzige Schuh von Christus zu verstehen, Barn 7⁶ ff. Eine glänzende Blütenrose dieser Künsteleien finden wir

bei T. Justin, vgl. dessen Dial. 126. — Eigenten sich so die Christen Schrift für Schrift und Punkt für Punkt das AT an, so ist es nicht zu verwundern, daß für auch die Geschichtie des Volkes Israels als ihre eigene Vorgeschichte betrachteten und sich selbst für das wahre Israel hielten, das mit Recht die Vorzüge des erwählten Volkes sich zutraute (Urgemeinde, 3 b "Heidenthristentum", 2). Mit Israels Ehrenprädikaten dürften sich die Christen schmücken. Sie sind das Israel Gottes, Gal 6¹⁶, das wahre Stammvölkervoll, das in der Diaspora der Welt lebt, 1 Petr 1¹ Iat 1¹, der Same Abrahams und seine echten Erben, Gal 3²⁹, die Erwählten, die Heiligen, das Volk, der Tempel Gottes, Röm 8²⁹ Kol 3¹² Titus 1¹ Röm 1⁷ Hebr 13²⁴ 1 Tim 5¹⁰ Jud 3¹ Röm 9²⁵ Hebr 4¹ Petr 2⁹ 1 Kor 3¹⁸. Die Christen sind Priester und Könige, Apok 5¹⁰ 1 Petr 2⁵⁻⁹ Justin Dial. 116. So- gar die Ausdrücke "Bezeichnung" und "Name" werden als Ehrenbezeichnungen von den Christen in Anspruch genommen, Phil 3³ Eph 2¹¹ Apok 2⁹ 3⁹. Auch im AT vorgeblüht christliche Gnadenäugter schon im AT vorgeblüht, so die Sacramente der Taufe und des Abendmahls in der Wandlung des Israels durch das Meer und in der göttlichen Gewährung einer übernatürlichen Speise und eines wunderbaren Trankes in der Wüste, 1 Kor 10¹⁻⁴. Hingegen sieht 1 Petr in dem Wasser der Flur das Urbild der christlichen Taufe, 3²¹. Selbst Hoffnungen für die Zukunft drückt man in alther Sprache aus. Die Vollendung, die den Christen in Aussicht steht, ist eine Sabbatruhe, Hebr 4⁹. — Trotzdem auf diese Weise im Grunde alles Gute im AT als christliches Eigenum mit Beischlag belegt wurde, haben doch die meisten Vertreter der Urkirche die eigentümlichen Vorzüge des Volkes Israel nicht leugnen wollen. Paulus zählt sie gelegentlich in statlicher Reihe auf, Röm 3¹⁻⁹, und hat nie verkannt, daß das Heil von Gott in erster Linie den Juden zugedacht war, Röm 1¹⁶. Auch Hebr weiß von dem Glanz und den außergewöhnlichen Heilsveranstaltungen des alten Bundes. Und selbst das vierte Evangelium, das in seiner Polemik gegen das Judentum einen sehr schroffen Standpunkt vertritt und die Juden sogar als Teufelskinder bezeichneten kann, Joh 8⁴²⁻⁴⁴, gibt zu, daß das Heil von den Juden stammt, und spricht mit fester Behauptung die im allgemeinen herrschende Antijudaismus aus, Joh 4²².

3. b) Trotz dieser weitgehenden Uebereinstimmung der verschiedenen urchristlichen Zeugnisse binlichlich der Beatrachtung und Bewertung des ATs gab es im einzelnen manni gäche Unterchiede. Die eigenartigen Ausprägungen seien in Kürze noch gewürdigt. Während für Jesus selbst die Stellung zum AT keine Schwierigkeit enthielt, ist das nach seinem Tode sehr bald anders geworden. Auch Jesus hat selbstverständlich das AT für das Buch Gottes gehalten und gelegentlich auch den Schwerpunkt gegen seine Gegner geführt, wenn auch nicht in allen Fällen der Berichterstattung der Evangelien unbedingte Glaubwürdigkeit zuerkannt werden darf. Die spätere Ueberlieferung hat auch da manches von ihrem Eigenen hinzugefügt. Jedoch Ausführungen wie die über den Entscheidungsbrieft, in denen Jesus die eine Stelle des Pentateuch,

den doch in ganzem Umfange Moses verfaßt haben sollte, gegen die andere aufgeboten hat, Wk 10²⁻⁹ = Mitt 19³⁻⁹, dürfen gegen jeden Zweifel gerichtet sein. Hier erinnert ja die Beweisführung an die übliche rabbinische Methode, und hier fällt auch bei Jesus, der durch die Weisheit der Pharäer gereizt ist, ein schärfes Wort selbst gegen eine geistige Verfügung. Aber im allgemeinen verfährt er schonend. Nur hat er alles verinnerlicht. Der Eindruck von Gebundenheit und Freiheit zugleich, den sein Reden und Handeln erwecken, flammt von seiner inneren selbsterständlichen Sicherheit her, mit der er sich aus dem AT nur das aneignet, was seiner gottegeinten Seele songenal war ("Jesus Christus"; III, C 4). Die Späteren wurden vor viel größere Schwierigkeiten schon dadurch gestellt, daß sie sich mit dem Glauben an Jesus als Messias in schrofsem Gegenzug zu ihren übrigen Glaubensgenossen befanden. Am tiefsten hat die Schwierigkeit der große Heiden-avstol Paulus empfunden. Und er mußte ja am tiefsten empfinden, weil er schriftgelehrter Pharäer war. Als solchem war ihm das AT Gesetz. Und die von ihm geforderten Werke, die eigenen, mit Selbstzucht verbundenen menschlichen Leistungen standen für ihn, der in Christus die alles allein wirkende Gnade Gottes erlebt hatte, in scharem Gegenzug zu dem in Jesus geoffenbarten göttlichen Heilswillen. In einem überaus verniedelten, mehr als künstlichen Verfahren hat dann der Apostol gerade aus Stellen des Gesetzes die Unfähigkeit des Gesetzes, für den Menschen Heils- und Lebensnorm zu seia, nachzuweisen unternommen. Er findet schließlich den Ausweg darin, daß der Weg der Gnadengerechtigkeit Gottes aus Glauben bereit vor dem Gesetze dem Abraham geöffnet worden sei (Paulus; C 2b). Intojern beruft sich auch Paulus hier mit der sonst herrschenden urchristlichen Beatrachtungsweise, als auch er die wahre Bedeutung des ATs in seinem Verhüttungscharakter sieht. Daneben hat er es natürlich nicht verschmäht, trotz seiner Wertung des Gesetzes auch althe Sprüche in seine stiftlichen Aneinanderstellungen aufzunehmen, und im Christentum die tatsächliche Erfüllung der gesetzlichen Forderungen erblickt, Röm 12¹⁶⁻²⁰ 13⁹ 1 Kor 7¹⁹ Gal 5¹⁴ Röm 8⁴. Im übrigen zieht sich der Schwerpunkt fast durch alle seine Briefe hindurch. Besonders gründlich wird er in Gal und Röm geführt, wo der Gedankengang sich bisweilen geradezu an der Hand alther Sprüchen bewegt und förmliche Stellen von Zitaten begegnen, Gal 3⁸⁻¹⁶ Röm 9²⁵⁻²⁷ 25^f 30 ff. — Einem bedeutsamen Verfuch, sich mit dem AT auseinanderzusetzen und es sich christlich anzueignen, stellt weiterhin der "Hebreerbriefer" dar, dessen Verfasser wie Paulus über eindringende Gelehrsamkeit verfügt. Interessant ist aber die Verchiedenheit von Paulus bei manni gächen Berührungen mit ihm. Dem Verfasser ist das Problem nicht in dem Maße wie Paulus Herzens- und Glaubensbedürfnis, sondern mehr eine Aufgabe theologischer Kunst und Gelehrsamkeit. Den unverlöbnlichen Gegenzug zwischen Gesetz und Evangelium lenkt Hebr nicht, weil er den alten Bund unter dem Geichtspunkt von Einrichtungen und Veranerkünften schaut. So handelt es sich nur um einen Gradunterschied des Vollkommenen und Unvollkommenen. Be-

zeichnend ist der starke Einfluß von Philo, der es dem Verfasser erleichterte, im Christus und den christlichen Einrichtungen die Vorbilder (Typen) für die jüdischen menschlichen (at.lichen) Nachbildungen zu sehen. Ein besonderes Verdienst hat sich Hebr um die Verwertung des ATs als Quelle des Trostes und der Vorbilder für die christlichen Gläubigen erworben, Kap. 11. An dies berühmte Kapitel über die Wölfe der Zeugen, die den christlichen Kämpfern leuchtend vorangegangen sind, erinnert in manchen der Gang durch das AT, den uns die Apotheologie in der Stephanus-Rede Kap. 7 führt. Selbig an jüdischen Vorlagen für Ausdeutung des ATs im Interesse neuer Gedanken und Bestrebungen fehlte es nicht, vgl. Sirach Kap. 44; Weish 10 1 Matt 2 ss. Ähnlich wie Hebr und Clem verhält sich Barnabas (Apostolphen: II, 3 d). Auch er ist eine reiche Fundgrube für Beispiele der altrömischen beeinflussten Egregie. Nur geht er noch einen Schritt weiter als Paulus, Hebr, Clemens und glaubt, damit eine vollkommene Gnosis mitzuteilen, indem er alles im AT bloß geistig nennen will. Nach seiner Meinung haben die Juden das ganze AT infolge teuflischer Einflüsse schmählich mißverstanden, Barn 9. Der letzte Schrift aber auf dem Wege, den einzelne Theologen der alten Kirche fahrt bis Ende gegangen waren, ist der Ignatiuschristus (2 a). Die Gnostiker verworfen mit dem Judentum zugleich keine Offenbarungssuchende und seinen Gott. In verschiedenen Abfassungen wird dieser völlige Bruch mit dem AT vertreten. Zudem die Kirche nicht so konsequent handelte, hat sie sich freilich mit einem Schwergewicht gezwungen, vielfach gewalttätiger und geschmälerer Egregie belastet. Und nicht ohne Schaden hat sie sich zugleich mit dem AT auch auf jüdische Erwünnigkeits so gründlich eingelassen. Gelehrter, unevangelischer Geist, den Paulus gänzlich ablehnen gebaht zu haben, ist wieder in die Kirche eingezogen. Dafür aber hat sich die Kirche den reichen Schatz von Erbauung, Trost und stützlicher Kraft bereitet, den noch heute das AT vermittelt. Ferner hat sie in dem AT ein machtvolles Unterstützungsmitel für die Mission in der Heidenwelt erworben. Denn das AT sicherte dem jungen Christentum das Ansehen und die Würde einer wahren Religion, behütete es auch vor der Gefahr, sich in Philosophie aufzuhöhen. Und seine unverwüstliche, negrative Kraft hat das Christentum auch darin bewahrt, daß es unter der Last seiner vielfach willkürlichen und unfruchtbaren Egregie nicht wie andere Religionen erstickt ist. Die Schließung des wunderbaren Prozesses, durch den die Kirche zu einer zweiten „Z.“, dem NT, neben dem AT gelangte, gehört in diesen Zusammenhang nicht mehr hinein, sondern ist Aufgabe der Darstellung der Geschichte des at.lichen Kanons. ⁶ Bibel: II A.

Eduard Grae: Das Urchristentum und das NT, 1907; — **Hans Böllmer:** Rom, Leben und Denken heiliger Schriften (IV III, 9), 1907. **Grae.**

Schriftauslegung = Egregie.

Schriftenverbreitung, evg. (Innere Mission:

IV, 1 c). Die Beeinflussung weitester Volkskreise durch in christlichem Geist gehaltene Schriften ist in der evg. Kirche nie ganz hintangehalten, aber, von den Bibelgesellschaften abgesehen, in Deutschland plausibel erst seit Anfang des 19. Jhd.s ⁷ **Wietismus:** II, 3 in Angriff genommen worden. Voran gingen hier, angeregt durch die Londoner Religious Tract Society, die Tractatgesellschaften, die zunächst der Herausgabe, dann auch der Verbreitung kleinerer Schriften „verbesserlicher“ Ten- denzen dienen, aber ihre Wirksamkeit meist auch auf erschöpfende, apologetische, ja z. T. auf populär-theologische Literatur ausgedehnt haben. Die bedeutendsten sind: der Christl. Verein im nördlichen Deutschland (1811), der Hauptverein für Christl. Erbauungsschriften in Berlin (1814; „Zürcher“), die Buxheimer Tractatgesellschaft in Bremen (1814), die Niedersächsische Tractatgesellschaft in Hamburg (1820), der Calwer Verlagverein (1833), die Evg. Gesellschaft in Stuttgart (1830), der Christl. Kolportage-Verein im Großherzogtum Baden (1867), der Christl. Zeitschriftenverein in Berlin (1880); ⁸ **Hölle**. — Wichtiger noch als diese Verbreitung von Einzelschriften ist die von verschieden in Blättern in christlicher Färbung. Aus ihrer großen Zahl (⁹ Preise: III, 5, 6) gehören hierhernamenswürdig die populär gehaltenen Sonntagsblätter. Einige erreichten bei einer über das gesamte deutsche Sprachgebiet sich erfreudenden Verbreitung eine Auflagespitze von über 100 000 („Der Radbar“, Hamburg; „Evg. Sonntagsblatt“, Berlin; „Evg. Sonntagsblatt“, Stuttgart); andere sind nur für einzelne Länder oder Provinzen bestimmt oder beschränken sich auf den Erhebungsort. Diese letzteren sind großenteils zugleich kirchliche Nachrichtenblätter für eine Kirchengemeinde oder einen Kirchentypus. Manche der großen Sonntagsblätter haben Sonderausgaben mit provinzialen oder lokalen Teilt. Gerade die Gemeindeblätter wachsen in letzter Zeit an Zahl; ihrer richtigigen Gestaltung will ein eigenes Blatt „Die kleinste christliche Presse“ dienen. Eine besondere Stelle nehmen die Feuilletons ein, die außer an Seite Bestellung auch stark auf Absatz und Verteilung der Einzelnummern rechnen und namenswürdig für das Gemeinschaftschriftentum Bedeutung haben („Für Alle“, Oberfeld; „Für Dich“, Blankenburg i. Th.); ebenso die für einzelne Stände oder Lebensalter bestimmten Blätter („Kessnerfreund“, Frankfurt a. M.; „Zeugnisse eines alten Soldaten“, Hrsg. vom General v. Biebahu u. a.). — Auch die Akademieliteratur in religiösen Veröffentlichungen dientbar gemacht worden; viele große Organisationen wie der Evg. Bund, der Evg. Kirchliche Hilfsverein u. a. geben eigene Kalender heraus; andere haben bestimmte Einzelzeitungen (sozial, patriotisch) oder wenden sich an einzelne Berufe oder Stände. — Endlich ist auch die Verbreitung von Predigten, die einzeln gedruckt und für einen Preismarkt auf dem Markt verkauft oder auch umsonst verteilt werden, in Angriff genommen worden; ¹⁰ Städter ging 1881 an zahlreiche ähnliche Unternehmungen folgten (Sachsen, Schleswig-Holstein u. a.; von Gemeinschaftsseite unter dem Titel „Frohe Botschaft“, Kassel; von kirchlich-liberaler Seite im Evg. Verlag, Heidelberg; für Franken „Der Franken-Trost“, Gotha).

Die Verbreitung dieser Schriften geschieht mit allen modernen Mitteln. Eine große Reihe von Institutionen und Vereinen der J. M. sind im Besitz von Verlagsschriften oder Sortimenten von Handlungen, die vorwiegend dieser S. dienen; Vereins- und Volksbibliotheken, z. T. als Wanderbibliotheken eine Anzahl von kleineren Gemeinden versorgend, müssen helfen. Endlich wird eine ausgedehnte Kolportage betrieben, teils von den Verlagsgesellschaften direkt aus, teils von besonderen Kolportagevereinen, den Kreis- und Delanaisvöoden, Kreis- oder Lofalvereinen oder auch den Pfarrräumen aus. Es ist nicht immer leicht, geeignete Kolportoren zu finden; auch ist der Weg des Kolportagevertriebs nicht billig; mancher Pfarrer errichtet daher eine Verkaufsstelle im Pfarrhaus selbst.

Die auf diese Art verbreitete Literatur hat von jeher zu vielen Beantwortungen Anlaß gegeben. Die „Tractate“ trugen oft einen melobisch-treibenden Charakter; manche Sonntagsblätter hielten sich von innerlich unwahren Geschichten nicht frei; und leisteten sie einer einrichtlosen „Gemeindeorthodoxie“ Vorlehr. „Christliche“ Erzählungen tragen oft die Tendenz zu stark anf und entbehren der künstlerischen Gestaltung. Die apologetischen Schriften bleiben, abgesehen davon, daß sie zu viel beweisen, nicht selten an der Oberfläche. Man geht diesen Mängeln neuerdings mit wachsender Energie zu Leibe, ohne sie freilich bisher ganz ausrotten zu können.

Theodor Schäfer: Leitreden der J. M. (1887 1903), § 31—33; — **Paul Wurster:** Die Lehre von der J. M., 1895, § 79; — Statistik der J. M. der deutschen evng. Kirche; hrsg. vom Konsistorialausschuß für J. M., 1899, §. 301 ff.; — **O. Rahnenbeck:** Traktatgesellschaften (RE³ XX, §. 55 ff.); — Beobachtungen des 36. Kongresses für Ämtere Mission (1911), §. 127—165. **Schian.**

Schriftenverbreitung, katholische, ¶ **Charitas**, 9.

Schriftgelehrte im Judentum ¶ **Sopherim.** Schriftverlesung im Gottesdienst ¶ **Peritopen** ¶ **Messe:** I, 2 e ¶ **Hauptgottesdienstordnung**, 2 b ¶ **Gottesdienst:** IV, Jüdischer, 3. — Zur S. im alten Christentum vgl. ¶ **Urgemeinde**, 3 e ¶ **Biobel:** II, A 2 ¶ **Heidenthriftentum**, 4 a.

Schrill, Ern. = Samuel Keller. ¶ **Vollschriftsteller**, 2 e.

Scrippenkirchen oder auch Frühstückskirchen nennt man einige gottesdienstliche Stätten in Berlin, Hamburg u. a., in denen von der J. M. namentlich Arbeitslose zu Frühstück und nachfolgendem Gottesdienst sonntäglich versammelt werden. Es handelt sich dabei also um eine Art ¶ **Evangelisation**. **Zn.**

Schrödt, Johann Matthia s (1733 bis 1808), evg. Geschichtsforscher und insonderheit Kirchenhistoriker, geb. in Wien, in lath. Umgebung streng lutherisch aufgewachsen, seit 1751 in Göttingen unter dem Einfluß von ¶ Mosheim und J. D. Michaelis, dann in Leipzig (seit 1754, Mitarbeiter an den „Acta Eruditorum“ und den „Leipziger Gelehrten Zeitungen“) von J. F. Christ und J. A. Ernesti bestimmt, habilitierte sich 1756 ebenda und wurde 1762 a.o. Prof. an der philol. Fakultät, 1767 ord. Prof. der Dichtkunst in Wittenberg, 1775 der Geschichte ebd., außer seiner Lehrtätigkeit schriftstellerisch sehr rege tätig, besonders auf Kirchen-

geschichtlichem Gebiet, wo seine „Christliche Kirchengeschichte“ (45 Bde., 1768—1812; Bd. 1—13, 1772—1802) trotz aller Zeitmängel noch immer als zuverlässiges RePERTORIUM genannt werden kann. ¶ **Kirchengeschichtsschreibung**, 3 b.

¶ ferner u. a.: Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten, (1764) 1790*; — Allgemeine Biographie, 7 Bde., 1767—89; — **J. G. Heinius:** Unparteiische Kirchenhistorie, Bd. IV (für 1751—63), 1766; — Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauch beim ersten Unterricht der Jugend, (1774) 1816*; — Historia religionis et ecclesiae christiana, (1777) 1828* von P. H. C. Marbeine (auch deutsch 1792 von Sam. Jakob Schrödt, schwedisch 1791 von S. Edelman); — Allgemeine Weltgeschichte für Kinder, 4 Bde., 1779—84. — **Ueber S. vgl. Selbstdiographie in J. R. G. Evers Allgemeinem Magazin für Prediger V, 2, §. 209 ff.; — S. G. Tzöhrer:** Ueber S. Leben, Charakter und Schriften, 1808; — **D. F.:** in dem (nebst Bd. IX) von ihm an S. Kirchengeschichte hinzugefügten X. der Kirchengeschichte seit der Reformation; — **G. Frank** in ADB 32, §. 498—501; — RE³ XVII, §. 779—781. **Zikernad.**

Schröder, 1. **August** (1832—1911), evg. Theologe, geb. zu Freydrachdorf (Nassen), seit 1855 im naßauischen Kirchedienst, 1865 Pfarrer in Freydrachdorf, 1874 in Bleßendorf, 1875 in Hachenburg, 1895—1906 in Dauborn, lebte zuletzt im Ruhestande in Niederlahnstein, Führer des kirchlichen Liberalismus in Nassau, bestritt die Rechtmäßigkeit der naßauischen Agenda von 1843 und gebrandete deshalb das Apostolium nicht. Ueber seinen Prozeß vgl. ¶ **Apostoliumstreit**, Sp. 606.

S. begründete 1880 mit anderen das Evg. Gemeindeblatt (Wiesbaden) und leitete es bis in seine letzten Lebensjahre. **M.**

Friedrich Wilhelm Julius (1817 bis 1870), reformierter Theologe, geb. in Berlin, 1847 Pastor zu Oberweißtritt in Schlesien, 1848 an der reformierten Gemeinde zu Oberfeld. Als Dichter hat S. manche Kirchenlieder veröffentlicht und als Hauptredakteur des Oberfelder Reformierten Gelangbüchens einige Blätterbearbeitungen an Stelle der von J. Torsten gefertigt.

S. versah: Erklärung des 1. Buches Moses („eine wahre Fundgrube für Homiletic“), 1845; — Belserflage, 1846 (Erbauungsbuch); — Im 3. B. ¶ **Lange'sches Bibelwerk** sind von S. bearbeitet die Kommentare zum Deuteronomium und zu Hesel; — Wie reimen sich Trost und Weinen? (zu Apokryphen-Frage); — Weg mit den Academien; — 3 Vorträge über Rom, 1858 f.; — In drei Stufen, 1853 (1870*, Gedächtnissammlung). — **Ueber S.:** Rhr. 1892, §. 161 f.; — Der Pilger, 1906, §. 394 f.; — Beitr. des Ber. Geschichtsvereins XI, §. 241 ff.; XIV, §. 245 f.; XV, §. 261 f.

Hofmeidt.

Joachim (1613—77), lutherischer Geistlicher in Rostock, Vorläufer des Pietismus in seinem strengen Eifer gegen weltliches Wesen auf allen Lebensgebieten. An die weitere Öffentlichkeit trat er seit 1642 in dem Kampf gegen die nach altem Herkommen zweimal im Jahr in der — übrigens lange für den Gottesdienst geschlossenen — Johanniskirche stattfindenden kläffenden Theateraufführungen der Johannisklöpfer. Viele Streitschriften wurden zwischen ihm und dem Rector Albinus gewechselt; seine Stellung verdarb sein Eifer gegen die Benutzung der überalterten Kläffertiere in höheren Schulen. „Der oft ungeachtet polternde, aber treu eifige Kläffewächter“ (Tholud) machte sich durch strenge Kirchenzucht verdient und verhälzt.

S. Krabbe: Aus dem kirchlichen und wissenschaftlichen Leben Rostocks, 1863; — ADB XXXII, S. 515 f.; — **A. Tholuck:** Das akademische Leben des 19. Jhd., S. 1853—54.

Röhlante.

A. Jules Alfred, reformierter Theologe, geb. 1860 in Frankfurt a. M., studierte in Lausanne, Leipzig und Göttingen, wurde 1884 Hilfsprediger der Eglise libre (Chapelle du Nord; Monod, Frédéric) in Paris, 1888 Pfarrer in Lausanne, 1905 Professor der Kirchengeschichte an der freien theologischen Akademie Basel.

S. Körber: La vie en Christ, (1899) 1904; — Catechisme complet avec les réponses, (1901) 1908; — und gab das Kommentarwerk seines Großvaters Louis Bonnet: Le NT expliqué au moyen d'introductions, d'analyses et de notes exégétiques neu heraus.

Ladenmann.

J. Röflauß Wihelm (1721—98), Orientalist, geb. zu Marburg, 1744 o. Prof. für orientalische Sprachen ebendaselbst, 1748 als Ordinarius und Bibliothekar nach Groningen berufen. S. war der bedeutendste Schüler von A. Schulz. Er ist auf der von jenem betretenen Bahn weitergegangen, zugleich gewisse Einsichtigkeiten und Uebertriebungen seines Lehrers offiziell verbreitend. Sein öfter aufgelegtes Hauptwerk gilt der hebräischen Grammatik; daß hier S. der Shinar zum ersten Mal befondere Aufmerksamkeit zuwandte, war besonders verdienstvoll. **Hebräisch**, 3.

Observationes selectae ad origenes hebr., 1762; — De causis criticas quae in s. Veteri Testamento codice exercitor, 1787 (für die Textkritik wichtig); — De vestitu mulierum hebraearum, 1745, ein sachlicher Kommentar zu Jes 3, 22—24; — Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae, 1766, dazu als Nachtrag 1787; Appendix Institutionum . . . Chaldaicis biblii precepta exhibens. — Ueber S.: ADB 32, S. 524 f. (C. Siegfried). **Bethold.**

von Schröder, Leo vold, Indologe, geb. 1851 in Dorpat, 1877 Privatdozent daselbst, 1882 etatmäßiger Dozent des Sanskrit, 1894 o. Prof. in Innsbruck, 1899 o. Prof. in Wien.

Berl. u. a.: Die formelle Unterscheidung der Römischem und Lateinischen mit der Verstärkung der Normalcomposita, 1874; — Ueber die Poetie des indischen Mittelalters, 1882; — Puthagoras und die Uoder, 1884; — Maitrayani Samhita, 1886; — Indiens Litteratur und Kultur in hist. Entwicklung, 1887; — Griechische Götter und Herren, 1887; — Die Hochzeitsgeschenke der Griechen und einiger anderer jünglich-ugrischer Völkerstämmen in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker, 1888; — Delhi, das indische Rom unter sein Campania, 1891; — Buddhismus und Christentum, 1893; — Ueber die Entwicklung der Indologie in Europa und ihre Beziehungen zur allgemeinen Völkerkunde, 1894; — Indiens geistige Bedeutung für Europa, 1899; — Kathaka. Der Samhita Kathaka, 1900; — Baltische Heimat, Truhs- und Trostlieder, 1906; — Mysterium und Minus im Rigveda, 1908; — Die Wurzeln der Sage vom h. Gral, 1910; — Reden und Aufsätze, 1913.

Glaue.

Schröder, Joh. Heinrich, lat. Kirchenhistoriker, geb. 1852 in Krefeld. Er habilitierte sich 1885 für Kirchenrecht in Freiburg und wurde 1886 o. Prof. für Kirchengeschichte in Bonn. 1907 erregte seine Denkschrift „Kirche und Wissenschaft. Zustände an einer lat.-theol. Fakultät“ Aufsehen und führte zu einem Zusammensetzen mit dem Erzbischof Tischer von Köln. Auch seine neueste Programmkritik „Gedanken über die zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen“ (1910) erregte trotz ihrer Mäßigung und Sachlichkeit bei extremen Feinds-

sponnen wie Ernst Tümmner in Wien Anstoß. **Verl.**: Hinmar, Erzbischof von Reims, 1884; — Der Streit über die Prädikationsrechte im 9. Jhd., 1884; — Kirchengeschichte und nicht Religionsgeschichte, 1905; — 1891 bis 1903 gab er mit E. Dorelet und F. Knöpfler die „Kirchenhistorischen Studien“ heraus.

Völker.

Schindlbauer Russische Sekten, 11.

Schubert, I. Franz (1797—1828), gest. in Lichtenthal bei Wien, der zeitlich wie der Bedeutung nach erste deutsche Liederkomponist, der das von den Klassikern nur stiefmütterlich behandelte „Lied“ mit einem Schlag als eine neben der Instrumentalmusik, dem eigentlichen Wirkungsbereich jener Klassiker, gleichberechtigte und ebenbürtige Kunstgattung aus den Blas hießte, der ihn allerdings erst durch das Wesen und die Ziele der „Romantik“ angewiesen werden konnte. Mit S. tritt eigentlich erst die Lyrik in der Muß in ihr angeborenes Herrscherrecht. Denn bei J. S. Bach erkennt sie nur als ein tiefer Zug seiner persönlichen Natur und in den Ausdrucksmitteln noch an zeitliche Schranken gebunden, bei Haydn und F. Mozart als mehr selbstverständliche Seite ihrer universellen Kunst hervortretende, in F. Beethoven aber war sie von der gähnenden Gewalt seines tief dramatisch und auf Selbstentäußerung eines durch die schärfsten Gegenkräfte leidenschaftlich bewegten und fand nur durch die wohltauglichen Schranken des klassischen Formgefühls gebändigten Übergang mehr in den Hintergrund getreten. Bei S. aber wirkt die Lyrik als Naturgewalt in einem Maß, wie ein lange zurückhaltender voller Strom eines innerköpfigen erlöhnenden Reichthums an Stimmung wie an Ausdruck dieses innerlichen „Empfindens“ im eigentlichen und tiefsten Sinn individueller Kraft. Sein äußeres Leben, das schwächer und ereignisärmer als das irgend eines seiner Kunstgenossen dahinloß, ohne daß es ihm bei seiner etwas eigenwilligen und unsteten Natur und seiner sehr mäßig gepflegten allgemeinen Bildung je gelungen wäre, irgend eine lebhafte Stellung im sozialen Leben zu erreichen, braucht hier nicht erörtert zu werden.

Hier interessiert vor allem, was er bei der beispiellosen Fruchtbarkeit seiner Schöpfkraft an spezieller Kirchenmusik geschrieben hat. Wir begutzen von ihm 6 Messen, darunter die bedeutsamsten die in As und Es dur, eine deutsche Reise, ein unvollendetes, bzw. nur unvollständig auf uns gekommenes Oratorium „Lazarus“, den 92. Psalm für Bariton solo und gemischten Chor, ein Tantum ergo für gemischten Chor, Orgel und Orgel, 2 Salve regina, 2 Stabat mater, sowie eine Reihe kleinerer Gelegenheitswerke. Hierzu tritt an geistlicher, aber außerkirchlicher Muß noch manches an Kantaten, Liedern und Gefängen, Hymnen, ferner „Miriams Siegesgeland“, wie es eben bei einem Tonseger, den alles Lyrische mit einer unvergleichlichen förmlichen Leidenschaft, es in Töne zu setzen, anfazte, ja wohl von selbst in die Erziehung trat. Trotzdem hat S. Kirchenmusik, so deutlich sie in vielen, ja den meisten Bürgen, die Züge ihres Schöpfers trägt, nicht die allgemeine Anerkennung, wie seine Liederkompositionen und in späterer Zeit bei allmählichem Belanerwerden seine Instrumentalmusik, finden können. Dies mag vielleicht darin liegen, daß sie einem lieferen als eben dem „frühen“ Empfinden, das Schuberts Phantasie im weitesten Sinn

„beherrschte“ und leitete, kaum entsprungen sein dürfte. Dazu kommt, daß namentlich seine größeren Messenkompositionen, wie die genannten in As und Es sich mehr der Konzertmusik nähern, zumal sie auch in Form und Umfang weit über die Kultusbräanten hinausgreifen. Und doch gehören namentlich diese beiden Werke zu dem Eindrucksvollsten, Reichsten und Farbenfrohesten, was die Kirchenmusik in weiterem Sinne hervorgebracht hat, und was die Hauptfache ist, sie sind und bleiben trotz des erwähnten konzertartigen Charakters Werke im kirchlichen Sinn nach Tendenz und Ausdrucksform, in daß man sagen kann, daß, wenn ein Meister wie S. noch nichts „Wachgebendes“ und Epochemachendes in kirchlicher oder auch nur geistlicher Musik zu bieten hatte, diese, die kirchliche Musik, doch unwillkürlich von dem tiefsten Born seines Wesens, der reinen und urprünglichen Klarheit seines Empfindens, dem nie verliegenden Strom seines schönen und edlen Ausdrucks einen Gewinn davon tragen müsse, der sie über das konventionelle hinaus in das reine Reich der Schönheit führen müßte.

A. Reißmann: *Dr. S.*, 1870; — A. Henneberger: *Dr. S.*, 1902; — A. Niggli: *Dr. S.*, 1890; — M. Friedländer: Beiträge zu einer Biographie Dr. S., 1887; — H. de Courzon: *Les Lieder de Fr. S.*, 1900; — kritische Gesamtausgabe der Werke hrsg. von E. Mandelmann in 10 Bdn., 1885—97; — Thematisches Verzeichnis von J. Storck v. b. m., 1874. *W. Weber.*

2. Joh. Gruntz († 1774), Helmstedt, 2. von Schubert, 1. Gottlieb Heinrich (1780—1860), geb. zu Hohenstein. S., Naturphilosoph und Psychologe, schon früh beeinflußt von der naturphilosophischen Spekulation der Romantik, vor allem *J. Schelling*, dann Arzt und Privatgelehrter in Altenburg, Freiberg i. S. und Dresden in engster Fühlung mit den romanischen Kreisen, bis er 1809 zum Direktor des neu errichteten Realinstituts nach Nürnberg berufen wurde. 1816—19 Erzieher am medienburgischen Hofe, kam er 1819 als Professor der allgemeinen Naturgeschichte an die Universität Erlangen, die er 1827 mit München vertauschte. Seine wissenschaftlichen Arbeiten bedeuteten nicht viel, um so mehr seine Verdienste, durch die er besonders in fränkischen Kreisen im Sinne eines milden, weitherzigen Pietismus wirkte. *W. Mühl.* II, 7.

V. u. a.: Die Kirche und die Götter. Roman, 1804; — Abhandlungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens I, 1, 1806; I, 2, 1807; II, 1821; — Anjichten von der Rückseite der Naturwissenschaften, 1808; — Die Symbolik des Traumes, 1814; — Altes und Neues aus dem Gebiet der inneren Lebenseunde, 5 Bde., 1817—41; — Die Geschichte der Seele, (1830) 1850; — Geschichte der Natur, 1835—52; — Lehrbuch der Menschen- und Seelelehre, 1838; — Reise durch das südliche Frankreich und Italien, 2 Bde., 1827—31; — Reise in das Morganland, 3 Bde., 1838—39; — Erzählungen, 3 Bde., 1840—41, und Biographien, 3 Bde., 1847 bis 1848; — Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem zukünftigen Leben. Eine Selbstbiographie, 3 Bde., 1854—56; — *Leber* S. vgl. RE XVII, 2, 781 ff.; — ADB 32, 2, 631 ff.; — A. Schneider: *G. v. S.*, 1863; — J. Schulz: Der Verfaßer der Nachwachen von Bonaventura, 1909, 2, 179 ff.; — G. Strich: Die Mythologie in der deutschen Literatur II, 1910, 2, 153 ff.; — J. Merckel: Der Naturphilosoph G. S. und die deutsche Romantik, 1913. *Merkel.*

2. Hans, evg. Theologe, geb. 1859 in Dresden, 1887—91 Lehrer am Rauhen Hause

in Hamburg, 1891 a.o. Professor der Kirchengeschichte in Straßburg, 1892 o. Professor in Heidelberg. *Kirchengeschichtsschreibung*, 3 d.

V. u. a.: Rom's Kampf um die Weltherrschaft, 1888; — Die evg. Traumung, ihre geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Bedeutung, 1890; — Petrus-Evangelium (mit synoptischen Tabellen), 1893; — Entstehung der schleswig-holsteinischen Landeskirche, 1895; — Ausichten und Aufgabe der evg. Mission, 1900; — Lehrbuch der Kirchengeschichte I (= W. Möller's *K. Gesch.*), 1902; — Die heutige Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte, 1902; — Der sog. Prædestinatus, 1903; — Grundzüge der Kirchengeschichte, 1909; — Kurze Geschichte der östlichen Bischofsstättigkeit 1905*; — Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins, I, 1907; — Bündnis und Befreiung 1529/30, 1908; — Beitrag zur Geschichte der evg. Befreiungs- und Bündnis-Bildung, 1909; — Religionspolitik und Bedeutungsbildung, 1910; — Das älteste germanische Christentum oder der sog. *Arianismus* der Germanen, 1909; — Die Anfänge des Christentums bei den Burgunden, 1911; — Reich und Reformation, 1911; — Staat und Kirche in den ariatischen Königreichen und im Reichs-Eschdwig, 1912. *Andreae.*

Schubring, Paul, Kunsthistoriker, geb. 1869 zu Godelsberg a. N., 1895 Hülfsprediger in Frankfurt a. M., 1898 Hülfsprediger am Berliner Kunstmuseum, 1899 Lehrer an der Hochschule der Künste der Stadt Berlin, 1904 Privatdozent an der Technischen Hochschule in Charlottenburg, seit 1907 Professor dafelbst, auch nachdem er 1909—10 die ord. Professur an der Universität in Basel bekleidet hatte.

V. u. a.: Schloß- und Burgenbauten der Hohenstaufen in Apulien, 1901; — Pisa, 1902; — Urbano da Cortona, 1903; — Grabmäler der Frührenaissance, 1904; — Monogrammierer (von Florenz, Mailand, Berlin), 1904—06; — Luca della Robbia (Künstlermonographie), 1904; — Die Pfalz Sienas im Quattrocento, 1907; — Donatello, 1907; — Rembrandt, 1907; — Urbino, 1909; — Sixtinische Kapelle, 1909; — Hilfsbuch zur Kunstgeschichte, 1909; — Rembrandt und Shakespeare, 1911; — Der Jenheimer Altar von Matthias Grünewald in Solmar, 1911. *Glaue.*

Schüler, Gustav, Schriftsteller und Dichter, geb. 1868 in Königlich Nech, Volksschullehrer, 3. B. Redakteur. *R. Religiöse Dichtung usw.*: 1, 4 (Z. 2175).

V. u. a. mehrere Gedichtsammlungen: Gedichte, 1900; — Meine grüne Erde, 1904; — Andacht und Freude, 1905; — Horazus (Ges. Ged.), 1905; — Auf den Stromen der Welt zu den Meeren Gottes, 1908; — Gottsicherleiter, 1909; — Balladen, 1909; — Mitten in der Brandung, 1911; — Die Leichenwürmer, satirisches Drama, 1904; — Vinzenz Emil v. Schönnach-Carola, Biographie, 1909. *Glaue.*

Schürer, Emil (1844—1910), evg. Theologe, geb. in Augsburg, 1869 Privatdozent in Leipzig, 1873 a.o. Prof. dafelbst, 1878 ord. Prof. für NT in Bielefeld, 1890 in Kiel, 1895 in Göttingen. Theologisch gebildet unter dem Einfluß von *J. Schleiermacher*, *F. Chr. Baitt* und *H. Rothe*, hat er später *K. Ritschi*s Theologie als die ihm longioria angenommen, ohne daß er irgend eine persönliche Eigenart zurückgedrängt hätte. Er gehörte zu „den Unveränderlichen“ (Hornad), deren Verlässlichkeit in frühem Alter fertig erwidert ist und keine weiteren Phasen durchläuft, auch keine überraschenden Wendungen mehr erlebt. Sein Lehrbuch der mittleren Zeitgeschichte ist das Standardwerk dieser Disziplin geworden. S. s. Bedeutung heißt darin, daß er als einer der ersten den Zusammenhang der mittleren Religion mit dem Spätjudentum erkannte. —

¶ Kutschianer, 1 ¶ Bibelwissenschaft: II, 8 (Sp. 1223) ¶ Religionsgeschichte, 3a.

Berl.: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, (1873) 1908*; — De controversis paschalibus, 1869; — Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom, 1890; — Die ältesten Christengemeinden im öm. Reich, 1894; — Das messian. Selbstbewußtsein Jesu, 1903. — 1876—1910 verantwortl. Herausgeber der ThLZ (¶ Preise: III, 2c). — Über S. vgl. Harnack: ThLZ 1910, Nr. 10; — Titeln in RE XXIV, S. 160ff. Baute.

v. Schürmann, Anna Maria (1607 bis 1678), geb. in Köln, lebte später in Utrecht, genoß eine vorzügliche Erziehung und glänzte früh durch hervorragende Kenntnis, hauptsächlich in den Sprachen (¶ Frau: II, 5b). Durch Berlehr mit Gisberti I. Boetius ward ihr frommer Sinn vertieft. Entscheidend für ihr Leben ward die Bekanntschaft mit Jean de Labadie, dem sie sich 1670 anfreßt, und dessen hunte Schäfale sie von da an teilte. Nach seinem 1674 erfolgten Tode lebte sie in der Stille in Wienert in Friesland. Sie hat viel, hauptsächlich zum Gunsten der Labadisten geschriftstelleri. Ihr Hauptwerk Eukleria seu melioris partis electio (1673, 1685, 2. gatt. Ausgabe Dessaу 1782) gibt Einblick in ihr reines, edles Wesen und ihr fehlloses Lebenswert.

M. Goebel: Geschichte des christlichen Lebens, 1852, II; — P. Thüdorff: A. M. v. S., 1876; — Derl. in RE XVII, S. 784.

Schütz, J. Heinrich (1585—1672), ist einer der wichtigsten und bedeutendsten Meister namentlich der Kirchenmusik (¶ Kirchenmusik, 9). Ist er schon als Vermittler der „neuen Kunst“, d. h. der um 1600 in Italien aufkommenden Reform der Komposition in Errichtung der Monodie, d. h. des einschlämigen begleiteten Stils, der notwendigen Grundlage des dramatischen Gesangs, von größter Wichtigkeit für die deutsche Musik geworden, so folgte er in der Kirchenmusik speziell Bahnungen einschlagen, in denen er der direkte Vorgänger J. S. Bachs wurde. S. war anfänglich für das Studium der Rechte bestimmt und studierte zu diesem Zweck in Marburg. Als ihm aber 1606 der Landgraf Moritz von Hessen ein Stipendium aussetzte für den Fall, daß er sich der Musik widmen wolle, so ergriff er dankbar diese Hilfe und ging nach Benedig, um Schüler Giov. Gabrieli's zu werden. Bei diesem größten Meister der älteren venezianischen Schule (¶ Kirchenmusik, 8) blieb er bis zu dessen Tod 1612. Hier lernte er namentlich die Kunst des vielfältigsten und mehrdrögen Tonsetzes in ihrer reichen Entwicklung. Zugleich aber brachte ihn die Berufung Monteverdi an die Wahlstürze mit den Befreiungen der damals modernen Richtung der Monodisten und Dramatiker in lebendige Berührung, der seine lebendige Phantasie auch praktische Folge gab. 1613 zurückgeföhrt, trat er 1614 in Beziehung zum Kurfürsten von Sachsen, der ihn 1615 in seine Dienste nahm und 1617 zum Hofkapellmeister in Dresden ernannte. Hier blieb er nun und entwidelt eine sehr fruchtbare Tätigkeit. Wehrfache Urlaubsreisen ermöglichten es ihm, nicht nur die Fortschritte des neuen Stils in Italien eingehend zu studieren, sondern auch anderwärts eine erprobliche Tätigkeit zu entfalten, so in Kopenhagen, Braunschweig und Hannover, namentlich als die politischen Verhältnisse seinen Dienst in Dresden wesentlich beeinträchtigten. Er wurde daher

1663 in Kopenhagen tatsächlich Kapellmeister, ohne daß er in Dresden eine Pensionierung erlangen konnte. Von seinen Kompositionen, die seit 1685 von Ph. Spitta in 16 Folgebänden herausgegeben wurden, beweisen seine Madrigale, Motetten und Konzerte seine überlegene Meisterschaft im künstvollen Tonfall. In seinen „geistlichen Konzerten“ ringt sich der monodische Stil in entschieden dramatischer Tendenz ans Licht. Von höchster kunstgeschichtlicher Bedeutung aber sind seine Passionen (¶ Passion, Sp. 1222). Denn, wenn in diesen Werken für den Gefang der Einzelheiten auch zum phallobischen Stil zurückgreift und auf die Instrumentalbegleitung verzichtet, so gibt er dafür den Chören eine dramatische Schlagkraft und Lebendigkeit, die mit einem Male dem oratorischen Stil eine neue Welt eröffnet. Treten diese Passionen gegenüber auch die „Auferstehung des Herrn“ und die „heiligen Worte“ in der Anstrengung eines neuen Stils zurück, so weiten doch auch diese Werke vielfache Züge, sowohl in der Gestaltung des ariston begleiteten Gesangs, als in der Behandlung der Begleitung selbst auf, die für die Folgezeit fruchtbare Anregungen ergeben und vor allem durch J. S. Bach zu höheren Wirkungen berufen würden. Die weltlichen dramatischen Werke S. sowie zahlreiche Gelegenheitswerke, wie sie sich aus seiner mannigfaltigen Praxis an verschiedenen Orten ergaben, haben ihre funktionshistorische Bedeutung in der Übertragung des neuen Overflusses nach Deutschland erfüllt und sind heute nur noch von historischem Interesse, während der geistlichen Chormusik, geführt auf verdienstvolle praktische Ausgaben (u. a. von Felix Bortsch und Joh. Dittner), in der Wiederbelebung der protestantischen Kirchenmusik neue Aufgaben winnen.

P. Spitta: ADB 33, S. 753ff.; — Fr. Schäfer: Gedächtnisrede, 1886; — Derl. in ADB 33, S. 754.

Wih. Weber. 2. Johann Jakob (1640—1690), evg. Kirchenprediger, geb. in Frankfurt a. M., wo er eine Zeitlang als Rechtsanwalt wirkte, bis er unter dem Einfluß seiner religiösen Entwicklung in Pietistischer Richtung zu der Überzeugung von den religiös-stiftlichen Gesetzen des Advoatenberufs gelangte und sich seitdem fast ausschließlich den kirchlichen Fragen und der religiösen Schriftstellererei widmete. In kirchlicher Beziehung entfernte er, der eifige Förderer der Collegia pietatis (¶ Pietismus: I, B 2), sich allmählich immer mehr von der Kirche und von Speuer selbst (¶ Hessen: IV, 2) und wurde einer der Hauptteilnehmer an den Sonderverammlungen der schwäbischen Eleonore von Merlau, der späteren Gefährtin des auch von S. hoch geschätzten J. W. Petersen, die auch mit William Penn und den Quäfern in Verbindung stand. Von seinen Liedern ist „Sei lob und Eh' dem höchsten Gott“ noch heute ein allgemein verbreitetes Kleinod der evg. Gefangenbünder.

Bl. u. a.: Christliches Gedächtnisblatt zur Beförderung eines anfangenden neuen Lebens, 1675; — Christliche Lebensregeln, 1677. — Über S. vgl. H. Dechant in: ChrW 1889, Nr. 43, 44, 47, 48; — Derl. in ADB XXXIII, S. 129—131. — Über S. als Liebhaber vgl. ferner Blitt: Theologische Unterredungen III, 1731, S. 727ff.; — A. J. W. Fischer: Kirchenlieder-Veriton I, 1878, S. 250ff.; — C. E. Koch: Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs IV², 1868, S. 218ff. J. Harnack.

Schulandachten [¶] Erziehungsanstalten, 4; vgl. ^{*} Hausgerichtsdienst.

Schulaufsicht.

1. Geschichtliches; — 2. Der Streit der Meinungen über die Beteiligung der Geistlichen an der Schulaufsicht.

1. Das Aufsichtsrecht über die Schulen lag in Deutschland im frühen Mittelalter grundsätzlich bei der Kirche (vgl. ^{*} Schulrecht, 2 b [¶] Kirche: VI, 1, und Schule, 1). Tatsächlich wurde es kaum ausgeübt, da es außer den geistlichen Bildungsstätten im Grunde keine Schulen gab. Im Zeitalter der Städtegründung mußten die Städte, indem sie das Schulwesen als Kommunalangelegenheit behandelten wollten, doch den Bischof bzw. den Papst als Oberaufsichtsbehörde anerkennt (^{*} Lateinischen Schulen). Die im Reformationszeitalter vorgenommene Identifizierung von Kirchen- und Staatsgewalt bahnte den Weg, der letztendlich die Aufsicht über die Schule ganz zu überliefern. Mit Selbstverständlichkeit vollzog sich dieser Schritt, als der Wohlhaberstaat des 18. Jhd.s die von der Kirche veräumte Arbeit tat und die nationale ^{*} Volksschule begründete. Was die Kirche nicht fertig gebracht, teils weil sie es nicht gewollt, teils weil ihre mit überredenden Kräfte verfügen, erzielte der Staat mit den Mitteln der Macht: Herbeischaffung der finanziellen Unterlagen zur allgemeinen Schulgründung und Durchführung der allgemeinen Schulpflicht. Es verstand sich von selbst, daß er die Aufsicht über die Schule, die er gründete, und in die er die Kinder seiner Bürger zwang, selbst auszuüben nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet war. Die Organe aber, die ihm nach damaliger Rechtsauffassung schließlich als Staatsdienner zur Verfügung standen, waren die Diener der Kirche: die Konvente bzw. Episkopate, die Superintendenten, bzw. Erzbischöfe, die Ordensgeistlichen. Die ersten wurden als Oberaufsichtsbehörde, die zweiten als Examinateure und Superrevisoren, die dritten als regelmäßige Ortschulaufseher in Anspruch genommen, und zwar je ausschließlich als Staatsdienner, daß Friedrich d. Gr. sie im Generallandschulreglement von 1763 ^{*} Schulrecht, 2 b) bei unzureichender Pflichterfüllung in Schulen mit Entziehung vom geistlichen Amt bedrohte. Dem entsprachen in Preußen die Bestimmungen des ^{*} Landrechts von 1794 (^{*} Schulrecht, 2 b). Nach Teil II Tit. 12 § 9 desselben stehen alle öffentlichen Schulen unter der Aufsicht des Staates, die Volksschulen nach § 12 „unter der Direction des Gerichts“ obrigkeit eines jeden Orts, welche dabei die Geistlichkeit der Gemeinde, zu welcher die Schule gehört, zuziehen muß.“ „Der Obrigkeit und der Geistliche müssen sich nach den vom Staaate ertheilten oder genehmigten Schulordnungen ächzen.“ Der geistliche Aufseher so gut wie der weltliche hat sich wegen einiger Zweifel oder Bedenken an die staatliche Oberbehörde zu wenden, der auch bei Streitigkeiten zwischen Gerichtsobrigkeit und dem „geistlichen Schulvorsteher“ die Entscheidung gebührt. Indem jedoch als örtliche Behörden die weltliche und die geistliche nebeneinandergestellt wurden, war in dieser Geflechtung ein Schritt in der Richtung getan, die äußeren und inneren Angelegenheiten der Schule auseinanderzuhalten und von verschiedenen Instanzen beaufsichtigen zu lassen. Die Steinischen Reformen fügten noch eine dritte hinzu in Gestalt der Gemeindeorgane, der

städtischen Schuldeputationen bzw. der ländlichen Schulvorstände (^{*} Schulrecht, 2 b, § 435). In diesen Organen, die vor allem das Interesse nicht nur der Gemeinde, sondern auch der Eltern an gutem Schulbetrieb zu seinem Recht kommen zu lassen bestimmt sind, ist zwar das Innere und das Äußere wieder vereinigt, es sind aber für das erstere in den Städten technische Mitglieder vorgesehen, und bei diesen ist die Forderung aufgestellt, daß sie nicht ausschließlich Geistliche seien. Damit in dem Gedanken Rechnung getragen, daß die Aufsichtsbefugnisse eine äußere und eine innere, die letztere aber eine geistliche und eine weltliche Seite habe, und daß demgemäß im inneren, dem Unterrichts- und Erziehungsbetrieb der Schulen Interessen wahrzunehmen sind, die in dem Geistlichen nicht den völlig ausreichenden Vertreter erbringen lassen. Die Entwicklung des Kirchenrechts, die um die Mitte des 19. Jhd.s an die Stelle des absoluten Staatskirchenrechts das Prinzip der Staatskirchenheit setzte, führte dazu, die Unterschiede immer trügerisch zu betonen. Die Preußische Verfassung vom 31. Januar 1850 (^{*} Schulrecht, 2 b, § 437) hebt zwar in Art. 23 noch einmal hervor, daß die Schulen unter der Aufsicht des Staates stehen, führt aber für die Vertretung der kirchlichen Interessen einen neuen Gesichtspunkt ein, indem sie die Leitung des religiösen Unterrichts in Art. 24 den beireffenden Religionsgesellschaften zwieselt (^{*} Kirche: VI, 2 b). Die Leitung der äußeren Angelegenheiten der Volksschule steht nach demselben Artikel der Gemeinde zu. Es gehört zwar dieser Artikel nach Art. 26 zu den suspendierten Teilen der Verfassung, bis ein besonderes Gesetz das ganze Unterrichtswesen regelt, und gibt nur dem Gesetzgeber bzw. der Verwaltung Richtlinien an, die sie innthalten sollen. Nach diesen Richtlinien aber ist in Zukunft zu bedenken, wie die der Kirche übertragenen Leitung des Religionsunterrichts und die der Gemeinde überwiesene Leitung der äußeren Angelegenheiten mit der dem Staat garantierten Aufsicht zu vereinigen sei. Das Schulaufsichtsgesetz von 1872 schuf somit eine neue Rechtslage, wenn es noch einmal das alleinige Recht des Staates auf Ausübung der S. Erneuerung und Entlastung der Aufsichtsbeamten einschränkt; mit gegenüber dem Landrecht war jetzt der Unterschied gegeben, daß der Geistliche bloß dann Aufsichtsbefugnisse zu über hatte, wenn er vom Staat ernannt wurde. Aus Misstrauen gegen die fath. Geistlichkeit in den polnischen Landesteilen und gegen die Herrschaftsgebiete Rom's, von dem der Erzbischof seit 1870 völlig abhängig geworden war, hervorgegangen, hat dies Gesetz tatsächlich den Ertrag der geistlichen durch die lachmännische S. in Preußen eingebracht. Hauptsächlich in den zweisprachigen Provinzen des Dienst und in den fath. des Weltens ist es mit der Zeit in größerem Maßstabe durchgeführt. Für 1913 waren unter 1188 Kreischulinspektoren 446 im Hauptamt vorgesetzt. Das Zentrum und die konservative Partei wüteten hier verzögert, während die Regierung mit den Freitonservariven, Nationalliberalen und Freiunruhen die völlige Durchführung der fachmännischen Kreischulaufsicht in Aussicht genommen hat. — Andere deutsche Staaten sind in dem Betreben, die Staatschule

auf ihre eigenen Füße zu stellen, rascher vorwärts gegangen. In Coburg ist schon 1863 die geistliche Schulaufsicht ebenso wie das Recht der Kirche auf Mitbeaufsichtigung des Religionsunterrichtes aufgehoben worden; das Gothaer Schulgesetz vom Jahr 1875 enthält die gleichen Bestimmungen, ähnlich das bairische Elementarjudicium von 1899. Im Großherzogtum Sachsen-Weimar ist 1874 die geistliche Ortschulaufsicht im Prinzip aufgehoben, seit 1904 auch dem aus der Mitte des Schulvorstandes zu wählenden Ortschulamtsleiter die technische S. entzogen. Das Altenburger Gesetz von 1908 läßt zur Wahrnehmung der Ortschulaufsicht eine geeignete Persönlichkeit durch die obere Schulbehörde oder (aus seinen Mitgliedern) durch den Schulvorstand herstellen, dem solche Schulgemeindemitglieder angehören sollen, welche an der Entwicklung des Volkschulwesens ein besonderes Interesse haben oder des Volkschulwesens besonders fundig sind". Die Beteiligung der geistlichen S. begründet es so: „Die Fortschritte der Methodik und der methodischen Wissenschaften auf dem Gebiete des Unterrichtswesens und in Verbindung damit die erhebliche Steigerung, welche die Ausbildung der Volkschullehrer in den letzten Jahrzehnten erfahren hat und noch erfährt, läßt es nicht mehr als zulässig erscheinen, daß der sachmännische Teil des Unterrichtsbetriebes anders als von sachmännischer Seite beaufsichtigt wird. Diese Auffassung, welche bereits der Anstellung von Bezirksdienstleitoren im Hauptamt zugrunde lag, muß folgerichtig dazu führen, den Geistlichen eine Aufgabe abzunehmen, für deren Lohnung sie in der Regel nicht besonders vorgebildet sind, und deren Erfüllung anderweit genügend sichergestellt ist.“ Das Meiningener Gesetz dagegen, das ebenfalls 1908 zur Annahme gekommen ist, beteiligt das Sonderamt der Ortschulaufsicht ganz und legt sie nach der Seite der Schulpflege allein in die Hände des Schulvorstandes, während die sachmännische Beaufsichtigung der Unterrichtstätigkeit der örtlichen Instanz ganz entzogen und nur für die jungen, eben aus dem Seminar entlassenen Lehrer einem Rektor oder auftretend übenden Lehrer übertragen wird. Der Kirche steht das Recht der Mitbeaufsichtigung des Religionsunterrichtes nicht mehr zu. „Bei den eingehenden und durchgreifenden Schulvisitationen, welche die Herzogl. Kreisjohannesdorffschen auch über diesen Unterrichtsgegenstand vorzunehmen haben, erscheint eine weitere Aufsicht entbehrlich und um des Einfangs der methodischen Maßnahmen willen unzweckmäßig.“ — Das würde im ergiebigen Gesetz von 1909 legt die Bezirkschulaufsicht ganz in die Hände der Fachleute und sieht, um dieses Amt auch den Volkschullehrern zugänglich zu machen und ihnen dabei die Überordnung über die geistlichen Ortschulamtsleiter zu ermöglichen, eine entsprechende Prüfung vor, der sich Theologen und Philologen nur nach bestandenen Staatsprüfungen und mindestens einjährigem praktischen Volkschuldienst, Volkschullehrer dagegen nach gut bestandenen Lehrerprüfungen und mindestens zweijährigem akademischem Studium unterziehen dürfen. Die Prüfung wird zugleich als Vorbereitung zum Amt der Seminarlehrer und Rektoren betrachtet („Lehrerseminar, I, Sp. 2023). Die

Ortschulaufsicht verbleibt außer an Rektoren-Schulen den Geistlichen, aber nur als Schulpflege; die technische Beaufsichtigung der Schulen wird der örtlichen Instanz, die selbständige Disziplinargewalt dem Kreisjohannesdorffschen abgenommen. Die Leitung des Religionsunterrichts soll der Kirche verbleiben; bei den Vorberatungen war dieser Punkt begreiflicherweise Gegenstand besonders lebhafter Räume. — Auch für Preußen ist die Aufhebung der Ortschulaufsicht überhaupt oder die Beteiligung der Geistlichen aus diesem Amt nur auf diefern vermittelnden Wege zu erwarten. Das liegt nicht sowohl an dem Wunsch der Regierung als an der klerikal-konservativen Mehrheit des Landtags. Während für die größeren Schulsysteme grundsätzlich Rektoren besetzt werden sollen und diese mehr und mehr die Ortschulaufsicht allein übernehmen, liegt es an den Schulen mit weniger als 6 Klassen fast überall in den Händen der Geistlichen. Die Befugnisse und Pflichten des Kreisjohannesdorffschen sind vielfach durch provinzielle Jurisdiktionen geregelt. In erster Linie gebürt ihm die Aufsicht über die Durchführung der allgemeinen Schulpflicht, über den Unterricht, die dienstliche und außerdiensliche Führung des Lehrers, die Handhabung der Schulzucht, die Verwaltung der Lehrmittel u. dgl. Der Vorst. im Schulvorstand und damit die Aufsicht über die äußersten Angelegenheiten, Gebäude, Gärten, Utensilien, Kaufsführung usw. gebürt ihm nach dem Gesetz vom 28. Juli 1906 (Schulrecht, 3 d) nicht mehr ohne weiteres, wird ihm aber zuweilen übertragen. Würde nun, wie die Regierung zu befürchten scheint, auf dem Verwaltungswege dem Kreisjohannesdorffschen die Aufsicht über die technische Arbeit des Lehrers entzogen und nur die Schulpflege belassen, so würden für diese einem einzelnen Beamten neben dem Schulvorstand kaum Aufgaben übrig bleiben. Die natürliche Folge dürfte dann sein, daß auf das bedeutungslos gewordene Amt von seiner Seite mehr Gewicht gelegt wird und es so ohne viel Geräusch eingeht. — Über die rechtliche Lage bezüglich der Leitung des Religionsunterrichts durch die Kirche vgl. „Kirche, VI, 2 Missio canonica, Lehrerseminar, I, Sp. 2029 i).

2. Der Streit der Meinungen über die Beteiligung der Geistlichen an der S. würde wesentlich einfacher liegen, wenn er nur als Schulfrage behandelt würde und nicht mit politischen Interessen verknüpft wäre. Man hat, wenn man aus ihr eingeht, die Aufsicht über den gesamten Unterrichts- betrieb und die über den Religionsunterricht auseinanderzuhalten. Das Zentrum und die konservative Partei würden nach außen hin für das geistliche Amt die Stärkung des Ansehens, die in der Stellung als Vorgesetzter der Schullehrer zu liegen scheint. Sie verbreiten sich zugleich davon eine leichtere Einwirkung auf die Lehrer im Sinne einer kirchenfreundlichen Haftung. Innerlich sehen sie darin eine Gewähr für den christlichen Geist der Schule, der alle Unterrichtszweige und den ganzen Erziehungsbetrieb durchdringen soll („Konfessionschule). Sie erachten den akademischen Bildungsgang der Theologen und ein kurzes Hospitium am Lehrerseminar für ausreichend, um dem Geistlichen die zur Beaufsichtigung und Leitung der Unterrichtstätigkeit des Lehrers nötige Über-

legenheit zu geben. Zugleich erläutern sie den Geistlichen für den geeigneten örtlichen Vertrauensmann der Regierung gegenüber dem Lehrer und für den berüstenen Richter zwischen diesem und der Gemeinde in Streitfällen, wie sie die Handhabung der Disziplin, die Durchführung des Schulzwanges usw. leicht mit sich bringen können. Demgegenüber wird von Seiten der Lehrer, die mit Einmischung die Aufhebung der Ortschulanziehung überhaupt oder zum wenigsten der durch Geistliche fordern, mit Recht betont, daß die Pflichttreue ihres Standes für die Behörde ihnen gegenüber ebensoviel einen Vertrauensmann nötig mache wie gegenüber den Geistlichen oder den Amtsvorstehern; bei Streitfällen sei in Sachen der Schulpflege (der Sorge für gutes Einvernehmen zwischen Schule und Haus, für Schulhygiene, Schulaufzehrung u. dgl.) der Schulvorstand, in Sachen des Unterrichtsbetriebes der fachmännische Kreischaulinspektor die beruhende Stelle. Die Unterordnung lediglich zur Leitung des geistlichen Ansehens sieht man in Lehrerkreisen als ungerechte Niederhaltung des eigenen Standes an. Man wünscht, und die preußischen Regierungsvertreter haben diesen Wunsch mehrfach als berechtigt anerkannt, die Gründung einer Laubbank, wie sie in Sachsen, Hessen und Württemberg besteht, in der wie in anderen Berufszweigen die Rüchungen des eigenen Standes zu der Stellung des Vorgesetzten aufsteigen. Im Interesse der Lehrer ist es auch zu wünschen, daß ihnen der Seelsorger wiederergeben werde, den sie jetzt nicht haben. Denn mit gutem Recht ist gesagt, daß ein Stand, dem der Geistliche zum Vorgesetzten gegeben ist, damit das Seelsorgerschaft übertragen werden. Ein gutes Verhältnis zur Kirche wird eher durch gegenseitige Unabhängigkeit und freundshafte Freundschaft, als durch Unterordnung unter die Geistlichen zu erreichen sein, die die Funktionen eines Vorgesetzten wahrnehmen sollen, ohne seine innere Überlegenheit zu bestitzen. Wer die letztere von dem Geistlichen noch immer ohne weiteres behauptet, hat in der Tat von dem Stand der Lehrerbildung und der Volksschulmethode gleich wenig Kenntnis. Die letztere seit Pestalozzis Zeit mit immer größerer Feinheit und auf psychologischem Grunde jüngst ausgebaut und zur Kunst entwickelt, ist fast ausschließlich von Volksschullehrern selbst oder von seminaristisch gebildeten Seminarlehrern besetzt, bei denen die Geistlichen, die ihrer Herr werden wollen, mehr oder minder unvollkommenen Anleihen zu machen haben, und lebt von der einflussreichen Schule und der Elementarstufe an durch die weiteren Stufen und Systeme hindurch eine Fülle von Schwierigkeiten erkennen und überwinden, in die der Late oft gar keinen Einblick hat. Die Fähigkeit, Anfängern und Schwerfälligen durch eignes Vorbild aufzuhelfen, die dem Vorgesetzten eigen sein muß, ist bei den geistlichen Schulaufsichtern nur in verschwindendem Maße vorhanden. Wer sie besitzt, ist in der Regel zum Pädagogen geboren und findet über die nötigen Prüfungen hinweg den Weg in die Lehrerbildung und fachmännische Schulanziehung offen. Die große Mehrzahl aber der Geistlichen kann heute für den Beruf eines Schulaufsichters nicht mehr als befähigt betrachtet werden. Freilich wird er auch von dem Fachmann nur dann mit Segen verwaltet wer-

den können, wenn dieser sich nicht als Polizeibeamter, sondern als pädagogischer Berater und Freund der Lehrer fühlt. Die vermittelnde Tätigkeit endlich, die zwischen einzelnen Gemeindemitgliedern und dem Lehrer zuweilen nötig werden mag, gehört zu den Aufgaben der Schulpflege, an der mitzuarbeiten der Geistliche überall da berufen ist, wo ihm Sitz und Stimme im Schulvorstand gewährt wird. Daß dies geschieht, wie es in Preußen gesetzlich festgelegt ist (Schulrecht, § 3), dürfte in der Tat der Kirche wie der Schule nur von Segen sein, deren Bildungsziele zuviel Verwandtes haben, als daß nicht eine der andern in Freundschaft und Freiheit zu dienen berufen sein sollte. — Die Leitung des Religionsunterrichts bietet politisch das schwierigste Problem. Sie ist z. B. in Preußen verhältnismäßig der Kirche gewährleistet (Kirche: VI, 2). In dieser Voraussetzung wird als wichtigstes Ziel zu erstrebten sein, daß die Leitung nicht in die Hände des Ortsgeistlichen gelegt werde. Nach dem Min.-Erl. vom 18. Februar 1876, der die Grundzüge über die kirchliche Leitung des Religionsunterrichts festgelegt hat, ist das allerdings die Regel, — schwerlich mit innerem Recht. Da der Unterricht konfessionell erteilt wird (Konfessionschule), so ist der Lehrer ein außerordentliches Mitglied der Konfessionsgemeinschaft und als solches mitberufen, ihrem religiösen Standpunkt Ausdruck zu geben. Was aber die theologische Formulierung dieses Standpunktes angeht, so ist der Lehrer auf Grund seines Bildungsganges (Lehrerminister) zu sehr in den sickernden Charakter und die Relativität aller theologischen Formulierungen eingeweiht, als daß er mit Aufgabe seiner inneren Selbstständigkeit den oft sehr wechselnden Meinungen der ihm etwa nach einem vorgefeierten Ortsgeistlichen sich anpassen könnte, deren theologischer Gesichtsstellung nicht selten grundätzlich über die Peripherie des eigenen Standpunktes hinausgeht. Wie für die Mitwirkung bei Genehmigung von Lehrbüchern und Lehrblättern, so ist darum auch für die unmittelbare Beaufsichtigung des Religionsunterrichts, den der Lehrer erteilt, zu fordern, daß nur dieselben Behörden, die gegenüber den Ortsgeistlichen diese Funktionen ausüben und auch in dieser innerkirchlichen Tätigkeit ohne Weitersicht und Achtung verschiedener Ausprägungen des christlichen Geistes nicht bestehen können, damit berant werden. Indenfalls bleibt es fraglich, ob die Leitung überhaupt in unmittelbarer Eingriff in den Lehrer tritt bestehen muß; ob sie nicht am entscheidenden Beteiligung an der Prüfung der Lehramtskandidaten, Begutachtung der staatlichen Lehrpläne und revidierende Kenntnisnahme von der Unterrichtserteilung zu beschreiten ist. Eine wahrsch. Verschmelzung der vom Staat übermittelten Kulturbüro mit der im Kirchenleben angeeigneten religiösen Erfahrung, wie sie sowohl das Interesse des Staats als das wohlverstandene der Kirche erheischt, wird dadurch in der Person des Lehrers vielleicht am ersten gegeben, während der unmittelbare Eingriff der Kirchendienner leicht zu einem äußerlichen Aufräumen religiöser Freindörper auf die weltliche Kultur führen kann. — Über Lehrdisziplin vgl. Kirche: VI, x. und Schule, 3. Über die weitergehende Frage, ob etwa die ganze Leitung des Religionsunterrichts der Kirche

zu nehmen sei (eine Frage, die wir verneinen),
vgl. „Erneuerung von Schule und Kirche.“

Gunnar Thiele: Sivers' Unterrichtsgegenentwurf vom Jahre 1819, 1913; — **v. Stadt** und **v. Grauendorf:** Die neuen Preußischen Verwaltungsgesetze, 1907; — **Karl Frey:** Die S., ihre Aufgaben und ihre Gestaltung, 1894; — **Martin Spahn:** Der Kampf um die Schule, 1907; — **Theodor Kastan:** Die Schule im Dienste der Familie, des Staates und der Kirche, 1906; — **Friedrich Michael Schiele:** Religion und Schule, 1906; — **Jakob Behr:** Die Befreiung der Volkschullehrer aus der geistlichen Herrschaft, 1902 (1903); — **Terl:** Ein Stand ohne Pflicht (Die Hilfe, 1901, Nr. 3); — **Ernst Linde:** Wer hat ein Recht auf die Volksschule? Grundlagen einer Schulpolitik vom freiheitlich-protestantischen, deutsch-nationalen und wissenschaftlich-pädagogischen Standpunkt, 1906; — **Albert Haderberg:** Die Bedeutung der geistlichen S. für die Gegenwart, 1904.

Richard Rabitsch.

Schulbauten — Schulrecht, 3 e. g. Schulbibel.

1. Geschichtlich; — 2. Grundtümlich.

1. Vor der Erfindung des Buchdrucks begnügte man sich häufig mit Teilen der Bibel und sorgte für Handbücher, in denen das Notwendige zusammengetragen war (Evangelienbücher, Epistolare, Historienbibeln). Auch Luther und Melanchthon dachten nicht daran, die ganze Bibel als Schullesebuch zu empfehlen. Die Kinder lasen etwa in den Sprüchen Salomonis und begnügten sich im übrigen mit ausgewählten Sätzen aus der Bibel (Spruchbuch, Historienbücher). Die erste S. gab Amos Comenius 1658 tschechisch heraus und erfüllte damit die von ihm selbst aufgestellte Forderung einer Janua scripturarum. Als nach der Gründung der Cantsteindörfer Bibelanstalt in Halle der Preis der Bibel auch für Kinder erschwinglich erschien und das preußische Generallandtagtreglement (1763) die Bibel als Lesebuch in die Volkschulen einführte, regte sich das Bedürfnis nach eigens für Schulzwecke bearbeiteten Bibelausgaben, und es erschienen viele, teils von den Pietisten und von Täufern, teils von Philanthropinisten und Rationalisten wie Tassebow, Bahrdt, Berrenner, Matryor u. a. bearbeitete S. u. die in der Textgestaltung zum Teil stark von Luther abwichen. Während in Preußen seit 1814 durch Beschränkung des Bibellesezens nur mehr das NT Schulbuch blieb, wurde fast allenthalben seit den dreißiger Jahren des 19. Jhd.s die Volbbibel in Luthers Übersetzung als Lesebuch in den deutschen Volkschulen benutzt. Als die Bibel aber durch die weltlichen Lesebücher erweitert wurde, was erst im letzten Drittel des vorigen Jhd.s allgemein geschah, spürte das natürlich der Religionsunterricht recht empfindlich, und im Grunde geben alle Reformvorschläge für denselben darauf hinaus, der aus der Lesestunde entfernten Bibel Raum in der Religionsstunde zu verschaffen. Je bestimmender wir es fühlten, daß die üblichen Historienbücher und anderen Bibelirrogate unter den veränderten Verhältnissen noch weniger genügten als früher, um so stärker regte sich auch wieder der Wunsch einer für Schulzwecke bearbeitete Bibel zu haben, wonach auch die Mittelschule verlangte. So erlebten wir eine zweite Schulbibelliteratur, aus der als hervorragendere Leistungen zu nennen sind die S. von Hofmann (1875), das Biblische Lesebuch von Böller und Straß (1889), die von der Bre-

mer Bibelgesellschaft (1894) und von der Württemberger (1898) herausgegebenen S., das Biblische Lesebuch von Schäfer und Krebs (1886, vorreißlich umgearbeitet von Schäfer und Lüken 1912), das Biblische Lesebuch von Frisch, Schremmer und Holzinger (1911), sowie das von Ostermai, Tögel und Neuberg (1911), von welch letzterem auch eine Ausgabe mit künstlerischem Bilderdruck vorliegt. Edward Lehmann und P. Petersen haben ihre Bibel in Auswahl für Schule und Heim (1912) durch E. M. Lüken illustriert lassen. Sie ist dadurch für die Schule unbrauchbar geworden. Denn die Bilder atmen einen fast zionistischen Geist. Deutsche Kinder soll man aber nicht auf die Wege semitischen Geschmackes und orientalischer Sinnlichkeit führen, müssen Lükins Zeichnungen künstlerisch noch so hoch stehen und historisch noch so echt sein.

2. Der grundlegende Gedanke bei der Abfassung der neueren S. und Biblischen Lesebücher ist der, daß die Bibel wieder im Schulunterricht unter zwar in den Religionsstunden benützt werden möge. Da sich nun aber in der Volbbibel manches für die Kinder Anstoßige und füttlich Gefährliche findet, wie namentlich die Erwähnung geschlechterlicher Dinge, da sie vieles enthält, was für Kinder sprachlich und sachlich unverständlich ist, desgleichen vieles, was sie nicht interessiert und von den religiösen Bedürfnissen der Gegenwart weit abliegt, muß zuletzt weil die verbreiteten Bibelausgaben durch den zweifältigen Drud und die den Zusammenhang zerstreuende Einteilung in Kapitel und Verse den Überblick außerordentlich erschweren, erwies sich die Volbbibel immer deutlicher als für den Unterricht unbequem und nicht recht geeignet. Darum verneinten Schulmänner und Theologen mehrere oder alle der genannten Anstoße zu beseitigen. Es bildeten sich dabei zwei Tendenzen heraus: das einmal wollte man nur eine für den Schulgebrauch zugerichtete Bibel, die im übrigen der Volbbibel möglichst ähnlich sei, das anderthalb ein die religiös wertvollsten und zugleich dem Kind zugänglichen Stoffe der Bibel enthaltende Lesebuch. Gegen den in beiden Fällen vorherrschenden pädagogischen Gesichtspunkt werden nun aber Bedenken gestellt gemacht, von der einen Seite, daß in der Zurichtung der Bibel eine abfällige Kritik ihres Wertes zum Ausdruck komme, und daß durch die Schulbibel die Volbbibel verdrängt, ja wohl gar dem Volle die alte Lutherbibel genommen werde, von der anderen Seite (Schiele und Rabitsch), daß die S. ähnlich wie das Historienbuch tendenziös zurecht gemacht werden und der Nivellierung, Harmonisierung und Pragmatisierung dienen könne. Die ersten Erwände erlebigen sich von selbst für jeden, der nicht einer unhalbaren Auffassung von der Inspiration der Bibel huldigt und der wünscht, daß die Bibel wirklich gelesen werde. Soweit die Bedürfnisse der Schule mit denen der Familie zusammen treffen, kann es sogar nur erwünscht sein, wenn das Schulbuch auch Familienbuch wird oder zur Herabgabe von Familienbibeln den Anstoß gibt. Die anderen Bedenken können nur durch die Tat widerlegt werden und sind durch solche Bibelbearbeitungen wie die oben zuletzt genannten auch wirklich entkräftet. Renerdigts ist auch darauf hinmerksam gemacht worden, daß durch die aus didaktischen

Gründen versuchte Glättung des Luthertextes ein ästhetisch unmöglichen Mittelding zwischen Lutherpredigt und moderner Sprachweise geschaffen werde (Böhmmer). Doch scheint mir auch dieser Einwand durch die Tatsache widerlegt zu sein; denn gerade die gute Lesbarkeit der Texte empfiehlt die neueren S.u. und trotz der Antechnung an die Überleitung Luthers wirken sie durchaus nicht wie ein Kompromiß, sondern wie eine natürliche und notwendige Fortbildung der alten Sprache. — Zur S. passen auch Beigaben wie Zeittafeln, Erläuterungen, Notizen besser als zur Gemeindebibel. Als durchaus notwendig erscheint es uns, mit der herkömmlichen Druckeinrichtung der Bibel zu brechen und den Text durch bezeichnende Nebertypen in überflächliche Abschnitte zu gliedern. Je mehr das Lesen erleichtert wird, desto lieber wird in der Bibel gelesen werden. Der Name S. wird neuerdings immer entschiedener durch die Bezeichnung Biblisches Lesebuch erjetzt. Allein damit ist nicht ausgeschlossen, daß die Prinzipien, die ursprünglich für die S. maßgebend waren, auch auf die Biblischen Lesebücher angewendet werden. Während noch das Lesebuch von Hruschi, Schremmer und Holzinger so ziemlich alle Texte enthält, die irgend im Religionsunterricht gebraucht werden können, bietet das von Östermai, Tögel und Reuberg nur die wertvollsten Stoffe. Ganz ohne Kompromiß wird es bei den Einzelfragen nicht abgehen. So nach der lindlichen Entwicklungsstufe kann zuerst ein Historienbuch, dann ein Biblisches Lesebuch, dann eine S. und endlich die Vollbibel als Bedürfnis erscheinen. Da sich aber die Einführung von mehreren Hilfsmitteln in den meisten Schulen aus pietistischen Gründen verbietet, wird am besten die Mittellinie zwischen dem Historienbuch und der Vollbibel eingehalten. Der Preis darf eine Mark nicht wesentlich überschreiten. Die Frage der Illustration ist von seiner prinzipiellen Bedeutung. Doch soll an Schmuck und Ausstattung alles getan werden, was den Kindern das Buch lieb machen kann. Die schwarzen Einbände, in denen sich die meisten S.u. präsentieren, müssen jedenfalls fröhlicheren Farben weichen.

Franz Dir: Geschichte der S., 1891 und 1892, mit zahlreichen Fortsetzungen in der Chr.W. von 1892, Nr. 29 an; — **Derl.:** Neuere Geschichte der S., 1898; — **Derl.:** in EHP 8, S. 23 ff.; — **Begeleitwort zum Bibl. Lesebuch von Östermai, Tögel und Reuberg:** — **J. Zange** in EHP 8, S. 12 ff.; — **Friedr. Mich. Gieseke:** Religion und Schule, 1906, S. 1—46; — **Rud. Böhmer:** Grundlagen für eine wirkliche Bedeutung der hl. Schrift, 1909. — Die jeweils neueste Literatur bei **Clausius:** Pädagogische Jahreszeit (seit 1906 jährlich ein Band). — **Egal.** auch die Literatur zu **¶ Bibel:** IV, ¶ **Biblische Geschichte und Historienbuch.** **Gener.**

Schulblätter ¶ **Preise:** II, 4 (Schluß); III, 2 b. ¶ **Wolfschule:** 5.

Schulbrüder, Brüder der christlichen Schulen (Frères des écoles chrétiennes, Brothers of the Christian Schools), Brüder des christlichen Unterrichts oder der christlichen Unterweisung (Frères de l'instruction chrétienne) heißen zahlreiche religiöse Genossenschaften, die sich ausschließlich oder hauptsächlich der Erziehung und dem Unterricht der männlichen Jugend (besonders Elementarunterricht, aber auch Handwerk, Ackerbaus, und dergl.) widmen. Sie sind

zumeist im 19. Jhd. nach dem Vorbild der S. des hl. de La Salle (vgl. I) entstanden und haben besonders in Frankreich bis zur neuen Gelehrtebung (¶ Frankreich, 11) große Verbreitung und Bedeutung gehabt; ihre Verbreitung aus Frankreich hat ihre Ausbreitung weitenlich gefördert. Die wichtigsten S. sind 1. das Institut der Brüder der christlichen Schulen des hl. de La Salle, (Frères ignorantans, Ignorantenbrüder), von diesem 1681 in Reims gegründet, eine der größten männlichen Laienkongregationen, 1725 von Benedikt XIII als congregatio religiosa (Kongregationen und Br.: I, 2 a) bestätigt. Durch die Revolution, vor deren Ausbruch die S. in Frankreich 121 und in Italien 2 Häuser bejogen, wurde die Kongregation 1792 unterbrochen; nach ihrer Wiederherstellung (1802) hat sie im 19. Jhd. nicht nur in Frankreich einen mächtigen Aufschwung genommen, sondern sich auch nach Belgien (seit 1816), Canada (1837), Kleinasien (Smyrna 1841), Nordamerika (Baltimore 1846), Deutschland (1850), Dinterindien (Singapur 1852), London (1855), Wien (1856) ausgebreitet. Den Höhepunkt ihres Bestandes bildet das Jahr 1903 mit 15 472 Brüdern (ohne die 3983 Novizen nsw.) in 1569 Häusern, von denen 1157 in Frankreich. Die letzteren sind infolge des Gesetzes von 1904 (Frankreich, 11) zum größten Teil geschlossen, dafür zahlreiche neue Niederlassungen in England, Belgien, der Levante, Nord- und Südamerika, Westindien, Kapkolonie, Australien gegründet worden. Die jetzigen Zahlen sind infolge dieser neuesten Entwicklung nicht sicher festzustellen; Deindbacher³ (1908) gibt 705, die Statistik in der königlichen Volkszählung 1908, Art. 86: 553 Niederlassungen mit 10 453 Mitgliedern an. In Deutschland haben die S. von dem damaligen Prälaten, späteren Erzbischof ¶ Kreuzberg eingeschürt, von 1850 bis 1879 zwei Niederlassungen in Kemethof bei Koblenz und Birxheim bei Aachen gehabt; neuerdings sind wieder 2 in Voerde (in Mes und Obergütingen) entstanden, die zu der österreichischen Ordensprovinz gehören, die ihr Mutterhaus in Strebersdorf bei Wien hat und 26 Häuser zählt (6 in Ungarn, 2 in Rumänien, je 1 in Bulgarien und Albanien). Die S. leiten Elementar-, Bürger-, Gewerbe-, Handels- und Ackerbauschulen, Fortbildungs- und Sonntagschulen, Waisenhäuser, Lehrerinnen- und Korrektionsanstalten. An der Spitze der Kongregation steht der vom Generalskapitel am Lebenszeit gewählte Generalsuperior, dessen Sitz jetzt in Lembecq-lez-Hal bei Brüssel ist. Die Mitglieder sind sämtlich Laienbrüder (lehnende und dienende); die Approbationsbulle vom 26. Januar 1725 verbietet ausdrücklich, daß je ein Mitglied nach der Priesterwürde strebe (Lit. vgl. unten); — 2. Brüder der christlichen und milden Schulen ¶ **Kinderfehl:** 1; — 3. Brüder der christlichen Unterweisung (Frères de l'instruction chrétienne), auch Frères de Lamennais und de Ploërmel, vom Volt meist „kleine Brüder“ (Petits-Frères) genannt, gegründet 1817 in St. Briac von Abbé Jean Marie Robert de Lamennais (1780—1860, älterer Bruder von H. J. M. de Lamennais, 1822 bis 1827 als Generalvikar und Großerzbischof von Frankreich in Paris einflussreich, dann sich ganz seinen Ordensstiftungen [vgl. auch ¶ Petrus,

relig. Genossensch., 1 und **T** Vorfehung, rel. Ge-
nossensch., 13 e) widmend, gest. in Ploërmel;
Biogr. von A. Lavelle, 2 Bde., Paris 1903). Sie wurden 1851 als Kongregation päpstlich
befreit und 1891 bestätigt. Mutterhaus seit
1824 in Ploërmel, aus dem sie 1904 mit Bassen-
gau vertrieben wurden, jetzt in Taunton in
der englischen Grafschaft Somerset; sie waren
außer in Frankreich auch in den französischen Ko-
lonien und Canada stark verbreitet, 1903: über
2500 Mitglieder, 75 000 Schüler; jetzt in England,
Nordamerika und den Missionen tätig; — 4.
S. von Le Puy (Frères de l'instruction
chrétienne, dits des Sacré-Cœur) **T** Herz Jesu;
III, 7; — 5. **S.** vom hl. Biator **T** Biator;
— 6. **S.** vom hl. Gabriel **T** Gabriel, Brü-
der der christlichen Lehre vom hl.; — 7. **S.** des
hl. Franz Xaverius oder Xaverianer
oder Xaverianerbüder, gegründet 1839 in Brügge von
Theod. J. Ryden besonders für den Unterricht
von Baisen und Taufstummen, außer in Bel-
gien auch in England und Nordamerika, wo
Noviziat in Carrollton (Diöz. Baltimore), ver-
breitet; — 8. Brüder der christlichen
Schulen von der Barmherzigkeit, gegründet 1842 zu Montebourg (Départ. Manche)
von dem Abbé Delamarre (später Erzbischof von
Auch), jetzt nach Belgien ausgewandert, wo Müt-
terhaus in Bruggelette (Diöz. Tournai); — 9.
S. von Tilburg oder Brüder u. Frau,
Mutter der Barmherzigkeit, Tilburger Schwei-
stern; — 10. **S.** vom hl. Alonius (von
Gonzaga) oder von Kundenbosch (Holland),
wo das Mutterhaus, 1849 gegründet, 1887 päp-
stliche Approbation der Statuten, wichen in Holland
(höhere Bürgerliche in Amsterdam), und seit
1862 im Apostolischen Vikariat Batavia; — 11.
Christian Brothers of Ireland (christ-
liche Brüder), 1802 von Edmund Ign. Rice zu
Waterford bei Dublin gegründet, 1820 päpstlich
bestätigt. Mutterhaus in Dublin, zahlreiche Nie-
derlassungen in Irland, England, den englischen
Kolonien und den Vereinigten Staaten; vgl. Cath.
Encycl. III, S. 710 f. — Ferner wirken als **S.**
die Brüder der christlichen Lehre des Bis-
tums Straßburg oder von Maubeuge
und die von Lothringen oder von
Nancy (**T** Lehre, christliche, rel. Genossensch.,
4 und 5); die Mariisten (**Schul-**) Brüder; die Brüder
von der hl. Familie (**Familie**, hl., 1);
die Josephbrüder (**Josephiten**) von
Grammont, vom blg. Kreuz, von
Lyons, von Klein-Zimtern (**Zo-
seb**, der hl.: II, 3, 4, 5 und 8); die Patriar-
brüder; die Brüder vom hl. Vincent von Paul (**Vincenz**, religiöse Genossenschaften,
2 a) u. a.

Haimbucher² III, S. 356–364 (zum ganzen
Artikel) und S. 298–309 (zu 1); — KL X, Sp. 1956 usw.
Heimbucher; — Gesells für 1.: die **T** La Salle,
vgl. **T** Selli (wo S. 53 ff weitere Literatur); — The Cath.
Encycl. VIII, S. 56–61 von Paul Joseph (mit Spe-
zialliteratur); — RE IX, S. 58 f; **T** r. Lecard: Annales
de l'Institut des Frères des éc. chr., 2 Bde., Paris 1883;
— A. Chevalier: Les Frères des éc. chr. et l'enseigne-
nement primaire après la Révolution, Paris 1887 (be-
trifft 1797–1830); — Recueil des Bulles, Brefs et Re-
scripts accordés par le Saint-Siège à l'Institut des Fr.
éc. chr., Berfaillies 1891; — **T** hout: L'Institut des Frères
des éc. chr. en Belgique. Bd. I (ber. 1791–1826), 1910;

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

— Bulletin des écoles chrétiennes, illustr. Zeitschrift hrsg.
vom Mutterhaus seit 1907, jährl. 6 Hefte. **Joh. Werner**
Schulcan Arudi **T** Judentum; II, Sc. Sp. 827.
Schuld. Der Begriff der **S.** steht mit dem der
T Sünde (: IV) im engsten Beziehung (vgl. die
biblisch theologischen Artikel **T** Sünde und **Schuld**
im AT **T** Sittlichkeit des Urtümlichkeit und den
dogmengeschichtlichen Artikel **T** Sünde; III).
Strittig aber ist, welcher Art dieses Beziehungs ist,
ob der Begriff der **S.** etwa nur gewisse Momente
im Begriff der Sünde hervorhebt, oder ob er von
diesem schärfer zu unterscheiden ist. Für die Auf-
fassung, daß Sünde, auch Erbsünde, **S.** ist, tritt die
T Confessio Augustana und mit alleiner
Ausnahme **T** Zwinglis überhaupt die gesamte
altprotestantische Ausdrückung ein. Auf einer
Unterscheidung beider Begriffe bestehen dagegen
mit besonderer Energie in neuerer Zeit **J. Kajtan**
und **H. Höring**. Sünde wäre nur die tatsächliche
Abweichung von Gottes Willen, Schuld da-
gegen die bewußte und gewollte Überirrtung.
Die bloße Sünde wäre dann das ererbte
Böse, die schuldhafte Sünde wäre dann die mit
bewußtem Willen vom Individuum begangene
Sünde. Gegen das Recht dieser Unterscheidung
haben **E. Wendt** und **T. Stange**, allerdings von sehr
verschiedenen Grundüberzeugungen aus, Ein-
sprüche erhoben. In der Tat liegen hier sehr
feine Fragen des religiösen und sittlichen Be-
wußtseins vor, die mit den Fragen des Beziehungs-
seins von Gattungs- und Individualberechtigung
sowie von Freiheit und Notwendigkeit des Sonder-
geschehens eng zusammenhängen und die sich
nur sehr schwierig entscheiden lassen.

Für die Entscheidung der Streitfrage ist davon
auszugehen, daß aus dem ganzen christlichen
Gedankenkreise mit Rücksicht der Willens-
charakter der Sünde überhaupt folgt. Es ist ein
Beziehungs von Wille gegen Willen, das überall
zugrunde liegt. Dadurch empfängt die Sünde
überall und in jedem Sinne zugleich den Schuld-
charakter. Ohne jede Abschwächung erscheint
dabei alles Verhalten gegen Gott als Tat des
eigenen Willens und nicht als zugewiesenes Schid-
sal (**T** Willensfreiheit). Die Erkenntnis, daß keine
Anstrengung eine Veränderung in der sündigen
Grundbedarftheit des Willens hervorbringen
vermag, bewirkt keine Erleichterung des **S.** gefühlz,
sondern macht es nur noch dründer. Daz
dieser Zustand der Verpfändung als aus Wahl-
freiheit hervorgegangen sich erläutre, ist in dem
religiösen Erlebnis in keiner Weise enthalten.
Der Mensch, der sich im Beziehungs zu Gott als
schuldig benennt, kennt seinen Willen nur als
böse und weiß nichts von einem Augenblide, da
dieser Wille sich auf die Grenze zwischen gut und
böse geteilt habe. Die **S.** hängt nicht an dem
Moment der Wahlfreiheit, sondern an dem Wil-
len. Die böse Bejahbarkeit ist eben Bejah-
barkeit des Willens und allein darum mit
S. behaftet. Wenn man meint, daß es ohne
Freiheit keine **S.** geben kann, so liegt das
Moment der Freiheit eben darin, daß die
böse Bejahbarkeit bis zum Grunde eigener
Wille und nicht äußerer Zwang, Schicksal ist.
Die Tatsache muß hier ganz für sich selber ein-
stehen, sie wird nicht verständlicher dadurch, daß
man ihr eine Erklärung unterlegt, die in Ein-
führung einer unbekannten besteht. Daz ne-
ben etwas Rätselvollem enthält, ist nicht zu leugnen;
aber es ist schließlich das Rätsel alles Lebendig-

gen, daß ein Selbständiges ist, obgleich es ein Gewordenes ist. Damit wird alles in die S. hineingesogen, und die Unterscheidung von Sünde und Schuld läßt sich nicht aufrecht erhalten. Wo Sünde ist, da ist auch Schuld. Der Begriff der Sünde enthält bereits alle Momente, die in dem Begriff der S. enthalten sind; der Begriff der S. hebt nur schärfer hervor, daß alle Sünden sich gegen Gott richten, und daß sie im menschlichen Willen ihren Grund hat. ¹ Sünde: IV, ethisch).

Allerdings wird sich gegen diese Auffassung immer wieder der Vorwurf erheben, daß sie nach einer unmöglichen Uebertragung schuldig mache. Will sie sich halten, so muß sie die Gründe aufzubellen ver suchen, die zu ihrer Ablehnung führen. Sie selbst will nichts anderes sein als die reine Aussage dessen, was im religiösen Erlebnis enthalten ist (vgl. ² Rechtfertigung: III, 2), und so gibt sie von vornherein zu, daß sie ganz nur von diesem Erlebnis her verstanden werden kann. Aber Aussagen über das religiöse Erlebnis wollen auch die anderen Auffassungen sein. Es fragt sich jedoch, ob hier nicht Momente mitspielen, die zu einer Verbindung der religiösen Erkenntnis führen. Zunächst scheint nämlich bei den Vertretern der anderen Auffassungen die Frage voranzustehen, wie Schuld in möglich ist, und diese Frage führt ganz von selbst zu eindringenden Bedingungen wie die von der Erkenntnis eines göttlichen Geistes und von der Freiheit des Willens. So tritt denn auch die Möglichkeit vor die Wirklichkeit, und die Wirklichkeit muß sich nach der Möglichkeit richten. Es läßt sich der Sachverhalt, der hier vorliegt, auch ja aufrütteln, daß eine in der Bibel genommene Erkenntnis sich zur Herrin über die religiöse macht. Aber es muß hier die Wirklichkeit durchaus vor die Möglichkeit treten. Wenn die religiöse Erkenntnis den Schuldcharakter über die Gesamtheit des Lebens und des Wesens ausdehnt, so darf dagegen nicht sofort von daher Einspruch erhoben werden, daß man nicht einsehe, wie das möglich sei. Ist etwas wirklich, dann ist es auch möglich. Dieser Satz kann nur durch den zwingenden Beweis umgestoßen werden, daß das angeblich Wirkliche auf einer verständlichen Täuschung beruhe. Wie dieser Beweis nicht erbracht wird, muß das Wirkliche stehen gelassen werden, so, wie es sich gibt. Daz aber im religiösen Verhältnis ganz und gar keine Entschuldigung geachtet wird, sondern der Mensch für sein ganzes Wesen die Schuld auf sich nimmt, dafür tritt nicht die und da eine vereinzelt Aussage ein, sondern eine große Gesamtbehauptung innerhalb der Christenheit. Vielleicht läßt sich die Anschauung, daß nicht alles im Wesen des Menschen, das tatsächlich im Widerspruch mit Gottes Willen steht, als S. bezeichnet werden darf, in ihren Ursachen noch weiter verständlich machen und somit auflösen, während zugleich das Recht der hier vertretenen Auffassung noch mehr erkannt wird. Diese Anschauung steht nämlich unter dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Zeitbegriff. Dieser Zeitbegriff legt alle, das nach ihm der Vergangenheit angehört, als ein Abgeschlossenes, unveränderliches fest. Das Vergangene wird geradzu zum unbewegten Bewegter, alles Folgende steht zwar unter seinem Antriebe, aber es selbst ist unerreichbar, es ist, wie es ist, es steht ewig still. Von hier

aus ergibt sich nun ganz von selbst, daß das Wesen des Menschen zu einem großen Teil auf einem zugewiesenen Schicksal beruht. Alles das, was in der Vergangenheit liegt, ist ein Unabänderliches, ist seinem Willen entzogen. Ist es so, dann kann er natürlich auch keine S. in bezug auf diese Vergangenheit haben. Demnach ist es für die Frage nach der Schuld von wesentlicher Bedeutung, welche Gültigkeit dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Zeitbegriff eingeräumt wird. Ist dieser Zeitbegriff der einzige mögliche, ist er der absolute Herr über die Wirklichkeit, dann läßt sich die religiöse Aussage von der das ganze Menschenwesen umfassenden Schuld nicht aufrecht erhalten. Tatsächlich ist aber dieser Zeitbegriff nur ein mathematisches Hilfsmittel für bestimmte Erkenntniszwecke. Schon in der Geschichtswissenschaft gilt er nicht unbedingt. Vor allem aber tritt das Zeugnis des Geisteslebens dafür ein, daß immer wieder die Vergangenheit von der Gegenwart her erregt, um Ergebung von Kräften, Hilfen, Utensilien, die sie bisher zurückhielt, angegangen und in der mannigfachsten Weise umgebildet wird. Eine Vergangenheit, die sich noch nicht völlig ausgegeben hat, kann den vertheidigenden Schicksalen unterliegen, die zeigen jedes lebendige Gründereien auf die bedeutsamen Ereignisse im Leben eines Volkes. So ist nun auch das Vergangene, das zuerst wie ein zugewiesenes Schicksal aussieht, keineswegs dem lebendigen Willen entzogen; er kann es erlassen, mit seiner Art durchdringen und somit es bis zum Grunde verwandeln. Vom mathematisch-naturwissenschaftlichen Zeitbegriff aus wird hingegen der Einwand erhoben, daß der Wille nicht wirklich in die Vergangenheit gehe, daß nur eine erinnernde Vergegenwärtigung des Vergangenen stattfinde. Aber dieser Einwand ist nur eine erneute Behauptung, daß der mathematisch-naturwissenschaftliche Zeitbegriff allein recht hat. Hätte er allein recht, so würde er die Wirklichkeit überhaupt vernichten. Denn wirklich wäre nur das Gegenwärtige, und die Gegenwart ist nach jenem Zeitbegriff unendlich klein. Der lebendige Wille aber weiß, daß er vollbracht hat, was nach jenem Zeitbegriff unmöglich ist, daß er, was in der Vergangenheit lag und bloßes Schicksal war, umgesetzt und zu seinem Eigentum gemacht. Allerdings gibt es nun Menschen genug, die ehrlicherweise gar nicht imlande wären, ihre ganze Art als S. auf sich zu nehmen, weil in der Tat ihr Wille noch nicht alles umfaßt hat, weil danach zu ihrem Leben noch gleichzeitig tote Bestandteile gehören. Aber dann ist ihr Wille und ihr Leben eben noch nicht ganz lebendig geworden, und auch Gott ist noch nicht mit ganzem Gewalt in ihr Leben getreten. Wo aber Gott mit seinem heiligen Wesen ein Menschenleben ganz ergriff, da wird es ganz lebendig, da wird alles Todt ausgetrieben, und da ist dann auch alles vom Willen ergriffen. Es ist somit richtig, daß die Größe der Sünde und S. erst innerhalb des religiösen Verhältnisses ermeissen, ja man könnte sagen: wirklich wird.

¹ Schleiermacher: Der christliche Glaube, §§ 62 bis 74; — Julius Müller: Lehre von der Sünde, (1830) 1867, Ab. 1, Abt. 2; — J. Mastan: Dogmatik, 1901², § 35; — M. Rähber: Wissenschaft der christlichen Lehre, 1905¹, §§ 309 f.; — Derl. in RE² XVII, S. 784 ff.; — Th. Häring: Der christliche Glaube,

1906, S. 265 ff.; — H. H. Wendt: System der christlichen Lehre, 1906, S. 211 ff.; — C. Stange: Das Frömmigkeitsideal der modernen Theologie, 1907, S. 15 ff.; — D. E. R.: Moderne Probleme des christlichen Glaubens, 1910, S. 25 ff.; — S. Kiergaard: Zur Psychologie der Sünde, der Befreiung und des Glaubens. *Naturrecht*.

Schul, Öffene, *Offene Schule*.

Schuldeputation *Schulrecht*, 3 d.

Schuldopfer *Erscheinungsmodell der Rel.*: I, B 2 a 7 *Opfer*; I B, im II, 4.

Schule, Holländische *Bibelwissenschaft*: II, 6 *Loman van Manen*.

Schulen, Apostolische, *Missionsinstitute*, kath., 2.

Schulen, Theologische, der Neuzeit *Baur, F. Chr.*, und die Tübinger Schule *Skeptische Theologie* *Schleiermacher'sche Schule* *Vermittlungstheologie* *Neu-lutherum*, 1—3 *Erzanger Schule* *Rückertianer* *Greifswalder Schule* *Modern-positiv* *Religionsgeschichte und Religionsgeschichtliche Schule*.

Schule und Kirche *Kirche*: VI *Schulaufsicht* *Trennung von S. und K.*

Schule und Staat *Kirche*: VI *Schulaufsicht* *Schulrecht*.

Schulgemeinschaft, geschwistergleiche, *Coducation*.

Schulgesetzung *Schulrecht*.

Schulhaus *Schulrecht*, 3 g *Schulhygiene*, 1, 2 a.

Schulhygiene.

1. Österreichisch; — 2. Die Aufgabe.

1. Schulgesundheitliche Wünsche fehlten bei keinem der großen Pädagogen auch der älteren Zeit. Das *mens sana in corpore sano*, der Grundsatz, daß ein gesunder Geist nur in einem gesunden Körper wohnen kann, hat immer eine Rolle gewiekt. Insbesondere brachten die *Philanthropisten*, *Wafedel* und *Zolmann an der Spize*, interessante Beiträge zur gesundheitlichen Erziehung der heranwachsenden Jugend. Trotz alledem kann man von einer eigentlichen Schulgesundheitspflege erst sprechen, seitdem Ärzte sich wissenschaftlich mit diesen Fragen beschäftigen. Man bezeichnetet als Vater der Schulgesundheitspflege den Arzt Johann Peter Frank (*Spener*), der 1780 in seinem „System einer vollständigen medizinischen Polizei“ genaue gesundheitliche Forderungen zusammenstellte, die sich namentlich auf die Belehrung der Schuljugend über gesundheitsmäßigen Lebenswandels, aber auch auf die Beliebigkeit der Schülärzte, Schülärztes, den Schulstand, die Schädlichkeit des Schuhkleides u. a. m. bezogenen. Ein heutiger Mediziner (Leibnitzer) schreibt über Frank: „Man könnte bei der Leibniz-Gesellschaft nicht mit einem Buche, das vor 126 Jahren geschrieben wurde, zu tun zu haben, sondern mit einem modernen, das die neuesten Fragen der Schulhygiene in dringender Form behandelt.“ Auf die Schäden, die der Schulbesuch zweifellos einer großen Zahl der Kinder zufügt, wies dann der oberärztliche Arzt Lorimer 1836 hin in seiner Schrift „Zum Schutz der Gesundheit in den Schulen“. Allgemein bekannt sind erst die Untersuchungen des Breslauer Augenarztes Hermann Cohn (1866) über die Kurz-sichtigkeit in den Schulen geworden. Die Pädagogen, meingedenkt ihrer großen Meister, haben erst mit schlechten Augen auf diesen Einbruch der Mediziner in ihr Reich; jedoch nachdem zuerst

die Volksschullehrer die große Bedeutung der S. für die Schule, die Schüler und ihr sich selbst erkannt, folgten die Lehrer der höheren Schulen nach, so daß heute wohl allgemein ein auf gegenwärtiger Verstärkung beruhendes, gemeinsames Zusammenschließen von Pädagogen und Ärzten Platz gegriffen hat. Es ist namentlich die Tätigkeit der Schülärzte gewesen, die diesen Umsturz herbeigeführt hat. — Die Landesverwaltungen haben zunächst ihren beamteten Ärzten (Kreisärzten, Bezirksärzten u. a. m.) zu ihrem vielseitigen Amtesinhaben die Kontrolle der Schulbauten und Schuleinrichtungen durch bestimmte Revisionen, die Überwachung der Schüler zur Bekämpfung der antefindenden Krankheiten und ähnliches aufgetragen. Die Stadt Leipzig hat das Verdient, zuerst neben den beamteten Ärzten besondere Schülärzte angestellt zu haben. Aber erst Wiesbaden schuf unter Führung von Cunck, indem es die Gesundheitspflege der Schullinder in den Vordergrund der Tätigkeit stellte, den Schülärzt, wie er heute wohl in jeder größeren Stadt und in schon vielen Landgemeinden amtiert. Die Einsicht, daß die Tätigkeit der Schülärzte namentlich in Großstädten die volle Arbeitskraft eines Mannes erfordert, wenn anders sie als das wichtigste Teilgebiet der sozialen Hygiene in jeder Beziehung zweideutigst sein soll, veranlaßte zuerst Mainzheim, seinen Schularzt hauptsächlich anzusiedeln. Eine große Stadt nach der andern folgt diesem Beispiel: Dortmund, Halle, Chemnitz, Eisen, Schöneberg u. a. Schon gibt es eine große Schulgesundheitliche Spezialliteratur; die Namen Lenbuscher, Baginski, Bergerstein, Altschul, Janke, Lorentz, Zelter, Siephani, Leibnitzer, Sieghardt, Röller, Zuid, Graupner, um nur einige deutsche Forcher zu nennen, die große „Zeitschrift für Schulgesundheitspflege“, die seit 1887 erscheint, die für Schulbauten wertvolle Zeitschrift „Das Schulhaus“ beweisen, welche reiche Arbeit jahraus jahrein geleistet wird. Das Ausland ist uns in vieler Beziehung, wir brauchen nur an Amerika zu denken, voraus; ein alle 3 Jahre stattfindender internationaler schulhygienischer Kongreß, der übrigens im Schloß der „Deutschen Gesellschaft für Schulgesundheitspflege“ entstanden ist, vermittelte wertvolle Anregungen der Schulhygieniker untereinander. Kurz, es herrscht reges Leben, wohin man blickt. Dem entspricht aber auch die Größe der Aufgabe.

2. Was ist diese Aufgabe? Die Schulgesundheitspflege hat dafür zu sorgen, daß unserer Volke eine an Leib und Seele gesunde leistungsfähige und widerstandsfähige Jugend heranwächst, die imstande ist, den großen Anforderungen, die die Zukunft an unser Vaterland als Kulturrührer stellt, zu entsprechen. Die allgemeine Schulpflicht verpflichtet jeden jungen Menschen eine Schule zu besuchen. Wenn wir von der Militärpflicht der männlichen Jugend absehen, hat der Staat die heranwachsende Jugend im Ganzen nie wieder so zusammen, wie in der Schule. Darum ist hier die beste Gelegenheit, das Heranwachsen in einer Zeit, wo alles, Gutes und Schlechtes, im Werden ist, so zu beeinflussen, daß das möglichst Beste wird. Anderseits hat der Staat, der den Schulzwang eingeführt, die Pflicht, die Schullinder vor Schädlichkeiten, die in der Schule liegen oder durch den Schulbesuch hervorgerufen werden, zu schützen. Beides, der

Schutz und die Beeinflussung, sind die wesentlichen Aufgaben der Schulgesundheitspflege.

2. a) Die Hygiene des Schulkindes sieht den Arzt in Gemeinschaft mit dem Techniker, Baumeister, Lüftungs- und Heizungsingenieur, in Tätigkeit. Man spricht wohl von Schulpachten; sind solche entstanden, so mag man dem Architekten, aber nicht dem Schulhygienisten gram sein: es ist zu verlangen, daß alle gesundheitlichen Vorschriften in einfachster aber bester Form in dem Hause verwirklicht werden, in dem unsere Kinder einen großen Teil ihres Lebens zubringen (Schulrecht, 3 g).

2. b) Die Hygiene des Schulkindes besteht vor allen Dingen in der regelmäßigen Überwachung des Gesundheitszustandes der Schulkinder durch den Schularzt. Sie wird gewährleistet erstmals durch die obligatorische Untersuchung aller Schulanfänger mit besonderer Kennzeichnung der krank oder fehlerhaft Befundenen (Überwachungskinder). Diese müssen den Eltern gemeldet und alljährlich die ganze Schulzeit hindurch, solange der Schaden besteht, schulärztlich nachuntersucht werden. Es folgt eine nochmalige obligatorische Reihenuntersuchung der Turnanfänger, endlich die Schuluntersuchung der Konfirmanden in besonderem Hinblick auf die Berufswahl. Außerdem müssen noch alle die Kinder vom Schularzt untersucht werden, die dem Lehrer als krankheitsverdächtig auftreten. Behandelt werden die Kinder vom Schularzt nicht. Wohl aber bekommen die Eltern Aufklärung und hygienische Belehrung, sowie etwaige Hinweise auf Politimmen, Schulpeisung, Milchrübstück, Waldschule, Erholungsheime, Ferienkolonien u. a. m. Die Mitwirkung der Schularzte bei der Fürsorgeziehung und beim Jugendgericht bildet ein weiteres Gebiet ihrer Tätigkeit. Die Verbesserung der Verbreitung ausleitender Krankheiten (Schulrecht, 3 h) erfordert weiter umfassende Untersuchungen und Feststellungen. Die durch die neue Reichsverfassungsreform gewährleistete weitere Ausdehnung der Krankenversicherung (Volksversicherung, 3 i) wird in Verbindung mit der sog. Familienversicherung der Krankenkassen dazu beitragen, daß möglichst alle Kinder sachgemäßer ärztlicher Behandlung teilhaftig werden. Von der Versicherung nicht Betroffene, völlig Unbehandelte, müssen aus öffentlichen Mitteln Behandlung erhalten.

2. c) Die Hygiene des Unterrichts ist erst in den allerletzten Jahren mit dem Aufblühen der experimentellen Pädagogik (Psychologie: II, pädagogische) mehr gefördert worden. Hier arbeitet der Arzt mit dem Pädagogen am innigsten zusammen. Die Fragen der Er müdung, der Übung, Überförderung, und daraus folgend der besten Verteilung des Unterrichts, des sog. ungeteilten Unterrichts, stehen hier im Mittelpunkte des Interesses. Ein neues Gebiet tut sich vor unseren Blicken auf, das noch zahlreichen rüstigen Arbeitern reichliche Arbeitsgelegenheit gibt. Die zunehmende Industrialisierung unseres Landes, die Abwanderung vom Land in die Großstädte, die Wohnungsüberfüllung mit ihren Schäden, wie die Verminderung der Militärdiensttauglichkeit unserer jungen Männer, die häufige Stillunfähigkeit der Frauen, die hohe Säuglingssterblichkeit und die unheimliche Abnahme der Geburtenhäufigkeit auch in Deutschland macht

eine nach gesundheitlichen Richtlinien besonders orientierte Erziehung unserer Jugend zur Pflicht der Selbstveraltung. Das einzelne junge Menschenleben stellt für uns heute ein weit größeres Kapital dar, als vielleicht je zu früheren Zeiten. Darum bringt uns das, was wir heute in der gesundheitsmäßig gerichteten Erziehung der Jugend anlegen, sei es Geld, sei es Besseres als Geld, auch höhere Zinsen als gar manches, was wir sonst anlegen.

M. Fürst und E. Pfeiffer: Schulhygienisches Taschenbuch, seit 1907; — Burgerstein und Metzler: Handbuch der S., 1912; — Böckeler: Fortschritte der S., 1910; — Selter: Der Stand der S., 1911; — Zeitschrift für Schulgesundheitspflege mit der Beilage "Der Schularzt". Herausgegeben unter Mitwirkung hervorragender Fachgelehrter von Stephanus-Mannheim (Leipzig, 2. Aufl.).

Adolf Thiele.

Schulinspektion | **Schulaufsicht** | **Kirche**: VI. **Schulkinderspeisung** | **Schulpeisung**. **Schullasten** | **Schulrecht**, 3 e. **Schulpflicht**, gesellschaftlich, **Schulrecht**, 2; **privatpiell** und **rechtlich**, **Schulrecht**, 1 | **Schulzwang**.

Schulphilosophie, **Protestantische**, **Orthodoxie**, 2 c.

Schulprüfung.

1. **Aufnahme-, Klassen-, Berichts- und Abgangsprüfungen**; — 2. **Offizielle oder nichtoffizielle Sen?**

1. Schüler, die eine Schule verlassen haben, müssen, um in eine andere einzutreten, an dieser eine besondere Aufnahmeprüfung machen. Wenn zwar auch das vorgelegte Abgangszeugnis einen gewissen Anhalt für die Beurteilung des Neuaufzunehmenden gibt, so ist dieser Anweis doch keineswegs immer für die richtige Beurteilung und Einreihung in eine bestimmte Klasse genügend. Besonders für die im Laufe des Schuljahrs (nicht zu Beginn der Semester) eintretenden Schüler ist eine gründliche Prüfung außerordentlich notwendig, um nicht die Schädigungen, welche ein Schulwechsel fast immer mit sich bringt, zu erhöhen. Bei Klassen-Aufnahmeprüfungen muß der größere Wert auf die schriftlichen Leistungen des Prüflings gelegt werden; die mündliche Prüfung sollte dem Ordinarius der Klasse übertragen werden, der die Aufzunehmenden zu unterrichten haben wird. — Von den Aufnahmeprüfungen sind die während des Schuljahrs noch hier und dort stattfindenden Klassenprüfung u. d. durch den Leiter der Schule zu untercheiden. Diese Prüfungen sind völlig überflüssig. Ein fortgesetztes Prüfen und Revidieren bringt, ungewollt zwar, aber doch sicher, außerordentlich schädigende Unruhe in die Unterrichts- und Erziehungsarbeit. — **Vereinigungsprüfungen** finden statt, um festzustellen, ob der Schüler mit Erfolg am Unterricht der nächst höheren Klasse teilnehmen kann. Die Art der Berichtsprüfungen ist durchweg durch Klasse und Verordnungen genau festgelegt. Manchmal zu genau, denn Bewegungsfreiheit ist zu allen Dingen nütze. Wo z. B. bestimmt wird, daß ein gewisser Prozentsatz einer Klasse versetzt werden muß, dann kann von einer wirklichen Berichtsprüfung eigentlich nicht mehr gesprochen werden. In solchen Fällen werden eben die „vorgeschriebenen Prozente“ versetzt, gleichviel, ob die Prüfung ihre Reife oder Unreife nachweist. Das Urteil des Lehrers, der den Schüler bisher unterrichtet

hat, ist wichtiger, als der Ausfall solcher Prüfung, deren Ergebnis oft genug vom Zufall abhängt. Die nach Hundertenzählenden Institutionen für die Direktoren und Ordinarien der höheren u. nro. Schulen beweisen, daß die Verfassungsprüfungen ein außerordentlich ernstes und schwieriges Gebiet des inneren Schulebens sind. Friedrich Paulsen's Feststellung: „Es ist merkwürdig, daß im Lande der Prüfungen, in Deutschland, die theoretische Betrachtung über ihr Wesen und ihre Wirkungen so gut wie ganz fehlt“, besieht sich nicht auf Verfassungs-, Klassen- und Aufnahmeprüfungen, sondern sie gilt für Staatsprüfungen, zu denen z. B. die Schulenlaßungsprüfung an höheren Schulen (das Abiturium; Gymnasium, 1. Schulrecht, 2 d) zu rechnen ist.

2. **De****s**e*n***t****i****c****h****e** **S**chulprüfungen zerfallen in solche, an denen nur das Kollegium der bet. Schule teilnimmt, und solche, denen außer dem Kollegium bei Volkschulen „oftlich“ genügt“ der Schulvorstand, ferner das Patronat, das Kuratorium usw., die Eltern und zuweilen sogar ganze Schülerklassen beinhalten dürfen. Die Praxis des Lebens hat hier die tiegründigsten Theorien über den Haufen geworfen: die „Dezentraltheit“ blieb den öffentlichen Schulprüfungen fern. Frid (§. Lit.) hat gesagt: „Die Schulen heißen öffentliche und sind öffentliche; wir erziehen und bilden die Jugend den Eltern, welche sie uns anvertraut und die deshalb ein natürliches, unbestreitbares Recht haben, von der Arbeit, welche an ihren Kindern getan wird, auch von der Art ihrer Handhabung Kenntnis zu haben.“ Das ist theoretisch unanziehbar, wird aber, wenn man einen ehrlichen Maßstab anlegt, verwerflich; denn öffentliche Schulprüfungen bieten eben dem Aufsehentheiligen nur ein schiefes Bild und oft genug einen geradezu unmöglichen Einblick in rechte Unterrichtsarbeit, des Einblicks in die Erziehungsprüfung ganz zu gedenken. Es ist aufsollend genug, daß für die höheren Schulen die Abbaltung öffentlicher Prüfungen mehr als ein Brauch der meisten Anstalten, nicht aber als bindende Verpflichtung für alle aufzufassen war; die Jahrbücher für Phil. und Pädagogik der Jahre 1850—1865 bieten inhaltstreite Abwehrarbeiten, mit deren Hauptpunkten sich Frid auseinandersetzen sucht. Die treuesten Eltern, so meint er, würden am lebendigsten den Wunsch und das Bedürfnis haben, mit den Lehrern selbst in Verbindung zu treten, nicht nur durch Besuche, sondern so, daß sie wünschen, „sich vor der Arbeit derselben durch eigenes Hören und Sehen einen Begriff zu bilden“. Aber Schul- und Erziehungsarbeit ist nun einmal etwas anderes als Ausstellungsprodukt, und so lehrreich in mancher Beziehung die Unterrichtsabteilungen der Weltausstellungen sein mögen, ein zutreffendes Bild von dem Schulwesen eines Landes geben sie nicht, sondern sie fördern im großen, was die öffentlichen Schulprüfungen im kleinen tun, eine Scheintultur. Dezentrale Schulprüfungen sind also ehrlich und darum auch pädagogisch verwerflich, denn 1. gewähren sie kein wahres Bild von der Arbeit der Schule und sie können es nicht gewähren; — 2. werden die Lehrer in Verführung geführt, zur Verfehlung zu drücken, um weder sich noch die Schüler bloßzustellen; — 3. werden die Schüler

durch Unwahrhaftigkeit der Lehrer unwahrhaft; — 4. leisten sie dem Ehrgeiz mancher Schüler und Eltern Vorleid, oder sie schaffen Gegenseitigkeiten zwischen Eltern und dem Högling, die gefährlicher sind, als stillschweigend vorausgesetztes Zutrauen in den besten Willen der Lehrer.

Dezentrale Schulentlassungsprüfungen sind da und dort noch mit einer besonderen Heier verbunden, wie denn überhaupt die Entstehung der Schulprüfungen auf di. Schule ist zurückzuführen ist. Es mag nicht bestritten werden, daß in abgelegenen kleineren Gemeinden ein althergebrachtes Interesse für die Schulprüfungen zu finden ist; es hängt das hier mit den patriarchalischen Verhältnissen, die auch auf das Schulleben abfärbten, zusammen, zugleich auch mit den von den Geistlichen unterstützten Befreiungen auf Erhaltung ihrer autoritativen Machthaltung als Volkschulinspektoren. Mit der allmählichen Beseitigung der geistlichen Schulauflösung werden die öffentlichen Schulprüfungen in Fortfall kommen.

Die umfassende Darstellung bietet Frid in Schmid: Einleitungsrede des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, Bd. VIII, S. 193—205; — a. Schneider und C. von Bremen: Das Volkschulwesen im Preußischen Staate, 1886—87, Bd. III, S. 1 ff.; — EHP, 1. Aufl. Artikel von Paulsen (Prüfungen). Anhhd.

Schulrecht.

1. Voraussetzungen; — 2. Geschichte des staatlichen S.; — 3. Inhalt des geltenden S.; — 4. Reformbedürfnisse.

1. Das S. ist theoretisch die Wissenschaft des für die Schule geltenden Rechts; praktisch ist es die Gesamtheit der Ordnungen, die für die Schule rechtliche Gültigkeit haben. Ein solches S. kann nur bestehen unter Einschränkung der freien Selbstbestimmung des Einzelnen. Es steht also voraus, daß die Beschränkung der Kinder nicht der freien persönlichen Entwicklung zu überlassen sei, weder der Eltern, die eine Belohnung ihrer Kinder unternehmen oder unterlassen möchten. * Volkschule * Schulzwang, noch der Lehrer, die sich zum Schulehalten anbieten. Leben kommt nicht, auf welchem Rechtesitz die Freiheit ruht, ob aus einer Idee, die vermöge ihrer inneren Notwendigkeit auch das aus ihr stießende Recht zu einem notwendigen macht, oder lediglich auf der Gewohnheit des geschichtlich Gewordenen. Wäre das letztere der Fall, so läge das S. im Bereich des Zufälligen und könnte jederzeit durch eine in dem öffentlichen Bewußtsein als notwendig erkannte Idee gefürzt werden. Tatsächlich wird der Begriff des S. von verschiedenen Gesichtspunkten aus angefochten. Einseitig z. B. fordern die Dissidenten für die religiöse Erziehung oder Erziehungsfreiheit die Freiheit der Selbstbestimmung. Altein ist solche Freiheit z. B. von B. von Humboldt in seiner früheren Periode verlangt worden (Über die Sittenverbesserung durch Anstalten des Staates, 1792; Ueber öffentliche Staatserziehung, 1792; Werke Bd. I, 1841) mit der Begründung, daß die Kraft durch Freiheit erhöht, durch Zwang erschöpft werde, daß der Zwang selbst gesetzmäßigen Handlungen ihre Schönheit raube, daß aus dem Missverhältnis zwischen Willen und Können die Vergebungen erst entstehen und deshalb durch Polizeieinrichtungen mehr Uebel veranlaßt als verhindert werden. Humboldt folgert daraus,

„daß der Staat sich schlechterdings alles Bestrebens, direkt oder indirekt auf die Sitten und den Charakter der Nation zu wirken, gänzlich enthalten müsse, und daß vorzüglich alle befürdende Aufsicht aus Erziehung, Religionsanstalten, Lungenheilei usw. schlechterdings außerhalb der Schranken seiner Wirkamkeit liege“. Und auch Schleiermacher, durch den Erfolg des von Napoleon eingeführten, brutal zentralisierenden Erziehungssystems auftersamt gemacht, hat 1814 seinen Recht gegeben, „welche sich gegen den Einfluß des Staates auf die Erziehung im allgemeinen erläutern, eben in wiefern er sich als einen allgemeinen will geltend machen“ (in der Vorlesung vor der Akad. Academie der Wissenschaften „Über den Beruf des Staates zur Erziehung“, Werke Abt. III, Bd. 3, 1835); er hat dem Staat nur dann ein Recht auf täglichen Anteil an der Erziehung des Volkes zugeschaut, „wenn es darauf ankommt, eine höhere Potenz der Gemeinschaft und des Bewußtheins derselben zu stiften“, also wenn aus einem ständisch gespaltenen oder einem aus Gauen und Stämmen zusammengewürfelten Staat eine nationale Einheit geschaffen werden solle. Jedes andere Eingreifen des Staates in die Erziehung sei verderblich, weil es die natürliche Entwicklung des Volkes — wie eben jener napoleonische Eingriff — zerstört. Freilich will Schleiermacher, nachdem einmal der Staat solche Stufe des Dateins errekommen ist, die Erziehung nicht wieder zur Privatsache machen, „da eine solche nur Willkür ausbreite und nur in der Sehnsucht nach Willkür oder in dem Mangel an Gemeinfinn ihren Ursprung hat“, vielmehr erklärt er sie für Sache der Kommunalverfassung, die, durch ihre Gemeinschaft mit der Kirche und dem wissenschaftlichen Verein auch intellektuell belebt, die Erziehung als eine Angelegenheit des Volks zu berücksichtigen und als Vertreterin des Volks auch mit der Staatsregierung Fühlung zu nehmen habe. Damit ist denn auch schon das Schulwesen zwar dezentralisiert, aber doch der freien Selbstbestimmung entzogen und zu einer Angelegenheit des öffentlichen Rechts erhoben. — Aus dieser Ansichtung des S. im allgemeinen und des staatlichen S. im besondern geht hervor, daß es Bedenken unterliegt, wenn man das Recht, das Schulwesen als öffentliche Angelegenheit zu behandeln und unter das Gesetz zu stellen, lediglich auf das Polizeirecht stützen will. Das neuere Verwaltungsrecht sieht das Weinen des Polizeirechts darin, daß die das Recht erzeugende Kraft nicht eine vollendete Tatsache, sondern eine Gefahr ist, welche aus einer Tatsache hervorgehen kann; gleichviel ob diese Tatsache in Erscheinungen der Natur oder des Menschenlebens vorliegt. Diese Gefahr durch die Kraft der Gemeinschaft abzuwenden, ist Sach der Polizei. Nun kann man ja in der Tat behaupten, aus dem Unverständ der Eltern, die ihre Kinder ganz oder aus falsch aufgefaßtem wirtschaftlichen Interesse zu früh der Schule entziehen, entsteht für die heranwachsende Generation eine Gefahr, deren Abwendung zu den Aufgaben der Gemeinschaft gehöre; und noch größer werde die Gefahr, wenn Unberijene aus selbstfüßigen Interessen ihrer Person oder ihrer Partei zu dem Werk der Erziehung sich drängen. Indes mit der bloßen Steuerung der sittlichen Rohheit und der Vorbung von Verbrennen ist der Zweck der Volkschule doch nicht annähernd

erschöpft; und anderseits kann das bloße Entbehren eines wünschenswerten Gutes nicht unter den Begriff der polizeilich abzuwendenden Gefahr gerechnet werden; man läme sonst dazu, dem Staat, damit er nach aristotelischer Forderung das eū zēn (das wohl-Leben) seiner Bürger bewirke, im Sinne des früher üblichen Polizeirechts nicht nur die Sicherheit, sondern auch die Wohlfahrtspolizei zu übertragen, staatliche Gesetze gebend und polizeiliche Verordnung zu identifizieren, die ganze Verwaltung in Polizei aufzulösen und so jenen Zustand der staatlichen Bevormundung herbeizuführen, den Humboldt und Schleiermacher befürchteten, um den das moderne Polizeirecht zu vermeiden sucht, indem es der Polizei eben die Wahrung der öffentlichen Sicherheit als alleinige Aufgabe setzt. — Dennoch ruht die Entstehung des S. auf einer Idee, die mit Notwendigkeit, auch wenn durch revolutionäre Umbildungen irgendwelcher kirdlicher, politischer, sozialer — Art die Schule wieder zur Privatsache gemacht werden sollte, früher oder später auf die Bildung eines S. zurückführen müßte. Das ist die Idee der Erziehung selbst und die Idee des Staates selbst. Die Erziehung wird nach ihrer Idee immer die Empörbildung des unvollkommenen zum vollkommenen Menschen sein müssen. Denn wenn sie auch den Einzelnen in seiner Bedingtheit niemals zum vollkommenen Menschen wird bilden können, so wird sie doch diejenige Vollkommenheit anstreben müssen, die unter den gegebenen Umständen erreichbar ist. Der Staat aber wird nach seiner Idee der vollkommene Mensch selbst sein müssen. Denn indem in den einzelnen Individuen gewisse Kräfte, z. B. Wehrkraft, Intelligenz, Künftigkeitsfähigkeit, Bereitwilligkeit, Frömmigkeit, Ordnungssinn, Mut, einseitig entwickelt vorliegen, sollen im Staat alle diese Kräfte ineinandergreifen und in gegenseitiger Dienstbarkeit ein vollkommeneres Dasein ermöglichen. Und so wird im Wettbewerb der Staaten untereinander derjenige kräftvolle Staat den Sieg davontragen, in dem das vollkommene Menschentum in seiner größten Reinheit ausgebildet ist. Denn es kann z. B. wohl durch größere Ausbildung der Wehrkraft ein Staat den andern überrennen und in sich auflösen; sind aber die höheren geistigen Kräfte nicht in dem Maße wie bei dem besiegiert in ihm entwidelt, so wird er, wie das Frankenreich in Gallien, von dem besiegierten angegriffen und durch innere Umbildung jenes Weinen entkleidet oder auch, wie das Ostgotenreich oder die napoleonische Weltkriegsfat, selbst durch Erhebung der Wehrkraft auch äußerlich wieder zertrümmert werden. Alle andern Erziehungsformen des Menschen aber, nicht nur der Einzelnen, sondern auch der Lebensgemeinschaften, etwa der örtlichen Gemeinde, der Berufsgemeinschaft, der Kirche, der wissenschaftlichen oder gesellschaftlich-ständischen Verbindung, bilden notwendig eine einseitige Kulturerziehung. So also der Staat die vergrößerte Form des Menschentums in erreichbarer Vollkommenheit, und in Erziehung die Empörbildung zum vollkommenen Menschen, so muß dem Staat das Recht und die Pflicht zufallen, die Empörbildung der neuen Generation nach dem in ihm selbst vorhandenen Muster und vermittelst der nur

ihm zu Gebote stehenden Kräfte selbst zu bewirken. Der von Humboldt betämpfte Zwang liegt bei einer solchen Auffassung des S. nicht in höherem Maße vor als in jeder Erziehung überhaupt, sofern nämlich die vollkommenere und ausgereiftere Persönlichkeit die erst in der Anlage vorhandene Persönlichkeit zu bestimmen sucht, ihre Auslagen nach dem Muster ihrer eigenen Vollkommenheit zu entfalten. Ganz ohne Zwang ist überhaupt keine Erziehung möglich. Daher der Zwang in der Anlage und freien Selbstbestimmung so weit wie möglich entgegenkommt und somit die erzwungene und die frei gewollte Handlung nach Möglichkeit ineinander auslöst, so daß der Gesetzmäßigkeit ihre Schönheit gemahrt bleibt, das wird in der Erziehung der Pädagogik und im S. der Gesetzgebungs- und Verwaltungsunfall als Aufgabe gestellt bleiben (§ Schulzwang).

2. Die Entwicklung und Entwicklung des S. zeigt, daß das Schulwesen in der Tat unter der Wirkung dieser Idee zu einer öffentlichen Angelegenheit und zum Gegenstand der Gesetzgebung geworden ist.

2. a) Die *lutherische Gesetzgebung* hat dem Staat von einem gewissen Lebensalter an in der Erziehung die Allmacht eingeräumt, um seinen Bürgern diejenige Vollkommenheit anzubilden, die in ihm selbst als einem aristoteli­schen geordneten Gemeinwesen vorhanden war. Eben deswegen werden die unterworfenen Klassen, die nur als Objekt, nicht als Subjekt des Staates gelten, von der Erziehung ausgeschlossen. Wir haben da die ständische Erziehung, die nur auf Befestigung der Herrschaft der herrschenden Klasse hinaus will. Zur übrigen bleibt die antifeudale Welt in Ausbildung eines S. arm, weil dem Staat die Erkenntnis von der Erziehung als dem vollkommensten Mittel zu seiner Selbsterhaltung nicht aufgeht; wenn auch Plato (Philosophie: II, 3, Sp. 1513) zufolge seines Bemühens, die Ideen in ihrer Strenge und Reinheit zu begreifen, das öffentliche Interesse an der Erziehung aufs klärste erkannt und zu ihrer Regelung für den Staat eine noch größere Allgewalt gefordert hat, als sie im spartanischen Recht vorlag.

2. b) Auch als das Christentum begann, auf die Gestaltung des öffentlichen Rechts zu wirken, ist es zur Ausbildung eines S. nicht gekommen, da die Kirche nicht einmal im eigenen Interesse die allgemeine schulmäßige Jugenderziehung für eine Notwendigkeit betrachtete (§ Kirche: VI, 1, Sp. 1169 § Volksschule, I): Die ersten Anfänge eines S. liegen in den Bemühungen Karls des Großen um eine allgemeine Volkssbildung. In ihm, dem König, der die Kultur seiner Zeit am vollendetsten in sich verkörperte, der zugleich von Kirche und Wissenschaft beschränkt war und Wehrhaft, Recht und wirtschaftliches Können in sich vereinte, endlich die gesetzgebende und volzhiebende Gewalt zugleich darstellte, war der Staat als vollkommenen Persönlichkeit auch in diesem Sinne tätig, daß er die Massen der Regierten nicht bloß durch Gewalt, sondern organisch und geistig sich angliedern, mit seinem reich entwickelten persönlichen Leben zu durchdringen und so einen Organismus von lebendiger Dauer zu schaffen suchte. Daher die Bemühungen um Selbsterhaltung in Gestalt einer allgemeinen Juenderziehung. Der in dem König vorliegende, alle Untertanen durch das Band landesväterlicher Fürsorge umfa-

sende, gebildete Staat fügt zur Erhaltung, Kräftigung und Fortpflanzung seiner selbst den Gedanken der allgemeinen Schulpflicht und damit des Schulzwangs. Doch Karl d. Gr. lebte nicht mehr lange genug, um seinem Dienstwerk die nötige Festigkeit geben zu können; das Werk mußte zerfallen und mit ihm die Ausbildung eines S.

2. c) Die loseren Staatengebilde des Mittelalters zeigen nur ständische Erziehung, die in einseitiger Kulturfaltung jedesmal nach Art der Zünfte die Vollkommenheit innerhalb eines befrannten Interessengebiets zu steigern und zu überliefern bestrebt ist. Die Kirche erzieht Geistliche und höchstens die Sprößlinge der Geschlechter so weit, daß sie für die Interessen der Kirche Verständnis gewinnen und ihren Zwecken dienstbar sein mögen (§ Klosterschulen und Stiftsschulen). Das *Mitternatum* überließ die Kunst ritterlichen Handwerks und höfischen Beträgen. Die *deutsch-sächsischen Handelschulen* (§ Volksschule), dienen den Interessen des Kaufmannstandes. Die *Lateinschulen* der Städte bezweden die Heranbildung tüchtiger Persönlichkeiten zur Verwendung in den städtischen Amtmännern. Die Folge ist, daß man wohl hier und da von zunftariger Ordnung des Schulwesens, aber von keinem S. reden kann. Zusondere haben sich nach dem Vorbilde der *Gilden* als Lehranstalten mit dem Zweck, auf höhere Berufe vorzubereiten, später auch zu wissenschaftlichem Forschen anzuleiten, die *hochschule* organisiert, und hier ist nicht Deutschland, sondern England, Frankreich und Italien mit Oxford, Paris, Cambridge, *Universitäten*.

2. d) Auch auf dem Gebiet des höheren Schulwesens sind erst in der Neuzeit die entscheidenden Fortschritte geschiehen. Aus den städtischen Lateinschulen, den *Klosterschulen* und *Stiftsschulen*, namentlich auch den i. J. 1513 durch Moritz von Sachsen begründeten *Fürstenschulen* (Erziehungsanstalten, Sp. 589) haben sich zunächst die *Gymnasia* entwickelt, deren Entwicklungsphasen einerseits durch mancherlei Veränderungen der Lehrziele und -stoffe, andererseits dadurch bezeichnet sind, daß allmählich an Stelle der bisherigen Bewerfung der Theologen ein eigener Gymnasiallehrerstand (Oberlehrer) begründet und in Preußen zuerst durch Einführung der Reifeprüfung vom 23. Dezember 1788 das Bereitstellungswochen ausgebaut worden ist (§ Gymnasium, I). Kein Privatinteresse, kein Bestreben irgend einer Gemeindenschaft war stark genug gewesen, hier geordnete Verhältnisse herzuführen. Die Erziehungsjahre nach 1807 machten in Preußen, indem der Staat mehrheitlich als vollkommene Persönlichkeit zu seiner Selbsterhaltung in Aktion trat, auch diesem Schlesian ein Ende. Der ganze Gymnasialbetrieb ist durch eine unter Mitwirkung von K. A. Wolf i. J. 1816 erlassene Unterrichtsverfassung geregelt worden, die vor allem das noch jetzt geltende Klassen- und Ordinariatsystem einführte. Der Lehrplan der Gymnasien und ebenso die Ordnung der Reifeprüfung ist 1882 und 1892 noch einmal wesentlich geändert worden. Das augenfälligste auf diesem Gebiet geltende Recht ist in Preußen durch die Ordnung der Reifeprüfung an höheren Schulen vom 27. Oktober 1901, durch die Prüfungsordnung für das höhere Lehramt vom 12. September 1898

(mit mancherlei Nachträgen) und durch den Lehrplan vom 29. Mai 1901 geregelt worden (¶ Gymnasium, I, § 1759). Auch besteht für das Deutsche Reich eine Reichsschulkommission, um darüber zu wachen, daß im großen und ganzen für das höhere Unterrichtswesen in den Bundesstaaten die gleichen Grundlagen beobachtet werden, — eine Einrichtung, die schon durch die Einheitlichkeit der Armee und des militärischen Berechtigungswesens notwendig geworden ist. Der Name Gymnasium ist für Preußen i. S. 1812 für alle diejenigen Schulen allgemein eingeführt, die ihren Schülern die Reife für den Besuch der Universität vermittelten, während in anderen Bundesstaaten auch noch andere Namen (Studienanstalten, Lateinschulen, Lycéen) in Gültigkeit blieben. Die Jesuitenkollegien (¶ Jesuiten, 3) haben für die Gymnasien der romanischen Länder den Namen Collège, Collège, auch für England und Amerika den Begriff der Colleges hergegeben; doch entsprechen in Frankreich die Lycées unserm staatlichen Gymnasien. — Neben den Gymnasien sind im 18. Jhd. die Real- und Oberrealchule, 1). Zu einer klareren und einheitlicheren Bestimmung der Ziele und Wege ist es auch bei diesen Schulen erst gekommen, als der Staat (in Preußen seit 1832) in ihnen die geeignete Vorbildung für gewisse Zweige seines Beamtenkörpers erblieb, Berechtigungen erößnete und dementsprechend Prüfungen vorschrieb. Die Entwicklung hat dann im Laufe des 19. Jhd.s dahin geführt, daß in Preußen Realgymnasien, Oberrealschulen und Realschulen unterscheiden würden (¶ Schule Reform, 1 ¶ Realgymnasium ¶ Realschule und Oberrealschule), die nach der Vorbildung, die von ihren Lehrern verlangt wird, und nach den Berechtigungen, die sie erteilen, sämtlich als höhere Lehranstalten gewertet werden. Für sie wie für die Gymnasien ist der selbstverständliche Rechtsgrundlag die Einheitlichkeit des Unterrichts, die den Löwenanteil der Erziehungsstufen den die Berechtigung für ihre Eltern anstrebenden Eltern selbst auslegt. Ihr gemeinsames Merkmal gegenüber den humanistischen Gymnasien ist, daß diese die Errichtungen des Menschenheits, jene den Zusammenhang des Naturganzen, diese die Objekte der inneren, jene die der äußeren Anbildung zum eigentlichen Bildungsgrunde gewählt haben. Aber es würde dem bei der Entstehung der Realanstalten maßgebenden Gedanken widersprechen, wenn ihre Interessen so ausschließlich der Berwertbarkeit für praktische Berufszweige zugeführt würden, daß die Empfänglichkeit für die höchsten Errungenschaften des menschlichen Geisteslebens und die durch Sittlichkeit und Religion bewirkte Einheitlichkeit aller menschlichen Lebensformen dadurch beeinträchtigt würden. Denn nicht allein die Steigerung der Erwerbsfähigkeit in den praktischen Berufszweigen, sondern zugleich die Gewinnung dieser Berufszweige zu lebendiger Anteilnahme an jenen höchsten Tätigkeiten des Geistes ist ihr historisches Ziel, das durch seine Schwankungen des S. verrückt werden darf. Nur wenn er dies Ziel bei seinen Verordnungen und Gesetzen schärfer im Auge behält, wird der Staat auch auf diesem Gebiet als die vollkommene Persönlichkeit, die wohl zur Hebung des Ganzen einseitige Kulturen im eigenen Körper

zuläßt, aber nicht bis zur Vertrüppelung befördert. Auch die Geschichte der übrigen Kulturländer hat mehr oder weniger zur Entstehung von Realschulen geführt: in den Vereinen Frankreichs gabelt sich nach einem Vorlurius, dem enseignement primaire, der Unterricht in den humanistischen enseignement classique und den realistischen enseignement pratique; in England allerdings hat der humanistische Unterricht so sehr das Feld behauptet, daß erst durch die Public Schools Act von 1868 und die Endowed Schools Act von 1869 für alle klassischen Unterrichtsanstalten der Unterricht in Mathematik, Naturwissenschaften und neueren Sprachen obligatorisch wurde und neben den humanistischen Colleges die realistischen Organized Science Schools noch heute nur einen kleinen Zweig des Unterrichtswesens ausmachen. — Die höheren Mittelschulen, lange Zeit fast ganz der privaten Tätigkeit überlassen, haben in Deutschland erst seit den 90er Jahren des 19. Jhd.s eine wirklich durchgreifende Neuordnung erfahren; Errichtung von Mädchengymnasien, Zulassung der Frauen zum Studium und zu den Staatsprüfungen sind Errungenschaften der letzten Zeit, die noch einer gesetzlichen Weiterentwicklung bedürfen (vgl. unten Nr. 4; ¶ Mädchengeschulwesen, 3 ¶ Lehrerin, 3).

2. e) Hat nun der Staat als vollkommene Persönlichkeit das notwendige Werkzeuge, seinen geistigen Organismus mit dem der Lage und Aufgabe der einzelnen Glieder entsprechenden Grade von Vollkommenheit zu durchdringen, so wird zwischen den oberen Ständen, denen die Universitäten und die höheren Schulen dienen, und den zahlungsschwachen Volkschichten, denen die Kraft der Gemeinschaft zu einer unentgeltlichen Bildung verhilft, noch eine ansehnliche Bevölkerungsmaße verbleiben, die zwar für den Eintritt in die höheren Berufszweige penitentiär nicht leistungsfähig genug ist, dennoch aber gewisse Mittel für die Erziehung ihrer Kinder bereitstellen kann, um den örtlichen und beruflichen Interessen entsprechend ihre Bildung zu steigern. Sie bilden das eigentliche Publikum der Mittelschulen (Bürgerschulen, Rektoratschulen). Sie liegt wesentlich an der örtlichen Bedingtheit ihrer Zwecke, daß diese Schulen in höherem Maße als alle andern Sache nicht der staatlichen, sondern der kommunalen Fürsorge geblieben sind, teils als selbständige Schulsysteme, vielfach in engem Anschluß an die mittelalterlichen Schuleinrichtungen der Städte, teils an Volkschulen angegliedert, und so ein rechtlich am wenigsten fassbares Gebiet des Unterrichtswesens ausmachen. Zumeist hat das staatliche Recht Ende der 80er Jahre in Preußen auch ihnen die nötige Ordnung und einen mehr wissenschaftlichen Charakter zu geben versucht und die Entwicklung durch die Bestimmungen von 1910 zu einem gewissen Abschluß gebracht (¶ Mittelschulen, § 413 ¶ Mädchengeschulwesen, 2). Viele „Realschulen“ Württembergs, die écoles primaires supérieures Frankreichs und ähnliche Anstalten in andern Staaten entsprechen unseren Mittelschulen.

2. f) Am stärksten tritt es bei der Volksschulbildung hervor, daß der Staat als vollkommene Persönlichkeit der schulrechtgebildende Faktor gewesen ist. Denn indem die Kultur in diesen Schichten so gering entwidelt war, daß nicht einmal der Kulturmangel und die Mög-

slichkeit, ihn durch Erziehung zu beseitigen, ins Bewußtsein trat, die anderen, einseitig entwickelten Kulturen aber zufolge ihrer Einseitigkeit die Herbung der Volksbildung sich nicht zum Ziel setzten (das gilt auch für die Kirche; § Kirche: VI, 1 "Vollschule, 1), wäre es zu einem geordneten Volksbildungswesen überhaupt nicht gekommen, wenn nicht der Staat als vollstommene Persönlichkeit die geistige Belebung und Stärkung auch seiner äußersten Glieder unternommen hätte. Dadurch erweist sich auch die Auffassung, als sei die Schule eine Höhelinstitution der Familie, als unhaltbar. Käme es auf die Familie an, so würden noch heute ungezählte Kinder unbeschult bleiben. Bis ins 18. Jhd. gab es keine andere Vollschule als die städtischen Schreibschulen und die sehr unregelmäßig im Lande zerstreuten Hütter- oder Handwerkerschulen, die, ohne Lehrplan und ohne Methode, so gut wie rechlos waren.

Eine Ausnahme machten die Schulen der reformierten Gemeinden am Niederrhein und die herzoglich-gothaischen Lande, wo 1612 von "Erzherz. dem Frommen", um der Not des im dreißigjährigen Kriege ausgeschlagenen Volkes durch innere Kraftentfaltung zu stemmen, das erste Schulgesetz erlassen worden war, 1648 zu der heutigen sogenannten "Schulmethode" ausgestaltet, die (1658 als Buch herausgegeben) für die weitere Entwicklung alles S. in vielen Beziehungen vorbildlich geworden ist. Diese erste selbständige Schulgesetzgebung erstreckt sich auf folgende Punkte: sie fordert die allgemeine Schulpflicht, die mit dem 5. Lebensjahr beginnt, regelt die Unterrichtszeit, den Lehrplan, Stundenplan, die Methode, die Schulaufsicht, auch in etwas die Schulaufsicht. Die Unregelmäßigkeit des Unterrichts wird noch nicht als Korrelat der allgemeinen Schulpflicht anerkannt; doch wurde die im Herzogtum eingeführte Bibel nebst Lieblich allen schulpflichtigen Kindern umsonst verabfolgt. Die Wirkung dieses vorreussischen Gesetzes, dem noch verschiedene Maßnahmen zur Regelung der Lehrergehälter, ja zur Hinterbliebenenversorgung folgten, ist geweilen, daß Bildung und Wohlstand des Ländchens noch bei Lebzeiten des Herzogs († 1675) die Aufmerksamkeit der Nachbarstaaten auf sich lennten.

Zu einem Volksbildungswesen in weitem Maßstabe kam es erst, als die Träger der Idee des Wohlfahrtsstaats im 18. Jhd., vor allem die beiden großen preußischen Könige Friedrich I. und Friedrich II. ihre landesväterliche Fürsorge dienem Kulturringe wunderten, auch die vermögen der Einseitigkeit ihrer eigenen Bildung getragen von der Überzeugung, daß Frömmigkeit, Gejüttung, Bildung und wirtschaftlicher Wohlstand in enger Wechselbeziehung stehen. Zwar hatte, wie die landesherrlichen Kirchenordnungen anderer Länder des 16. Jhd.s (§ Kirche: VI, 1, § 171 "Vollschule, 1), so auch die brandenburgische Kirchenordnung des Kurfürsten Joachim II von 1540 sich "zur Erhaltung christlicher Religion und guter Polizei" stützlich für die Schulen interessiert, der große Kurfürst einige Anläufe zur Gewinnung "wohlbekannter Schulen" gemacht, ja sogar in dem Kontubernium zu Breslau, dem reicher entwickelten Volkschulwesen am Niederrhein gemäß, 1687 ein Lehrerseminar errichtet. Indessen erst dem Verwaltungsgenie Friedrich Wilhelms I gelang es, für die Volks-

bildung wirklich die rechtlichen Grundlagen zu schaffen. Schon 1713 wurde durch die evg.-reformierte Inspektoratsordnung ein regelmäßiger Unterrichtsbetrieb vorgeschrieben. Am 28. September 1717 wurde die allgemeine Schulpflicht zum Gesetz erhoben, damit die große Unwissenheit, sowohl was das Lesen, Schreiben und Rechnen betrifft, als auch in denen zu ihrem Heil und Seligkeit dienenden höchstnötigen Studien" bestraft werde, „gegen zwei Dreier wöchentliches Schulgeld“; „falls aber die Eltern das Vermögen nicht hätten, aus jedes Dris Almosen“. Mehr als 1800 Schulen wurden zwischen 1713 und 1740 gegründet und 1736 in den Principia regulativa ein sorgfältiges Schulunterhaltsungsgefeß geschaffen, das die Schullasten auf Staat, Kirche, Gemeinde, Bauern, Beamte, Eltern, Adel in angemessener Weise verteilte. Und wiederum zur Heilung der im siebenjährigen Kriege geschlagenen Wunden, da nach Pestalozzi's Worten kein Mensch dem Menschen helfen kann, wenn er sich selbst nicht hilft, warb 1763 Friedrich der Große auf das Volksbildungswesen, „auch darin groß, daß es zugleich die Volkschulen und die Akademie der Wissenschaften förderte“ (Schleiermacher am 24. Januar 1821). Er erließ am 12. August 1763 das von F. d. "Heder bearbeitete Generallandstandschule reglement (ergänzt namentlich am 3. November 1765 durch ein Reglement „für Untere römisch-lath. Unterräume von Schleien und der Grafschaft Glatz“, das mit dem Reglement von 1801 noch hente das S. für die lath. Schulen in Schleien regelt). Das Gesetz erstickt sich auf dieselben Gegenstände wie die gothatische Schulmethode (§. oben), regelt genauer die Schulaufsicht, die Zwangsmahnahmen zur Durchführung der Schulpflicht, die vom Lehrer zu führenden Kontrollstufen und macht eine gewisse Lehrerbildung zur Pflicht, die auch Friedrich Wilhelm I durch Begünstigung der "Brandenberger Stiftungen und der beiden Lehrerbildungsanstalten zu Kloster Bergen bei Magdeburg (Kabinetsordre vom 5. Dezember 1736) und zu Laßadie bei Stettin, beide von Brandenberger Geist bestellt, zu fördern gesucht hat („Lehrerseminar, 1, § 18). Die Anerkennung, daß auch den Vermittlern der Volksbildung ein ge- regeltes Wissen und eine ausgearbeitete Methode nötig sei, wie sie nur auf Lehrerbildungsanstalten erworben werden kann, wurde freilich von Friedrich d. Gr. selbst oft durchbrochen. Doch war der Gedanke, der Staat habe das Recht und die Pflicht zur Selbstreinigung und Selbstverdienst durch die allgemeine Jugenderziehung, dem Rechtsbewußtsein so einverlebt worden, daß Friedrich Wilhelm II (richtiger Friedrich II) im 11. gegen einen "Landrecht" (1794, Titel II, Titel 12) den Rechtsgrundlaß festlegen konnte: § 1. „Schulen und Universitäten sind Beratungen des Staates, welche den Unterricht der Jugend in nützlichen Kenntnissen und Wissen- schaften zur Pflicht haben; — § 2: Dergleichen Anstalten sollen nur mit Vorwissen und Genehmigung des Staates errichtet werden; — § 4: Auch Privat-Schul- und Erziehungsanstalten sind der Aufsicht der Behörde unterworfen.“ In den folgenden Paragraphen werden über Aufsicht und Direction der gemeinen Schulen, über die äußeren Rechte der Schulanstalten, die Bestellung der Schullehrer, Rechte und Pflichten

derselben, Unterhalt der Lehrer (er wird den Haushältern der Gemeinde auferlegt, wohin gegen das Schulgeld aufgehoben wird), Schulgebäude, Pflichten der Eltern, ihre Kinder zur Schule zu halten, Pflichten der Schulausseher, Pflichten des Predigers, Schulzucht gründliche und zweckmäßige Bestimmungen getroffen. Sie bilden, soweit sie nicht durch die weitere Schulgesetzgebung abgeändert sind, noch heute die Grundlagen des preußischen Schulrechts. Indessen ist die gewaltige Vertiefung und Vervolkommnung der Staatspersönlichkeit, die sich in den Jahren des erneutigen Preußens vollzog, auch der Volkschule in hohem Maße zugute gekommen. Da, es ist in dieser Zeit bestimmter als je zuvor ausgesprochen, daß die Wohlfahrt eines Volks nach seinen innerlichsten wie seinen äußerlichsten Funktionen auf der Bildung all seiner Glieder beruht, und daß darum die Zukunft eines Staats von der Erziehung seiner Jugend abhängt. Es kam hinzu, daß der Geist in Pestalozzi einer Persönlichkeit gegeben wurde, die sich mit einer Liebe ohne gleichen zu den Bewahrhütern im niederen Volk hinabneigte und die Wege erkannte, jedem einzelnen Menschenkind nach einer allgemeingültigen, weil in der Menschennatur begründeten Methode durch Entwicklung seiner physischen, intellektuellen und sittlichen Kräfte von innen heraus die Mittel in die Hand zu legen, mit denen er vernünftig, sich selbst durchs Leben zu helfen. In seinem Volksbuch Reinhard und Gertrud hatte er gezeigt, wie die Initiative zu diesem Tun vom Staat als der im Vollbesitz aller Kräfte befindlichen Persönlichkeit ausgehen müsse, wie aber dieser die Kirche, die Gemeinde und das Haus für das Erziehungswerk interessieren und, ein jedes nach der Eigenart der in ihm schlummernden Kräfte, daran beteiligen müsse. Den Geist Pestalozzis nimmt die Geschichte des Staatener Zeit.

Die Stein'schen Reformen, soweit sie hier eingreifen, suchen den Staat durch Erführung der Selbstverwaltung als einen bis in die äußerste Peripherie hinein lebendig wirkenden Organismus in Tätigkeit zu setzen. Durch das Gesetz über die Selbstverwaltung der Städte vom 19. November 1808 wurde diesen auch die Sorge für die Schulen übertragen. Am 26. Juni 1811 wurde eine ganz vortreffliche Instruktion für die städtischen Schuldeputationen erlassen, wonach unter Mitwirkung der Kirche nicht nur die Schulpflege, d. h. die Fürsorge für das äußere Geleben, sondern auch die Achtsamkeit auf den inneren Unterrichtsbetrieb den Stadtgemeinden und ihren Organen — Stadtvorordneten, technischen Mitgliedern, sogar „verläßtigsten und achtbarsten Frauen“ — als Verwaltungsorganen des Staats („daß sie auf genaue Befolgung der Gesetze und Anordnungen des Staates hielten“) übertragen wurde. Das folgende Jahr brachte das Reifest betreffend die Anordnung von Schulvorständen für die Landes- und Städtschulen, ebenfalls mit der Tendenz, Gemeinde, Elternhaus und Kirche gleichzeitig für den Schuldienst zu interessieren. Durch Dienstinstruktion vom 23. Oktober 1817 wurde die Bearbeitung der allgemeinen Schulangelegenheiten, insonderheit auch die Ausbildung der Lehrer geregelt und 1825 den neu geschaffenen Provinzialischschullegien übertragen, während den Regierungen die besondere Beaufsichtigung und

Leitung der Volkschulen (äußerlich und innerlich) zugewiesen wurde. Zur Krönung des großen Organisationswerkes wurde durch Verordnung vom 3. November 1817 ein eigenes *Kultusministerium* und *Unterrichtsministerium* in ein gesetzt; denn „die Würde und Wichtigkeit der geistlichen und der Erziehungs- und Schulischen macht es ratslich, diese einem eigenen Minister anzustalten“ (Kultusministerium, 1). Als Leiter, der erste Minister für die geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, hat auf Grund klar erfaßter Ideen vom Staat Volkschulweisen als eine Schöpfung des Staats mächtig gefördert. Niemals ist die Idee dieses Rechts in der Verwaltungspraxis so klar und ausgesprochen worden, als in dem vom Staatsrat Süvern noch 1817 verfaßten *Promemoria* für ein von Altenstein geplantes allgemeines Schulgesetz, das alle Gegenstände des St. S. (s. unten S.) behandeln sollte. Hier wird die Aufgabe des Staats dahin formuliert, „einen Organismus darzustellen, in welchem jeder kleine Staatsteil sein Leben und seine Regelmäßigkeit für sich haben, der eigentümlichen Entwicklung seiner Kräfte sich freuen kann, aber alles gebiegen zu einem großen Körper zusammen gewachsen ist und nur unzufriediger an ihm sich anfühlt, je tiefer es fühlt, wie innig sein besonderes Beleben durch das Bestehen mit dem Ganzen bedingt ist“. Und dieser Organismus, diese höhere Form der Persönlichkeit, für jedes seiner Glieder „eine Erziehungsanstalt im großen“, erneuert sich selbst durch nationale Jugenderziehung. Diese ist also nichts anderes als der notwendige Stoßwechsel im Leibe des Staats, ein Vorgang, den ihm schlechtdings niemand abnehmen kann. Von einer so hohen Idee der Volksbildung ausgehend, hat Altenstein gefühlt, sie aufs innerlichste zu fordern, indem er den Geist Pestalozzis nach Preußen übertrug. Schon 1808 unter Stein-Humboldt hatte er als Leiter der Unterrichtsabteilung im Ministerium des Innern eine Anzahl Eleven nach Jüttendorf geholt, um „den Geist der ganzen Erziehungs- und Lehrart unmittelbar an der Quelle schöpfen“ zu können. In den folgenden Jahren wurden dann nicht sowohl die Einzelheiten der Pestalozzischen Methode als vielmehr der Gedanke durchgeführt, daß es ohne irgend eine Methode, die von innen heraus also in Pestalozzis Geist arbeite, überhaupt nicht gehe. Die Folge war, daß nun endlich so viel Lehrerseminare (: 1, S. 2019) gegründet wurden, daß mit dem schulrechtlichen Grundfah, kein Lehrer solle ohne ausreichende Vorbildung angestellt werden, wirtschaftlich Ernst gemacht werden konnte; daß Altensteinsche Ministerium hat der Lehrerbildung die Wege gewiesen, auf denen sie sich geradlinig weiterentwickeln konnte, und hat es verstanden, die ungeheuren Schwierigkeiten, die sich in der Besetzung der Schulstellen wie bei anderen Neuerungen zeigten, großenteils zu überwinden, obwohl es z. T. Schwierigkeiten rechtlicher und wirtschaftlicher Natur waren. So hatten z. B. in den neu hinzugekommenen Gebieten weder die neueren Ordnungen noch die Schulgesetze der früheren Königsgeltung; und selbst im Geltungsbereich der letzteren waren die Bedürfnisse des wirtschaftlichen Lebens bisher oft stärker geweisen als das Gesetz. Namenslich die frühe Ausnutzung der Kinder in ländlicher und Fabrikarbeit hatte sich der Durchführung der Schulpflicht hinderlich ent-

gegengestellt. Man lese etwa die Klagen über den fürchterlichen Zustand der Schulen, der Schuhhäuter, der Schulmeister, der Lehrmethode und dergl., die noch 10 Jahre nach dem Erlass des Landrechts v. Lürl in der Schrift „Über zweckmäßige Einrichtung der öffentlichen Schul- und Unterrichtsanstalten als eines der wichtigsten Förderungsmittel einer wesentlichen Verbesserung der niederen Volksklassen“ (Reut-Strelitz 1807) geäußert hat, und die ihn zu dem Urteil zwangen, „es wäre den meisten Kindern besser, sie gingen gar nicht in die Schule“, wo so gut wie alles „unfeierlich elend, widerinig, verderblich in seinem Einfluss auf die Erziehung der Jugend“ sei. Dazu kam die uns heute kaum vorstellbare Verwahrlosung und Stumpfheit der niederen Volkschichten, von der auch Schriften wie „Pestalozzis „Genhard und Geitrib“ oder C. von Rochows Geschichte seiner Schulen beredtes Zeugnis ablegen. Angesichts der gewaltigen Schwierigkeiten lernte man freilich, auf die Durchführung der geplanten allgemeinen Schulordnung allmählich zu verzichten, und half sich mit provinziellen Verordnungen und schuf so das unglaublich komplizierte Bild, das, durch die Neuerwerbungen von 1866 noch bunter gefärbt, daß S. zu einem der verwüsteltesten Gebilde des preußischen Verwaltungsrights gemacht hat. Innerhalb wurde doch die allgemeine Schule bis 1825 auf dem geläufigen damaligen Umfang der preußischen Monarchie ausgedehnt und durch die Preußische Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 bestätigt. Durch deren im Gebiete des S. im wesentlichen den deutschen Grundrechten des Frankfurter Parlements (14) entsprechende Säze wurde auch die Unentbehrlichkeit des Volkschulunterrichts festgelegt, die Lehrer als Staatsbeamte anerkannt und ihnen ein festes „den Volatverhältnissen angemessenes“ Einkommen gewährleistet, die Rechte und Pflichten an der Schule grundsätzlich zwischen Gemeinde und Staat zugegriffen, die Verpflichtung der konfessionellen Verhältnisse zugestanden (vgl. „Konfessionschule“) und die Leitung des religiösen Unterrichts den betreffenden Religionsgesellschaften zugestanden (vgl. „Kirche“ VI, 2 b). Uebrigens hatte die wirkliche Verbesserung der Volksbildung, die sich als Frucht aller jener schwieritlichen Maßnahmen unter Friedrich Wilhelm III ergeben hatte, die leicht begreifliche Folge gehabt, daß man die Erecheinungen des Jahres 1818 nicht zum wenigsten der Volksauklärung, der modernen Bildung der Volkschullehrer und einem verfehlten Betriebe der Lehrerseminare in die Schule schob. Tatsächlich hatten verschiedene Seminarrevisoren mancherlei Missstände ergeben, Fehlgrave im Unterrichtsstoff, verkrüppte Wissenschaftlichkeit in der Methode und dergl. Die Reaktion trat in den drei preußischen en Regulativen vom 1., 2. und 3. Oktober 1834 hervor, die unter dem Minister von Rammel (1850–58; „Kultusministerium“), 1) durch den Geheimrat Stiehl bearbeitet waren, von denen das erste die Einrichtung und den Lehrplan der Seminare („Lehrerseminar“, 1. Sp. 2020 f.), das zweite die Präparandenbildung, das dritte den Betrieb der einfacheren „Volkschule“ (1) regelte, alle drei mit der ausgeworfenen Absicht, den bis dahin in freier Entwicklung oft recht verschiedenen betriebenen Unterricht des gesamten Volks-

schulwesens auf dem Grunde der gewonnenen Erfahrungen nach gemeinsamen Normen festzulegen. Die Regulativen fanden bald heftige Gegenreaktion, teils wegen ihres frömmelnden Tons, teils weil sie im Seminar, den Unterchied zwischen Allgemeinbildung und Fachbildung gar zu sehr verstoßend, den Kreis des Wissens zu eng begrenzten, jede Annäherung an Wissenschaftlichkeit ängstlich verhinderten und alles auf die unmittelbare Übertragbarkeit in den praktischen Schulbetrieb zuführten, in der Präparandenbildung grundsätzlich auf die Einrichtung von Präparandenanstalten verzichteten und alles der freiwilligen Tätigkeit der Geistlichen und Lehrer überließen, in der Volkschule die einfache Schule so sehr als Norm betrachteten, daß sie die übrigen Schulsysteme mit Süßschweigen übergingen, endlich unter völligem Ausfall eines besondern Unterrichts in den Realien selbst der vaterländischen Geschichte! ein so durchblasses Nebemaß an religiösem „Memorierstoff“ forderten (es sollten z. B. sämtliche Perikopen, womöglich auch die epistolischen, 18 zum Teil lange Psalmen und 50 Kirchenlieder auswendig gelernt werden!), daß die Regulativen schon allein durch diese leichten Bestimmungen den Todestein in sich trugen. Es war durch allerlei Erlasse und Spezialverfügungen schon viel von ihnen preisgegeben, als in demselben Jahre, wo H. Falk durch das Schulauflösungsgebot vom 11. März 1872 das Recht des Staats auf die Schule in erneuter und verfehlter Form festlegten ließ („Kirche“ VI, 1. Sp. 1174 „Schulaufsicht“ 1), ihre völlige Aufhebung erfolgte durch Erlass der Allgemeinen Bestimmungen vom 15. Oktober 1872. In fünf verschiedenen Erlässen regeln diese das gesamte Volkschulwesen und schreiben die Wege der Lehrerbildung vom Eintritt in die Präparandenanstalt, die nunmehr als normale Form der Vorbereitung für das Lehrerseminar festgelegt wird, bis zur Ablegung der ersten und zweiten Lehrerprüfung, und den neu eingerichteten Prüfungen für Mittelschullehrer und für Rektoren genau vor („Lehrerseminar“, 1. Sp. 2021 f.; 5. Sp. 2031 „Mittelschulen“ „Volkschule“, 2). Die oben bezeichneten Mängel der Regulativen wurden gründlich beseitigt, doch blieb die Einheitlichkeit der Präparanden- und Seminarbildung und auf dem Seminar die Trennung von Allgemein- und Fachbildung noch einer Fortentwicklung bedürftig, die durch die Lehre vom 6. Juli 1901 gegeben ist („Lehrerseminar“, 1. Sp. 2022 f.). Auch die Präfungsordnungen wurden auf Grund der inspiro- und neugefaßten Erfahrungen 1901 und 1912 noch umgestaltet. — Die Verfassungsurkunde von 1851 hatte ein allgemeines Unterrichtsgebot vorgegeben. Die Schwierigkeiten, die sich dem Erlass eines solchen entgegenstellten, teils in dem Zusammenhang von Kirche und Schule, teils in der Organisation der preußischen obersten Verwaltungsbehörden, teils in der Meinungsfähigkeit der örtlichen Gerechtsame, Bedürfnisse und Leistungsfähigkeiten begründet, hatten sich in diesen als unüberwindlich herausgestellt, daß der Staat auf Abzahlung eingehen müßte. Durch Gesetz vom 26. Mai 1909 wurde das Dienstleben der Lehrer und Lehrerinnen geregelt, nachdem am 6. Juli 1885 ihre Pensionierung und am 23. Juli 1893 die Einrichtung von Ruhesekretärsklassen gesetzlich festgelegt war. Endlich

in durch das Gesetz über die Unterhaltung der öffentlichen Volkschulen vom 28. Juli 1906 die Kommunalisierung der Volkschulen gefördert (§ Volkschule, 3) und zugleich die "Konfessionschule" gesetzlich geworden. Über den Inhalt der neuen preußischen Gesetze vgl. unten 3.

Die Entwicklung der französischen Staaten und der angrenzenden kulturländler zeigt ein dem hier gewidmeten Entwicklungsgange Preußens sehr ähnliches Bild. Man findet ebenfalls einen fortgehenden Aufstieg des Interesses, das der Staat durch die Gelehrte der Volkschule zugewendet hat.

In Bayeux war durch die Bischöfe die erste Anregung zur Volksbildung gegeben, die in der Gründung des Armen- und Waisenhauses 1718 durch den Markgrafen Karl Wilhelm (I. Baden, 1) ihre erste Frucht brachte. Diejenigen Zustände ruhen im wesentlichen auf dem dreizehnten Edict von 1803, die "gemeinen und wissenschaftlichen Lehranstalten" betreffend, mit Festlegung der Schulpflicht (in den "Trivialschulen"), eines Grundlehrgangs u. dgl., auf der Zulassung der Simultanäule 1807, der Einführung obligatorischer Seminarbildung für die Lehrer 1829, der Schulordnung von 1834, die vor allem den Lehrplan ordnete, dem Schulauflösungsgesetz von 1860, das dem Staat das Recht auf die Schule zusprach. — Das Schulwesen Bayeux, lange durch die retardierende Tätigkeit der Jesuiten gehemmt, hat nach deren Ausweisung (1. Jesuiten, 2) 1775 angefangen, einen Aufschwung zu nehmen. Es wurden die Kloster- und religiösen Körperschaften für die Schullästen herangezogen, in den 90er Jahren der Grundzah der Schulpflicht eingeführt, Anfang des 19. Jhd. eine Lehrordnung für Landeschulen in "Pestalozzis Bahnen erlassen, die Lehrerbildung in die Wege geleitet, die 1866 eine durchgreifende Regelung erlangt hat, während 1861 die Schuldotationsgeförderte geordnet wurde. — Sachsen, durch die Nachwirkung der Reformationszeit dem 16. Jhd. mit einer lebhafteren Schulgesetzgebung ausgestattet, hat Anfang des 18. Jhd.s die Schulpflicht für beide Geschlechter eingeführt, zu Ende desselben schon gründliche Lehrerbildung begonnen und 1835, in Neuregelung 1873 das gesamte Volkschulwesen durch Gesetz geordnet. — In Württemberg hat der Staat schon zur Heilung aller Schäden des dreißigjährigen Krieges die Schulpflicht mehrfach einzuführen versucht, im Zeitalter Friedrichs des Großen schärferten Nachdruck dahinter gelegt, aber einen wirklichen Aufschwung des Schulwesens auch erst erreichen können, als in der napoleonischen Zeit eine vernünftige Seminarbildung eingerichtet und 1810 obligatorisch gemacht wurde. Ein Volkschulgesetz von 1836 hat die Lehrergesälter und die Hinterblebenenversorgung geregelt, und die folgenden Jahrzehnte haben entsprechende Erhöhungen gebracht.

Zu Frankreich war durch einen groben Zentralisationsversuch Napoleons I die Staatschule in Württemberg gekommen, so daß man im Gesetz von 1833 nicht nur auf die allgemeine Schulpflicht und die Unentgeltlichkeit des Volkunterrichts verzichtete, sondern auch die allgemeine Lehrfreiheit verbündete, die dann in Meritalem Eme (Frankreich, 10, §v. 976) gründlich ausgenutzt, 1850 noch vermehrt wurde und einen gewaltigen Tieftand des französischen Schul-

wesens herbeiführte, der erst durch eine tiefgründige Erneuerung nach dem großen Kriege befeitigt wurde, — eine Erneuerung, die in vieler Hinsicht an die preußische Geschichte nach 1807 erinnert. Die Lehrergesälter wurden aufgehoben, die Seminarbildung (in den „écoles normales“ mit dreijährigem Kursus) pflichtmäßig gemacht, 1882 die Schulpflicht, 1884 die Unentgeltlichkeit des Besuchs der écoles primaires angeordnet, die durch das Volkschulgesetz vom 30. Oktober 1886 einer allgemeinen Regelung unterworfen wurden. Dem Minister steht ein Unterrichtsrat zur Seite, dem auch Volkschullehrer angehören.

Wie sehr die S.bildung auf der Idee der Empörbildung zum vollkommenen Menschen und der Verklärung des vollkommenen Menschen im Staat beruht, ist mit besonderer Deutlichkeit an der S.geschichte Englands zu erkennen. Denn hier war einerseits die Großmachtstellung errungen, ohne mit tiefen inneren Wunden erlaufen zu werden, zu deren Heilung der Staat seine inneren Kräfte aufzubieten veranlaßt worden wäre; andererseits waren die breiten Volksmassen zu einer Zeit zur Mitregierung berufen worden, wo noch keineswegs eine allgemeine Volksbildung durch landesväterliche Fürsorge augebahnt und in ihrer gegenreichen Wirkung erfahrbar geworden war, so daß der Staat sich als vollkommene Persönlichkeit fühlte, noch ohne es zu sein, und darum eine plannmäßige allgemeine Empörbildung zur Vollkommenheit, die in seiner äußerlich glanzvollen Geschichte niemals stattgefunden hatte, für überflüssig hielt. Die Folge war, daß die Berücksichtigung einzelner Staatsglieder, eine allgemeine Volksbildung nach dem Vorbilde des Kontinentals zum Gesetz zu erheben, immer wieder an dem Widerstreit der anderen an der Regierung beteiligten Massen und Korporationen scheiterten. Noch 1856 blieb die Bemühung des Lord Russel, eine Erziehungsbill mit allgemeiner Schulpflicht durchzuführen, ohne Erfolg. Nur dem Verwaltungsweg hat man durch Schulordnungen, die geradezu minimale Ansprüche stellten (z. B. 1861), zu helfen gesucht, ohne doch die Schule heben und die Leistungsfähigkeit erwärmen zu können. Die Erziehungsbill, die 1870 nach langen Kämpfen Gesetz wurde, hat zwar dem Staat eine Art Polizeiauflage über die Schulen eingebracht, aber ebenfalls die Schulpflicht noch nicht vorschreiben können, so daß nach wie vor die armen Eltern ihre Kinder zu frühzeitiger wirtschaftlicher Ausnutzung der Schule fernhielten — ein Umstand, der seine Nachwirkungen in dem sozialen Elend der untersten Klassen noch lange spürbar gemacht hat. Erst durch die Bill von 1876 ist es gelungen, durch Einführung des Schulzwanges und Errichtung von Schulbehindertenkommunen auch die Fabrikarbeiter mehr zur Schule heranzuziehen. Seit 1891 ist der Unterricht unentgeltlich. Die Regelung der Rechte des Lehrerstandes läßt noch immer zu wünschen übrig, so daß trotzdem die Education-Bill jährlich revidiert wird, die Spuren mangelnder Einsicht in die Bedeutung der Volkschule für den Staat hier noch heute nicht ganz getilgt sind.

In Deutschland wiederum hat Erfahrung des Lehrerstandes läßt noch immer zu wünschen übrig, so daß trotzdem die Education-Bill jährlich revidiert wird, die Spuren mangelnder Einsicht in die Bedeutung der Volkschule für den Staat hier noch heute nicht ganz getilgt sind.

Maria Theresias um die innere Erneuerung des Reiches, daß 1774 von dem Abt "Fidelius" ausgearbeitete Schlußordnung die allgemeine Schulpflicht einführe, ausreichende Vorbildung der Lehrer verlangte, da die Gründung der nötigen "Trivialschulen" anstrebe, für die ein Lehrplan vorgeschrieben wurde. Von Josef II wurden diese Maßnahmen im Sinne einer straffen, vielfach übertriebenen, weil mit örtlichen Eigenheiten der Bevölkerung und der Ausführungsorgane unvereinbaren Centralisation fortgeführt. Eine höchst reaktionäre "Beschaffung der deutschen Volksschule" von 1805, in der die österreichische Staatsweisheit jener Zeit in dem energischen Streben, das Volk zurzuhalten, die Trivialschulen auf den niedrigsten Handwerksbetrieb zurückgeschraubt habe, wurde durch Franz Joseph umgedreht, der einem fulrrordernden Lehrplan, zweidägiger Lehrerbildung und auskömmlicher Lehrerbevölzung die gelehrten Grundlagen stuf. Durch das Schulgesetz vom 14. Mai 1869 (mit Novelle vom 2. Mai 1883) wurde diese Entwicklung zu einem Abschluß gebracht, indem eine vierjährige Lehrerbildung mit unentgegenseitigem Unterricht, die interkonfessionelle Volksschule, die Mittelschule ("Bürgerschule") mit gezielten Lehrzielen, auch die Vorbildung für das Lehrerseminar vermitteln, und schulitative Schuleinrichtungen für das vor-schulische Alter vorgesehen wurden.

In Rußland besteht trotz des Reglements von 1874, das eine Verbesserung der Volksbildung angebahnt hat, die allgemeine Schulpflicht noch heute nicht.

Norwegen ist durch die Gesetze von 1889, 1892, 1894, 1896 das Unterrichtswesen in der Weise einheitlich geregelt, daß die Schulpflicht vom 7.—14. Jahre, mit unentgeltlichem Unterricht in der Volkschule, dauert, auf die Mittelschule der Volkschule die Mittelschule (12. bis 15. Jahr), auf die die Lateinschule (15. bis 18. Jahr), auf die die Universität aufgebaut ist.

In Schweden wählt nach dem Gesetz von 1897 die Schulpflicht wie in Norwegen, hat aber hier um den Zeitpunkt wohnenden Bevölkerung den Besuch der Schulen zu ermöglichen, die Springsschulen einzuführt, in denen der Lehrer etwa ein Bierfaß an einem Tisch weilt, um hier die Kinder der Umgegend zum Unterricht zu versammeln.

In den Vereinigten Staaten von Nordamerika entbehrt das Volksschulwesen der einheitlichen Regelung. Man hat zwar überall Unentgeltlichkeit des Unterrichts (in den Ungraded Schools), also nicht in dem bis zur Hochschule emporführenden einheitlichen Bauwerk des Bildungswesens, der vielgerühmten amerikanischen "Einheitsschule"), aber nur in 15 Staaten die allgemeine Schulstiftung durchgeführt. Die unregelmäßige Abrechnung der jährlichen Schulzettel, die oft nur etwa die Hälfte des Jahres umfaßt, bringt es mit sich, daß auch die Lehrerbevölkerung noch wenig auf reine geistige Grundlagen gestellt werden konnte.

Unter den asiatischen Mächten ist Japan durch das Schulgesetz von 1891 mit einer verhältnismäßig hohen Entwicklung der Volksbildung vorangegangen. Wenn auch nur auf 3 Jahre, so ist doch die allgemeine Schulpflicht eingeführt, an die Volkschule nach norwegischer Art die Mittelschule angegliedert, die Lehrer

bildung mit dreijährigem Kursus angelegt, auch das Lehrergehalt auskömmlich gewährleistet, wobei die Gemeinden die Lasten tragen.

3. Umfang und Inhalt des gelgenden §. Als Ergebnis des gesuchten Entwicklungsganges umfasst das preußische §. — wir müssen uns hier auf die Vorführung eines besonders bedeutsamen Beispiels befrüchten — die Universitäten und Hochschulen, die höheren Schulen (Gymnasien mit Progymnasien, Realgymnasien mit Realprogymnasien, Oberrealchulen, Realschulen), die mittleren Schulen (höhere Mädchenschulen, Mittelschulen, Fachschulen) und die Volkschulen samt Fortbildung^a, Blinden-, Taubstummen- und Hörschulen für schwabegabige Kinder und Schuleinrichtungen für das vorpubertätsliche Alter. Neben die Hoch- und höheren Schulen vgl. die oben in Ab. 2 d genannten Einzelarbeiten. Der Inhalt des Volkschulrechts, das für die Geiegebung und Verwaltung jederzeit das überwiegendste Interesse gehabt hat, erfreut sich auf folgende Gegenstände: 1. die Behörden; 2. die Lehrerbildung; 3. die Rechte und Pflichten der Lehrer; 4. die Schulverfassung; 5. die Schullaufbahn; 6. die Schulpflicht; 7. die äußere (bauliche) Unterricht; 8. die Schulordnung; 9. den Unterricht; 10. die Schulfreude.

3. a) Für die Gliederung der Behörde gelten die Verordnung vom 27. Oktober 1810 betreffend die veränderte Verfassung der obersten Staatsbehörden, die Verordnung vom 3. November 1817 (Einführung des Kultusministeriums), die Verordnung über die Zuständigkeiten des Ministers in den neu erworbenen Gebietsteilen vom 13. Mai 1867 (wonach ihm für Prüfungs- und Berechtigungsweisen, Befolzung und Befeu- nierung des Lehrer-, Feststellung der Lehr- pläne und Regelung des Privatschulwesens die gleichen Kompetenzen wie in den älteren Landesteilen übertragen wurden), die Dienstinsti- tutionen für die Provinzialkollegien vom 23. Oktober 1817 und für die Regierungen vom gleichen Tage (mit Abänderung vom 31. Dezem- ber 1825), das Schulaufsichtsgesetz vom 11. März 1872 (Schulaufsicht) und der Erlass vom 18. Februar 1876 über Einteilung und Leitung des Religionsunterrichts, auch die neueren Schul- verwaltungsgesetze von 1906 und 1909. Es liegt die obere Leitung des gesamten Unterrichts- wesens in den Händen des Ministers. Im Minis- terium besteht seit 1882 eine besondere Abteilung für das niedere Unterrichtswesen. Zu den Abteilungen steht den vortragenden Räten mit beratende, dem Direktor entscheidende Stimme zu. Durch besondere Anordnung des Ministers ist seiner Einführung vorbehalten u. a. die Einführung von Volksschulbibliotheken und die Anstellung aller Seminarlehrer, Vor- lehrer und Lehrer an Präparandenanstalten. Der Oberpräsident ist Vorsitzender des Provinzialschulkollegiums und hält durch zwei jährliche gemeinsame Sitzungen dieser Behörde mit den Regierungsräten die Ein- heitlichkeit der Verwaltung aufrecht. In der Praxis wird diese Vorchrift freilich kaum noch geübt. Den Prov. -Schulkollegien unterstehen außer den allgemeinen Schulhassen die Lehrer- und Lehrerinnenbildungsanstalten und die öffentlichen Taubstummen- und Blindenanstalten. Die eigenständige Schulaufsichtsbehörde für

die Volksschulen, insbesondere für die Anstellung und Disziplinierung der Lehrer, Abgrenzung der Schulverbände, Bestätigung der Schuldeputationen und -vorstände usw. sind die königlichen Regierungen, nur für die Volksschulen von Berlin das Provinzialschulfollegium. Die Kreisinspektoren, deren i. J. 1913 1188, darunter 446 hauptamtlich angestellten waren, sind dem Gedanken nach die eigentliche Seele der Schulaufsicht. Sie haben den unmittelbaren Schulbetrieb zu beeinflussen und im jährlichen Besuch den Lehrer in ihrer Arbeit anzuregen und zu beaufsichtigen, auch bei den Beschlüssen der städtischen Schuldeputationen als Vertreter der Staatsregierung mitzuwirken. Die Ortschulinspektion liegt noch fast durchweg in den Händen von Geistlichen (vgl. § Kirche; VI Schulauufsicht). Nur für die sechs- und mehrklassigen Schulsysteme ist die Anstellung von Rektoren zur Rücksicht gemacht, die alle Funktionen der Ortschulauufsicht ausüben.

3. b) Die Lehrerbildung und die Prüfungsordnungen regeln sich nach den Lehrplänen vom 1. Juli 1901 und dem Erlass vom 13. Juli 1912, soweit nicht die Bestimmungen vom 15. Oktober 1872 noch in Kraft sind (vgl. Lehrerseminar).

3. c) Wie bunt die Rechtsverhältnisse der Lehrer bis zuletzt Wahl und Anstellung gewesen sind, ist aus der Begründung des Gesetzes betr. die Unterhaltung der öffentlichen Volksschulen vom 28. Juli 1906 (abgedruckt bei von Studiv und von Braubachens, Die neuen preußischen Verwaltungsgelege, 1907, S. 193 ff.) ersichtlich. Es ist auch noch jetzt nicht gelungen, hier endgültigen Wandel zu schaffen; § 58 des neuen Gesetzes stellt ein allgemeines Gesetz über die Lehreranstellung in Aussicht. Bis dahin gilt das Verfahren, daß für Lehrer und Lehrerinnen der Schulauufsichtsbehörde (also der Regt. Regierung) die Bestätigung und Anstellung unter Ausürtigung der Ernennungsurkunde gebürtig, die Gemeindebehörde in Schulverbänden mit mehr als 25 Schulstellen das Wahrecht frei ausübt, mit 25 und darunter aus drei von der Regierung Bezeichneten. Diejenigen Lehrerpositionen, denen Leitungsbefugnisse zugesehen, werden von der Regierung nach Anhörung der Gemeindeorgane gewählt und ernannt. Die Minifurung des Staats ist hier umfassender, weil es sich einerseits um Beamte der Aussicht handelt, die immer im Auftrage des Staats geübt wird, andererseits die Möglichkeit zur Förderung verdienter Lehrer dadurch mehr gesichert bleibt. Lehrer, die noch nicht die zweite Prüfung abgelegt haben, und Lehrerinnen, denen die Bewährung im praktischen Schuldienst noch fehlt, dürfen nur provisorisch angestellt werden. Die provisorische Beschäftigung darf nicht länger als 5, nicht kürzer als 2 Jahre dauern, wobei die Dauer des militärischen Dienstjahres, zu dem die Lehrer verpflichtet sind (mit der Berechtigung zum Einjährig-Freiwilligendienst) nicht in Abrechnung kommt. Lehrer, welche ihre Beschäftigung durch Bezeugisse außerpriesterlicher Prüfungsbehörden im deutschen Reich dargetan haben, können unter Vorbehalt der Ablegung der zweiten Prüfung provisorisch angestellt werden." Mitglieder geistlicher Kongregationen oder Orden sind von der Anstellung im Volksschuldienst ausgeschlossen (Erlass vom 15. Juni 1873). Die Lehrer werden

bei der ersten Anstellung als Staatsbeamte vereidigt. — Die Pflichten des Lehrers, soweit sie nicht in der Ausübung der Unterrichtstätigkeit selbst bestehen, regeln sich nach den in § 68—69, 84—87, 92—97 enthaltenen Vorschriften des Allg. Landrechts für die Staatsbeamten und nach Art. 23 der Verfassung, wonach die öffentlichen Lehrer Rechte und Pflichten der Staatsdiener haben. Sie können deshalb auch kein bezahltes Nebentame ohne Genehmigung der vorgesetzten Behörde betreiben, werden wegen Dienstvergehen entsprechend dem Gesetz vom 21. Juli 1852 über die nicht richterlichen Beamten bestraft (mit Ordnungsstrafen — Warnung, Verbweis, Geldbuße — oder Entfernung aus dem Amt), können wegen förperlicher oder geistiger dauernder Unfähigkeit zur Ausübung ihres Amtes nach dem Erlass vom 5. September 1888 zwangsläufig in den Ruhestand versetzt werden (mit den durch das Pensionsgesetz vom 6. Juli 1885 geregelten Ansprüchen, $\frac{1}{4}$ — $\frac{3}{4}$ des Gehalts), soweit sie nicht, falls die Anstellung erst provisorisch war, schriftlich entlassen werden können. Von Gemeindeabgaben sind die Volksschullehrer frei. Zur Versetzung aus einem Regierungsbezirk in einen andern bedarf es des gegenwärtigen Einvernehmens der betr. Regierungen. In den ersten 5 Jahren nach Absolvierung des Seminars hat der Lehrer diejenige Stelle zu übernehmen, die ihm von der Regierung angewiesen wird, oder auf Grund eines Reverses die Ausbildungskosten und empfangene Unterstützungen zurückzuzahlen. Für die Hinterbliebenen ist durch das Gesetz vom 4. Dezember 1899 gesorgt (Witwendel 216—2000 Mark, Halbwaisen ein Fünftel, Vollwaisen ein Drittel des Witwendeldes für jedes Kind). — Eine Neuregelung Dienste in folgenden der Lehrer gewährt nach dem Gesetz vom 26. Mai 1909 den Lehrern ein Grundgehalt von mindestens 1400 Mark, den Lehrerinnen ein solches von mindestens 1200 Mark (wovon den einstweile angestellten Lehrern und Lehrerinnen ein Fünftel abgezogen wird) und vom 7.—34. Dienstjahr neuem Alterszulagen bis zum Gefambeilage von mindestens 1900 bzw. 1250 Mark, also ein Höchstentommen von mindestens 3300 bzw. 2450 Mark.

3. d) Was die Schulverfassung anlangt, so findet auch hier die allerwertvollsten Verhältnisse durch das Gesetz vom 28. Juli 1906 zu überwinden gewesen. Nunmehr bildet die Grundlage dieser Verfassung der Schulverein. Jede Stadt bildet in der Regel einen eigenen Schulverband. In übrigen kann jede Gemeinde oder Gutsbezirk einen eigenen Schulverband bilden oder mit andern zu einem Gemeinschulverband vereinigt werden. Der Schulverband bildet die finanzielle Grundlage für die Schule mit eigenem Statut und eigener Schultasse. In den Städten führt die Stadtische pütation die Verwaltung der der Gemeinde zustehenden Volksschulangelegenheiten, auch als Organ der Schulauufsichtsbehörde die Teilnahme an der Schulauufsicht. Sie besteht aus 1—3 Mitgliedern des Gemeindevorstandes (davon eines ein gewählter Stadtschulrat sein kann), ebensoviel Stadtvorordneten, mindestens ebensoviel des Erziehungs- und Volksschulwesens fundigen Männern, unter diesen mindestens einem Rector oder Hauptlehrer an einer Volksschule", dem dienstältesten Diöspfarrer oder seinem Vertreter,

dem dienstältesten Rabbiner des Orts, wenn sich mindestens 20 jüdische Schulfinder in der Stadt befinden. Der Kreis Schulinspektor nimmt als Kommissär der Regierung teil. Stadlärzte, Frauen und dergl. können (leichtere nach der Eintrittszeit vom 26. Juni 1811 und in ihrem Geltungsbereich) facultativ zugezogen werden. Steigt die Zahl der beteiligten Fachkundigen über 3, so können auch Lehrerinnen geholt werden. Für einzelne Schulen ist die Bestellung besonderer Kommissionen als Organe der Schuldeputation zulässig. — Für Landgemeinden und Gesamtschulverbände wird ein *Schulvorstand* gebildet; gehört zu letzterem eine Stadt, so bleibt es bei der Deputation. Ihm liegt, ebenso wie der Schuldeputation, die gesamte Schulpflege ob (äußere Ordnung, Verbindung zwischen Schule und Haus und dergl.). Er besteht aus dem Gemeindevorsteher, einem Lehrer, dem dienstältesten Pfarrer der beteiligten Konfession, 2—6 Gemeindedelegierten. Den Vorständen bestimmt die Schulaufsichtsbehörde. Der Kreis Schulinspektor fungiert wie in den Schuldeputationen der Kreis Schulinspektor. Die Gesamt Schulverbands-Schulvorstände setzen sich aus Vertretern der beteiligten Gemeinden zusammen, außer dem Lehrer, Geistlichen bzw. Rabbiner wie oben; Kreis Schulinspektor desgleichen. Den Verbändevorsteher, der die ausführende Behörde ist, ernennit die Regierung. Sozialdemokraten sollen zu seinem Amt genommen werden. — Auch hier ist also unter angemessener Überleitung des Staats eine möglichst rege Heranziehung der Gemeinden vorgesehen, zugleich den unteren Aufsichtsorganen eine Stellung angewiesen, die eine Ablösung dieser Funktion vom geistlichen Amt in jedem Falle ohne weiteres ermöglicht.

3. e) Die *Schulstellen*, für die wiederum in den verschiedenen Landesteilen das aller verschiedenste Recht in Geltung war, sind ebenfalls durch dieses Gesetz geregelt, so zwar, daß nach diesem Teil seines Inhalts das ganze Gesetz seinen Namen trägt; denn hier sind, solange der Staat das Schulwesen auf seitens Grund zu stellen sucht, jederzeit die größten Schwierigkeiten zu überwinden gewesen. Den Hauptgrundsatzz bietet § 1: Die Errichtung und Unterhaltung der öffentlichen Volksschulen liegt vorbehaltlich der besonderen Vorschriften dieses Gesetzes, insbesondere der darin geordneten Beteiligung des Staates an der Aufbringung der Kosten, den bürgerlichen Gemeinden und selbständigen Gutsbezirken ob.“ Also Teilung der Lasten zwischen Gemeinde und Staat; wie denn die Durchführung der Kommunizierung an Stelle der bisherigen Unterhaltungspflicht durch Schulsozialitäten und dergl. der Hauptzweck des Gesetzes gewesen ist (vgl. die Begründung des Gesetzes bei v. Stadt und v. Braunbekens, a. a. O., S. 78 ff.). Im Jahr 1900 sind von 30 727 preußischen Schulverbänden in 17 299 die bürgerlichen Gemeinden, in 13 428 andere Schulverbände Träger der Schullauf gewesen; in letzterem Falle sind z. B. in Schleswig-Holstein die Lasten (Ordnung vom 24. August 1814), „durch gemeindhaftlich auf alle Eingehörschaften des Orts mit Rücksicht auf ihre Vermögensumstände repartierte Beiträge“ aufgebracht worden. Dagegen werden nunmehr die Schullaufen als Gemeindeaufgabe getragen. Die Gesamt Schulverbände sind zugelassen, „weil sich

das Ideal, daß jede Gemeinde (Gutsbezirk) eine eigene Schule hat, nicht verwirklichen läßt. Immerhin aber wird die Bildung eines Gesamt Schulverbandes als Ausnahme anzusehen sein und nur da erfolgen dürfen, wo sie sich nach den örtlichen Verhältnissen nicht umgehen läßt“ (v. Stadt, a. a. O., S. 91). Es erfolgt hier die Verteilung der Lasten auf die Gemeinden zur Hälfte nach dem Steuerfoll der beteiligten Gemeinden. „Der Schulverband mit 25 oder weniger Schulstellen ist verpflichtet, jährlich 60 Mark für die einzige oder erste, 50 Mark für die zweite, 40 Mark für die dritte und je 30 Mark für jede weitere Stelle des Schulverbandes zur Befreiung der Kosten von Volkschulbauten, welche nicht zu den laufenden kleinen Reparaturen gehören, anzunehmen und verzinstlich zu verlegen“ (§ 14). Dieser Paragraph hat es ermöglicht, von der Übertragung der Schullauf auf leistungsfähigere Schultern, die einer einmaligen größeren Ausgabe fräjiger gegenüberstehen, Kreis, Provinz, Staat und dergl. abzuheben. Bei kleineren Verbänden (mit nicht mehr als 7 Schulstellen) hilft der Staat die Baulast tragen; ebenso die Gesamtlast in Schulverbänden, die ihr Unvermögen nachgewiesen haben, unter begutachtender Mitwirkung der Kreise, denen ein Fonds überwiesen und deren Verteilungsplan durch die Aufsichtsbehörde festgesetzt wird. Der Kreis verbleibt dieser Fonds dauernd. Außerdem gibt es wiederum Ergänzungszulagen. — Auf diese Weise ist zwar der Staat zur Aufbringung der Schullaufen in zweckmäßiger Weise mit herangegangen, aber in einer Desentralisierung, wie sie dem freiheitlicheren Sinne des ganzen Gesetzes entspricht.

3. f) Über *Schulpflicht* vgl. § Schulzwang.

3. g) Über den Bau und die Einrichtung des *Schulhauses*, das in der Regel ausschließlich den Schulzwecken gewidmet sein soll (jede Benutzung zu anderen Zwecken bedarf der Genehmigung der Schulaufsichtsbehörde; Erlass vom 17. November 1903), gelten insonderheit die Erlassen vom 15. November 1895 und vom 20. Dezember 1902. Es sind darin die Lage und Beschaffenheit der Baulätze, die Anordnung der Gebäude, Bauart, Trennung des Schülers und Wohnungsvorhabens, Erweiterungsfähigkeit, Konstruktion und äußere Erscheinung, Abmejungen des Schulzimmers, Fenster, Fußböden, Heizung, Lüftung, Treppen, Brunnenanlage, Aborten, Wirtschaftsanlagen, Umwehrungen nach wirtschaftlichen, pädagogisch-pädagogischen, hygienischen und ästhetischen Gesichtspunkten angeordnet (vgl. § Schulhygiene, I. 2 a).

3. h) Die *Schulordnung* betr. Aufnahme und Entlassung (vgl. § Schulzwang, 2), Unterrichtszeit, Ferien, § Schulhygiene bestehen vor allem die Gesetze bzw. Erlassen vom 14. Mai 1825, 15. Januar 1900 und 23. März 1901. Zur Bekämpfung ansteckender Krankheiten (Cholera, Ruhr, Diphtherie u. u.) bestehen besondere Vorschriften betr. Anzug, Schließung der Schulen, Isolierung der Kranken, Desinfektion. Für Unfälle im Schulbetrieb z. B. bei Schülertausfällen, Turnen, Baden und dergl. ist der Lehrer haftbar. Das § 3 richtigt gegen § 8 recht in durch das Allgemeine Landrecht, durch Kabinettsordre vom 11. Mai 1825 und durch Ministerialerlassen (insonderheit

vom 19. Januar 1900) geregelt, d. h. gegen Uebergriffe beschränkt. Als Ausstieg der elterlichen Gewalt, welche die Schule vertritt, ist es durch Urteile des Kompetenzgerichtshofes, des Oberverwaltungsgerichts und des Reichsgerichts ohne weiteres als zu Recht bestehend anerkannt. Ueberbreitungen des gehörigen Maßes sind disziplinarisch zu ahnden, falls nicht durch wirkliche Verletzungen des Kindes gerichtliche Strafen verwohlt sind. Die vorgeschriebene Führung eines Strafbuches sucht die Selbstkontrolle des Lehrers zu befördern.

3. i) Ueber den Unterricht, der durch die Allgemeinen Bestimmungen vom 15. Oct. 1872 (i. oben 2 f) geordnet ist, vgl. "Vollschule," 2.

3. k) Ueber die Unterrichtspraxis in zweifachigen Gebieten vgl. "Schulstrafe."

4. Reformbedürfnisse sind von verschiedenen Seiten empfunden und geäußert worden. Die Lehrerschaft erstrebt vor allem eine andere Regelung der Einkommensverhältnisse, der Beförderungsansichten und der Schulauflösicht. Am leichteren Punkte will man die vollständige "Trennung von Schule und Kirche" durchgesetzt wissen; vgl. dazu die prinzipiellen Ausführungen über "Kirche": VI, 3, Sp. 1179 f. — Die Beförderungsmöglichkeiten würden durch Einführung der allgemeinen Fachprüfung, die als höchst nötig angesehen ist, erheblich gesteigert werden. Die Forderung, die Lehrerbildung von vornherein so anzulegen, daß ein Vorwärtskommen durch eigene Arbeit erleichtert werde — Realische an Stelle der Präparandenanstalt, Lehrerseminar mit dem Zeugnis der Reife für die Universität — wird nicht zugestanden werden können, weil die Gefahr nahe liegt, daß die vom Staat zur Gewinnung der so nötigen Vollschullehrkräfte aufgewandten Mittel durch Übertritt der Seminarabiturienten in andere Berufszweige ihrer Bestimmung entzogen werden würden. Etwas anderes ist es, wenn den gut Besäftigten, die in den Präparanden- und Seminar Dienst einzutreten beabsichtigen, zu diesem Behufe der Besuch einer Universität im Anschluß an das Seminar erleichtert werden könnte, wie das in Baden, Hessen, Württemberg, im Königreich und Großherzogtum Sachsen geschieht ("Lehrerseminar," 5). — Die Bestrebungen um Aufbesserung des Dienstes in Konsistenz geben etwa dahin, mit den Subalternbeamten I. Klasse gleichgestellt und, unter Aufhebung der örtlichen Beschiedenheiten, unter eine allgemeine Gehaltsstufe gebracht zu werden. Daß diese Wünsche mit der Schwierigkeit, Dauer und Komplexität der Ausbildung sowie mit der Wichtigkeit und Schwere des Amtes in seinem Verhältnis ständen, wird sich nicht behaupten lassen. Auch ist wohl möglich, daß die Bewertung der Volksbildung und ihrer Organe im öffentlichen Bewußtsein noch so weit fortgeschritten ist, daß die Wünsche einmal Erfüllung finden. Durch die einheitliche Gehaltsstufe konnte der Landesfunkt der Lehrer, die gegenwärtig zu manchen Schwierigkeiten führt, nie ganz — schon weil die Städte bessere Möglichkeiten der Kindererziehung zu bieten pflegen —, aber doch bis zu einem gewissen Grade gesteigert werden. Die gegenwärtige Beförderung und ebenso die Unterordnung unter Aufsichtsbeamte, die der Sachkunde entbehren, steht mit der Höhe, auf der der Lehrerstand

steht, mit seiner inneren Würde und seinen berechtigten Ansprüchen auf äußere Anerkennung in keinem Verhältnis. Doch wird die Weisheit der Regierung, der Pädagogik und der öffentlichen Intelligenz immer, so weit sie das können, darauf hinzuwirken haben, daß der Lehrerstand mehr von dem inneren Abel seines Berufs als von dessen äußeren Errägnissen seine Befriedigung erhofft. Ein Staat, der seine Lehrer äußerlich glänzend gestellt hat — Hamburg —, hat nicht besondere Hebung des nationalen und staatlichen Sinnes davon geerntet. Freilich kann der Materialismus ganz ebenso sehr durch Vorenthaltung der innerlich erworbenen Rechte geführt werden.

— Ebenfalls in erster Linie von der Lehrerschaft aufgestellt und zur Standesfrage entwickelt ist die Forderung der "Einheitschule," wie sie z. B. in Norwegen besteht. Man wünscht, daß alle Staatsbürger beiderlei Geschlechts zunächst die Vollschule besuchen, daß also an den höheren Schulen die Elementarklassen oder Vorschulen aufgehoben werden. Man verspricht sich von dieser Einigung aller Kinder des Volks im ersten Schulbesuch einerseits Vorteile zur Überwindung der sozialen Gegensätze, andererseits eine größere und allgemeinere Werthschätzung des Lehrerstandes und ein steigendes Interesse für die Ausgaben der Vollschule überhaupt ("Vollschule," 3 "Fach- und Berufsschulen"). Zweifellos beachtenswerte Gesichtspunkte. Der erweiterten Forderung der Einheitschule, die neuerdings von der deutschen Lehrerschaft aufgestellt ist und die Uneingetüglichkeit und organische Verbindung aller Bildungsanstalten von der Volks- bis zur Hochschule erstrebt, stehen nicht bloß finanzielle, sondern auch erhebliche soziale Bedenken entgegen.

— Ein wichtiger Schritt für die Umgestaltung des S. würde es sein, wenn die neuerdings vielbetonte Forderung erfüllt würde, daß in Deutschland die "Schulangelegenheit gemacht würde." Man will dadurch solche Staaten, die auf dem Gebiet des Volkschulwesens in Sachen der Schulpolitik, der Fortbildung, der Lehrerbildung und -beförderung, der Pension und Unterbleibendenfürsorge, der Aufwendung für Schullaft, Bauern und Bergl. langsam forschreiten, von Reichs wegen vorwärts drängen. Auch erhofft man von einer dadurch entwickelten "Nationalsozialie" bessere Überwindung partikularer und konfessioneller Gegensätze und jegliche Erklärung des nationalen Gedankens. Indessen bleibt zu bedenken, ob in diesen Bestrebungen ausgetrocknete Tendenz auf Vereinheitlichung der elementaren Volksbildung ohne Schädigung der heimatisch gegründeten Volksgeföhlheit verwirklicht werden kann. Auch dürfen die überwiegend evangelisch gehörten Staaten durch eine Reichsschulgesetzgebung nur in größere Schwierigkeiten geraten, und bei der verschiedenartigen Stellung, die nun einmal die hat, und die evg. Kirche zu den staatlichen Ausgaben der Jugendsziehung einzunehmen, würde das Verhältnis zwischen Staat und Kirche nur verschärft werden, sofern der Angriffslust der fath. Kirche ein breiterer Zugang eröffnen würde. — Die bedeutenden Reformen bahnen sich auf dem Gebiete der Frauenbildung an ("Mädchenbildung," 3b "Lehrerin," 3). Man kann die Richtung, die hier immer folgerichtiger eingeschlagen wird, kurz

dahin umschreiben, daß das Berechtigungsweise für das weibliche und das männliche Geschlecht das gleiche werden und darum auch die Schulbildung für beide Geschlechter gleichartig gestaltet werden soll, etwa mit der Maßgabe, daß lediglich durch etwas ausgedehntere Schulzeit der physischen Kraft der Mädchen einige Erleichterung geschaffen werde. Die entschlossenen Vertreter dieser Forderungen wünschen dann auch die volle "Co-education", wie sie etwa in Amerika, England, Frankreich, Schweden schon in bedeutenden Anfängen besteht in gemischten Klassen und gemischten Lehrerkollegien. Man vertritt sich von der gemeinsamen Arbeit und dem gleichartigeren Geistesleben gegenüber der jetzt übertriebenen Differenzierung der Geschlechter ein besseres gegenwärtiges Verständnis, gegenwärtige Achtung, vereinigte Beziehungen. So wohl aus sozialen wie aus ethischen und pädagogischen Gründen dürfte eine Fortentwicklung des S. in dieser Richtung nur in beschränktem Maße zu erwarten sein.

Lorenz v. Stein: Handbuch der Verwaltungslehre, 3. Bde., (1870—1883); — **Budwig v. Büdne:** Das Staatsrecht der preußischen Monarchie, 2. Bde., 1856—63; — **Bde., 1881—84** (hier weitere juristische Literatur); — **Sendlert und Koebel:** Ueberichtliche Darstellung des Volksschulwesens der europäischen und außereuropäischen Kulturstaaten, 2. Bde., 1900—1901; — **A. Petermann:** Das öffentliche Unterrichtswesen im Deutschen Reich und in den übrigen europäischen Kulturstämmen, 2. Bde., 1892; — **R. Schneider und C. v. Bremen:** Das Volksschulwesen im Preußischen Staate in systematischer Zusammenstellung der auf seine innere Einrichtung und seine Rechtsverhältnisse sowie auf seine Leitung und Beaufsichtigung bezüglichen Gesetze und Verordnungen, 3. Bde., 1886—87; — **C. v. Bremen:** Die preußische Volksschule und Verordnungen, 1905; — **S. und T. und v. Brueckner:** Die neuen preußischen Verwaltungsgesetze, Bd. 7, 1907; — **J. Wochram:** Handbuch des höheren Mädchenschulwesens, 1897; — **Tewoß:** Schätzpunkte der Gegenwart, Vorträge zum Kampf um die Volksschule in Preußen, 1906; — **Ders.:** Grundzüge der deutschen Schulerforschung, 1913; — **Bol. die Lit. zu § Volksschule I Mädchenschulwesen I Schulreform I Gymnasium I Schulrecht VI** und den andern im Text genannten Einzelarbeiten.

Schulreform heißt die Umgestaltung des höheren Schulwesens in Deutschland zur Anpassung an die Anschauungen und Bedürfnisse der Gegenwart.

1. Geschichte; — 2. Beziehung zu Religion und Kirche.
1. Die neuere Geschichte des höheren Schulwesens ("Schulrecht, 2d") ist zugleich die Geschichte der Schulreform. Dem Charakter der Kultur und den Bildungszielen der Zeit entsprechend sind die Schulen im 19. Jhd. manigfachen Änderungen unterworfen worden. Die leitenden Momente zu deren Reform lagen teils in der inneren Kultur- und Bildungsgechichte, teils in äußeren Dingen. Unter den inneren Momenten sind die wichtigsten die Zurückdrängung des rein menschlichen, idealistischen und literarischen Bildungsideals durch die Interessen des praktischen Lebens, zunäml. in Politik, gesellschaftlichen Zuständen und Technik, der spekulativen Richtung in den Wissenschaften durch die empirische; die Zunahme des allgemeinen Wissens durch die Ausgestaltung der einzelnen Wissenschaften, die jetzt erst erheblich über das Wissen des Altertums hinausgewichen, zumeist

auf ganz neuen Grundlagen des Experiments und der kritischen Forschung; reichere Buchproduktion; allgemeine Verbreitung elementarer Kenntnisse durch Schule und Presse; der steigende Weltverkehr und die stärkere Bevölkerung mit fremden Nationen; endlich der Drang, als Gegengewicht gegen die übleren Folgen der Überspannung einstellig geistiger Tätigkeit auch vorläufige Übungen mehr zu betreiben. Das alles übte seine Wirkung auf die Auswahl der Unterrichtsfächer, auf die Ausdehnung und Art ihrer Behandlung und auf die Frage der Berechtigung der Abgangszeugnisse der einzelnen Schulen. Die zunehmenden Anforderungen der Zeit und damit der Schule schufen die Frage der Überbildung des Schülers, der man teils durch Änderung des Lehrplans, durch verbesserte Unterrichtsweise oder durch Vereinfachung der Prüfungen zu steuern suchte, teils durch bessere pädagogische Vorbildung des Lehrers. Neben der Umgestaltung des Lehrplans wuchs dann auch die Erkenntnis von der Wichtigkeit jenes unmißbaren Elementes, der menschlichen Persönlichkeit des Lehrers, und damit von der Notwendigkeit persönlicher Freiheit innerhalb der festen Ordnung. So zeigt denn die S. des 19. Jhd. eine zunehmende Anpassung des Gymnasiums an die modernen, praktischen Ansprüche des Lebens, teils durch Einführung und stärkere Betonung neuer Lehrfächer, teils durch Umordnung der Unterrichtsfächer (wie z. B. in den Reform-Gymnasia und -Realgymnasia; "Realgymnasium", eine stärkere Ausbildung und zunehmende Selbstständigkeit der "Realschule", eine Ausdehnung der Berechtigungen von jenem auf diese, eine Entlastung des Unterrichts besonders in den alten Sprachen von veralteten Elementen (wie dem lat. Aufsat, der griech. Prüfungsarbeit, der Behandlung des Grammatiken als Selbstzweck), endlich eine Ausdehnung des Turnunterrichts und der Jugendspiele.

Die Hauptepochen dieser Reform sind folgende: zunächst die Neuordnung der Gymnasia in Sinne des Neuhumanismus in Preußen durch W. v. Humboldt seit 1810 mit dem "Südlichen Entwurf" von 1819 und die 40jährige Leitung des Unterrichtswesens durch Joh. "Schuize (1818—58), die den Bildungszyklus des Gymnasiums durch ausgedehnte Lektüre der alten Schriftsteller erreichen wollte, aber doch alle heutigen Unterrichtsfächer hinzunahm und das Gymnasium zum einzigen Wege zur Universität mache ("Gymnasium, 1). Dies "Gymnasial-Monopol" zum Studium wurde nun zum Gegenstand eines Kampfes, in dem es den wahren Freunden des Gymnasiums mehr um Wahrung seiner Eigenart als um jenes Vorrecht zu tun sein mußte. Denn nun entwidelten sich die Realanstalten, die Realchulen 1. Ordnung mit Latein, die späteren "Realgymnasia" und die 2. Ordnung ohne Latein, die "Realchulen" und "Oberrealchulen", zunächst für die nicht studierenden Gebildeten, dann aber mit dem Aufbruch, den Weg zum Studium der technischen Fächer, dann auch der Universitätswissenschaften bieten zu können. Die Reform von 1882 verachtete einen unhaltbaren Weg, indem sie das Realgymnasium dem Gymnasium näherte durch Vermehrung des Lateins dort, Verminderung hier und Verstärkung der modernen Fächer; aber sie gefährdet so den einheitlichen Bildungs-

charakter des Gymnasiums und steigerte die Gefahr der Ueberfüllung, ohne dem vielseitigen Verlangen nach Anerkennung anderer Bildungswege entgegen zu kommen. Die öffentliche Unruhe dem Schulwesen gegenüber stieg, und so beschritt die Berliner Schulkonferenz von 1890 (und nach ihr die Reform von 1892) den andern Weg, die Art des Gymnasiums durch Verminderung der Ansprüche an die Leistungen in den alten Sprachen und der alten Geschichte und stärkere Hervorhebung des Deutschen zwar in ihrer Einheitlichkeit zu verstören, doch den weiteren Ausbau des reinen Realstudienwesens zu empfehlen und seine Berechtigungen zu vermehren; daneben empfahl sie die körperlichen Übungen und durch die Pflege des Deutschen und der neueren deutschen Geschichte in allen höheren Schulen das nationale Element. Doch erst mit den Reformvorschlägen der Berliner Konferenz von 1900 und ihrer Durchführung 1901 und 1902 wurde den verschiedenen Wünschen und Bedürfnissen Rechnung getragen. Ihr Wert war die Aufhebung des Gymnasialmonopols für alle Universität- und Hochschul-Studien mit Ausnahme der Theologie. ¹ [Bartervorbildung i. w. A. 6, § 1451] und damit die völlige Freiheit in der Wahl der Schulgattungen, die sich nun nicht mehr durch äußere Berechtigung, sondern nur durch innere Brauchbarkeit für bestimmte Berufssarten und ihre allgemeine Bildungskraft unterscheiden und darin die Hebel ihrer weiteren Entwicklung zu suchen haben. Mit dieser grundfältigen und rechtlichen Gleichstellung der 3 Gattungen höherer Schulen (Gymnasieng, Realgymnasieng, Über-Realstudien) und ihrer Bildungswege ist den Bestrebungen für die „Einheitsschule“ der Boden entzogen; die wünschten eine Einheitlichkeit der höheren Bildung, die weder möglich noch gut ist, da eine höhere Bildung heute nur auf Kosten der Gründlichkeit universell sein kann. Zene 3 Gattungen sind als 3 mögliche, vollgültige Wege zu einer allgemeinen Bildung anerkannt; neben dem, was sie im Betrieb der Sprachen, der Mathematik und Naturwissenschaften trennt, soll das Einigende in Religion, Geschichte, Geographie und vor allem als ein Hauptzweck das Deutsche hervorgehoben werden. Nun lonten auch die besondern Seiten des Gymnasiums durch Vermehrung der lat. und griechischen Stunden wieder hervortreten und doch eine jetzt veraltete Richtung des Unterrichts durch die Aufhebung des lat. Aufsatzes und der (seit 1892 bestehenden) Abschlußprüfung in Unterlunde unterbunden werden. Zu der Erkenntnis, daß vom Lehrplan allein Wert und Wirkung des Unterrichts nicht abhängen, haben die letzten Reformen und Lehrpläne (von 1892 und 1901) auch der Art des Unterrichts und der Vorbildung des Lehrers ihre Ausmerksamkeit zugewandt. So ist nach vielen Seiten mit der Schulreform jetzt ein Abschluß erreicht.

2. Die S. des 19. Jhd.s hat im ganzen den Religionsunterricht nicht umgestaltet. Alle höheren Schulen (vgl. die Einzelaristel) haben hierin einen ziemlich gleichmäßigen Lehrplan mit gleicher Stundenzahl und mündlicher Abgangsprüfung, die übrigens in den meisten außervereinbarten Staaten fortfällt. Den fittlich bildenden Wert des Religionsunterrichts hat man stets anerkannt und in ihm ein notwendiges Studi des Ge-

samtunterrichtes erkannt; man hat bisher noch nicht die Möglichkeit erwogen, ihn aus dem Ganzen des Unterrichtsbetriebes zu entfernen oder durch einen allgemeinen Moralunterricht zu ersetzen, der, selbst bei praktischen Erfolgen, doch über eines der wichtigsten Gebiete unserer Kultur die heranwachsende Generation unserer Bildeten in Unkenntnis lassen würde. Man ist auch nicht dem Vorschlage von Wiese näher getreten, den Unterricht der konfirmierten Schüler durch zwanglose Beipräfung religiöser Fragen zu erleben. So scheint die S. für diesen Unterricht noch in der Zukunft zu liegen. Es gilt eine Abgrenzung und ein Zusammenarbeiten für die Schule und die kirchliche Konfirmanden-Unterrichtung; es gilt die Frage der weiteren Verwertung oder der Ablassung des Katechismus; es gilt, die Behandlung vor allem der biblischen Geschichte in neue, fruchtbarere Bahnen zu lenken, wie man sich hier schon der Benutzung einer Schulbibel anstatt der Vollbibel zugekehrt hat. Zu den Reformvorschlägen vgl. ² Religionsunterricht, bes. 2, 5, 6, 7. — Das Bestreben kirchlicher Behörden, auf die Gestaltung des Religionsunterrichts der höheren Schulen Einfluß zu gewinnen, ist, wenigstens in Preußen, stets unberücksichtigt geblieben (³ Religionslehrer, 1, 2).

W e g i s: Die Reform des höheren Schulwesens in Preußen, 1902; — **H a n d b u c h** für Lehrer höherer Schulen, 1905; — **W i e s e:** Der evg. Religionsunterricht im Lehrplan d. höheren Schulen, 1890; — **O t t o B a u m g a r t e n:** Neue Bahnen, 1904; — **F r i e d r . P a u l e n:** Über die gegenwärtige Lage des höheren Schulwesens in Preußen, 1893; — **M e s s i n e r:** Die Reformbewegung auf dem Gebiete des vtre. Gymnasialwesens v. 1882—1901, 1901. — **R a n f e r:**

Schulschwestern (Lehrschwestern, Frauen oder Schwestern des christlichen Unterrichts, Soeurs, Dames oder Filles de l'instruction chrétienne oder de la doctrine chrétienne) heißen und als solche wirken zahlreiche, meist im 19. Jhd. entstandene Frauengenossenschaften, die sich dem Unterricht und der Erziehung der weiblichen Jugend widmen: **A r m e S. von N o t r e - D a m e:** a) aus dem Mutterhaus München (auch Arme S. von Bayern genannt), weitverbreitete religiöse Kongregation mit jetzt etwa 550 Häusern und 7000 Schwestern, gegründet 1833 in Neuburg vorm Wald (Diöz. Regensburg) von Caroline Gerhardinger (1797 bis 1879, erste Generaloberin); Biogr. von Fr. Fries 1907; b) 1843 wurde das Mutterhaus nach München in das alte Klaraissenlokal St. Jakob am Anger verlegt; 1863 päpstliche Bestätigung der auf der Regel des heil. Petrus ⁴ Fourier beruhenden Statuten; die Gelübde (als vierter Verpflichtung zum Jugendunterricht) werden zunächst auf 7 Jahre, dann auf Lebenszeit abgelegt. Bereits 1847 Ausbreitung nach Nordamerika, wo jetzt mit den Mutterhäusern Baltimore, Milwaukee und St. Louis etwa die Hälfte der Kongregation wirkt. In Europa verbreitete sie sich nach Westfalen (seit 1850), Schlesien (1851), Österreich (1853), Ungarn (1858), England (1870); Generalat in München, Provinzialmutterhäuser in Breslau, Wien, Temesvar, Bgl. Heimbucher II, S. 90 ff.; derselbe in Mittelungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgesch., XVII, 1907, S. 153—174; — b) aus dem Mutterhaus Ravenberg, gegründet von Münchener Schwestern

1850 auf Veranlassung des Bischofs Jos. v. Lipp in Rottenburg, seit 1852 selbständige, 1896 Verlegung des Mutterhauses nach Ravensburg, Filiale in Burzach, 1910; 71 Schwestern, Bgl. Heimbucher II², S. 92 f.; — e) mit Mutterhaus in Böhmen, gegründet 1853, jetzt ca. 700 Schwestern in 90 Häusern in den Diözesen Budweis, Prag, Königgrätz und Leitmeritz, Bgl. Heimbucher II², S. 93; — 2. S. U. L. Frau von Ramur, gegründet 1803 zu Amiens, seit 1809 Mutterhaus in Ramur, von der 1906 selig gesprochenen Julie Billiart (1751—1816; Biogr. von A. Arens 1908² und Sardi, Rom 1906), jetzt in Belgien, Amerika und England verbreitet, etwa 3500 Schwestern in 120 Häusern. Aus ihnen sind als selbständige Genossenschaften hervorgegangen: a) die meiste „Oeuvre“ der Schwestern in den genannten Schwestern U.L.Frau, gegründet 1850 zu Coesfeld (Diöz. Münster) von dem Bischof Jos. Georg Müller, insel des Kulturtampfes 1874 nach Nordamerika ausgewandert, wo das Provinzial-Mutterhaus in Cleveland (Ohio) jetzt 49 Niederlassungen hat; das deutsche Mutterhaus ist seit 1888 in Wülfhausen bei Dedi (Rheinland) und zählt (1910): 700 Schwestern in 43 Filialen in den Diözesen Münster, Osnabrück, Köln, Paderborn und Roermond; — b) die Schwestern U.L.Frau von Amersfoort (Holland), 1822 von dem Jesuitenvater Matthias Wolff gegründet, etwa 600 Mitglieder in 23 Häusern; — c) die meiste „Englische Schwestern“ genannten S. von der Gesellschaft Jesu, Maria und Joseph, 3. Bgl. Heimbucher III², S. 377 f.; — 3. S. von der christlichen Barmer H. Siegel (Schwestern der christlichen Schulen von der Barmer Herz-Jesu), gegründet 1807 in Cherbourg von der 1908 selig gesprochenen Julie Postel (1756 bis 1846, religiöser Name: Maria Magdalena; Biogr. von A. Legouy, 2. Bde., Paris 1905); deutliche Bearbeitung von Joh. Dröder, 1909, nach dem Vorbild der Schulbrüder des heil. de la Salle organisiert, 1901 als Kongregation päpstlich bestätigt; Mutterhaus bis 1904 in St.-Sauveur-le-Vicomte (Normandie, seitdem in Frankreich) zentriert. In Deutschland hat sich die 1862 in Heiligenstadt (Eichsfeld) entstandene Niederlassung zum blühenden Mutterhaus entwickelt, dem jetzt etwa 500 Schwestern in 48 Häusern (in den Diözesen Münster, Paderborn, Limburg, Fulda und Würzburg, vier in Holland, je 1 in Rom und England) angehören; höhere Töchterchulen mit Pensionaten in Kassel (1910: 27 Schwestern), Wiesbaden, Lippestadt und Dettingenstadt. Bgl. Heimbucher III², S. 379; — 4. Schwestern der christlichen und milden Schulen vom Kind Jesu, I. sowie Vorlesung, rel. Genossensch., 1; vgl. auch die Kind Jesu, 5 und 6 genannten Genossenschaften; — 5. Schwestern (Frauen, Tochter) des christlichen Unterrichts: a) bis 1904 zahlreiche französische Mutterhäuser, hervorzuheben die Schwestern von Portieux, genannt von der Vorlesung, Vorlesung, rel. Genossensch., 13 c; — b) in Belgien mit Mutterhaus in Gent, gegründet 1815, jetzt etwa 300 Mitglieder und 5 Niederlassungen; — e) Schwestern der Liebe und des christlichen Unterrichts

richts „Liebe, rel. Genossensch., B 17; — 6. Schwestern der christlichen Lehre, bis 1904 zahlreiche französische Mutterhäuser, hervorzuheben die von Nançay (sog. Batelottes), „Liebre“, rel. Genossensch., 6; — 7. Lehrschwestern vom heil. Kreuz zu Menzingen, „Kreuz, rel. Genossensch., B 8; — 8. Lehrschwestern von der heil. Dorothea (Dorotheaninnen) Lehrschwestern, 1; — 9. Als S. wirken zahlreiche Genossenschaften von Dominikanerinnen, Tertiärinstituten, Hervorzuheben sind: a) Arme S. aus dem III. Orden des heil. Dominikus von der Büge, mit Mutterhaus in Speyer, gegründet 1852 vom Bischof Nikolaus v. Weis, 1910: 224 Schwestern, 33 Niederlassungen in der Diöz. Speyer; vgl. Heimbucher II², S. 172 f.; — b) Dominikanerinnen aus dem Mutterhaus St. Ursula in Augsburg, in diesem 1335 gegründeten und 1803 säkularisierten Kloster 1826 neuerrichtet und mit der Leitung der städtischen Mädchenchulen beauftragt, jetzt etwa 80 Schwestern. Von St. Ursula gingen mehrere selbständige Ableger in Bayern aus: Donauwörth (gegründet 1839), Landshut am Lech (1859), Weissenburg (1865) u. a. Auch die seit 1877 in Südaustria wirkenden Missionsschwestern mit Mutterhaus in King Williamstown und etwa 300 Schwestern in 15 Filialen in Transvaal, Rhodesia und Natal gingen von St. Ursula aus. Bgl. Heimbucher II², S. 171 f.; — Über die Lehrschwestern von Arnsberg vgl. Katharina, Kongregation von der heil., 2 a. Ferner gibt es zahlreiche Dominikanerinnen-Lehrschwestern in Österreich (Wien, Spalais, Kratau, Lienz, Bregenz u. a.), Frankreich, Holland (zu Schiedam, Berghoef und Woerden), England („Katharina, Kongregation von der heil., 2 c), Amerika, Wien; vgl. darüber Heimbucher II², S. 174 ff.; — 10. S. (die meisten „Arme S.“ genannt) vom III. Orden des heil. Franziskus (Tertiärinstituten): a) mit Mutterhaus Augsburg = „Maria-Stern-Schwestern“; — b) Mutterhaus Dillingen, 1827 durch König Ludwig I. in dem im 13. Jhd. gegründeten, 1803 säkularisierten Kloster neu errichtet, 1900: ca. 700 Mitglieder in 75 Häusern in den bayerischen Diözesen, Bgl. Heimbucher II², S. 511; — c) Mutterhaus Sießen in Württemberg, 1853 gegründet, 1910: 310 Schwestern, 31 Niederlassungen, Lehrerinnenseminar. Bgl. Heimbucher II², S. 515; — d) Mutterhaus Ingolstadt (Kloster Gnadenthal, im 13. Jhd. gegründet, 1802 säkularisiert), 1829 neuerrichtet zur Leitung der städtischen Mädchenchulen, Privat-Lehrerinnenbildungsaufhalt, 1910: 61 Chor- und Lehrschwestern, 28 Latenischschwestern; — e) in Österreich selbständige Mutterhäuser in Bozen (1712 gegründet, jetzt 60 Schwestern, 5 Filialen), Brixen (1700 gegr., 64 Schwestern in 9 Filialen in den Diözesen Brixen und Trient), Kaltern (1722 gegr., 120 Mitglieder in 13 Niederlassungen in den Diözesen Trient, Brixen und Gurk), Hallein (1723 gegr., etwa 150 Schwestern in 30 Häusern in den Diözesen Salzburg und Linz), Judenau (Niederösterreich) und Wien III (beide 1852 von der Kaiserin Karolina Augusta eröffnet, jenes jetzt mit ca. 220 Mitgliedern in 25 Häusern im

Bistum St. Pölten, dieses mit 185 Mitgliedern in 25 Häusern in der Erzbistümer Wien), **Böcklau** (Oberösterreich, gegr. 1850, mit etwa 400 Mitgliedern in 52 Häusern in den Diözesen Linz, Wien, St. Pölten und Salzburg), **Mährisch-Triebau** (1851 gegr., 180 Mitglieder in 6 Häusern in den Diözesen Olmütz und Brünn), **Eggenberg** (früher Algersdorf) bei Graz (Bistum Seckau, daher auch **Seckauer S.** genannt, 1813 vom Seckauer Fürstbischof Roman Zangerle (1771–1848) gegründet, mit etwa 270 Schwestern in 20 Häusern); **Märburg** in Steiermark (1864 gegr., 163 Schwestern in 12 Häusern). Ueber alle diese vgl. **Heimbucher** II², S. 516–519. Zahlreich ist die **wirkende Genossenschaft von Franziskanerinnen** ("Tertiarieninnen" in Belgien, Frankreich und anderen Ländern; vgl. **Heimbucher** II², S. 520–527).

Als **S.** wirken u. a. auch die "Englischen Fräulein", "Salzianerinnen", "Ursulinerinnen", Rosminianerinnen ("Rosminianer"), Assumptionistinnen ("Assumptionisten"), "Zionsschwestern"; jener die in den Artikeln "Bartholomäit", heit. "Familie", "Heiland" (5 und 6), "Jesus" (10 bis 12), "Joseph, der Hlg." (II B, 12, 14–18), "Kostbares Blut" (II, 5), "Liebe" (B 12, 13, 15, 16), "Maria" (II, 12 d), "Maria und Joseph", "Maria-Hilf-Schwestern" (1 und 2), "Marthaschwestern" (2), "Menschwerding" (1, 2), "Namen Jesu" (3, 4), "Nazareth" (1), "Oblaten" (B 16–18), "Offenung Mariä" (1–6), "Paulus" (4), "Theresia" (2), "Vereinigung" (2), "Vorlehring" (2–4, 6–9, 12 bis 14), "Weisheit", "Unbefleckte Empfängnis", "Unsere Liebe Frau", "Zurückgezogenheit beauftragten Genossenschaften.

Joh. Werner.

Schulpeisung.

1. Beginnendes Interesse für die Frage; — 2. Materialien; — 3. Einwendungen, Gegenstände; — 4. Kirche.

1. Es gibt viele hungernde Kinder, mehr wie die Daseinflichkeit glaubt. Die Statistik räumt arg mit dem auf, was Menschen, die nicht in ihrer Ruh stehst sein wollen, sich gern zuschließen. Neuerdings wird Unterernährung der Kinder sogar in den Länderschulen festgestellt. Vereins-, Armen- und Schulbehördenberichte stellen einwandfrei fest, daß Hunger und Unterernährung dem schwächlichsten Kind seine Gesundheit rauben, daß sie keinen Willen, dem Unterricht zu folgen, lähmen. Der auferkommene Erzieher weiß das lange; Strafandrohungen aber legen ihm Schweigen am. In London hat eine Untersuchungskommission (1889) festgestellt, daß 43 888 Schüler ohne zureichendes Frühstückbleiben. Nach Münsterberg schwankt in den verschiedenen deutschen Städten, für welche Berichte vorliegen, die Zahl mangelhaft ernährter Kinder zwischen 3 bis 10 Prozent. Zweifellos ist es eine Grausamkeit, von hungrenden oder durch Unterernährung geschwächten Kindern Schulleistungen zu verlangen. Was bisher vereinzelt durch plannähige Arbeit zur Abhilfe geschah (Vereinstätigkeit mit Unterstützung der Gemeindebehörden) ist wenig. Nur Ueineingeschritten erscheinen die verausgabten Summen wohl gar als hoch. Private, darunter auch kirchliche Vereine, werden des Täufens des Hungers hier nicht Herr werden. Deutschland steht in der Regelung dem Auslande, namentlich England und Frankreich nach. Nun aber das Interesse für alles, was das Kind angeht, stärker geworden ist,

wird die Frage brennender: „Erst Brot oder erst Schule?“

2. „Es gibt noch viele Tausende von Kindern in unseren Dresden Bezirkschulen, die trotz nachgewiesener Bedürftigkeit auf die ihnen nötige Mittagsföste verzichten müssen“ (Verein 3. Siedlung bedürftiger Schulkinder, Bericht 1904/05). In „Waren“ konnten im Winter 1902 etwa 700 von den Rektoren ausgesuchten Kindern nicht vollständig geholfen werden“ (Simon a. a. D.). Im Winter 1902 blieben in Südmengen 100 Kinder ohne warmes Frühstück. In Frankfurt a. M. ist die Zahl der gepeisten Kinder in acht Jahren auf 2100, in Mannheim auf 3000, in Halle auf 2969, in Leipzig auf 2200 gestiegen. Eino a. a. D. führte 1896 nur für 79 deutsche Städte mit über 20 000 Einwohnern „Schulpeisenungen“ an, die entweder von Vereinen mit Gemeindezuschuß (26) oder städtisch (19) durchgeführt wurden. In Berlin beharrt man sich bis 1906 mit einem Zuschuß von 3000 M. an den „Verein für Kinderwohlstüden“; im Winterhalbjahr 1912 bis 1913 bewilligte die Stadt 191 633 Mark für 191 000 verabfolgte Portionen. Die Erhebungen der Centralstelle für Volkswohlfahrt sind von Dr. Kaup (i. Lit.) veröffentlicht; die tapfere H. Simon arbeitete weiter mit dem Verein für Armenpflege und Wohltätigkeit und der Gesellschaft für Soziale Reform. Die Berichte der Gewerbeaufsichtsbeamten führen Klage, daß viele der vor Durchführung des Kinderarbeitsgesetzes vor dem Unterricht als Kaufwarenträger arbeitenden Kinder nunmehr ohne Frühstück zur Schule kämen (vgl. namentlich die Berichte für Hessen und Württemberg). Ist in hunderttausenden von Fällen die Not die Ursache der Kinderarbeit, werden die Eltern tatsächlich durch die Not vor die Entscheidung gestellt, entweder durch Übernahme von Arbeit das Kind zu schädigen oder es durch Hunger und Unterernährung zu schädigen, dann freilich ist es die allerhöchste Zeit, an eine gesetzliche Regelung zu denken. England hat seit Weihnachten 1906 sein Gesetz. Man soll nicht noch jahrelang während der gewiß notwendigen Erhebungen, Beratungen usw. die Kinder hungern lassen. Solche Grausamkeit darf schwerere Folgen nach sich ziehen, wie ein verlorener Krieg. Die Gefahr eines Niedergangs der Weltkraft der Nationen scheint es denn auch viel mehr gewesen zu sein, als etwa der Ausfall religiös-ethischen Empfindens, was die Staatsbehörden zum Eingriff veranlaßt hat. Die Gemeindebehörden streiken oder verhalten sich vielfach ablehnend. Einjach freilich ist die geistige Siedlung hungernder und unterernährter Kinder nicht; sie wird Millionen kosten. Daher herrscht noch Widerspruch auf vielen Seiten, wie immer, wenn es Geld kostet. International behandelt ist die Frage von L. Stevens-Bryant in „School Feeding“ (Philadelphia, 1913).

3. Seitdem die politische Presse eingegriffen hat, erheben die Gegner der S. den Einwand, eine gesetzliche Regelung sei gleichbedeutend mit der Vermehrung der Sozialdemokratie, die jetzt nach Brot schreit und später nach Spielzeugen werde. Dagegen ist mit Recht bemerkst worden, daß jener Einwand auch bei der Verstaatlichung der Bahnen, der Einführung der Arbeiterversicherung, der Arbeiterschutzgesetzgebung, der Gewerbegefechte, der kommunalen

Licht- und Wasserversorgung erhoben worden ist. Wir fügen hinzu, daß ein Staatsweisen abwirtschaften würde, dessen Gesetzgebung nicht dem fortsetzenden Bedürfnis einer sozialen Gesetzgebung Rechnung trüge und den mit Naturnotwendigkeit schwerer werdenden Kampf der Schwachen ums Dasein erleichtere. Man sollte nicht von „Begehrlichkeit“ und ihrer „gefährlichen“ Erfüllung sprechen, wo Pflicht zu helfen vorliegt. Man redet gar nicht von dem inneren Widerstand, der im Schulzwang liegt, wenn sein Segen durch Hunger oder Unterernährung hundertausender von Kindern (vgl. Dr. Raum, Schulpeisung armer Kinder, Zentrale für Volkswohlfahrt 1907) illustriertisch gemacht wird, man stelle sich nur die Frage: Wenn dein Kind hungert und du kannst es nicht füttern machen, und die Armenbehörde macht es auch nicht füttern (es sei denn, daß du dich deiner Rechte als Bürger entschlägst), wenn auch dein Verein füttern findet, oder wenn sich zwar einer findet, er aber dein Kind nicht füttern kann, weil noch hundert oder tausend andere Kinder hungriger sind als deines und die Witte nicht reichen, wessen würdest du die Gewalt ziehen, in deren Hand allein noch die Macht zur Abhilfe liegt, falls sie nicht eingreife? In welcher Weise der Staat, der „christliche Staat“, eingreifen kann, bleibe zunächst dahingestellt. Sei es auch nur der eine Schritt, durch Gesetz auf kommunale Regelung hinzu drängen (Organisation der privaten und gemeindevergleichlichen Tätigkeiten). Private Vereinigungen sind schon dieser Aufgabe, der technischen Organisation, nicht gewachsen. Und das Kind soll nicht hungern; das ist grundsätzlich. — „Ja“, wird eingewendet, „aber die Bande der Familie lödern sich immer mehr! Man schwächt das Verantwortungsgefühl der Eltern!“ Der Eltern ist viel zu allgemein. Nicht alle Eltern, deren Kinder in deutschen Landen hungern oder unterrichtet werden, sind Sünder, Tironen, gewissenlose Individuen, Lumpen. Es gibt viele, denen Tränen in den Augen stehen, weil ihre Kinder hungern. Wer behauptet, die Eltern der breiten Masse würden nach Einführung gesetzlicher Schulpeisung ihre Kinder dorthin abdrängen, kennt das Volk nicht. Und hier liegt die Hauptquelle so vielen Hasses, so vieler Unüberlegtheit und Gleichgültigkeit hüben und drüben; die heutige Bildung der Gebildeten macht ihr Auge nicht offen genug für das Verständnis alles dessen, was die breiten Volkschichten angeht. Armut und Not sind vielen Gebildeten oft gleichbedeutend mit Zuständen im Lumpenproletariat, unter dem allerdings von Verantwortungsgefühl nicht die Rede ist. Aber niemals würden auch die Kinder aus dieser niederen Sphäre sittlicher und körperlicher Verbunbung herausgehoben werden, wenn sie hungern müßten. Im tiefsten Grunde ist es unfehllich, das Kind leiden zu lassen, auch wenn die Eltern Lumpen sind. Im Verhältnis sind es die wenigsten. Gegen Maßneudorf (das ist nicht mit Bereitstellung der Massen gleichbedeutend) hilft nur eine von tieferster Liebe getragene Massenbewegung. Eine solche wird nicht wollen, daß man Eltern, die vorübergehend für ihre Kinder gern die Hölle der Schule in Anspruch nehmen, den Stempel der Armen-Almosenempfänger aufdrückt. — Münsterberg befürchtet eine Zu-

nahme der Eheverlassenen in Großstädten. Diese Folge ist nicht ausgeschlossen; aber es kann, wie das englische Gesetz es tut, in diesem Falle „wegen Vernachlässigung“ Strafe eintreten. Alle Einwendungen (von denen jede vor dem „Aber“ mit dem schönen Satz beginnt: „Gewiß soll kein Kind hungern“), führen vom Ziel ab: Das Kind soll nicht hungern, wenn anders man es zwingt, den Ausgaben der Schulpflicht zu genügen. Kinder sind keine Alten, sondern Menschen, seelischen Einschlüßen zugänglich. Und diese Einschlüsse sind vom körperlichen Beinden durchaus abhängig. — Nun ist freilich wahr, daß es bei der Behebung der Wurzel aller Leidens am weitesten kommt auf die Hebung der wirtschaftlichen Lage der Eltern ankommt, denn tatsächlich trifft die Schulpeisung die Wurzel der Unterernährung nicht. Man denkt nur an die Wohnungsnot, die traurigen Schlafverhältnisse, die Zunahme der Erwerbsarbeit verheirateter Frauen in Fabriken, ungenügende Kleidung usw. (Vgl. K. Agath: Kind und Gesellschaft, 1908.) Aber das Kind hungert heute, und darum müssen wir ihm heute zu essen geben.

4. Auf die Technik der Durchführung kann hier nicht eingegangen werden. Soweit und solange es in den Kreisen der Kirche stand, hat sie ihre Pflicht, direkt und indirekt getan. Ihre Vertreter haben treffliche Pionierdienste geleistet. So neuerdings W. Weiß (Charitas Nr. 3, XIX. Jahrgang), der Suppenanstalten für die Landlinder fordert, in grundlegender Weise und hervorragend Pfarrer Götz in „Les soupes scolaires“ (übersetzt von Agnes Blumenfeld, 1892). Aber niemand kann zweifeln, daß es für die Kirche, zumal in evangelischen Deutschland, hier noch viel zu tun gibt. Den Staat an seine Pflicht gegen die hungiernden Kinder zu erinnern, ist eine „kirchliche“ Aussage im eintönigen Sinne des Wortes.

Umfangreiche Literatur in K. Agath: Jugendwohl und Jugendrecht, 1908; und in Münsterbergs Artikel „Rücksichtspflege in: Wörterbuch der Staatswissenschaften V: Das alte Buch; Helene Simon: Schule und Brod, 1908; — Die: S. (Schriften des Vereins für Armenpflege u. Wohltätigkeit, 1909); — Die: S. in Groß-Berlin (Schriften der Gesellschaft für Soziale Reform, 1912); — Hedwig Lemberg: Die S. in Wien, 1910; — Abraham: Deutsches Journal für Theorie der Erziehung notleidender Schulkinder; — Dr. Raau: Die Ernährungsverhältnisse der Volkschulkinder, 1909. Konrad Agath.

Schulsprache.

1. Geltendes Recht; — 2. Ethische Beurteilung.

1. Die Wahl der Schulsprache macht nur in fremdsprachigen Gegenden Schwierigkeiten, d. h. innerhalb des Deutschen Reiches in der Nordmark wegen der dänischen, in Elsaß-Lothringen wegen der französischen, in der Ostmark, vielleicht auch schon in gewissen Industriebezirken des Westens, die zu Genter des Polentiums gehören sind, wegen der polnischen, im Nordosten wegen der litauischen Sprache. Wie wichtig für Preußen die Frage ist, geht aus der Zahl der fremdsprachigen Kinder hervor. Im Jahre 1913 waren 6 345 637 Schulkinder vorhanden; deren FamilienSprache war bei 750 806 nur polnisch (natürlich, lassivisch, wendisch), bei 223 630 nur dänisch, bei 9 573 nur litauisch. Die Bestimmungen über diese Frage sind provinzial verschieden. Für Ost- und Westpreußen fordert ein Ober-Präsidial-Erlaß vom 24. Juli 1873,

daz in allen Lehrgegenständen das Deutsche als Unterrichtssprache gebraucht werde; daß Polnische und Litaunische darf nur zu Hilfe genommen werden, soweit es zum Verständnis des Lehrgegenstandes unerlässlich ist. Eine Sonderstellung nimmt der Religionsunterricht ein. Er wird auf der Unterstufe in der Muttersprache der Kinder erzielt; auf der Mittel- und Oberstufe darf diese neben dem Deutschen nur insofern gebraucht werden, als die Vermittlung des Verständnisses es erfordert. Auf der Oberstufe erhalten die nichtdeutschen Kinder auch Unterricht im Lesen und Schreiben ihrer Muttersprache. Für *Polen* (2 b) sind die Bestimmungen für die westlichen Lehrländer dieselben (Ober-Präsidial-Erlass vom 27. Okt. 1873). Der Religionsunterricht dagegen wird grundsätzlich in der Muttersprache erzielt. Nur wenn die Kinder polnischer Zunge „in der Kenntnis der deutschen Sprache so weit vorgeschritten sind, daß ein richtiges Verständnis auch bei der in deutscher Sprache erteilten Unterweisung erreicht werden kann, so ist letztere mit Genehmigung der Regierung auch in diesen Gegenständen (Religion und Kirchengesang) auf der Mittel- und Oberstufe als Unterrichtssprache einzuführen“. Der polnische Schulstreit (*Polen*, 3), die Wochener und andere Unruhen auf dem ersten Jahrzehnt des Jahrhunderts sind also von literatärer Seite wegen dieser Bestimmung hervorgerufen worden, nicht etwa wegen Gebrauchs der deutschen Sprache bei Kindern, die ihrer nicht mächtig waren. Ein solcher ist vielmehr unschätzbar. Ja, es wird den Kindern, die den Religionsunterricht der Mittel- und Oberstufe in polnischer Sprache empfangen, nach Erlass vom 16. März 1894 auch auf der Mittelstufe schon polnischer Lese- und Schreibunterricht erteilt. In Ober-Schlesien wird nach Regierungs-Verfügung vom 20. Septemb.r 1872 der Religionsunterricht auf der Unterstufe in der Muttersprache gegeben, jedoch für Memorierterte die deutsche Sprache von Anfang an zu Hilfe genommen; auf der Mittelstufe wird deatisch gesprochen und die Muttersprache zu Hilfe genommen; auf der Oberstufe wird ausschließlich deutsch gesprochen. In Nord-Schleswig ist nach Ober-Präsidial-Erlass vom 18. Dez. 1883 die Unterrichtssprache in den Protestantfächern deutlich mit anfänglicher Zuhilfenahme des Dänischen, in der Religion in den Kirchspielen mit dänischer Kirchensprache dänisch, soweit nicht schon bisher die deutsche Sprache angewendet ist oder der Wunsch danach hervortritt“. Es ist also hier die Entscheidung in erster Linie in die Hände der Kirche, in zweiter in die der bürgerlichen Gemeinde gelegt, deren Germanisierung noch als eine Möglichkeit ins Auge gefaßt ist. Für Elsass-Lothringen ist nach dem Regulativ für die Elementarschulen vom 4. Jan. 1874 die Unterrichtssprache in der Regel die deutsche. Im französischen und gemischten Sprachgebiet bestimmt der Oberschulrat, ob die deutsche oder die französische Sprache oder beide angewendet werden; dabei wird ausschließlich die deutsche gewählt, wenn mindestens 75% der Kinder deutsch als Muttersprache reden. Der Religionsunterricht dagegen wird in allen Fällen in der Muttersprache der Schüler erzielt.

2. Es kann grundsätzlich keinem Zweifel unterliegen, daß jeder Beruf, einem Punkt oder Vollteil seine Sprache zu nehmen, unfehllich ist,

und daß die Schule in den Dienst solcher Bestrebungen nicht gestellt werden darf. Die Sprache ist der wesentlichste Ausdruck der Individualität eines Volkes, die wie von Schleiermacher und Tieck als gottgewollte unter allen Umständen ehren gelernt haben. Ebenso wenig kann bestritten werden, daß die Übermittlung der Religion in der Muttersprache geschehen sollte. Ja, in diesem Sinne gilt jeder Dialekt als Muttersprache, auch wo die Schriftsprache dem Verständnis des dialekt sprechenden Volkes keinerlei Schwierigkeiten bereitet. Denn im Religionsunterricht handelt es sich nicht bloß um Verständnis, sondern um die tiefsten und legtesten Regungen des Gefühls. Jedes Gefühl der Kälte und Fremdheit, das mit den ungewohnten Lauten und Sprechbewegungen einer dem Hörenden oder Redenden nicht natürlichen Sprache verknüpft ist, widerstrebt der inneren Waldbartigkeit, mit der die momentan erregten religiösen Gefühle von der Seele ergreifen und zu Bestandteilen des Gesamtausdrucks, der Lebensstimmung, eingefügt werden müssen. Deswegen müßte der religiösen Beeinflussung jeder Dialekt, jede Redewendung des täglichen Lebens, jeder Gassenausdruck, wenn er nur nicht durch Roheit den religiösen Ehrenurtheil geschränkt, willkommen sein, um den Weg in die innere Einheit der Seele zu bahnen. Vollends muß der religiösen Einwirkung ein kaum bezwingliches Hindernis entgegenstehen, wenn die fremde Sprache anstrengungen und mit innerem Widerstreben oder gar mit Haß gebracht wird. Indessen daß an Stelle des Dialekts die Schriftsprache als Unterrichtsmittel gebraucht wird, ist eine aus nationalen Gründen und unter der Einwirkung der Lutherbibel sowohl in der Staatschule, wie in der Kirche längst eingewetzte Gewohnheit, die dem religiösen Leben keine so schweren Schäden zu bereiten scheint, daß der Vor teil einer allen Böllgenossen gemeinten Sprache des Glaubens dadurch aufgewogen würde. Und wo in zweisprachigen Gegenden die Staatssprache durch den öffentlichen und Schulgebrauch zu derselben Vertrautheit kommt, wie etwa in plattdeutschen Sprachgebieten das Hochdeutsch, liegt gegen den Gebrauch des Deutschen als ausschließlicher Unterrichtssprache auch für die Religion nicht mehr Grund vor, als gegen den der Schriftsprache überhaupt; und den religiösen Interessen würde nur gelten sein, wenn auch die Kirchensprache in Konfirmationsunterricht und Predigt der Schulsprache folgte, wie sie es im Gebrauch des Hochdeutschen tut. Ja, e. ist mit Recht hervorgehoben worden, daß in den Schulen der Ostmark, wo der gesamte übrige Unterricht den polnischen Volksschulkindern in kentscher Sprache gegeben wird, gerade ein Religionsunterricht in der Muttersprache unverständlich und erfolglos bleiben müsse. Nur in allmählichem Übergang kann sich das Sprachvermögen aus der Benennung und Verbindung konkreter Anschauungen zum Abstrakten erheben. Wie dieser ganze Prozeß der Sprachbildung deutsch geschieht — und das ist bei den Kindern der polnischen Sprachgebiete der Fall, denn das Elternhaus gibt ihnen eine Sprachbildung ins Geistige hinein überhaupt nicht —, da kann nicht plötzlich das wichtigste und innerlichste aller Sprachgebiete volkisch behandelt werden. Es würde unverstanden blei-

ben; ein Geschick, das in der Ostmark gerade den polnisch erteilten Beicht- und Kommunionunterricht der Geistlichen in weit höherem Maße erfordert, als den deutsch erteilten Unterricht der Volkschule. Wenn darum der Staat, wie nach den oben mitgeteilten Bestimmungen grundsätzlich geschieht, den Gebrauch der StaatsSprache nur da fordert, wo die Vertrantheit mit ihr vorhanden ist, so liegt aus religiöspädagogischen Gründen für Konflikte kein Grund vor. Bollands hat kein Recht zum Einspruch eine Kirche, die den Religionsunterricht durch äußerliches Auswendiglernen auf die Unterordnung und das Gedächtnis anlegt. Da wird die Sprache, in der das geschieht, zuletzt fast gleichgültig. Ebenso wenig hat der Staat aus politischen Gründen Beranlassung, auf den Gebrauch seiner Sprache als der ReligionsSprache irgendwelchen Wert zu legen, wo die fremdsprachige Bevölkerung ihm loyal gegenübersteht und vor allem die Religion schlechterdings nicht zu staatlichen Zwecken zu benutzen gedenkt. Zum Kampf muß es nur kommen, wo seitens der fremdsprachigen Bevölkerung die Sprache oder die Religion als Kampfmittel gegen den Staat gebraucht wird. Hier tritt als erste Würde eines städtisch organisierten Staats die der Selbstbehauptung in ihr Recht. Keine Religionsgesellschaft, die den Kampf gegen den Staat unternimmt, kann von ihm ohne Einschränkung bestimmt werden. Die Rücksicht auf ihre Erziehungsinteressen würde der Rücksicht auf sein Lebensinteresse weichen müssen. Es würde durch den christlichen Religionsunterricht in der StaatsSprache den Kindern der fremdsprachlichen Bevölkerung der Beweis erbracht werden müssen, daß die christliche Religion ein Band ist, das alle Völker und Sprachen umschlingt und eben um dieser ihrer Eigenschaft willen von allen Völkern und Sprachen geprägt wird. Wo gar der Fanatismus einer fremdsprachigen Geistlichkeit, wie es in Polen geschah, die fremde Sprache als die heilige, die Sprache Gottes, Jesu, Marias usw., die StaatsSprache dagegen als die unheilige hinzustellen sucht, deren Gebrauch in der Religion Sünde und Verfolgung sei, da hat der Staat dieser Verhöhnung seiner Majestät und solcher Versetzung des Christentums mit aller Schärfe entgegenzutreten und den religiösen Unterricht (er müßte ihn sonst ganz verhindern wollen) in der eigenen Sprache zu erzwingen. Tute er es nicht, so beginnigte er eine Religionsgesellschaft, die nicht in Wahrheit das Christentum verständigte, sondern unter dem Schein des Christentums einen nationalen Fanatismus zur Religion erhöbe. Der Staat kann aber nicht leidenschaftliche Nationalreligionen innerhalb seines Organismus beginnen, ohne sich aufzulösen. Das Recht auf Religionsbegünstigung innerhalb der Staaten gibt den christlichen Kirchen nur ihr Universalismus. — Die fremdsprachigen Kirchen werden also ihre Glieder nach dem Vorbilde der deutschsprachigen oder der siebenbürgisch-sächsischen zu willigem Eingehen in den Staat, dem sie angehören, mit Wahrsagfertigkeit erziehen müssen; nur dadurch erwerben sie sich vom Staat das Recht, ihr eigenes Leben in den Lauten ihrer MutterSprache mit Wärme und Tiefe pflegen zu dürfen, soweit sie das vermögen; dieses Recht darf ihnen dann freilich nicht um äußerlicher Gründe willen bestreiten werden.

E. von Bremen: Die preußische Volksschule. Gesetze und Verordnungen, 1905; — O. Blum: Gesetze, Verordnungen und Verfügungen, betr. das niedere Unterrichtswesen in Cöln-Lörringen, 1903; — Martin Radde: Zu den Vorläufen in Preußen (ChrW 1902, Sp. 14 ff); — Ders.: Zur Polenfrage (ChrW 1902, Sp. 63 ff); — Die deutsche Schule im preußischen Polen (ChrW 1902, Sp. 1068 ff); — Joseph Schmitz: Sollen die polnischen Schüler in den preußischen Schulen den Religionsunterricht in deutscher oder polnischer Sprache erhalten? (in: Schlesische Schulzeitg. 1894, Nr. 12); — Ders.: Worum die polnische Schulfrage entstanden ist und wie ihre Lösung angebahnt werden kann (in: Schlesische Schulzeitg. 1906, Nr. 47). Kabisch.

Schulte, Alois, Historiker, geb. 1857 in Münster, 1883 Archivsecretaire in Donauwörth, 1885 Archivrat in Karlsruhe, 1893 o. Prof. der Geschichte in Freiburg i. B., 1896 in Breslau, 1901 Direktor des preußischen historischen Instituts in Rom (Historische Institute, Sp. 60), 1903 Prof. in Bonn.

Berf. u. a.: Urkundenbuch der Stadt Straßburg, III. IV, 1884—88; — Geschichte der Habsburger in den ersten 3 Jhd. 1887; — Markgraf Ludwig Wilhelm von Baden und der Reichstagskrieg gegen Frankreich 1693—97, 1892; — Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausführl. Benedig., 1900; — Die Jugger in Rom 1495—1523, 1904. Klare.

v. Schulte, Johann Friedrich, Kanonist, Führer der Altpfälzer, geb. 1827 in Winterberg, 1854 wurde er a.o., 1855 o. Prof. in Prag, 1856 daneben Konsistorial- und Chorgerichtsrat, 1868 erbl. geadebt, 1872 Prof. und Geh. Justizrat in Bonn, 1906 von seiner amlichen Würde entbunden. Als der Plan bekannt wurde, die Unfehlbarkeit des Papstes zum Dogma zu erheben (Papstium), schloß er sich sofort der Opposition dagegen an und hatte hervorragenden Anteil an der altkatholischen Bewegung (Altkatholiken); so leitete er die Kongresse von 1871—76, verfaßte die Synodal- und Gemeindeordnung, war 1872 Vorstehender der Kommission für die Wahl eines Bischofs und seit Begründung der altkatholischen Vereinigungskirche (1874) nächst dem Bischof ihr Vorsteher. 1874—79 war er Reichstagsabgeordneter und gehörte der nationalliberalen Partei an.

Berf. u. a.: Handbuch d. lath. Kirchenrechts, 1855; — lath. Kirchenrecht, 2 Bde., 1856—60; — Lehrbuch der deutschen Reichs- und Reichsgerichts-, 1861 (1892); — Lehrbuch des lath. und engl. Kirchenrechts, 1863 (1867); — Die juristische Verbindlichkeit des lath. Kirche, 1869; — Die Macht der römischen Päpste, 1871 (1896); — Die neuern lath. Ordens und Kongregationen, 1872; — Geschichte der Quellen und Literatur des kanon. Rechts, 3 Bde., 1875—80; — Der Zivilstaat und dessen Aufschwung, 1876; — Karl Friedrich Götschorn, 1884; — Der Altkatholizismus, 1887; — Lebenserinnerungen, 3 Bde., 1908; — Ferner gab er die Summen des Paucavalea, 1891, des Stephan von Tournay, 1891, und des Rufinus, 1892 heraus. — Ein ausführliches Verzeichniß seiner Schriften und Ausführungen in den Lebenserinnerungen, Bd. 1, S. 371 bis 377. Föttler.

Schultens, Albert (1686—1750), berühmter Arabist, zu Groningen geboren, 1713 Professor der hebräischen Sprache in Franeker, 1729 am Collegeum theologicum in Leiden, hier 1732 o. Professor für Orientalia, 1740 auch für hebräische Alterthümer. Er ist seit seiner Dissertation de utilitate linguae arabicae in interpretanda sacra scriptura (1706) der Enthüller des Werkes

des Arabischen für das Studium des Hebräischen (§ Hebräisch, 3), wenn er freilich auch in starker Einschränkung die Bedeutung des Arabischen weit übertrifft hat. § Religionsgeschichte, 4 b (Sp. 2195).

Schauerte: *Origines Hebraeae*, 2 Bde., (1724–38) 1761; — *De defectibus hodiernae linguae hebraeae*, 1731; — *Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae*, 1737; — *Vetus et regia via Hebraizandi asserta contra novam et metaphysicam hodiernam*, 1738; — Kommentare zu *Job*, 2 Bände, 1737; — zu den Sprüchen Salomonis, 1748. — 1738 gab er die arabische Grammatik des § Erpenius mit Anmerkungen heraus, 1733 das Leben Sababins des Behâ-eddin, 1740 die *Monumenta veterotestamentaria*. Nach seinem Tode erschienen seine *Opera minora*, 1769. — **Ferdinand Mühlau:** Albert S. und seine Bedeutung für die hebräische Sprachwissenschaft in der Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche 1870, S. 1–21; — RE^a XVII, S. 796 f. (Strad); — EB XXI, S. 458 f. **Berthold.**

Schultheiß, Jo h a n n e s (1763–1836), evg. Theologe, der wissenschaftliche Hauptvertreter des älteren Nationalismus in der Schweiz, erst Lehrer am Carolinum, dann 1796 Professor der alten klassischen Sprachen und seit 1816 Professor der Theologie in Zürich (4). Mit zahlreichen polemischen Schriften griff er in die theologischen und kirchlichen Ränke seiner Zeit ein.

Seine wissenschaftlichen Auseinandersetzungen sind niedergelegt in: *Ecclesiastisch-theologische Fortschritte*, 3 Bde., 1818–24; — *Nationalismus und Supranationalismus*, Kanon, Tradition und Eklektizismus, 1822; — Vorlesungen über das historische Christentum nach der wissenschaftlichen Ansicht des 19. Jhdts., 1830. — Besonders verdient hatte er sich durch die Herausgabe der Werke § Zwingle (1828 ff.) und — Ueber S.: RE^a XVII, S. 797–799. **Andreas.**

v. Schultheiß-Rechberg, G u s t a v, evg. Theologe, geb. 1852 in Zürich, 1878–85 im Kirchendienst, 1886 Privatdozent, 1890 o. Professor in Zürich. § Römischianer, 1.

Berl. u. a.: L. Lavater als religiöse Persönlichkeit, 1902; — Heinrich Dussinger, 1904. **Andreas.**

Schulz, I. C. e n s, evg. Theologe, geb. 1862 in Hamburg (§ II, Sp. 1828), 1896 Pastor an St. Pauli dafelb., vorher als Lehrer tätig. Vorträger für die moderne Jugendbewegung, in deren Interesse er in fast allen großen Städten Vorträge hielt und Aufsätze veröffentlichte (§ Jugendfürsorge, 5, Sp. 882). **Glaue.**

2. Franz Albrecht (1692–1763), geb. in Neu-Stettin, studierte in Halle bei Chr. Wolff Philosophie und nahm gleichzeitig an den vierfältigen Erbauungsveranstaltungen teil, wurde 1723 Erzieher am Kadettenhaus in Berlin, 1724 Prediger in Blankensee, 1728 Erzieher in Rastenburg, 1729 Probst in Stolp, 1731 Pfarrer und Konistorialrat in Königsberg i. Pr., 1732 auch Professor der Theologie dafelb. S. war durchaus eine praktisch angelegte, in hervorragendem Maß organisatorisch begabte Natur, daher von Friedrich Wilhelm I (§ Preußen: III, 2 a) sehr begünstigt. Zwar wurden auch seine dogmatischen Vorlesungen, in denen er Wolffsche Philosophie mit Pietismus in eigentlichlicher Weise vereinigte, gern gehört. Über bleibend größere Verdienste hat er sich auf dem Gebiet der Reformen des ostpreußischen Kirchen- und Schuldienstes errungen; das Friederickskollegium wurde durch ihn das Mustergrammarium für ganz Ostpreußen. Auch an der Auflistung der Regulative von 1736 war er beteiligt. Durch die

von ihm verfaßte Kirchenordnung (1734) wurde der Gottesdienst in Preußen völlig umgestaltet, namentlich die Katechisation eingeführt. Mit J. J. Quandt, dem Vertreter der Orthodoxie, stand er in ständigem Streit. Unter § Friedrich II fiel er als Pietist zeitweise in Ungnade. Aber sein Einfluß war bereits so stark, daß er nicht zurückgedrängt werden konnte. § Preußen: II, 3 a § Nationalismus; III, 2 a (Sp. 2043).

Bенно Erdmann: Martin Luther und seine Zeit, 1876, S. 22–47; — A. N e i s t: Joh. Jac. Quandt, 1905; — B. K a l w i t: Kants Stellung zur Kirche, 1904, S. 2 ff.; — B. Wendland: L. C. von Borowski, 1910 (vgl. Indez); — A. H e u b a u m: Geschichte des deutschen Bildungswesens, 1905, Bd. I, S. 155 ff.; — H. L a n g e: Die Entwicklung des Schulwesens in Preußen unter J. A. S. (1733–63), 1909 (vgl. dazu DLZ 1910, S. 216 ff.); — C. Reide: Schulorganisation Friedrich Wilhelms I in den sächsischen Hauptämtern Friedersdorf und Schmölln, Diss. Leipz. 1910. **B. Wendland.**

3. Friedrich Wilhelm I (1828–88), evg. Theologe, geb. zu Frieder (Brandenburg), habilitierte sich 1853 in Berlin, 1856 a.o. Professor und 1864 Ordinarius in Breslau.

Werle: *Deuteronomium erklärt*, 1850; — *Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel*, 1865; — Kommentare zu *Exodus–Nehemia–Elija*, 1876 (in 3. V. § Langs theolog.-homiletischen Bibelwerk) und zu den Psalmen, 1888 (in § Strad und § Hölders Kurzgesäfth Kommentar). Außerdem die Bearbeitung der Geographie, Archäologie, Geschichte, Theologie des ATs in § Hölders Handbuch der theologischen Wissenschaft, Bd. I, (1883) 1888^a. **Berthold.**

4. Hermann (1836–1903), evg. Theologe, geb. in Lüchow b. Lüneburg, 1859 Repetent, 1861 Privatdozent in Göttingen, 1864 o. Proj. in Basel, 1872 in Straßburg, 1874 in Heidelberg, 1876 in Göttingen. Er vertrat die exegetische, systematische und praktische Theologie. 1881 wurde er § Konistorialrat, 1890 Abt von Bursfelde. § Mittelsländer, 1 § Bibelwissenschaft: I, E 2 e (Sp. 1210) § Predigt, F 3.

Berl. u. a.: Voranstellungen der christ. Unterchristlichkeit, 1861; — Zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart, 1869; — Die Lehre von der Gottheit Christi, 1880; — Das luth. und das evg. Lebensideal, 1881; — Zur Lehre vom heiligen Abendmahl, 1886; — Theologie des ATs, 1889^a; — Grundriss der evg. Dogmatik, (1890) 1902^a; — Grundriss der evg. Ethik, (1891) 1902^a; — Predigten, 1880, 1902, 1903. — Ueber S. vgl. ChrW 1905, Nr. 47; — Eb. Bischof: RE^a XVII, S. 799–804. **Glaue.**

Schulze, 1. Benjamin, Missionar in Indien, wo er 1728 die Mission in Madras begründet hat. **Bal.** § Schwarz, Chr. Dr.

2. Theodor, § Neutestamentismus (Sp. 733). **3. Viktor**, evg. Theologe, geb. 1851 in Fürstenberg (Waldeck), 1879 Privatdozent in Leipzig, 1884 a.o. Professor, seit 1888 o. Professor in Greifswald. § Altchristliche Kunst: I, 1 a § Greifswald, 3 (Sp. 1664 f.).

Berl. u. a.: *De Christianorum veterum rebus septentrionalibus*, 1879; — *Archäologische Studien über altchristliche Monumente*, 1880; — *Die Katacombe, ihre Geschichte und ihre Monumente*, 1882; — *Der theologische Ertrag der Katacombeforschung*, 1882; — *Die evg. Kirchengebäude, ein Ratgeber für Geistliche und Freunde der Kirchlichen Kunst*, 1886; — *Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums*, 1887–92; — *Die altchristlichen Bildwerke und die wissenschaftliche Fortbildung*, 1889; — *Wiederholende Reformationsgeschichte*, 1903; — *Geschichts- und Kunstdenkmäler der sgl. Universität Greifswald, Jubiläums-*

schrift, 1906; — Die altchristlichen Grabstätten Siziliens, 1907.

Schulunterhaltungsgesetz, preußisch, 1906, § Schulrecht, 2 I; 3 c—e, § Volksschule, 3.

Schulverband, § Schulrecht, 3 d.

Schulverfassung, § Schulrecht.

Schulvorstand, § Schulrecht, 3 d.

Schulweien, § Erziehung, § Schulrecht (und die dort genannten Artikel).

Schulz, 1. **David** (1779—1854), evg. Theologe, 1807 Privatdozent in Leipzig, 1809 o. Professor der Theologie in Frankfurt, 1811 in Breslau, 1819 Konfessorat. Dieses Amt wurde er entzogen, als er die Erklärung vom 21. Janu. 1845 (Lichtfreunde, 1, Sp. 2115) gegen die Machtsbestrebungen der orthodxen Partei unterzeichnete. Durch Stellung und Tägigkeit war es ihm gelungen, den Nationalismus für längere Zeit in der schlesischen Provinzialkirche zur herrschenden Richtung zu machen (§ Breslau, 3 § Schlesien, 4). Vor allem bekannt ist er durch sein Eintritt in die Lehrfreiheit in der evg. Kirche (Ueber theolog. Lehrfreiheit, 1830, gemeinsam mit § v. Göttin herausgegeben). § Schleiermacher autorisierte darauf in seinem "Sendeschreiben an die Herren v. Göttin und Schulz"; § Apostolikumstreit, Sp. 601).

RE XVII, S. 804 ff.; — ADB 32, S. 739 ff. **Bante**.

2. **Johann Christopher Friedrich** (1717—1806), § Gießen (Sp. 1417).

3. **Johann Heinrich** (1739—1823), "Gymnäschulz" genannt, § Preußen; I, 3 c (Sp. 1796).

Schulze, 1. **Gottlob Ernst** (= Aeneasidemus), § Philosophie; III, 4 b (Sp. 1553).

2. **Johannes** (1786—1869), geb. zu Briell in Medenbourg, studierte Theologie und Philologie, Gymnatalehrer in Weimar, dann von § Dalberg berentet, in Hanau, 1816 Schulrat in Koblenz, 1818 Rat im Kultusministerium in Berlin, 1849 hier Direktor des Unterrichtsabteilung, trat 1858 in den Ruhestand, nachdem schon unter § Eichhorn sein Einfluss geringer geworden war als unter § Altenstein. Um stärksten bestimmt hat § S. die Gestaltung der Gymnasia (Sicherung der Stellung des Griechischen) und die Ausbildung der Gymnatalehrer (§ Schulreform, 1 § Gymnasium, 1 § Oberlehrer); an die Universitäten berief er, von Haus aus freiheitlich geführt, doch unter dem Einfluß Hegels (§ Hegel, 4) mit Vorliebe dessen Schüler.

Conr. **Barrentorp**: Joh. §. und das höhere preuß. Unterrichtswesen, 1889. **M.**

3. **Ludwig Theodor**, evg. Theologe, geb. 1833 in Berlin, 1859 Privatdozent dafelbst, 1863 o. Prof. in Königsberg, 1866 geistlicher Inspektor am Kloster II. L. Br. in Magdeburg, 1874 o. Prof. in Rostock, 1907 im Ruhestand.

Bef. u. a.: Ueber die Wunder Jesu Christi, 1864; — Ueber die Auferstehung Jesu Christi, 1865; — Marthe und Maria, 1866; — Passions- und Osterfeier in Predigten, 1866; — vom Menschensohn und vom Logos, 1867; — Philipp Badermagazin, 1879; — Fr. Ab. Philippi, 1883; — Luther und die evg. Kirche, 1883; — August Neander, 1890; — Die Theologie der Offenbarung, ihr Fortschritt und ihre Aufgabe in der Gegenwart (Metropolitreden), 1894; — Die Irrtumslosigkeit Jesu, 1906; — Unsere Quellen für das Leben Jesu, 1909; — Die Abendmahlstheorie der lutherischen Kirche, 1910; — Die Lehre von der Taufe in der lutherischen Kirche nach ihrer bibl. Grundlage, 1911. —

Herausg. von Ad. § Wuttke: Handbuch der christlichen Sittenlehre, 1874; — Mitarbeiter an § Sozialer Theologisches Handbuch (Bd. 1: Einleitung ins NT, Leben Jesu, Apostol, Zeitalter) und RE². **Glone**.

4. **Mariain**, evg. Theologe, geb. 1866 in See (Ob.-Laut.), 1893 Privatdozent, 1899 o. Prof. in Breslau, 1904 in Königsberg.

Bef. u. a.: Die Religion Jesu und der Glaube an Christus, 1897; — Das Leben des Christentums, 1897; — Calvinus' Jenitestschriftentum in seinem Verhältnis zu den religiösen Schriften des Grossmäus untersucht, 1902; — Religion und Wissenschaft, 1903; — Was ist um die Rechtfertigung durch den Glauben ist, 1905. **Andrae**.

Schulze-Delitzsch, **Hermann**, § Genossenschaften, 1.

Schulzeitungen, § Presse; II, 4 (Schluß); III, 2 b § Volksschule, 5.

Schulzwang.

1. **Wesen** und **Begründung**; — 2. **Umsang**; — 3. **Rechtliche Folgen**; — 4. **Geistliches**: § Schulrecht, 2.

1. Die mit den Mitteln der Gewalt von oben her durchgeführte allgemeine Schulpflicht bezeichnet man als Schulzwang. Er regelt nicht die Art der Schule, in welche die Kinder zu schicken sind, lässt vielmehr auch häuslichen Einzelunterricht zu, verpflichtet aber zu einem Mindestmaß von bildenden Einwirkungen, die auf jedes Kind des Staats auszuüben seien. Er ist die Grundlage, auf der das § Schulrecht der modernen Staatschule ruht, und ist in fast allen europäischen Staaten durchgeführt (ganz fehlt er nur in Russland). Zur geschichtlichen Entwicklung dieses § s. vgl. § Schulrecht, 2, insbesondere 2 f. Die Kulturhebung, die den Bezugspunkt mit dem § gebracht wurde, ist so umgehauer, daß nur ein schwächer und kurzfristiger Idealismus dengegenüber die Eingriffe in die Elternrechte her vorheben und über einzelne Därfte, die damit vertrüft sind (vgl. u.), klagen kann (§ Schulrecht, 1). Da aber der § nur durch politische Gewalt (Verhängung von Geld- oder Freiheitsstrafen über die verantwortlichen Eltern, polizeiliche Zuführung der Kinder in die Schule, bei Karl dem Großen auch leibliche Strafen, Nahrungsentziehung u. dgl.) ermöglicht wird, so stempelt er die auf ihn begründete Schule ohne weiteres zur Staatschule und verpflichtet den Staat, der ihn handelt, zur Organisation und Betreuung einer Schule, die den Anforderungen an die vorge schriebene Bildungshöhe entspricht. Dies ist der Grund, weshalb die § sich Kirche den § nicht nur nicht vom Staat begeht, sondern sogar, wo er bestand, von Zeit zu Zeit immer wieder befürwortet hat. Er wird dann als Eingriff in die Rechte der Familie bezeichnet, der allein die Bekünndung über die geistige Gefürtigung ihrer Kinder gebührt. Es wird damit gerechnet, daß das wirtschaftliche Bedürfnis, das zu frühzeitiger praktischer Verwendung der kindlichen Kräfte drängt, die Eltern in brutalen Maßen abhalten werde, ihre Kinder in die Schule zu schicken, und so die geistige Beeinflussung anschließlich in die Hände der Kirche zurücklegen werde, die sich dann ersatzmöglichkeit auf Seehörge beschränkt und eine Schule weltlicher Kultur für überflüssig hält. Zugleich wird bedacht, daß dem Staat mit dem § das Recht auf die Schule als Staatsanstalt genommen und die § Privatschule völlig freigegeben werden müsse, die dann sehr viel leichter unter geistliche Herrschaft zu bringen

wäre. Aber aus denselben Gründen muß der Staat auf dem S. bestehen, und auch der von liberaler Seite gegen jede Erziehungsstätte vorgetragene Vorwurf der „Gefüngszüchtung“, die ein Eingriff in die natürlichen Elternrechte sei, trifft ihn nicht. Es kann als vollkommene Persönlichkeit (Schulrecht, 1) nicht die Unvollkommenheit einzelner unter seinen Gliedern erstatzen lassen und verewigeln. Es muß die Entwicklung aller seiner Kräfte wollen. Über die Kurzsichtigkeit der Familie hinweg, die nur in der augenblicklichen Ausnutzung der ländlichen Kräfte zu därfteigem Erwerb ihr erstrebenswertes Ziel sieht, muß er seinen Weitblick zur Geltung bringen, der durch die entwickelten Kräfte für die Zukunft höheren Wohlstand verbürgt sieht. Er muß besonders in Deutschland, wo das Land seine Bewohner nicht mehr zu ernähren vermag, die allgemeine Intelligenz so entwideln, daß er die Nahrungsmittel des Auslandes gegen die Produkte seiner Bildung einzutauschen vermag. Daß dabei „der Gesetzmäßigkeits die Schönheit gewahrt bleibe“ (W. v. Humboldt), der Zwang freiwillig getragen werde, dafür wird die pädagogische und die Verwaltungskunst nach Kräften sorgen müssen. Zugleich muß aber der Staat zu seinem eigenen Bestehen wünschen und Garantien dafür schaffen, daß jede Zunahme der Intelligenz bei seinen Mitgliedern mit steigender Einsicht in seinen eigenen Wert verbunden, der Unterricht also jederzeit so beschaffen sei, daß er dieses Ziel nicht widerstreite. 2. Dabei wird allerdings die pädagogische Wissenschaft mit der Politik Hand in Hand gehen und für das Maß der durch den S. zu vermittelnden geistigen Entwicklung die richtigen Grenzen setzen müssen. Es ist nicht zu wünschen, daß dauernd und vielleicht steigend der S. von den Eltern als Last oder gar als Unglück empfunden werde. Es ist demgemäß vom Staat sorgfältig zu erwägen, einerseits welche Ausdehnung er dem S. geben darf, andererseits welche Rechte den Bürgern als Ausgleich für die ihnen auferlegte Last erwachsen. Über die Ausdehnung des S.s entscheiden hygienische, pädagogische, volkswirtschaftliche und religiöse Gründe. Nachdem die Schulgebotung des 17. und 18. Jhd.s für den Beginn des Schulbesuches das vollendete 5. Lebensjahr angezeigt und seine Dauer auf 8—9 Jahre bemessen hatte, hat die Hygiene der Neuzeit das vollendete 6. Jahr als den nach körperlicher und geistiger Widerstandsfähigkeit der Kinder angemessenen Zeitpunkt für den Beginn bestimmt, wogegen die Pädagogik nach den Gründen der seelischen Aufnahmefähigkeit nichts einzuwenden hat. Auch hinsichtlich der Dauer haben jene alten Gesetze die Richtung gegeben. Je nach den Zeiten, die von der Pädagogik der Volkschule (1:2) gefestigt werden, und den Anstrichen, welche die Volkswirtschaft an die Ausnutzung der jugendlichen Kräfte stellt, schwanken sie in den deutschen Staaten zwischen 7 und 9 Jahren, so daß das Alter der beginnenden Pubertät ziemlich allgemein als Zeit der Beendigung des S.s gilt. Nur in Schleswig-Holstein ist entsprechend der unter dänischem Regiment erlassene Gesetzgebung von 1814 noch heute das vollendete 16. Lebensjahr für die Konfirmation und Schulentlastung festgehalten; praktisch haben jedoch auch hier die wirtschaftlichen Bedürfnisse dahin

geführt, daß durch ausgedehnte Dispensationsbefreiungen, die den unteren Behörden eingeraumt sind, auf dem Verwaltungsweg das vollendete 15. bzw. (in Großstädten) 14. Lebensjahr den Entlassungstermin bildet. Die selben Bedürfnisse fordern jedoch, daß bereits während der Dauer der Schulpflicht gewisse Veränderungen zugelassen und in angemessenen Dispositionen den örtlichen Verhältnissen Rechnung getragen werde. So ist in den achtbantreibenden Provinzen mit dünner Bevölkerung die Mithilfe der Kinder beim Viehhüten und ähnlichen leichteren Tätigkeiten unentbehrlich, und schon die Gesetzgebung Friedrichs des Großen hat daraus Rücksicht genommen. Einstellungen wie die der Halbtagschule, längere Dispensationen vom Schulbesuch, Dispensierschulen gehören darin. Nicht ganz mit Utrecht wird von landwirtschaftlicher Seite darauf aufmerksam gemacht, daß die volkswirtschaftlich und politisch so bedeutsame Entwicklung des platten Landes durch eine zu hebe Durchführung des S.s befördert werde. Die Lebensführung des ländlichen Arbeiters, die zur Gewährung inneren Wohlbehagens viele Momente darbietet, dienen Einflößigkeit des städtischen Fabriklebens abgeht, pflegt erfahrungsmäßig vor der Jugend nur begeht zu werden, wenn sie sich vor der entscheidenden Berufswahl schon hineingewöhnt und seine Reise bewertet gelernt hat. Deswegen kann nur eine kurzfristige Politik, welche die Schulinteressen von den Staatsinteressen löst, einer pedagogischen Abweisung der Dispensationssuche das Wort reden. Wir halten deswegen eine über das ganze Reich ausgedehnte gleichmäßige Regelung der Schulpflicht, wie ihre Herbeiführung von weiten Kreisen der Lehrerschaft einer künftigen Reichsschulbehörde als Aufgabe gestellt wird (Schulrecht, 4), mit dann für hilfreich, wenn zugleich den Provinzial- und örtlichen Behörden die Möglichkeit gegeben wird, durch nachhaltige Verwaltungsmaßnahmen dem wirtschaftlichen Leben ihrer Bezirke Rechnung zu tragen und eine Abtötung der Bezirksindividualitäten zu verhindern. Weil indessen weder die Bildung noch die Erziehung zu der Zeit für abgeschlossen gelten kann, wo der Staat den Schüler zum Eintritt in das praktische Erwerbsleben aus dem S. entlassen muß, ist in der Neuzeit immer dringender die vielfach schon erfüllte Forderung aufgestellt worden, auch den Besuch der Fortbildungsschule (1:2) pflichtmäßig zu gestalten und so von der Volkschule zu militärischen Diensten eine Brücke zu bauen, die erst aus der Volkserziehung ein Ganzes machen würde.

Besondere Schwierigkeit bereiten auch in der Frage des S.s die konfessionellen Verhältnisse. Es ist die Frage, ob der Staat den S. auch auf den Besuch des Religionsunterrichts (1:3, 4) ausdehnen dürfe. Dem Gedanken der Sozialdemokratie, daß Religion Privatsache sei, würde das freilich widerstreiten, auch mit der Glaubens- und Gewissensfreiheit der Staatsbürger in schneidbarem Widerstreit stehen. Allein es handelt sich beim S. nicht um Glaubens- und Gewissensfreiheit der Eltern, die in keiner Weise angetastet wird, sondern darum, ob das Recht der Eltern auf ihre Kinder so weit geht, daß sie die Gefüngung der Kinder ausschließlich selbst zu beeinflussen haben,

auch zum Unheil der Kinder. Nun ist ohne weiteres klar, daß z. B. für verbrecherische oder sittlich unentwiedelte Eltern der Staat eintreten muß; dieser Grundsatz findet bis zu einer gewissen Grenze seine Anwendung auch auf die Religion. Der Idee vom Staat als der vollkommenen Verkörperlichkeit, die ihre Vollkommenheit in der Anlage auf die kommende Generation in ihren einzelnen Gliedern zu übertragen hat (§ Schulrecht, 1), entspricht es durchaus, daß er diesen überaus wichtigen und kraftvollen Zweig des inneren Lebens, die Religiosität, als unentbehrlichen Bestandteil seiner Vollkommenheit betrachtet, demgemäß diejenigen seiner Glieder, die ohne Religion sind oder zu keinem glauben, als krankhaften entwidoit betrautet und es übernimmt, in der von ihnen erzeugten jungen Generation das religiöse Leben seitensreits zu erwirken. Wie weit ihm das gelingen kann, ist eine Frage für sich, die an der Verpflichtung des Staats nichts ändert. So stellt denn auch ein preußischer Ministerialerlaß vom 16. Jan. 1892 durchaus zutreffend fest, daß es zur „Erfüllung der bürgerlichen und staatsbürglerlichen Pflichten“ gehöre, sowohl nach der Verfassung (Art. 21, Abs. 2) in Verbindung mit Art. 24, Abs. 1 und 2) wie auch nach den in den einzelnen Landesteilen geltenden Vorschriften des Familienrechts, „daß das Kind während des religiösen unmittelbaren Alters nicht ohne Unterricht in der Religion gelassen wird“. Es müssen deswegen die Tübidenten entweder anderweitigen austretenden Religionsunterricht nachweisen (der dann naturgemäß ebenfalls unter staatlicher Aufsicht steht; § Schulauflösich) oder ihre Kinder an dem Religionsunterricht der staatlichen Schule teilnehmen lassen. Dasselbe gilt für die konfessionelle Minderheit der anerkannten Religionsgesellschaften, soweit sie nicht nach § 37 des Gesetzes vom 28. Juli 1906 Antrich haben auf Einschütingen selbständigen Unterrichts (dies ist der Fall, wenn die Zahl der Schulkinder ihrer Konfession dauernd über 12 steigt; bei einer Zahl von 3 Kindern und darüber hat die Gemeinde daran Bedacht zu nehmen, daß gemeinsam mit Nachbargemeinden eine Sammelschule für den Religionsunterricht der konfessionellen Minderheiten eingerichtet wird). Aehnlich sind die Bestimmungen in den andern Staaten. Nur wenige (so die Hansestädte) haben für die Tübidenten unter den S. völlig aufgehoben. Demgegenüber ist mit Recht gefragt worden, ob dann noch die Kindertaufe staatlisch ist. Denn zweifellos ist es Voraussetzung der Kindertaufe, daß der nachträgliche Tauunterricht verhützt ist. Diese Voraussetzung aber kann illusorisch werden, wenn nach der Taufe des Kindes die Eltern aus der städtischen Gemeinschaft austreten und nun das Kind auch seitens der Schule ohne Kenntnis der christlichen Lehre gelassen wird.

3. Was die Rechte erlangt, die, wie aus jeder Pflicht, so auch aus der Schulpflicht dem Bürger erwachsen müssen, so hat man, angezeigt durch anders gemeinte Ausführungen des österreichischen Schulgelebenwurfs von 1848, das allgemeine gleiche Wahlrecht und ähnliche Bezugnahme daraus ableiten wollen. Mit Unrecht. Das gleiche § Wahlrecht würde nur aus gleicher Schulbildung abgeleitet werden können, während sich doch nur die allgemeine, nicht aber die gleiche Schulbildung auf Grund des S.

für die Bürger ergibt. Indessen wird das Recht überhaupt billigerweise nur auf demselben Gebiet zu suchen sein, auf dem die Pflicht liegt, also auf dem der Schule. Zweifellos haben die Bürger das Recht, daß der Staat für ihre dem S. unterliegenden Kinder Schulen einrichte, in die sie ihre Kinder ohne Schaden für die Gesundheit (nach Licht, Luft, Schultweg, Raum, Subsistenz usw.) und mit entsprechendem Nutzen für ihre geistige Entwicklung (zweckmäßige Bildung und Zahl der Lehrkräfte, zweckmäßige Lehrmittel, Pläne u. dgl.) schicken können. Auch gilt den meisten Staaten die Unentgeltlichkeit des Unterrichts als rechtliche Folgerung des S., während die alten Schulgeleze Ertrüts des Stromen und Friedrichs des Großen (§ Schulrecht, 2 f.), aber auch noch manche neuzeitliche, so der wittichenbergische Entwurf von 1908, sich berechtigt glauben, den Eltern Schulgeld abzufordern (bzw. von den Gemeinden abfordern zu lassen) und die von der Staatschule gewährte Bildung durch die mit dem S. aufgenötigte Pflicht noch nicht für bezahlt halten. Der Gedanke, daß das Volk den Dingen größeren Wert beilegt, für die es zahlt, als die ihm umsonst gegeben werden, und daß so das Schulgeld zur größeren Wertschätzung der Schulbildung beitrage, geht wohl zu weit, da schon durch die Beschaffung der Vermittel zu solchen Leistungen für den Unterricht mehr Gelegenheit vorhanden ist, als den zahlungsschwächsten Gliedern des Volkes sieb ist.

Mag Rüddinger: Von den Ansätzen des S.; 1865; — **Josef Lufas:** Der S., ein Stück moderner Irrenreihe, 1865; — **Otto Taake:** Der Beginn der Schulpolitik, 1891; — v. S.: Der preußische Volkschulgesetzentwurf (ChrW 1892, Sp. 133 ff); — **M. Radde:** Noch einmal der Dissidentenparagraf (ebd. 1892, Sp. 220 ff); — **RE XVII, 2. 729 ff.**

Schundliteratur und ihre Bekämpfung § Leg Heine, § Dürerbund § Sittlichkeitstrebsungen § Volkschriftsteller.

Schupp I. (S. u. p. vius), **Johann Balchazar** (1610—1661), evng. Theologe und Schriftsteller, geb. zu Biechen, ward 1631 Privatdozent in Rostock, desgleichen 1632 in Marburg, besuchte 1634/35 Leiden und Amsterdam und ward 1635 in Marburg ord. Professor der Predigkunst und Gelehrtiche, zugleich seit 1643 als § Steubers Nachfolger Pastor an St. Johannis. 1646 trat er als Hofprediger und Inspektor in die Dienste des Landgrafen Johann von Hessen zu Braubach, der ihn 1648 zu den Friedensverhandlungen nach Münster sandte. Hier ward S. Hofprediger bei der schwedischen Gefandtschaft, und 1649 ging er als Hauptpastor an St. Nikolai nach Hamburg (: II, Sp. 1826), wo es ihm an Ehre, aber auch an Kampfen nicht fehlte. — Bedeutend waren S.s Leistungen in seiner Marburger Professur. Die Predigtkunst brachte er nach dem Vorbilde der Niederländer zu hoher Blüte. In der Geschichte und in pädagogischen Fragen wandelte er in seines Schwiegervaters Christoph § Helwig Bauen und erzog eine Reihe tüchtiger Schüler, wie Johann Buno, Daniel Küchter, Joh. Just. § Windelmann u. a. Als Theologe schloß er sich der Richtung eines Johann § Arndt und Joh. Val. § Andreæ an und nahm sich Luther zum Vorbild. Obwohl orthodox, stand er den irenischen Bestrebungen des Georg § Calixtus nicht

jern. Ein beliebter, vollstümlicher Prediger, hat er auch geistliche Lieder gedichtet, von denen einige in Gesangbücher kamen. Am bekanntesten ist er durch seine in Hamburg verfaßten deutschen Schriften geworden, die mit mehr oder weniger satirischem Tone in bunter Manierfaltigkeit zu fast allen Problemen jener bewegten Zeit Stellung nehmen. **Predigt:** D, 1b, Sp. 1744. **Literaturgeschichte:** III, D 3, Sp. 2315.

Carl Vogt: J. B. S. Neue Beiträge zu seiner Begründung (Euphorion XVI, S. 6 ff. 245 ff. 673 ff. XVII, S. 1 ff. 251 ff. 473 ff. XVIII, S. 11 ff. 321 ff. XIX, S. 476 ff.; noch unvollendet); — **Dietl:** Aus J. B. S. Marburger Tagen (Beiträge zur hessischen Schul- und Universitätsgeschichte, hrsg. von W. Dietl und A. Meißner II, 1910, S. 113—233); — **Dietl:** Zur Lebensgeschichte J. B. S. (Euphorion XXI, 2. Heft); — **Dietl:** J. B. S. Streitschriften I, II und Corinna, mit Einführung und Anmerkungen (Neubrude deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jhd.s, Nr. 222—229), 1910/11; — **Lotto** (vergleiche: J. B. S. an Herzog August d. J. von Braunschweig-Wolfenbüttel (Euphorion, S. Ergränzungheit, S. 16—27); — **Dietl:** J. B. S. Eine Zusammenfassung (Euphorion XVIII, S. 581 ff.); — **Joh. Möller:** Cimbria literata (1744), II, S. 790—804 (Schriften, S. 796 ff.); — **ADB** 33, S. 67—77; — **RE** XVII, S. 806—810. **C. Vogt.**

2. **Ottokar:** * Volfschriftsteller, 2d.

Schuppe, Wilhelm (1836—1910), Philosoph, geb. zu Brieg, zweiter Gymnasiallehrer in Berlin und verschiedenen schlesischen Städten, seit 1873 Professor der Philosophie in Greifswald. S. war ein Hauptvertreter der „inneren“ Anschauungen D. "Dumes" verwandt — die Begriffe "Sein" und "bewußt sein" identifizierend nur das im Bewußtsein Enthalte für wirklich hält. Um dabei der Gefahr des Erkenntnis theoretischen Solipsismus zu entgehen, der mit Sicherheit nur die Existenz der eigenen psychischen Zustände zu behaupten wagt, während andere Geister möglicherweise bloße Vorstellungen des Ego ipse solus seien, unterscheidet S. von dem individuellen Bewußtsein ein abstraktes als das allen Bewußtseinsindividuen gemeinsame Sein, dessen konkrete Arten die einzelnen räumlich-zeitlich bestimmten Idee seien. Diese Unterscheidung spielt auch in seiner Ethik eine Rolle. Er lehrt: Alle Werturteile beruhen auf dem Gefühl. Was Lust gewährt, wird als wertvoll empfunden und daher gewollt. Damit wäre der Egoismus (: Sp. 198) zum Moralprinzip erhoben, wenn nicht S. jenes allgemeine Bewußtsein annähme, deßen unbedingte und allgemeingültige Werturteile den Begriff eines sittlichen Sollens hervorbringen. — **Philosophie:** IV, 3 e Y (Sp. 1570).

Hauptwerke: Erkenntnis theoretische Vogt, 1878; — Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, 1882; — Mit M. R. Kauffmann und R. von Schubert-Soldern gründete er 1895 die Zeitschrift für innerne Philosophie und redigierte sie seit 1897. **Aner.**

Schnitter, 1. Hermann, evng. Religionslehrer, geb. 1874 in Helsen, 1900 Inspektor am theolog. Stift in Göttingen, 1902 Alumnatsinspektor und wiss. Hilfslehrer in Höxter, 1904 Gymnasial-Oberlehrer in Frankfurt a. M., 1910 in Hannover.

Werf. u. a.: Der 1. northerner Brief (ausgelegt für Religionslehrer), 1907; — Gott unter den, Andachten und Beichtungen, 1910; — Biblisches Lebenbuch (mit W. Lucken), 1912. — Herausgeber der Zeitschr. f. evng. Religionsunterricht (F. Preisse: III, 2 b, Sp. 1779), der ThLZ (mit Prof. Titius); — F. Preisse: III, 2 c).

Glauc.

2. **Jagaz** (1813—69), lath. Theologe, geb. in Ellwangen, 1837 Priester, nach kurzer Lehrertätigkeit in Gmünd 1841 Pfarrer in Treffelhausen, 1857 in Unter-Ailingen, wo er gestorben ist. S. ist berühmt als Verfasser mehrerer lath. Katechismen, die weite Verbreitung auch über die Nördlinger Diözese hinaus gefunden haben (lath. Katechismus, 1845, seit 1849 offizieller Diözesankatechismus für das Bistum Nördlingen; Kleiner Katechismus für die unteren Schulklassen, 1846). Noch mehr Ansehen genießt seine oft aufgelegte „Biblische Geschichte des ATs und NTs für Volksschulen“ (1847).

S. verf. ferner katechetisches Handbuch unter Zugrundelegung seines Katechismus, 5 Bde., 1846—53 (mehrfac. ausgelegt); — Handbuch zur biblischen Geschichte, 2 Bde., 1862 ff. (1871—91) von J. B. Holz am mer, 1910 vor C. Siebel und Schäfer); — Lebendbuch für Volksschulen, 2 Bde., 1852 (zusammen mit J. B. umfüller); — über S. vgl. Reusch in ADB XXXIII, S. 102 f.; — KHL II, Sp. 2004. **Johannas.**

Schuh, strafrechtlicher, von Religion und Kirche. Keineswegs nur da, wo zwischen den Kirchen und dem Staat eine engere Verbindung besteht, sondern überall, wo der Staat Religion und Kirchen als Kultusaktoren anerkennt, steht er sich gezwungen, Religion und Kirche gegen Beruhigung und Bergewaltigung strafrechtlich zu schützen ("Kirchenheit"), Sp. 1278 f. Auch wo, wie in den Vereinigten Staaten von Amerika und in Frankreich, das System der Trennung (Kirche: V, 5 ff.) besteht, fehlt es nicht an derartigen Strafbestimmungen. Es ist auch kein Streit darüber, daß vergleichbar in gewissem Umfang unerlässlich sind, sollen nicht die Religion und Kirche schädigen und brauchenden Staatsbürger den Gefüsten jedes Rondies preisgegeben sein. Denigemäß ist ein Streit darüber, daß isolierte mit Recht von dem deutschen Reichsstrafgesetzbuch unter Strafe gestellt sind: 1. Beleidigender Unzug in einer Kirche oder in einem anderen zu religiösen Versammlungen bestimmten Orte, § 166 Abi. 3; 2. Zwangsweise Hindernis an persönlicher Gottesdienstausübung, § 167; 3. Vorläufige Verhinderung oder Störung des Gottesdienstes oder gottesdienstlicher Versammlungen, § 167; 4. Grabstörführung, § 168; 5. Diebstahl von Gegenständen, die dem Gottesdienst gewidmet sind, aus einem zum Gottesdienst bestimmten Gebäude, § 243 ("Kirchendiebstahl"); 6. Beschädigung und Zerstörung derartiger Gegenstände, § 304; 7. Brandstiftung an Kultusgebäuden, § 306, 1; und endlich 8. Störung der Sonn- und Festtagssfeier, § 306 ("Feierstage" "Sonntagseruhe"). — Umstritten aber sind die beiden ersten Abfälle des § 166 des RStGB, welche lauten: "Wer dadurch, daß er öffentlich in beobachtenden Außerungen Gott lästert, ein Ärgernis gibt, oder wer öffentlich eine der christlichen Kirchen oder eine andere mit Korporationsrechten innerhalb des Bundesgebietes betreuende Religionsgesellschaft oder ihre Einrichtungen oder Gebräuche beschimpft," wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren bestraft." Der Sinn der in der Gegenwart vielfach angefochtenen Bestimmungen in dieser: Objekt des Strafchutzes ist nach dem ersten Satz nicht etwa Gott, sondern der Gottgläubige, aber nur so weit er unmittelbar geärgert worden ist, und so weit aus der gewählten Form der Außerung Bewußtsein und Absicht des Täters hervorgeht,

seiner Berachtung Gottes Ausdruck zu verlieben. Die Anerkennung kann mündlich oder schriftlich oder durch bildliche Darstellung erfolgen. Zur Kritik dieses Satzes vgl. "Gotteslästerung. Objekt des Strafesches nach dem zweiten Sache sind erstmals die christlichen Kirchen und jede in irgend einem Einzelaate Korporationsrechte genießende Religionsgesellschaft innerhalb des ganzen Bundesgebietes, und zweitens die Einrichtungen und Gebräuche dieser Kirchen und Religionsgesellschaften. Sie sollen geschützt werden gegen wissenschaftliche und gewollte Verächtlichkeitmachung in einer nach dem Ermeessen des Richters verlebenden Form, wenn andere Personen in der Lage waren, davon Kenntnis zu erlangen. Gegen diese Fassung sind mehr und mehr kritische Stimmen laut geworden, und zwar unter drei Gesichtspunkten, einem juristischen, einem kirchenpolitischen und einem religiösen. Die juristische Kritik vermißt die begriffliche Schärfe in den Ausdrücken Gebräuche oder Einrichtungen sowie in deren Unterscheidung von der Religionsgesellschaft; die kirchenpolitische beansprucht, daß die lath. Kirche unverhältnismäßig vollkommen geschützt erscheint als die evg., weil die Lehren jener zugleich Rechtsfassungen sind und deshalb als Einrichtungen der Kirche gewürdigt werden können, in daß der Paragraph die Polenlit gegen sie er schwert, während er der Polenlit gegen die evg. Kirche keine Schranken setzt; die religiöse Kritik endlich empört sich gegen die Vermischung von Religion und Recht und empfindet das Unternehmen, den Glauben schützen zu wollen, als irreligiös. Alle drei berufen sich auf eine Reihe sonderbarster Gerichtserkenntnisse. Daß der Paragraph bei der Revision des RStGB. geändert werden muß, darin scheinen alle Sachverständigen einig; aber die Meinungen gehen weit auseinander, wie: die einen wünschen Reform des Paragraphen, ohne jedoch bisher eine Fassung gefunden zu haben, die auf allgemeinen Beifall rechnen darf; die andern empfehlen, daß das Gesetz auf Bestrafung der Beleidigung des Gottesglaubens und der Kirchen und Religionsgesellschaften einfach verzichte. Bgl. die lit. zu "Gotteslästerung." *Socrate.*

Schutzenkel im AT ¶ Geister, Engel usw., 4 d, in der christlichen Kirche ¶ Engelverehrung. **Schutzenkelst** ¶ Engelverehrung.

Schutzenkelverein, katholischer, ¶ Charitas, 2.

Schutzgebiete, Deutsche, und Kolonien ¶ Deutsche-Arktis, Kaukasisch, Samoa ¶ Neuguinea. Bal. ¶ Kirchenausland, 5 (Sp. 1200 f.). **Schutzhelige (Patrone)** ¶ Heiligenverehrung; B, 2 a; C, 1.

Schutzkreis des Staates über die Kirche ¶ **Sus ad vocatio** ¶ **Sus circa sacra** ¶ Kirchenhoheit ¶ Schutz, strafrechtlicher.

Schwab, Johann Bayrisch (1811—72), lath. Theologe und Geschichtsschreiber, geb. zu Dachau a. N., 1834 Priester, nach mehrjähriger Tätigkeit als Kaplan in Würzburg und Amorbach, Religionslehrer in Aschaffenburg und Pfarrverweser in Eichendorf 1840 zum a.o. Prof. des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte nach Würzburg berufen (1841 ord. Prof.), wo er nicht nur als Gelehrter und akademischer Lehrer die Bahnen der Aufläuterung ging, sondern auch als Universitätsprofessor an der "Beschönigung des kirchlichen Bewußtseins und der wissenschaft-

lichen Weltanschauung" arbeitete und so bald die Reaktion seitens des Würzburger Bischofs und der Regierung veranlaßte. Er wurde 1851 auf Antrag des Bischofs Eg. Anton von Stahl (Würzburg: II, Sp. 214) in den Ruhestand versetzt und widmete sich seitdem ausschließlich seinen Studien.

Berg, u. a.: Geschichte des Joh. Schaff, 1858; — Franz Berg, Beitrag zur Charakteristik des lath. Deutschlands, zunächst des Fürstbistums Würzburg im Zeitalter der Aufläuterung, 1859. — Ueber S. vgl. *Wegeler* in ADB 33, S. 155—157; — *Bed* in KL² X, S. 2016. *Schärmann*, Schwabacher Artikel ¶ *Confessio Augustana*, 1. *Schwaben* ¶ *Bavaria*; I ¶ *Württemberg*. *Schwäbinnen-Zeichorge* ¶ *Zeichorge*; III, 2 b ¶ *Schwäbische und Seelsorge*. *Schwäbische und Schwäbisch-Sächsische Konföderation* (1574) ¶ *Konföderationsformel*.

Schwägerchenschaft als Ehehindernis ¶ *Ehe*; III, 3 b und 5.

Schwärmerie (Ektase, Enthusiasmus, Verzückung) ¶ *Erscheinungswelt* der Rel.; III, B 2; C 1. *Propheten*; I, II ¶ *Geist und Geistesgaben* ¶ *Mystik*; I—IV ¶ *Spiritualien* ¶ *Pietismus* ¶ *Inspirationsgemeinden* ¶ *Separatisten* ¶ *Erleuchtung, innere*.

Schwägerche = ¶ *Leviratsche*.

Schwaib, Moritz, evg. Theologe, geb. 1833, von jüdischen Eltern stammend, in Frankreich erzogen, 1849 dort übertrittend und orthodox unterrichtet, in seinem Studium aber namentlich von R. ¶ *Nothe* und S. Chr. ¶ *Baur* beeinflußt, wurde nach einigen Höfelpredigerjahren 1867 Pfarrer an St. Martini in Bremen, seit 1893 im Ruhestand, lebt in Straßburg. S. ging völlig eigene Wege. Sein Streben nach Wahrheit, die ihm „noch lieber als Jesus“ war, führte ihn von der tiefsen Verehrung Jesu bis zur Ablehnung. Nur als „Heroen der Religion“ sah er ihn stehen, unsere fortgeschrittene Moral aber gehe über den engen Geschichtskreis Jesu hinaus, besonders in Fragen der Arbeit, der Mutter und der Gesellschaft. ¶ *Predigt*, F 2.

Ueber S. *Solzmann-Söppel*, Berlin, S. 960. — Aus seinen Schriften seien genannt: *Unsere vier Evangelien* erlaut und kritisch geprüft, 1885; — *Menschenverbrennung und Menschenverfolgung*, 1889; — *Unsere Moral und die Moral Jesu* (Kanzelreden), 1891; — Ein Südost auf meine zehnjährige Amtstätigkeit, 1894. B. Hoffmann.

Schwanck, Joseph (1824—92), lath. Theologe, geb. zu Wörden i. B., 1848 Priester, 1859 a.o., 1867 o. Prof. für Moral, später auch für Dogmatik in Wünster (I, II, 2). S. gehörte nicht zu den geistig hervorragenderen lath. Theologen, aber er hat mit eisernen Fleiße die reite lath. und als Materialansammlung wertvolle Dogmengeschichte geschaffen, richtiger eine geschichtliche Darstellung der Dogmen. Die entwidmungsgeschichtliche Betrachtung lehnt er als „theologischen Darwinismus“ ab. Wohl verlacht er die immer vollkommenere, genauere Erklärung, Entfaltung und Formulierung der Glaubenssätze darzustellen, aber in der Auseinandersetzung von der materialen Identität des Dogmas in der lath. Kirche alter Thde.

Berg, neben der Dogmengeschichte, die in 4 Bänden 1862—90, I—II 1892—95 erschien, eine Moralphistologie, 1873—1885. — Ueber S. vgl. KL² X, Sp. 2022 f.; — ADB 54, S. 268 f.

Schwarzmeister ¶ *Mystik*; II, 4 ¶ *Spiritualisten*.

Schwarz, 1. Christian Friedrich (1726 bis 1798), evg. Missionar, geb. in Sonnenburg (Märk. Brandenburg), als Student in Halle, durch den aus Indien heimgekehrten Missionar Benj. Schulze (1689—1760), der dort von 1719—43 gewirkt und auch die von Tübingen begonnene Bibelübersetzung vollendet hatte, angezogen, wurde S. 1749 für die Heidermission gewonnen und mit 2 anderen durch das Missionstcollegium zu Kopenhagen für die Missionsarbeit unter den Lannulen (Indien; II, A, 3 c) ausgesandt; 1750—62 half er auf der Station Trankebar aus und machte mehrere größere Reisen nach Madras, Ceylon, Tondschaur und Trichinapall; hier gründete er 1762 eine neue Station, der er bis 1778 vorstand; von 1778 bis zu seinem Tode entfaltete S. in Tondschaur eine sehr erfolgreiche Tätigkeit. Von den Engländern wurde er sogar zeitweilig zum Residenzernannt („Königspriester von Tondschaur“).

Über S. vgl. seine Memoirs and Correspondence, hrsg. von Pearson, 1834, deutsch 1835; — W. Germain: Missionar Chr. Fr. S., 1870; — J. L. Richter: Indische Missionsgeschichte, 1906.

Scone.
2. Hermann, Philosop., geb. 1864 in Düren (Rhr.), 1894 Privatdozent in Halle, 1908 a.o. Prof. in Marburg, seit 1910 o. Prof. in Greifswald. *Egoismus*, 2, Sp. 198 *Philosophie*: IV, 3 c (Sp. 1577).

Verl. u. a.: Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkt des Physikers, des Psychologen und des Philosophen, 1892; — Was will der kritische Realismus, 1894; — Die Urmöglichkeit der Wahrnehmungshypothese durch die mechanische Methode nebst Ausang über die Grenzen der physiologischen Psychologie, 1895; — Grundzüge der Ethik, 1900; — Psychologie des Willens als Grundlage der Ethik, 1900; — Das fittliche Leben, eine Ethik aus psychologischer Grundlage, 1901; — Städ und Wirklichkeit, 1902; — Der moderne Materialismus als Weltanschauung eines Geschichtsprinzip, (1904), 1912; — Gött heraus: Zeitschrift für Philosophie und psychologische Kritik.

Andreae.
3. Joshua (1632—1709), *Schleswig-Holstein*, 2 b.

Schwarzkopff, Philipp, geb. 1858 zu Magdeburg, war im preußischen Verwaltungsdienst zuerst Regierungsassessor in Düsseldorf, dann Hilfsarbeiter im Justizministerium, wurde 1891 hier Regierungsrat, 1895 vortragender Rat, 1899 Ministerialdirektor, 1910 Unterstaatssekretär, 1911 Oberpräsident von Posen, trat besonders hervor bei den Verhandlungen über das Polizeischulunterhaltungsgesetz 1906 (Schulrecht, 3 c—e), als tüchtiger Verwaltungsbeamter von allen Parteien anerkannt, als Träger konservativer Tendenzen der Kirchen- und Schulpolitik von den Liberalen mehrfach lebhaft angegriffen. **M.**

Schwarz, 1. Theobalt, *Stralsund*: II, 1.
2. Friedrich Heinrich Christian (1766—1837), evg. Theologe und Pädagoge, geb. in Gießen, 1790 Pfarrer in Dierbach bei Marburg, 1796 zu Edzell in der Wetterau, 1798 in Münster bei Bubach, 1804 Professor der Pädagogik und Theologie in Heidelberg.

Verl. u. a.: Grundsatz einer Theorie der Räderschulziehung in Hinblick auf die mittleren Stände, (1792), 1836; — Gedanken der Pädagogischen Lehrbücher beim häuslichen Unterricht, 1804; — Lehrbuch der Erziehung und Unterrichtslehre, 4 Bde., 1802—13; 3 Bde., 1829, 1835; — Lehrbuch der Pädagogik und Didaktik, 1805, umgearbeitet 1817 und 1835; — *Sciographia dogmatica christiana in usum*

praelectionum

1808 (umgearbeitet: 1816, Grundris der

christlichen protestant. Dogmatik); — Das Christentum in

seiner Weisheit und Göttlichkeit betrachtet über die Lehre

des Evangeliums aus Urkunden dargestellt, 1808; — Hand-

buch der evg.-christlichen Ethik für Theologen und gebildete

Christen, 1821 (1830^o u. d. T.); Die Sittenlehre des evg.

Christentums als Wissenschaft; — Darstellungen aus dem

Gebiete der Pädagogik (2 Bde., 1833—34). — **Nieder**

S. vgl. EHP^o VIII, S. 382—388; — RE^o XVIII, S. 2—4.

Glare.

3. Johann Karl Eduard (1802—70), evg. Theologe, geb. in Halle a. S., 1825 Lehrer am Pädagogium in Magdeburg, 1826 Pfarrer in Altenwerder bei Magdeburg, 1829 Oberpfarrer und Superintendent in Jena, zugleich Honorarprofessor, 1844 o. Professor der praktischen Theologie dagegen, 1849 erster geistliches Mitglied des Oberkirchenrats, Redakteur der Jenaeer Allgemeinen Literaturzeitung bis 1848 und Mitbegründer der protestantischen Kirchenzeitung (Preise: III, 3).

1837 erschienen von ihm Predigten und geistliche Amtssreden. Schrieb u. a.: Das erste Jahrzehnt der Universität Jena, 1858. — Über S. vgl. RE^o XVIII, S. 4 f. **Brecht.**

4. Karl^o (1812—85), speculativ-freimüglicher Theologe, geb. zu Wiel auf Rügen, studierte Theologie und Philosophie unter besonderer Einwirkung T. Schleiermachers und H. Hegels (durch Mattheinecke), ward nach Verbüßung einer festungshaft Militärarbeiter an Rügen „Häftlingen der Buchdrüher“ und 1842 Privatdozent in Halle, 1845 Säkularierung seiner Vorlesungen durch das Ministerium wegen Teilnahme an Versammlungen der Lichtfreunde. 1848 in das Frankfurter Parlament (3) gewählt. 1849 a.o. Prof. in Halle, 1856 Hofprediger und Oberconsistorialrat in Gotha, 1876 Generalsuperintendent von S.-Gotha. Auf wissenschaftlichem wie auf praktischem Gebiete gleich interessiert, allem unklaren Radikalismus abhold, stand S. doch bis an sein Ende entschieden auf Seiten derer, die das veraltet gewordene Uebertheitliche nicht als Selbstverständlichkeit verstanden, sondern Wahrhaftigkeit und Verständlichkeit, auch im Kultus, forderten. Er setzte es durch, daß dem Apostolitum bei Taufe und Konfirmation nur ein referenter Charakter zulam, und daß es durch ein Parallelsformular erlegt werden durfte; er warf durch seinen, außer in S.-Gotha auch in der Schweiz und Baden verbreiteten Leitfadern für Religionsunterricht eine freiere religiöse Entwicklung in die Schulen; er arbeitete für eine Kirchenversammlung, die keinen Symbolzwang und kein außergemeindliches Regiment kannte (die Kirche frei im Staat, nicht vom Staat). Die Gemeinschaftsauflösung von S. war hegelisch bestimmt; er gehört zu den Vertretern der Speculativen Theologie. Selbständigkeit aber ist bei ihm einerseits die innere Richtigkeit, den Pantheismus zu erreichen durch einen Panentheismus (Gott unterscheidet von der Welt, aber doch zugleich der die Welt erfüllende und mit sich verlöhnende), anderseits die Bestimmung der religiösen Funktion als der Zentralfunktion im menschlichen Geistesleben; die Religion nicht mehr wie bei Schleiermacher eine Sphäre neben dem Wissen und dem Tun, sondern Zentralinstanz und Quelpunkt für alle menschlichen Aktionen. S. war einer der Gründer des Protestantengemeinschaftsvereins.

Schriften S.s: Über das Wesen der Religion,

1847; — Leipziger als Theologe, 1854; — Zur Geschichte der neuern Theologie, (1856) 1869; — Leitfaden für den Religionsunterricht, 1866. — Ueber S. vgl. RE² XVIII, S. 5—10; — PRM 16, 1912, S. 401—423, 460—476; — C. Müller: R. S., 1912. — Vgl. auch unter **Erfolgr. Theologie.**

5. Apostel der Neutiringianer, **T. Irving** und **Irvingianer**, 3.

Schwarzburg-Rudolstadt u. -Sondershausen.

1. Mittelalterliche Kirchengeschichte; — 2. Tatschung der evg. Kirche; — 3. Die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse; a) in S.-Rudolstadt; — b) in S.-Sondershausen.

1. Die Sächsischen Grafschaften gehörten vor der Reformation kirchlich zu dem Erzbistum Mainz und zwar vertheilten sich die Kirchen der Oberherrschaft Schwarzburgs auf 6 Delanate, die der Unterherrschaft Schwarzburgs auf 8. Die Zahl der Parochien belief sich auf etwa 140. Außerdem waren an 200 Pfarrstellen vorhanden. Die Zahl der im Lande tätigen Personen geistlichen Standes belief sich auf ungefähr 500, deren materielle Lage im allgemeinen keine günstige war. Reiche Gotteshäuser (in den Städten) gab es nur wenige. Zu der Oberherrschaft hielten sich weltliche und geistliche Patronale etwa die Wagnhale, in der Unterherrschaft überwogen die geistlichen Patronate bei weitem. — An Kloster in Niederlassungen war im Verhältnis zu der Größe des Gebietes eine stattliche Anzahl vorhanden. Zu den ältesten Niederlassungen in der Oberherrschaft gehörte das Benediktiner Mönchs-Kloster Paulinzella (seit 1106). In Stadtlinn hatten Bisterzienserinnen ein Kloster (seit 1275). Das eigentliche Adelsstift des Landes, Arnstadt, hatte außer einem Benediktiner Nonnenkloster (seit 1309 in Arnstadt, vorher auf dem Wölzungisberge) die älteste Niederlassung der Franziskaner (1250); eine zweite unbedeutende Niederlassung der Barfüßer bestand zu Mellenbach (seit 1383). In Leutenberg hatten sich Dominikaner (vermutlich 1395) niedergelassen. In der Unterherrschaft überstahle alle an Aufsehen das Augustiner Chorherrenstift Zschaburg (1004 in ein Dominikum umgewandelt, mit 11 Priesterstühlen, etwa 400 Städten, Dörfern und gegen 1000 Kirchen und Kapellen). Außerdem bestanden Klöster der Benediktiner (Göllingen, Kavelle), Bisterzienser (Franzenhausen, Neßbra, Marthära) und Augustiner (Schlotheim). Zu dem beträchtlichen Umfang des Klosterbesitzes der inländischen zusammen mit demjenigen auswärtiger Stifte (besonders Ballenreis, Niedels, des Frauenklosters und Domstifts zu Nordhausen, des Ganderheimer Stifts) im Sächsischen standen z. B. die Einnahmen und Ausgaben der Stadtgemeinden in ganzem Verhältnis; die reichsten Klöster waren jedenfalls Frankenhausen und Stadtlinn. — Das religiöse und kirchliche Leben erhielt, wie auch anderswo, um die Mitte des 15. Jhd.s neue Anregungen (Auftreten des Kardinals Nikolaus von Kues, des Bischöflichen Johannes von Capistrano — 1452 in Arnstadt — und des Kardinals Raymund von Guri in Erfurt — vermuthlich auch in Arnstadt —). Wir hören von Vermutterreformationen (Arnstadt, Frankenhausen, Paulinzella, Zschaburg, Mellenbach, Leutenberg), eifrigem Ehrgeiz, reger Werktätigkeit, Abrah. Wallfahrten, Prozeßionswesen, Gründung von Bruderschaften (etwa 20

im Lande), Sektenwesen (V. Beginen und Begarden in Arnstadt, pantheistische libertinische Sekte um 1454 in der Unterherrschaft). Sowohl die Beziehungen des Clerus unter sich (namenlich zwischen Kloster- und Säkulargemeinde) als auch die der Landesherren zur Kirche waren am Ausgang des Mittelalters häufig getrübt, ebenso gab es Reibungen zwischen dem Adel und der Kirche; besonders aber hatte eine ernsthafte Spannung und Entfernung zwischen Kirche und Volk selbst Platz gesetzten, die, sobald Luthers Lehre bekannt wurde, zum raschen Bruch mit dem alten Kirchenium unter dem Volke führten müsste.

2. Das Sächsische Gebiet, das geographisch in zwei ihrer Lage nach zusammenhanglose, weitgetrennte Landesteile, wie auch heute noch, gepaart waren, zerfiel zur Zeit der Reformation in 3 Herzogtümern: S.-Leutenberg unter Graf Baldvahar II und von 1521 ab unter Gr. Johann Heinrich, kaiserliches Lehn; S.-Arnstadt unter Gr. Günther XXXIX, von 1531 ab unter Gr. Heinrich XXXII, kurfürstliches kaiserliches und königlich böhmisches Lehn; S.-Sondershausen-Franzenhausen unter Gr. Heinrich XXXI, seit 1526 unter Gr. Günther XXXX und Heinrich XXXIV, herzoglich sächsisches und kurmainzisches Lehn. Diese politischen Verhältnisse beeinflußten den Verlauf der Einführung der Reformation wesentlich, namentlich übten die sächsischen Fürsten Einfluß auf die kirchlichen Zustände des Landes aus. Wenn sich die Grafen auch ihre Selbstständigkeit nach Möglichkeit wahrten, so standen sie doch der evg. Bewegung anfangs feindlich gegenüber, oder durften sie mit Rücksicht auf ihre lath. Lehnsherren nicht fördern. Trotzdem breitete sich die evg. Lehre im geheimen schnell aus, und zwar nicht nur in S.-Arnstadt, wo man sich von den Kurfürsten von Sachsen geschützt wußte, und wo auch unter dem reformationfeindlichen Gr. Günther begeisterte Zeugen des Evangeliums aufrührten, so der Augustinerprior Dr. Caspar Guttelaus Eiselen in Arnstadt (1522), Johannes Thal zu Großenehrich (1525) und in Greußen (1527), in Plaue Konrad Buchpach (1527). In S.-Leutenberg stand Gr. Joh. Heinrich von Anfang an auf Seiten der Reformation, wagte aber mit Rücksicht auf seinen sächsischen Lehnsherrn nicht, sein Gebiet von den Visitatoren der 2. thüringisch-sächsischen Visitation mitzufließen zu lassen (1529). Dagegen standen die Grafen der Herrschaft S.-Sondershausen-Franzenhausen ganz auf Seiten der lath. Kirche. Die Bergude, die luth. Lehre auszubreiten (Cyrillus Taubenthal 1524 in Ringelben, und ein unbekannter evg. Prediger in Frankenhausen 1525) werden schroff unterdrückt, ohne daß dadurch freilich der Verfall des alten Kircheniums aufgehalten worden wäre. Während noch auf dem Reichstage zu Augsburg (1530) die 3er Grafen laufertische Auszeichnungen wegen ihres Zeftbaus an der römischen Kirche erhielten, brachte die Periode von 1531—41 die öffentliche Einführung der Reformation. Die ersten Visitatoren finden statt, die landeskirchliche Organisation bahnt sich an. Graf Heinrich XXXII von S.-Arnstadt führte gleich nach seinem Regierungsantritt die Reformation öffentlich in seinem Gebiet (ausgenommen das Amt Elingen-Greußen) ein.

Auf vereinzelte Spezialvisitationen läßt er 1533 die erste Generalkirchenvisitation im oberherrschaftlichen Gebiete (unter Johann II Lang) folgen. Durch die vorgegebene Errichtung einer Superintendenz behielt man die Organisation der Kirche an (Säkularisation der Stifte Paulinzella, Stadtium und Arnstadt). 1533 trat der Graf dem Schmalkaldischen Bunde bei. Ende 1538 fiel die Herrschaft Arnstadt an Graf Günther XXXX von Sondershausen, der nach dem Tode Herzogs Georg von Sachsen (April 1539) die Reformation auch in die Sächsische Unterherrschaft einführte. 1539 (März) fand durch fürstländische Bützotoren, vermutlich unter Hinzuziehung Sicher Kommissare, die zweite Kirchenvisitation statt. Auch in der kleinen Herrschaft Leutenberg gelangte die Reformation in diesem Zeitraum zur Einführung, wahrscheinlich im Anschluß an die Reformation in der Herrschaft Arnstadt (1532/33) und unter Einfluß der dritten thüringisch-sächsischen Visitation v. J. 1533. Die Durchführung der Landesfürstlichen Organisation in S. jetzt eigentlich erst nach dem Tode des Grafen Günther XXXX (1552), der noch in den Verhandlungen um das Interim dem Kaiser ein weitgehendes Entgegenkommen gezeigt hatte (1548/49), ein. Um sie haben sich die beiden Superintendenten Nicolaus Herco in Arnstadt (1554) und Christian Helmrich in Arnstadt (1577) hervorragend verdient gemacht. Damals entstand die Kirchenordnung (1555); die Wittenberger Agenda wurde eingeführt; der Landesherr war der summus episcopus; 1553 ff fanden neue Spezial- und Generalvisitationen statt, denen dann solche von 1575, 1587, 1618 folgten. Superintendenten und Konfessionen (in Arnstadt) wurden geschaffen. Die Festlegung des Bekennnisstandes erfolgte im Februar 1580 durch Unterzeichnung des Konföderienbuchs, dessen Lehre der in den Sächsischen Kirchen bis dahin verfündigten durchaus entsprach. Abweichungen von dem genuinen Luthertum waren im Lande bis dahin nicht vor- gekommen.

Nach dem Tode des ältesten Sohnes Günthers XXXX, Günthers des Streitbaren, 1583, teilten sich die jüngeren Söhne Johann Günther I, Wilhelm und Albrecht VII in die Herrschaft. Als Graf Wilhelm 1597 kinderlos gestorben war, erfolgte die Gründung der beiden heute noch bestehenden Lünen Sondershausen und Rudolstadt durch Grafen Johann Günther I und Albrecht VII. Aus der Kirchengeschichte der Folgesetzung z. B. nichts zu sagen (Einführung der Agenda Schwarzburgica 1695).

3. a) Was die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse in Schwarzburg-Rudolstadt betrifft, so steht die „evangelisch-lutherische“ Landeskirche nach wie vor auf dem Bekenntnis der im Konföderienbuch zusammengefaßten Bekennisschriften der evg.-luth. Kirche. Alle Kirchenbücher (neue Agenda 1887, neues Gesangbuch 1901, neues Choralbuch 1902, Lutherischer Kleiner Katechismus von Wolde u. w.) ruhen auf dieser Grundlage, und in der Ordination werden seit 1871 alle Geistlichen ohne Unterschied auf sämtliche im Konföderienbuch zusammengefaßten Bekennisschriften verpflichtet. Die gegenwärtige kirchliche Verfassung beruht auf folgenden gesetzlichen Bestimmungen:

Gesetz vom 17. März 1854, die Errichtung von Kirchen- und Schulvorständen in den Einzelgemeinden betreffend; Gesetz vom 7. Febr. 1868, die Neorganisation der Landesverwaltungsbhörden betr. regelt in §§ 1 und 6 die Verwaltung der als reiner Staatskirche gedachten Landesherrschaft; 1. April 1868 wurde das geistliche Konsistorium aufgehoben; Gesetz vom 8. Juli 1881, betr. die Errichtung eines Kirchenrates. Danach ist der Landesherr der summus episcopus. Die ihm unterstellte oberste Kirchenbehörde ist die Ministerialabteilung für Kirchen- und Schulsachen in Rudolstadt. Ihr zur Seite steht der Kirchenrat für die rein geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten, bestehend aus dem Vorstande der genannten Ministerialabteilung, den vortragenden Räten für geistliche und Schulsachen im Ministerium und aus mindestens 3 Geistlichen der Landeskirche, die vom Landesherrn berufen werden. Dem Kirchenrat untergeordnet sind die Superintendenten. Die Unterstänzen der Ministerialabteilung sind die Kirchen- und Schulinspektionen (5; Inspektion), bestehend aus dem westlichen (Landrat) und dem geistlichen Konsistor (Ephorus). In der Spitze der Einzelgemeinde steht der Kirchen- und Schulvorstand, bestehend aus dem Ortsgeistlichen, dem 1. Lehrer, dem 1. Ortsvorstande und aus höchstens ebensoviel anderen durch die Wahl der Gemeinde berufenen Mitgliedern als im Kirchen- und Schulvorstande Geistliche und Lehrer seien. Jährlich findet eine Generalkonferenz für die Landeskirchlichkeit in Rudolstadt statt, die Ephoren halten Ephoralforscheren mit Vorträgen und ergetischen Beipredigungen ab. Geplant ist eine Neuorganisation der kirchlichen Verfassung (Synode, Kirchensteuer zum allgemeinen Kirchenfond und für örtliche kirchliche Bedürfnisse, Disidentengesetz). — Ganz überwiegend ist die evangelisch-lutherische Konfession im Lande vertreten (99,02% der Einwohner nach der Zählung v. 1906, nämlich 95 611 Seelen); die übrigen sind meist katholiken, für die zuerst 1771 wieder Privatgottesdienst, dann 1815 freier und öffentlicher Gottesdienst gestattet worden war, und die dem Bischof von Paderborn unterstehen, und wenige Juden. Außer in Blankenburg, wo sich Anhänger der Allianz (Gemeinschaftskirchentum, 1b) und Darbuviten finden, und in Rudolstadt, wo man Baptisten und Evangelianer (Evangelium usw.) antrifft, wohnen sich wohl keine Evangelischen von der Landeskirche konfessionell verschieden. Die Zahl der nicht zur Landeskirche Gehörigen ist nicht genau festzustellen. Partizipierungen innerhalb der Landeskirche sind nicht bekannt. — Zur Hebung des kirchlichen Lebens ist in den letzten Jahrzehnten viel geschehen (Abende, liturgische, Passionsgottesdienste, Abendlommunionen, Missionss-Bibelstudien, Familienabende, Kindergottesdienste, kirchliche Unterredungen mit den Konfirmanden, Kirchengeland, Kirchenmarkt), trotzdem darf man im allgemeinen von einer Zunahme derselben nicht reden. Der Kirchenbesuch ist in den Landgemeinden im allgemeinen besser als in den Stadtgemeinden, ebenso zeigt sich in den Orten mit landwirtschaftlichem Bevölkerung durchschnittlich eine gehobenere Kirchlichkeit als in denen mit Industriebevölkerung. Vor allem wird

das kirchliche Leben durch die blühende Vereinstätigkeit günstig beeinflusst. So ist Rudolstadt dem evg.-luth. Heidemissionsverein (besteht seit 1849; Zweig: Unterstützung der Leipziger Mission) seit 1856 angegliedert. Besonders entfaltet die Vereinigung der Thüringer Konferenz für Innere Mission zur Förderung der christlichen Liebeszärtigkeit (gegr. 1887) eine gelegnete Tätigkeit in Stadt und Land. Von ihr wird erhalten oder unterstützt das Siechenhaus zu Quittelsdorf (1893), das Wilhelmstift (Rettungshaus) zu Frankenhausen (1895), das Anna-Luisenstift (Thüringische Krüppelstiegenanstalt für Kinder, 1901) in Blankenburg, die Arbeiterkolonie zu Geilsdorf (1889), der Schriftenverein zur Verbreitung christlicher Literatur, der Verein zur Fürsorge für entlaufenen Strafgefangene in Rudolstadt (1891). Von sonstigen Institutionen der Innern Mission sind die Diakonissenstationen mit etwa 20 Diakonissen des Eisenacher Hauses, 4 Jünglings-, 9 Jungfrauenvereine, 7 Kleinkinderschulen bzw. Kleinkinderbewahranstalten, 1 Knabenhof, die Frauenvereine, Mäbvereine, Frauenniessungsvereine, evg. Arbeitervereine, Volksbibliotheken zu nennen. Die kirchliche Ortsarmenpflege ist gleichfalls seit 1887 organisiert. Der Zweigverein des luth. "Gottesstaats" ist dem Thür-Hauptverein angegeschlossen, der Hauptverein des "Gustav-Wolff-Vereins" hat 6 Zweigvereine und 2 Frauenvereine. Ferner bestehen ein Zweigverein des "Ev. Bundes", seit 1886 ein Landesverein der deutschen "Lutherstiftung"; endlich besteht seit 1906 eine landeskirchliche Vereinigung, auf dem Boden des evg.-luth. Bekenntnisses, die sich die Aufgabe gestellt hat, das Interess der Landeskirche nach innen und nach außen wahrzunehmen. Seit 1906 besteht ein Pfarrerverein, seit 1904 ein Pfarrerbüroverein. — Evg.-kirchliche Statistik: Fest fundierte Parochien gibt es 66, Parochien 65, Diözesen 5, Zahl der Hofspreddiger bzw. Villare: 4 (durchschnittlich); mit der Hofspreddigerrstelle ist die eines Generalsuperintendenten verbunden. Die Taufen betragen 96,56% der Geburten in rein evg. Chor, die evg. Trauungen 97,71% der Eheschließungen bei rein evg., 100% bei gemischten Paaren, die kirchlichen Beerdigungen 92,88% der Sterbefälle, die Abendmahlsgäste 28,39% der landeskirchlichen Evangelischen.

3. b) In Schwarzburg-Sondershausen ist der Bekennnißstand wie bei S.-Rudolstadt. Die kirchliche Vereinfachung der als reiner Staatskirche gedachten Landeskirche entspricht gleichfalls dem oben geschilberten Zustand in S.-R. Sie ist geregt durch Landesgrundgesetz vom 8. Juli 1857 (die evg.-luth. Kirche ist die Landeskirche; der evg.-luth. Fürst übt in derselben die höchsthöchsten Rechte aus) und durch Gesetze vom 9. Dezember 1865, Neugestaltung der Kirchen- und Schulbehörden betr., wodurch das Konistorium aufgehoben und dem Ministerium, Abteilung für Kirchen- und Schulhachen, die gesamten inneren und äußeren Angelegenheiten der Kirche, soweit sie nicht zum Reisort des Kirchentals gehören, zugewiesen wurden. An der Zusage der Einzelgemeinde steht auch hier der Kirchen- und Schulvorstand (seit 1912 Kirchenrat). Die Geistlichen vertrammeln sich jährlich zweimal zu Ephoralkonsferenzen. — Das kirchliche Leben in

steht im allgemeinen auf der gleichen Stufe wie im Rudolstädtschen. Auch hier hat es in den letzten Jahrzehnten nicht an Veranstaltungen zur Hebung des kirchlichen Lebens (Abendgottesdienste, Abendcommunionen, Missions-Bibelstunden, Katechismusunterredungen für Konfirmierte (in 84 Gemeinden), Jugendgottesdienste bzw. Sonntagschulen für Nichtkonfirmierte (in 16 Gemeinden), apostolische Vorträge der Amtsfächer Geistlichen usw.) gefehlt. Ramentlich hat sich auch die Vereinstätigkeit gehoben. Ein evg.-luth. Missionsverein wird schon 1840 errichtet; der Anschluß an die evg.-luth. Mission in Leipzig erfolgte 1859. Ferner besteht ein Landesverein für Innere Mission (1882). Als nächste Aufgabe stellte er sich die Gründung und Erhaltung eines Rettungshauses für verwahrlöste Kinder, die Verbreitung guter Volkschriften, die Gründung von Volksbibliotheken und die Anregung sowie Unterstützung zur Errichtung von Kinderbewahranstalten. Der Landesverein ist an die Thüringische Konferenz für Innere Mission angegeschlossen. Von Veranstaltungen der Innern Mission sind besonders zu nennen das Karl-Marienhaus (Rettungshaus) in Giebelstadt (1883) und das Marienstift in Arnstadt (Thür. Fürsorgeanstalt für bildungsfähige Krüppel, seit 1903), 6 Jünglings-, 12 Jungfrauenvereine, Kleinkinderbewahranstalten, Diaconissenstationen, Frauenvereine, Suppenvereine, Nähvereine, ferner Haushaltungsschulen, Herbergen zur Heimat, Hospitäler, Volksbibliotheken; aus jüngerer Zeit ist noch die bedeutende Elisabeth-Leopold-Stiftung für hilfsbedürftige unbescholtene Jungfrauen und Witwen zu nennen. Ferner besteht seit 1846 ein Landesverein des "Gustav-Wolff-Vereins", der 3 Zweigvereine und 2 Frauenvereine umfaßt und eine Bibelausgabe. Seit 1907 besteht ein Pfarrerverein. — Kirchliche Statistik: 79 593 evg.-luth. Einwohner, die übrigen 11—12 000 sind etwa $\frac{2}{3}$ Katholiken und $\frac{1}{3}$ Juden und $\frac{1}{5}$ Sektler. Evangelische, die sich von der Landeskirche konfessionell getrennen wissen, sind vereinzelt vorhanden, aber nicht gemeindlich gegliedert; Reformierte und Uniten halten sich zur Landeskirche; die in geringer Zahl vorhandenen Baptisten und Gemeinherrsche gehörten äußerlich noch der Landeskirche an. Pfarrstellen gibt es 76. Taufen in rein evg. Chor 97,70% der Geburten (1906), Trauungen bei rein evg. Paaren: 99,60% der Eheschließungen. Kirchliche Beerdigungen: 90,30% der Sterbefälle, Kommunienten: 32,50% der landeskirchlichen Evangelischen.

B. Sigismund: Landeskunde des Fürstentums S.-Rudolstadt, 2 Bde., 1862 ff.; — Th. Trunisch: Beiträge zur Sachsen-Heimatkunde, 2 Bde., 1905 ff.; — G. Einde: 20 Jahre Thür. Reformationsgeschichte, 1521—41, 1904—09; — G. Sebling: Die evg. Kirchenordnungen des 16. Jhd.s, Bd. II (mit Literatur); — K. Krüger: Die Geschichte der Christ. Liebestätigkeit in Fürstent. S.-Rudolstadt, 1895; — Die Jahresberichte der Innern und Äußeren Mission; — A. Schneider: Kirchliches Jahrbuch, 1908, S. 148 ff und an andern Stellen; — R. Glau: Das kirchliche Leben in Thüringen, 1910; — W. Bammer: In RE XIX, S. 1751 ff (Thüringen); — KHL II, Sp. 2009 ff; — Joachim Freien: Staat und luth. Kirche in den deutschen Bundesstaaten II, 1906. Einde.

Schwarzburgbund ¶ Studentenverbindungen, christliche, 2.

Schwarze Magie ¶ Mantil nsw., 1 (Sp. 127).

Schwarze Rasse ¶ Reger ¶ Rasse und Religion.

Schwarze Schwestern ¶ Cellitinnen ¶ Servitinnen.

Schwarze Väter ¶ Väter vom blq. Geiste.

Schwarzberg, Friedrich Fürst von (1809–85), Kardinal-Fürsterzbischof von Prag, geb. und gest. in Wien, 1833 Priester, 1836 Fürsterzbischof von Salzburg, 1842 Kardinal, seit 1850 in Prag. Er hat sich einig um die Erhaltung des kirchlichen Lebens seiner Diözese bemüht und für das Konkordat geworbt (er war Leiter der Würzburger [1848] und Wiener [1849] Bischofskonferenzen); durch seine Förderung der clerikal-judaïschen Partei und der tschechisch-nationalen Bewegungen hat er stark auf die politische Entwicklung Böhmen eingewirkt. Er liebte und förderte freieres geistiges Leben, ertrug eine gründliche wissenschaftliche Bildung des Klerus, war selbst Schüler und später Beschützer Anton Günthers (Günther, 1), ein Gegner des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis sowie des „Syllabus“ von 1864 und einer der Führer der die Unfehlbarkeitslehre bekämpfenden Minorität des „Baitianum“.

Biogr. von C. Wolfgruber: OSB, Bd. 1 (über S. August und Salzburger Zeit), Wien 1906; – ADB XXXIII, S. 293–303, von J. h. Friedr. v. Schulze (abgedruckt in dessen „Lebenserinnerungen“ Bd. 3 (1909), S. 181–189); – KLB X, Sp. 2047 ff.; – Wurzba: Biographisches Lexikon Österreichs, XXVII, S. 71–78.

oh. Werner

Schwarzer Tod, Name der 1347 in Europa eingeführten Pest, „Flagellantent.“

Schwarzes Kreuz ¶ Preise: II, 3 (Sp. 1770).

Schwarzfunk (schwarze Magie) ¶ Mantil nsw., 1 (Sp. 127).

Schwebel (Schwetlin), Jo(h)ann (etwa 1490–1540), der Reformator von Zweibrücken, geb. in Pforzheim, seit seiner Studienzeit Mitglied des Hospitalordens vom blq. Geiste, trat 1514, nachdem er die Priesterweihe empfangen hatte, in das Stift seiner Baterstadt ein, predigte wohl schon 1519 in evg. Sinne, schrieb eine Ermahnung an die „Quäntioniter“ (almosammlende Mönche; gegründt 1522) – der „Liber vagatorum“ ist aber nicht von ihm verfaßt –, floh Juni 1522 zu Tübingen auf die Ebernburg, wo er nach Defolamps Vorgang die Schriftverleihung bei der Messe in deutscher Sprache hielt, lebte wohl dann auf kurze Zeit nach Pforzheim zurück und wurde im Frühjahr 1523 von Herzog Ludwig II von Pfalz-Zweibrücken als Prediger nach Zweibrücken berufen („Panier: II, 1). In die aufständischen Bauern richtete er eine herzliche, die Pflichten von Obrigkeit und Untertanen frei-müchtig erörternde Ansprache und wandte wohl dadurch die Greuel des Bauernkriegs von dem westlichen Teile des Herzogtums ab. Unter Pfalzgraf August verschaffte S. 1533 zwölf Artikel als Grundlage für das neu zu erbauende Kirchenverf. denjenigen Überleitung S., seit 1533 Pfarrer in Zweibrücken, übernahm. Biel zu schaffen magte ihm eine schwärmerisch-radikale Richtung, die seit 1532 in dem Pfarrer des Nachbarorts Ernstweiler, Georg Biel, einen leidenschaftlichen, gegen die Sakramente, die Annahme obrigkeitlicher Rechte, irdischen Besitz und das

bezahlte Predigtamt anstöpfenden Stimmführer hatte.

RE³ XVIII, S. 10–17; XXIV, S. 466; — Griswold: J. S., der Reformator von Zweibrücken, 1910 (vgl. dazu die ausführliche Beprechung von J. Nevin: Beiträge zur bauernischen Kirchengeschichte XVI, 1910, S. 174–180).

oh. Clemens.

1. Mittelalter; — 2. Sieg des Luthertums; — 3. Ethik und Uniformität; — 4. Pietismus; — 5. Auflösung; — 6. a) Reaktion und Regeneration des 19. Jhd.s; — b) Innere und äußere Mission; — c) Separatismus; — d) Berufungsverhältnisse der evg. Kirche und Statistik der Gegenwart; — 7. Universitäten; die neuere schwedische Theologie; — 8. Der Katholizismus der Gegenwart.

1. Über die heidnische Zeit vgl. ¶ Germanische Religion. Der erste Pionier der Christianisierung S. ist der überhaupt um die Missionierung der nordischen Reiche verdiente Anstaz (Hamburg: I, 1, 6 ¶ Heidenmission: III, 2, Sp. 1987 ¶ Dänemark, 2). Die schwedische Sendboten Ludvig den Frommen (Frankreich, 3) um christliche Missionare gebeten hatten, reiste Anstaz 829 mit dem Mönch Witmar aus Corbie nach S. Zu Birka (Hafenstadt auf der Insel Björkö in Mälaren) wurden sie von König Björn und dem Häuptling Hergeir, der auf seinem Gut eine Kapelle baute, freundlich aufgenommen, lebten aber bereits 831 zurück. 832 ging Gausbert, den Erzbischof Ebo von Reims zu jenem Subdelegaten gemacht hatte, als Missionar bischof nach Birka, wo er die erste nordische Taufkirche einführte. Um 845 wurde er vertrieben, und da er nicht zurückkehren wollte, zog, mit seiner Zulassung, Anstaz wieder nach Birka (853), wo sich die Erlaubnis, das Evangelium zu predigen, erwirkte. Nach dem Tode Gausberts übernahm er die Mission in S. und schickte einen dänischen Missionar (Rimbert). Die folgenden Erzbischöfe von Hamburg-Bremen (Hamburg: I, 3, 6) ließen sein Werk fort: der fränkische Rimbert befuhr mehrmals S., Ulfri starb (936) auf einer Missionstreife in Birka, und Adalbert sandte den Danen Odinsfar (den Alten). Unter Olaf Schöftlönig († 1022), der 1008 von Sigfrid (vielleicht identisch mit Sigurd, dem Bischof Olaf Trigveson; ¶ Norwegen, 1) in der heiligen Quelle bei Hjälabi in Westgotland getauft wurde, war, wie auch unter Anund Jakob († um 1050), das Verhältnis zwischen S. und den Hamburger Metropoliten (besonders Ulfwan) gut; gepfändet wurde es, als Bischof Osmund sich der Oberhoheit des Erzbistums Hamburg entzog und der ihm stützende König Gunnar der Alte den von Adalbert geweihten Bischof Adalward abwies; der Streit endete unter König Stenlil († um 1066), der um 1060 Adalward zurückrief und die Metropolitanwürde Adalberis anerkannte (Hamburg: I, 6 e ¶ Deutschland: I, 1, Sp. 2065 f.).

In den folgenden Jahrhunderten wurde die Missionarbeit besonders durch englische Missionare gefördert (¶ Heidenmission: III, 2, Sp. 1989); der in Westmanland wirkende Abt David († um 1082?) und Estil († um 1081?), der Apostol Südermanlands, kamen von England, wo auch der Schwede Gotwid (um 1100), Südermanlands zweiter Apostel, die Taufe empfangen hatte. Nachmal wurde das ganze S. (seit die südlichen Göta-, später die nördlichen Svea-Landschaften) christianisiert, und von hier verbrei-

te sich bald das Christentum nach Finnland durch König Erik IX. († 1160), dem Rationalheiligen S.

Was die kirchliche Organisation betrifft, so hatte Rom seit langem eine engere Verbindung mit S. gesucht. Beweis dafür liefern zwei Briefe aus d. J. 1080 und (?) 1081, in denen Gregorius VII den König Inge ermahnt, einen Bischof nach Rom zu senden und Beichte zu geben. 1104 kam S. an das Erzbistum Lund, die neue Metropole des skandinavischen Nordens. Dänemark, 2. Norwegen, 1). Freilich glückte es durch Fälschungen und Intrigen dem Hamburger Erzbischof Adalbero 1123 von Calixtus II und 1133 von Innocenz II als Erzbischof des ganzen Nordens anerkannt zu werden. Aber 1134 und 1139 beschädigte der Papst aufs neue den Bistum Lund, und fortan arbeitete man schwedischerseits an der Schaffung einer eigenen Metropole. 1152 kam der Kardinalbischof Niklaus von Albano (Hadrian IV) nach S. und veranaltete in Linköping ein Konzil, das den Peterspfeife einführte. Wegen Uneinigkeit zwischen den verschiedenen Gegenden S. betreffs des Erzbischöflichen gab Niklaus dem Bischof Eskil das mitgebrachte Pallium in Verwahrung; erst 1164 verließ Eskil, unter dem die Bistuerzieher um 1144 Kloster in Alvastra und Rada gegründet hatten, dem König Stefan von Alvastra das Pallium. Die neue, unter dem Primas Lunds stehende Metropol (Sigt bis 1273; Alt-Upsala, seitdem Neu-Upsala) umriss die (jetzt abgegrenzten) Bistümer Uppsala (bis etwa 1150: Sigtuna) im Uppland und Norrland, Skara für Västergötland, Linköping für Östergötland, Öland und Gotland, Strängnäs für Södermanland und Närke, Västerås für Velmanland und Dalarne, später auch das am Ende des 12. Jhd.s errichtete Bistum Bero für Småland und Åbo für Finnland.

In der folgenden Zeit sieg der Einfluss der Kirche, wenn auch langsam. In der Bulle (1207) flagt Innocenz III noch über das die schwedische Kirche drüdende „Slavenisch“. Doch war 1200 die geistliche Gerichtsbarkeit durchgeführt worden; Domkapitel wurde errichtet (Säularkapitel um 1222 in Skara, in Uppsala um 1248); um 1221 fanden die Dominikaner (Dominicus) und 1233 der Franziskanerorden Eingang; die Priesterreise wurde 1248 auf der vom päpstlichen Legaten, dem Kardinalbischof Wilhelm von Sabina, geleiteten Provinzialsynode im Dominikanerkloster in Steninge verboten und das Studium der Detretatenammlung (Gregorius' IX eingeführt), und endlich erhielt 1250 durch eine Bulle von Innocenz IV das kanonische Recht (Bischofswahl durch die Domkapitel) ausschließliche Geltung, während bis dahin die Bischofswahl durch König und Landrichtschaft, die Priesterwahl durch die Gemeinde erfolgt war. Die Jahre 1250 bis etwa 1320 bilden die Blüteperiode des schwedischen Katholizismus. Der von Magnus Ladulæ (1275—90) 1277 und 1281 gechente, von Birger Magnusson (1290—1319) 1305 erneuerte kirchliche Freiheitsbrief (Steuer- und Laienurteil von Kirchengut; Immunität) segnete die Gewalt der Hierarchie (die Bischöfe hatten Sigt und Simme im Reichsrat); die kirchliche Einheitlichkeit wurde gefördert und das Geistesleben durch die

Studien schwedischer Gelehrter (z. B. Petrus de Dacia, Mönster, † um 1288) im Auslande befriedet. Den zwei letzten mittelalterlichen Jhd.en drückt die gegen eine starke Königsmacht kirchliche Standespolitik der geistlichen und weltlichen Machthaber das Zeichen auf. Während der Kinderjährigkeitszeit Magnus Erikssons (1319—63) erreichten Klerus und Adel eine herrschende Stellung, und als die Kalmarische Union (1397—1523; Dänemark, 2, Sp. 1931) zu gewalttamen Reibungen führte, spielete die Hierarchie eine Hauptrolle. Im ganzen war die Geistlichkeit auf der Seite der dänischen Unionen königige, obwohl dieselben das Wahlrecht der Domkapitel aus größte krankten; die Leiter der erst nach dem „Blutbad in Stockholm“ (1520) durch Gustav Wasa (i. 2. fügenden, für nationale Selbständigkeit wirkenden Partei (u. a. Karl Knutsson, während der Jahre 1448—70 dreimal König; S. Lund) wurden von den Erzbischöfen Jöns Bengtsson Orenstierna (1448—67) und Jakob Ulrixson (1469—1514; † 1522) scharf bestimmt; ja, der Erzbischof Gustav Trolle (seit 1514, vom Reichslage zu Stockholm 1517 abgefeigt) war bis zuletzt der einzige Anhänger Christians II von Dänemark (Dänemark, 2, Sp. 1934). Durch diese antinationale Politik verloren die Träger der luth. Kirche in S. ihr Ansehen und erleichterten die Einführung der Reformation. Lichtpunkte gibt es doch auch in diesem Zeitraume: Birgitta (A. B. Westman: Birgita-studier I, 1911), deren Weichträger Mattias († 1350) ein gelehrter Ereger war, stiftete den (1370 vom Papste bestätigten) Birgittenorden, der eine sowohl kirchlicher als auch in kultureller Hinsicht gegenständige Wirktheit (lateinische und schwedische Schriften; Fragmente einer Bibelübersetzung) entfaltete (vgl. Katharina von S.). Der kulturellen Hebung des Landes dienten auch die vädagögischen Reichsschulungen des 15. Jhd.; die Provinzialsynode zu Söderköping (1441) schwärzte die Notwendigkeit eines elementaren Katechismusunterrichts ein, und 1477 wurde die Universität Uppsala (i. unten 7) gegründet.

2. Der Bahnbrecher der Reformation in S. ist Claus Petri, der 1520—23, unter Protektion des einflussreichen Erzbischofs Laurentius Andreæ (Lars Andersson, 1523—31 königl. Kanzler) in Strängnäs seine reformatorische Wirksamkeit begann. Mit den beiden Rat Gustaf Wasa (i. oben 1, Sp. 486), der aus dem Reichstage zu Strängnäs 1523 zum König (bis 1560) gewählt wurde, in Verbindung, und bald ichs er sich, von politischen und finanziellen Gesichtspunkten (Konkurrenzierung des Kirchen- und Klosterrechts im staatlichen Interesse) ansetzend, der neuen Lehre an. Auf dem Reichstage zu Västerås 1527 wurde der Grund zur Einführung der Reformation gelegt: der „Västerås-Resez“, der dem König das Recht gab, die Einnahmen der Bistümer Domkapitel und Klöster zu befrachten, verfügte, daß das Wort Gottes überall im Reiche „rein“ gepredigt werden sollte, und die „Västerås Ordinatio“ räumte dem König maßgebenden Einfluß bei der Bestellung der Bischöfe (und tatsächlich auch der Bischöfe) ein. Als der letzte luth. wegen der unlanonischen Abiegung von Gustav Trolle (i. 1, Sp. 486) nicht päpstlich bestätigte Erzbischof Johannes Magnus († 1544 in Rom)

1526 und der hervorragendste Führer der Katholiken, der Bischof von Linköping Hans Bräsi († 1538), nach dem Reichstage 1527 aus dem Lande geschieden waren, stießen die Neuerungen auf nur geringen Widerstand. Ohne Gisbertsjært und mit starkem konservativen Einschlag schritt das Reformationswerk vorwärts. In der Kirchenverfassung blieb man bei der bischöflichen Organisation; der in Rom 1524 geweihte Bischof Petrus Magni zu Westerås († 1534) weihte 1531 den ersten evg. Erzbischof Laurentius Petri, wodurch die ununterbrochene bischöfliche Succession aufrechterhalten wurde (Kirchenverfassung: II, 1, 3 b). Die Kirchenversammlung zu Dorebro 1529 regelte mit ausgeprägter Vorsichtigkeit Predigt, Kirchenzucht und Kirchenzeremonien, und in demselben Jahre erledigten die gemäßigt reformierende Agenda Olaius Petri, welcher schon 1526 eine kleine evg. Liederhandschrift herausgegeben hatte (Kirchenlied: I, 4 c). Dem König ging diese Neuordnung offenbar nicht weit genug. Müßvergnügt mit den selbständigen heimischen Reformatorn, machte der immer mehr absolutistische König 1539 den Pommern Georg Normann († 1553) zum „Ordinarius und Superintendent“, während Olaius Petri und Laurentius Andreæ († 1552), des Hochverrats angeklagt, 1540 zum Tode verurteilt und erst nach Auslegung hoher Geldstrafen begnadigt wurden. Normann, dessen Articuli ordinantiae (1540?) eine halb presbyterianische Kirchenverfassung enthielten, verließ er, um die Gewalt des Bischofs zu untergraben, das oberste Jurisdiktions- und Visitationsrecht über die Kirche. Aber sein tyrannisches Verfahren, besonders die Plündерung der Klostergüter der Kirchen, erweckte eine Erbitterung, die ihn zur teilweise Aufgabe des neuen Kurses nötigte; seit 1543 trat Normann in den Hintergrund. Den Geist dieses radikalen Zwischenspiels spürt man noch auf dem Reichstage zu Westerås 1544, der durch Verbot der Heiligenanbetung, des Weihwassers und der Seelenmessen die Trennung von Rom unterstrich.

Unter dem charakterlosen König Erik XIV (1560–68; † 1577) hägte die Untergrabung der bischöflichen Gewalt auf. Eine durch die Einwaneration von „Hugenotten“, die der König förderte, veranlaßte Lebhaftigkeit zwischen dem Calvinisten Dionysius Beurceus (dem ehemaligen Lehrer des Königs) und Laur. Petri führte zur Ausfertigung eines die calvinistische Propaganda verbietenden „königl. Mandats“, und auch im „liquorettischen“ Streit, der (1565) mit einer Abweisung des Gebrauchs von Wasser als Abendmahlselement endete, siegte der Erzbischof. Stürmischer verlief die Regierungszeit Johannis III (1569–1592), dessen ienitisch-katholisierende Politik die reformatorischen Geistlichen zu häufiger Abwehr veranlaßte. Johan bestätigte zwar die neue evg. Kirchenordnung von 1571, welche die relative Unabhängigkeit der Kirche von der weltlichen Gewalt (Wahl durch Gemeinde und Bischof) behauptete und die schon stark geschwächten Domkapitel fast völlig aussöute (vgl. Sj. Holmqvist: *De svenska domkapitlens förvaltning till läraräkkipatet 1571–1687*, 1908). Aber nach dem Tode des Erzbischofs Laur. Petri (1573) schlug er, unter Einwirkung seines Zetters Petrus Michaëlis Fehl († 1576; Schüler

¶ Melanchthons) und der irenischen Schriften Cajanders (¶ Unionstreitungen: II, 2), neue Wege ein. Um die Kirchenordnung von 1571 zu ergänzen, wurde die teilweise lat. gefärbte, auf die Kirchenväter sich berufende, die Domkapitel (s. unten 6 d) wiederlebende Nova ordinantia verfaßt, die auf einer Kirchenversammlung zu Stockholm 1575 angenommen wurde, und 1576 entstand die an das ¶ Missale Romanum vorstichtig angelehnte, vom Reichstag zu Stockholm 1577 genehmigte Liturgie, das „rote Buch“. Seit 1576 wirkte ferner der norwegische Jesuit Laurits Nilsson („Klosterlasse“, † 1622; vgl. ¶ Brandrud) an einem neuerrichteten Kollegium in Stockholm, und 1577 kam auch ¶ Bossevino nach S., dessen Einfluß es dahin brachte, daß der König 1578 von ihm Abolution und Abendmahlstrafmen empfing. Es drohte die Rückführung S. zur lat. Kirche. Erst als Papst ¶ Gregorius XIII (1578) es ablehnte, Laienfeste, schwedische Messen und Priesterrechte zu gestatten, brach Johan mit „Klosterlasse“ und Bossevino, die beide 1580 S. verließen. Seine Liturgie gab Johan nicht auf; mit unverhönlicher Strenge verfolgte er ihre Gegner, von denen Abraham Andreæ Angermannus († 1607; 1593 Erzbischof, seit 1598 gefangen) der bedeutendste war. Die Gefahr der Gegenreformation lebte verstärkt unter Johans Sohn und Nachfolger Sigismund (König von Polen 1587–1632; ¶ Polen, 2 b), der selbst Katholik war, wieder auf. Während dieser noch in Polen weilte, berief 1593 der (calvinistisch geistige) Regierungschef Herzog Karl (der spätere König Karl IX; s. 3), um die Rückführung S. zum Katholizismus zu bindern, eine Kirchenversammlung zu Uppsala. Unter vorsichtiger Leitung von Nicolaus Olaius Bothniensis (1599 Erzbischof; † 1600) wurde hier außer dem Verbot des „roten Buches“ (s. oben) beschlossen, das reine Wort Gottes, die drei alttestamentlichen Symbole und die ¶ Confessio Augustana (invariata) als die Bekennnisdriften der schwedischen Kirche anzuerkennen und die Kirchenordnung von 1571 zu bekräftigen. Damit war der Sieg des Lutherischen Protestantismus entschieden.

3. Die gegenreformatorischen Versuche Sigismunds scheiterten völlig. Der Reichstag zu Stockholm 1599 setzte den König ab. Auf Übertritt zum Katholizismus setzte der Reichstag zu Norrköping 1604 Landesverweichung; für lat. Propaganda ordnete das „Dorebro-Statut“ von 1617 Todesstrafe an, und der Kryptoprotestant Johannes Meflenius († 1636), den Johannes ¶ Rindbeck eifrig befriedet hatte, wurde, der verräterschen Verbündung mit Sigismund und den Reuhütern angelagt, mit lebenslänglichem Gefängnis bestraft. Auch der Kryptocalvinismus vermochte in S. nicht festen Fuß zu fassen, obwohl Karl IX (1599–1611) selbst im Geist des Heidelbergischen Katechismus (¶ Katechismus: II, 5) calvinisierende Schriften verfaßte; Erzbischof Olaius Marini (1601–09), der in einen Federkampf mit dem König geriet und 1608 in Uppsala mit dem schottischen Presbyterianer John Forbes († 1631) dispuzierte, verteidigte furios das reine Luthertum. In die Kämpfe um die reine Lehre mischten sich kirchenrechtliche Streitfragen. Die Bischofe immer größeren Einfluß gewannen und ein Wiederaufblühen

des alten hierarchischen Systems zu befürchten war, so versuchte schon **Gustav Adolf** (1611 bis 1632), auch um die kirchliche Universalformität **S. S.** zu fördern, ein mit Gerichtsgewalt und Visitationsrecht ausgestattetes Generaltonnistorium einzuführen. Die (auf den Reichstagen 1624 und 1625 erörterten) Vorschläge des Königs blieben jedoch, gleichwie die unter Königin **Christine von S.** (1632—54) gemachten, wegen des hartnäckigen Widerstandes der oberen Geistlichkeit erfolglos. Unter den Gegnern des besonders von **Rubbed** befämpften Planes war der hervorragende Kulturförderer Laurentius Paulinus Golius (1565—1646; 1609 Bischof von Strängnäs, seit 1637 Erzbischof; **Bis.** der Ethica christiana I—VII, 1617—30; vgl. H. Lundström: L. P. G. I—III, 1893—98). Zu den Verfeindeten des Planes gehörte u. a. Johannes Matthiae († 1670; 1643—64 Bischof von Strängnäs), neben Joh. Terterus (**Helsingfors**, 1) der bedeutendste schwedische Vertreter des Calvinistischen Sonnenkreismus (: II; vgl. Georg **Calixtus**), mit **J. Durius**, der 1636—38 ohne Erfolg in **S.** für seine innerprotestantischen Unionsbemühungen wirkte, und mit **Comenius** (Besuch in **S.** 1642) befreundete. Matthiae verfasste einen an die Gemeindeordnung der böhmischen Brüder (**Hanswijk**, 3) angelehnten Kirchenordnungsprojekt (Idea boni ordinis in ecclesia Christi, 1644), aber seine Bemühungen scheiterten. Einflussreiche Bischöfe wie Olof Laurelius (von Westerås, † 1670), einer der religiösen und organisatorisch bedeutendsten damaligen Kirchenmänner **S.**, befürchteten ihn aufs schärfste. Die Lehrt und die Verhaftungsfragen kamen dann unter dem absolutistischen König Karl XI (1660—97) zu einem gewissen Abschluß. Ein königlicher Erlass von 1663 empfahl, in Übereinstimmung mit einer auf dem Reichstag 1647 vom geistlichen Stande (dem „Lehrstande“) angenommenen Petition, das Studium des ganzen Konkordienbuches, und Matthiae wurde schließlich 1664 genehmigt, den Abdruck zu fordern. Unter demselben König gelang es auch, nach langjährigen Verhandlungen, durch das Kirchengebet von 1686 die staatliche Kirchliche Uniformität durchzuführen. Die Domkapitel und die Geistlichkeit erhielten bei Bischofswahl nur das Vorschlagsrecht; die Teilnahme der Gemeinde an der Pfarrwahl wurde eingeschränkt, die Gewalt der geistlichen Mitglieder der Reichstags (des consistorium regni) beseitigt. Die ausslaggebende Gewalt in der Kirche lag also die staatliche Regierung. Zugleich wurde, den früheren Bestimmungen entsprechend, die Konkordienformel als symbolisches Buch eingeführt (P. Rydholm: Sveriges kyrkolog af år 1686, 1910). Unter Leitung von Olof Swetius († 1700; seit 1681 Erzbischof), Verfasser des 1689 eingeführten „Swebilusischen Katechismus“, wurde eine neue Agenda (Abklär der Agenda von 1614) ausgearbeitet und 1693 eingeführt, um die Einheitlichkeit auf gottesdienstlichem Gebiet zu fördern. 1698 folgte unter Karl XII (1697—1718) das Gesangbuch von 1695 (**Kirchenlied**: I, 4 c) und 1703 die „Kirchenbibel Karls XII“ (revidierte Ausgabe der „Bibel Gustav Wasas“, vgl. **Petri**, L.). Der hervorragendste Liederprediger und Lanzelotredner dieser Periode war — neben Haquin Segvel († 1714; seit 1711 Erzbischof; vgl. J. Helander: H. S.,

1900) — Jesper Svedberg (1653—1735; 1685 bis 1692 Höiprediger, dann Prof. in Uplala, seit 1703 Bischof von Skara; **Baier** **Swedenborgs**, **Berf.** der von Johann **Arndt**, **Scriver**, **Spener** und **Hafentreijer** beeinflußten Botillen Gudz Barnas Heliga Sabbats Ro (1710—12) und Sanctificatio Sabbati (1734; vgl. S. B. Tottier: J. S. lif och verksamhet I—II, 1885—86; G. Lizzell: Svedberg och Nohrborg, 1910). — Von den Neuerungen des 17. Jhd.s, der Zeit der Großmachtsbildung **S.** (1611—1718), ist noch zu nennen die Errichtung folgender Bistümer: Kalmar, Karlstad, Viborg (wiedererrichtet; **Finnland**) und Härnösand, wo durch Eroberungen Göteborg, Visby und **Lund** lagen.

4. Unter Karl XII verpflichtete sich auch der Hallesehe Pietismus nach **S.** 1702 begannen in Stockholm einige Studenten, die in Halle studiert hatten, Erbauungsversammlungen zu halten. Obwohl J. F. Mayer die Ausfertigung des königlichen „Lutice Edicties“ (1706) veranlaßte, daß u. a. das Studieren an deutschen pietistischen Akademien verbot, kam doch unter der Führung des Kämmerers Elias Waller († 1733) und des Amtshofs Georg Lybeder († 1716; Herausgeber von Mose och Lambens visor; **Kirchenlied**: I, 4 c), von Stockholm Pastoren unterstützt, die Konventivbewegung wieder empor. Auf Antrieb der Gegner griff die Regierung zwar wieder ein (1713; neuer Erlass 1721), aber um 1720, besonders nach der Heimkehr (1721 f.) der in Südtirol für den Pietismus gewonnenen schwedischen Kriegsgefangenen, breitete sich die im Ganzen noch konervative Bewegung, die in den vier Jahren auf den während der „Freiheitszeit“ (1719—72) souveränen Reichstagen (ohne Erfolg) für laienstrennliche kirchliche Reformen arbeitete, rasch aus. Doch blieb die orthodoxe Agitation nicht erfolglos. Der Religionsprozeß gegen den Pietisten Propst Nils Grubb zu Umeå († 1724) endete allerdings (1726) mit Freiabredung; aber die Folge des „Södla-Prozesses“ (1723—26, wegen eines Konventitels in Södla bei Stockholm) wurde der die Pietisten mit schweren Strafen bedrohende Konventelerlass von 1726, wonach, neben den (im Zeitalter der Orthodoxie begonnenen, seit 1743 obligatorischen) Hausbeschören durch die Geistlichkeit (Gebetsverbot), nur Familienandacht zulässig war. Dieser Erlass trieb indes die Verfolgten zur teilweisen Lösung von der Kirche. **Tippe**, der während seines Aufenthaltes in Stockholm 1727 nicht allein einen Bogen zur Auflärung bahnte, sondern auch einen kirchlichen Separatismus förderte, fand unter ihnen viele Anhänger, z. B. den späteren Leiter des rabiaten Pietismus S. C. M. von Trotzsch († 1776) und (um 1731) den edlen Streiter für Religionsfreiheit Zven Rosén († 1750); 1741 des Landes verwiesen, seit 1743 Herrnhuter; vgl. E. Lindbergh: S. R., 1911). Es entstanden „philadelphische“ Gemeinschaften, und in den 30er Jahren nahm innerhalb der radial-pietistischen Kreise ein apokalyptischer, esauischen Künster **Mystizismus** überhand. Widerstand blieb nicht aus; die gelehrten Brüder Ericus Erici Benzelius († 1743; seit 1742 Erzbischof) und Jacob Benzelinus († 1747; seit 1744 Erzbischof), wie auch der cartesianische Philosoph

Andreas Rudelius († 1738; seit 1736 Bischof von Lund), befriedeten Doppel. Durch eine Verordnung von 1735 wurde (bis 1742) ein energisches Einschreiten auch gegen einen konventifellosen Pietismus ermöglicht, und die Erlehrerprozeße (z. B. gegen S. Rosén) standen in Blüte. Selbst Peter Mörber († 1766; 1746—61 Prediger in Stockholm), einem der hervorragendsten Vertreter des gemäßigten Pietismus, bereitete man Schwierigkeiten, und der hochgedächtnige Stockholmer pietistische Prediger Erik Tollstadius († 1759; * Lefter, I) wurde des Doppelkaisertums angeklagt, wenn auch dann freigesprochen. — Auch das Herrnhuterium (Herrnhuter; vgl. Nils Jacobsson: Den svenska herrnhutismens uppkomst, 1908) stand, durch den 1729 von Herrnhut beheimateten Carl Henrik Grundeliuserna († 1754) und durch den Besuch von Gingenborg in Schonen 1735 Eingang in S., wo es großenteils den radikalen Pietismus in sich aufnahm. Eine herrnhutische „Bewegung“ wurde doch erst 1739 durch den Pastor Thore Odhelius († 1777) in Stockholm erzeugt. Während diese ältere Richtung, der sich Mag. Arvid Gräbin († 1757) und der in Västergötland wirkende Elias Östergren († 1797) anschlossen, weder antiebelych noch separatisch war, vertritt die 1745 durch Peter Werning († 1755) eingeleitete und seit 1748 vom Stockholmer Pfarrer (bis 1765) Anders Karl Ristström († 1772; * Kirchenlied; I, 4 c) weitergeführte „selige Bunden- und Blutperiode“ den ungefundnen Geist der „Sichtungszeit“. Auch die seit 1760 gemäßigte) herrnhutische Bewegung erfuhr manche Verdrückung; einer ihrer Hauptgegner war Henrik Bengtzelius (Bruder des obigen B.; † 1758; seit 1747 Erzbischof). — Rennenswert aus diesem Zeitraume sind noch Sven Bälter († 1760 als Dompropst zu Weröd), der Bischof von Linköping Andreas Rhizelius († 1761), Berl. von Episcoposeopia Suogothica, 1752, und der Stockholmer Prediger Anders Norrborg († 1767), Verfasser der orthodox-pietistischen Postille: Den Fallna Människans Salighets-Ording, (1771) 1883¹⁸ (* Lefter, I).

5. Unter dem freidenkerischen, den aufgetürten Despotismus vertretenden König Gustav III (1771—92), der 1786 nach französischem Vorbilde die schwedische Akademie gründete, fägte die Aufklärung, die bereits in den 20er Jahren durch die Leibniz-Wolffsche Philosophie Eingang gefunden hatte, seinen Fuß in S., allerdings in einer gemäßigten und unvollständigen Form. Die neologische Periode (vgl. Rationalismus; III, 2 b), deren Hauptträger die glänzenden Kanzelredner J. A. Lindblom und Magnus Lehnsberg († 1808; seit 1805 Bischof von Linköping) sind, war sehr reformeifrig. Es erschienen z. B. drei (von Kommissionen vorbereitete) Probegefangsbücher (1765—67; 1793; 1814). Die Bibelkommission von 1773 (* v. Linne) arbeitete mehrere (wur nicht offiziell bestätigte) Probebezeichnungen der Bibel aus, und eine Kommission von 1791 bereitete den 1810 eingeführten „Lindblomischen Katechismus“ vor, ebenso das im Jahreshefte 1793 eingeführte „Eklektistik-Komitee“ die Agenda von 1811, wodurch u. a. die Konfirmation obligatorisch gemacht wurde (vgl. * Ledmann, * Lindblom). Widerstand gegen die Neologie leisteten neben der 1771 gebildeten, anfangs besonders die Lehre

Em. * Swedenborgs befriedenden Gesellschaft: Pro tide et christianismo (1910: 301 Mitglieder) — Geistliche wie Jacob Zerenius († 1776 als Bischof von Strängnäs), Olof Wallquist († 1800 als Bischof von Weröd) und Lars Linderoth († 1811; Erwiedungsprediger, Bohillevorläufer).

6. a) Im zweiten Jahrzehnt des 19. Jhd.s kam, durch die schwärmerisch-romantischen „Phosphoristen“ (z. B. den Liederdichter Sam. Johan Hedborn, † 1849) und den 1811 von Geijer u. a. gestifteten „Gothischen Bund“ vorbereitet, eine Realition gegen die Aufklärung empor. Auf der ersten Jahresversammlung (1816) der 1815 gegründeten schwedischen Bibelgesellschaft (Bibelgesellschaften, 2 d) lebte N. D. Wallin im Interesse eines reineren, fragevolleren, rationalen Supranaturalismus die offenbarungsfeindliche Verstandesauffassung, aber auch die in S. besonders vom Theismus Swedenborgs betäubte Schelling'sche Spekulation mit Schärfe ab. Am Reformationsjahr in Lund 1817 übte Es. Tegner ebenso öffentlich eine ähnliche Kritik, und in demselben Geiste wirkte der amurriatische Lyriker, seine jüngste Biograph und wirkungsfähige Prediger Franz Michael Franzen (1772—1847; 1792—1811 Dozent zu Åbo, 1824 Pfarrer in Stockholm, seit 1834 Bischof von Härnösand; Kirchenlied; I, 4 c; C. D. Wiklund: Minne af F. M. F. i Svenska Akademien Handlingar 1887). Während dieses „Dreiblatt“, wie auch Sam. Ledmann, zunächst einer (wenig abgeklärten) Mittlerrichtung angehörte, vertreten die hochgeschätzten Kanzelredner C. P. Hagberg († 1841) und C. G. Rogberg († 1834) eine gefühlvolle Frommigkeit. H. Schartau dagegen war Hauptwirker des strengen Lutheranismus, seine zahlreichen, besonders in West- und Süd-S. befindlichen Anhänger, die bis in die letzten Jahrzehnte hinein sehr erlustigten „Schartuaner“, begon vor allem nicht lücklichen Vereinswesen Abiden. Der bedeutende Schüler Schartaus war Bengt Jacobsson Bergqvist († 1847 als Proj. für NT in Lund).

6. b) Eine Reubelebung des religiösen Lebens wurde auch durch verschiedenartige (meistens angelächisch beeinflusste, oft mit dem politischen Liberalismus verbündete) Erweckungsvereine eingerufen und herbeigeführt. Zu weiten Kreisen wirkte mit Erfolg Peter Lorenz Sellergren († 1843 als Prediger in Weröd Stift), wie in Västergötland, Halland und Småland Jacob Otto Hoof († 1839 als Prediger zu Svenljunga), dessen Anhänger, die „Hovipianer“, sich durch Strenges auch in der Bevölkerung der sogenannten Adiaphora auszeichneten (* Lefter). Ein weit größeren und folgereichen Einfluss übte doch der seit 1840 in Stockholm missionierende Latenprediger C. D. Rosenius; die von seiner „neuen Evangelisch“ geprägten, doch weder antiebelych noch separatisch Verständigung beeinflussten Kreise wurden Vorläufer und Hauptträger der 1856 auf Antrieb des Pastors Hans Jacob Lundborg († 1867; 1855 Reise nach Schottland) und mit Hilfe von Rosenius begründeten „Evangelische Ostlands-Zeitung“. Diese Zeitung (Vorsteher seit 1903 General Freiherr L. G. Raabe), deren Zweck es ist, „auf dem Boden des evg. lutherischen Bekenntnisses, mit freiem Ausdruck an die Einrichtungen unserer

(Staats-)Kirche, daß Wachstum des Reiches Christi zu fördern", treibt teils (seit 1856) innere Mission (Organ: Budbrevet, hrsg. von K. J. Montelius), teils (seit 1861) äußere Mission (Organ: Missions-Tidning; "Heidemission"; IV, Tabelle I, A 5, Sp. 2007), teils (seit 1869) Seemannsmission. Die Abteilung für innere Mission wählte 1911 312 Missionsvereine, 877 "Provinzboten" (Vertrauensmänner; darunter 278 Pastoren), 206 Laienprediger oder Kolporteur und "Reisefanten", 437 Jugendvereine (De Ungas Förbund, seit 1902), um 400 Sonntagschulen. Die Abteilung für äußere Mission wirkte 1911 in Ostafrika (Abojuni, Tigre, Kenia, Galla; 1900 Getauft; 57 Schulen, 1371 Schüler) und in Borderindien (Gonds, Hindus; 1518 Getauft; 33 Schulen, 1087 Schüler). 1856 begründete die Stiftung eine (seit 1862 auch als Bibelgesellschaft dienende) Buchhandlung in Stockholm und 1862 ein Missionsinstitut (bis 1863: Johanneshund bei Stockholm; Vorsteher bis 1869: W. Rudin), mit dem eine Kolporteurshule verknüpft ist. In den letzten Jahren hat die Frage der "Bibelkult" innere Spannung und Schwierigkeit hervorgerufen: 1909 zog sich Johan Adolf Sandelin (1893–1909 Leiter des Missionsinstitutes, seitdem Professor für Gregese in Uppsala; vgl. 7), wegen seiner Ablehnung der Inspiration des Bibelbuchstabens angegriffen, aus der Direktion der Stiftung zurück, und 1910 errichteten die "Bibelkultfreunde" der Evangel. Föderations-Stiftung eine eigene (seit 1911 selbstständige) Organisation. Aber schon früher hatte die konfessionalistische Stiftung eine Spaltung erlebt: 1878 schieden die Anhänger Balderströms aus und bildeten, teilweise auf Grundlage der Ansatze und Abendmahlsvereine (Abendmahlswartung durch Laien), den nicht konfessionellen, aber im ganzen orthodoxen, freitlich organisierten, bisher aber der Staatskirche angehörenden "Schwedisch-missionären Verband" (der seit 1881) äußere (Organ: Missionsförbundet), teils innere (Organ: Pietisten, vgl. "Rosenuß"), teils Seemannsmission treibt. Der Verband hat 1911 in Kongo 1835 Getaufte, in Zentral-China 1202 und arbeitet jenseit in Ost-Turkestan und in Kautafan. Die Abteilung für innere Mission zählte 1910 1287 Vereine, 1464 Missionshäuser, 822 Jugendvereine, 2561 Sonntagschulen und an 500 Laienprediger mit etwa 1200 Mitarbeitern. Vorsteher und Vorsteher der Missionschule (bis seit 1908: Lidingö bei Stockholm; vgl. E. J. Elmås) ist P. Balderström. Alter als die genannten Missionsgesellschaften ist die "Schwedische Missionsgesellschaft" von 1835, die 1876 der schwedischen Staatskirche, die 1874 die Heidemission aufgenommen hatte, ihre Arbeit in Indien (nicht die in Lappland) übertrug. Der "Missionssvostand" besteht der Schwedischen Kirche (Vorsteher ist der Erzbischof; Organ: Missionstidning), der auch Seemannsmission und in St. Petersburg, Christiania, Berlin, London, Paris, Johannesburg, Diasporawirktheit treibt, wirkt in Südafrika (Katala, Zulu, Transvaal, Rhodesia; 1911: 1159 Getaufte, 57 Schulen, 1544 Schüler) und in Süd-Borderindien (am Ceylon (2332 Getaufte, 54 Schulen, 2655 Schüler). Von den übrigen Missionsgesellschaften sind die Schwei-

dische Mission in China (seit 1887; "Heidemission"; IV, Tabelle I, A 5, Sp. 2007), die standesäugliche Altanmission (Abteilung in S. seit 1900), der Heiligungsverband (seit 1885; methodistisch-diafatisch), die Arbeiter der weltlichen Mission (seit 1894), der Verein für "Judenmission" (seit 1875) und der schwedische Jerusalemverein (seit 1900; "Orient"; I, 2 B b) die wichtigsten. Unter den Geellschaften für innere Mission sind noch zu nennen die schwedische Diatonengesellschaft (seit 1849), die schwedische Diatonengesellschaft (1898), der Bund der christlichen Vereine junger Männer (1887; 1911: 122 Vereine; Sekretär: Dr. Karl Fries), der Bund der christlichen Vereine junger Mädchen (1892; 1911: 52 Vereine), der Erworbverbund (1892; 1911: 204 Vereine), der Jugendbund schwedischer Bavinen (1905; 1911: 529 Vereine), die christliche Studentenbewegung S. (1908; 1911: 4 Bände; "Studentenverbindungen, christliche, 3. S.") mit dem kirchlichen (Studenten-) Volontärkorps ("die Kreuzungsbewegung", seit 1909; Haupttrager: Rector M. Björquist; Organ: Var Lösen) und der schwedische Kirchenverband (1909). Seit 1899 ist eine staatskirchliche Gemeindebewegung zu hören. Eifrige Vorlämpfer der Erhaltungsbewegung S. waren die Pastoren Paul Gabriel Ahnfelt († 1863) und Peter Bieselgren († 1877; seit 1857 Dompropst zu Göteborg; † Lit.). 1912 bestanden 43 Volksschulhochschulen ("Voltsbildungsbürgen", A 1). Die Trennung der Voltschule von der Kirche ist noch hauptsächlich ein Zukunftsproblem.

6. c) Das S. des 19. Jhd.s ist reich an S. var i s m u s und Schwärmerei. Unter den von der Staatskirche getrennten Gemeinschaften sind die wichtigsten die von dem herrnhütisch-antinomistisch gefärbten Neuangelismus Hedbergs beeinflußten, ursprünglich den Alt-Lieder ("Lieder, 1") in Helsingland angehörende Hedbergianer (um 1850), jenseit die durch den Propheten der Sündentreibheit Erik Janßen († 1850) in demselben Kreise gebildete Sekte (Erik-Janssare), die 1846 auswanderte und in Illinois eine kommunistische Kolonie Bishophill gründete, die Dria Lieder in Dalarna (um 1850) und die Neu-Lieder ("Lieder, 2"). Die "Predigtanthante" (1839 u. ö.) und das "Hüpfen" (um 1880) gehören der Welt der pathologischen Erscheinungen an. Die "Larsionier", eine asteatisch-kommunistische Sekte (1903; Riederaufzug in Jerusalem), hat S. Lars gelöst in dem Roman „Jerusalem“ gebildert. Über die Laestadianer vgl. Laestadius. Beitrete der Seiten vgl. ferner 6 d: Statistik.

6. d) Die dogmatische Grundlage der Staatskirche S. ist nach dem im weitesten noch geltenden Kirchengesetz von 1686 (§. 3) der christliche Glaube, der auf der heiligen Schrift, begründet, in den 3 kirchlichen Hauptsymbolen und in der Augsburgischen Konfession von 1530 "ausgeschworen" und im ganzen Konordienbuch "erklärt" ist. Kirchliche Gesetzgebung wird jetzt durch den zusammenstimmenden Besitz der konfessionell gebundenen Regierung (Rödig und Staatsrat), des Reichstages (seit 1866: Zweikammerystem) und der durch königl. Verordnung von 1863 ein geführten Synode (Kyrkomöte) gestaltet; diese Synode, die, unter dem Vorsitz des Erzbischofes, wenigstens jedes 5. Jahr zusammentrifft, besteht jetzt aus 32 Geistlichen (darunter die 12 Bi-

schöfe, der Pastor primarius in Stockholm, 4 Professoren der Theologie und 32 (auf indirekte Weise von allen auf der Kyrkostämma, der kirchlichen Gemeindeversammlung, Stimmberechtigten gewählten) Laien. Die gegenwärtige kirchliche Einteilung umfaßt 13 Stifte (vgl. 1. 3; seit 1904 ein neues Stift: Uuleå), 188 Propsteien und 1397 Pastoraten (2558 Gemeinden). An der Spitze jedes Stiftes stehen der (vom König aus 3 vom Domkapitel und den Pastoren des Stiftes vorgebrachten Männern ernannte) Bischof und das (seit 1687) aus dem Dompropst und einigen Gymnasiallektoren (in den Universitätsstädten: Professoren der Theologie) bestehende Domkapitel (Konistorium); Stockholm hat ein eigenes, aus den Pfarrern bestehendes Konistorium. Von den Rejulaten der teils der Hebung des religiösen Lebens, teils der Anpassung an moderne Verhältnisse dienenden kirchlichen Reformbestrebungen der letzten 100 Jahre sind bemerkenswert: das Gesangbuch von 1819 (¶ Wallin; vgl. G. Evers; J. A. J. Elund u. a. haben 1911 einen Vorschlag für ein neues Gesangbuch fertiggestellt), die Aufhebung der öffentlichen Kirchenbüfe (1855) und des Konventilerlasses von 1726 (1858), die teilweise „Lösung des Patrohalverbundes“ 1859, die Einführung der durch das Grundgesetz von 1809 an gebahnten Religionsfreiheit (1860); bereits 1741 erhielten die Reformierten, 1781 die ausländischen christlichen Dissidenten, 1782 die Juden freie Religionsübung, die für die Dissidenten geltende Erlaubnis der Ziviliehe 1873, der von A. N. J. Sundberg und C. G. Bring (s. 7) ausgearbeitete, 1878 eingeführte Katechismus, die 1883 bestätigte Übereinigung des N.L.S. (eine neue Bibelübersetzung ist ausgearbeitet), die Agenda von 1894, die (u. a. von G. E. Åström befürwortete) Änderung des „Priesterreides“ 1904 („Willst Du nach bestem Verstande und Gewissen das Wort Gottes rein und klar veründen, wie es uns in der heiligen Schrift gegeben ist, und wie die Bekennnisschriften unserer Kirche davon zeugen“?), die Neuordnung des theologischen Studiums 1903 (3 Gramina: das „theologico-philosophische“ Grammatik, das theolog. Kandidatenexamen, der praktische Kursus), die Einführung der facultativen Ziviliehe 1908, die Errichtung des auch die staatlichkirchliche Zugendarbeit leitenden „Diakonievorstandes der schwedischen Kirche“ 1910 sowie das Pfarrerbefreiungs- und das (demokratische) Pfarrerwahlgebot von 1910.

S t a t i s t i k. Einwohnerzahl 1912: 5 604 192. Die letzte veröffentlichte offizielle Konfessionszählung (1900) gibt (bei damals 5 136 441 Einwohnern) 2378 römische Katholiken (s. 8), 44 griechische Katholiken, 7041 Methodisten (seit 1826; 1876 „die schwedische byzantinische Methodistenkirche“ staatlich anerkannt), 3299 Baptisten (seit etwa 1850; die meisten Baptisten treten nicht aus der Kirche aus), 365 Irvingianer, 2914 Juden; die übrigen gehören größtenteils der Staatskirche an.

7. Zwischen Kirche und Universitäten hat in S., wenn auch erst 1831 ein theologisches Fakultäts-Amtsexamen eingeführt wurde, immer eine intime Verbindung bestanden. Die Universität Uppsala (s. 1.) gieret im 2. Jahrzehnt des 16. Jhd.s in vollem Bestall; Eric XIV versuchte (1566), sie zu restaurieren; 1580 wurde sie von Johan III geschlossen, aber

1595 von Karl IX wieder aufgerichtet und durch Gustav Adolf ökonomisch gefügert. Die 1666 gestiftete, 1668 feierlich eingeweihte Universität Lund verfiel während des „schwedischen“ Krieges 1676–79, aber bereits 1682 wurde sie von Karl XI reorganisiert. Die beiden (aus 4 Fakultäten bestehenden) Universitäten besaßen 7 theologische Ordinariate; die Zahl der Theologiestudierenden betrug 1912 in Uppsala 221, in Lund 138. Die Errichtung eines orthodoxen „Gemeindelaufstād“ (vgl. ¶ Norwegen, 3 b) wird 1913 vorbereitet.

Das Erwachen eines tieferen Geisteslebens am Anfang des 19. Jhd.s führte auch den Universitäten und der Theologie frisches Leben zu. Seit den 20er Jahren nahm besonders die theologische Fakultät in Lund einen großartigen Aufschwung. Der Begründer der neuen Ära war Martin Eric Ahlman († 1844; seit 1816 Professor; Kantianer, Bekämpfer der „Schelling-Hegelischen Richtungen“, die Hauptträger gelehrt wie H. Reuterdahl, J. H. Thomander und — um die Mitte des Jhd.s — Hans Magnus Melin (1805–77; seit 1847 Professor für Eregie; Bibelübersetzer, Ber. der gegen D. F. Strauss gerichteten Föreläsningar über Jesu lefverne I–IV, 1842–51), Ebbe Gustaf Bring (1814 bis 84; 1848 Professor für Pastortheologie, seit 1861 Bischof von Linköping; von J. Hegel, Martensen, Schartau und Kliestoh beeinflußt; De principiis theologiae practicae, 1846), Wilhelm Flensburg (1819–97; 1858 Prof. der systematischen Theologie, seit 1865 Bischof von Lund; Schüler von Martensen und J. A. Dörner) und A. N. J. Sundberg. Während die drei letztgenannten — wie später der Dogmatiker Sven Liberti Bring (1826–1905; seit 1886 Prof. der praktischen Theologie in Lund) und A. G. L. Billing —, das objektive Element des Christentums stark hervorhoben und eine ausgeprägte hochkirchliche Schätzung des geistlichen Amtes und der Tradition behaupteten (vgl. G. Autén: Till belysning af den lutherska kyrkoidén, 1912), bejoum dagegen im ganzen die gleichzeitigen Vertreter der theologischen Fakultät Uppsala (1850 ff.), im Geiste des pietistischen Individualismus, vornehmlich das Subjektive. Ein starker Gegner des dortigen „Persönlichkeit- und Ewigkeitsphilosophen“ Christopher Jacob Boström († 1866; seit 1838 Philosophieprofessor in Uppsala; vgl. P. Witner), wie auch von B. Rydberg und Walderström, war Otto Ferdinand Myrberg (1824–99; 1866–92 Prof. für Eregie in Uppsala), der — wie J. A. Eman, Waldemar Studin (1877–1900) und Carl Roland Marin (geb. 1843; 1901–09 Prof. für Pastortheologie in Uppsala) — die J. L. Beck'sche Bibeltheologie vertreut. Ein eifriger Kämpfer gegen Rydberg und Walderström war auch der orthodoxe Uppsalae Dogenmatis Anders Fredrik Bedman († 1894; 1851 Prof. der systematischen Theologie in Uppsala, 1861 Bischof von Härnösand, 1875 von Stora), der 1861–67 die Theologisk Tidsskrift herausgab. Der hervorragendste schwedische Schüler von A. Hultsch ist Fredrik Fehr († 1895; seit 1884 Pastor primarius zu Stockholm; Hauptchrift: Undervisning i kristendomen, 1894), der namentlich die Erlanger Schule befürwortete. Die Hauptwirksphäre der

besonders nach der Abhaltung der freijüngigen „Derebro-Berämmung“ (1910) scharf angegriffenen liberalen Theologie sind S. A. Törnes, F. N. T. Bestom, G. M. Pfannenstiel (geb. 1858; seit 1900 Prof. der Ethik in Lund; Schüler von W. Hermann und R. J. Göransson (geb. 1863; 1911 Prof. der Dogmatik in Uppsala). Von den Theologen der neueren und neuesten Zeit sind ferner hervorzuheben: die Dogmatiker P. G. T. Eklund († 1911), J. A. T. Eklund, F. N. T. Daniel, R. O. T. Benbow (Dogmatik, 1911) und Gustaf Aulén (geb. 1879); die Ethiker J. C. T. Berggren (emeritiert 1909), G. M. Billing und Ernst Hedström (geb. 1882); die Eregeten F. A. T. Johansson († 1910), A. Kolmodin (geb. 1855; l. b.; Herausgeber der modern-politiven Bibliska tids- och stridsfrågor, 1906 i), Ernst Stave (geb. 1857; 1889 Prof. in Uppsala), Sven Herner (geb. 1865; 1902 Prof. in Lund), Ernst Aurelius (geb. 1874; 1912 Prof. in Lund) und Joh. Lindblom (geb. 1882); die Pastoraletheologen O. T. Holmström, Johan Oscar Quenell (geb. 1845; 1898—1910 Prof. in Uppsala; Bidrag till svenska liturgiens historia I—II, 1890—93; Homiletik, 1896, 1910*) und Gustaf Bißel (geb. 1874); die Religionshistoriter R. T. Söderblom, O. C. T. Lindberg, Edv. T. Lehmann (1913 Prof. in Lund), E. Reuterståhl (geb. 1872) und T. Segerstedt (geb. 1876; 1913 Prof. an der Hochschule Stockholm); die Irtevniibistorifer Theodor Norlin († 1870; Svenska kyrkans historia efter reformationen, 1864—71), Lars Anton Anjou († 1884; 1845—55 Prof. für Kirchengeschichte in Uppsala, seit 1859 Bischof von Visby; s. Lit.), Carl Alfred Cornelius (1828—1893; 1862 Prof. für Kirchengeschichte in Uppsala, seit 1884 Bischof von Linköping; s. Lit.), Otto R. T. Ahnfelt (1851—1910; 1894 Prof. für Kirchengeschichte in Lund, seit 1907 Bischof von Linköping; Svenska kyrkans ordning under Gustaf [Wasa] I's regering, 1893), Henry William Totte (1856—1913; 1893 Prof. der Pastoraletheologie in Uppsala; Kyrka och skola i Sverige under 1800-talet I, 1908; Kyrkolag och kyrkohandbok, 1911; vgl. auch Lit.) und Knut B. B. Westman (geb. 1881).

3. *Religiösa utvärderingar:* Bibelforskaren (herrs. von Ernst Stave; 1884 von O. C. Ryberg, W. Rubin und J. A. Elman grundat); Kyrklig tidskrift (seit 1895; hrsg. bis 1911 von F. N. Daniel, seitdem von E. Berglund); Kyrkohistorisk årskrift (seit 1900; hrsg. von H. Lundström; Kristendomen och var tid (seit 1906; hrsg. von S. Herner, G. M. Pfannenstiel u. a.).

8. Der römische Katholizismus ist im S. der Neuzeit nur wenig bedeutend. Nach der Verordnung von 1781 betreffs ausländischer christlicher Dissidenten wurde 1783 fahrt Goitessdienst in Stockholm begonnen, aber erst die Jahre 1860 und 1873 brachten die für eine Propaganda notwendige (von dem mit einer Katholikin vermählten König Oscar I, 1844—59,

vergebens erstrebte) Dissidentengesetzgebung (vgl. 6 d). 1783 wurde ein apostolisches Bistum für S. errichtet (erster apostolischer Bischof: Dr. Nic. Öster; vgl. F. Dänemark, 5 N. Norwegen, 5). Der gegenwärtige Leiter der Mission ist Dr. Albert Bitter (geb. 1849 zu Welle in Hannover; 1874—85 Priester in Göteborg, seit 1893 Titularbischof von Dolice), der 1886 zum apostolischen Bischof S. ernannt wurde. Neben Elisabethinerinnen (Hausfrankenspiele; 1892; 25, 1906; 60, 1912; 62) und St. Josephschwestern von Chambéry (T. Joseph, der Br.: II, 15) wirken (1907) 12 Priester (darunter 6 Jesuiten) auf 5 Haupstationen mit 7 Kirchen (Stockholm, Göteborg, Norrköping, Malmö, Gävle) und 5 Stationen mit Kapellen (Ämmeberg, Borås, Östström, Halmstad, Kronovall); es gibt 5 taft. folkschulen, 1 höhere Mädchenschule (in Stockholm), 3 Waisenhäuser und 2 Altersheime. Die Zahl der Katholiken S. betrug 1892: 1180, 1907: 2538, 1912: ca. 2800; um 1000 volnische Saaisonarbeiter, Mönchs- und Nonnenorden und Klöster dürfen nicht erachtet werden.

Scriptores rerum suecicarum medii aevi I—II, 1818—23; III, 1871—76; — J. C. R. i b: Scriptores sueci medi aevi I—III, 1842—51; — Svenskt Diplomatarium I—VI: 1 [bis 1350], 1829—78 (Register 1910); Neue Serie: I—IV: 2 [1401—20], 1875—1904; — Svenskt Biografiskt Lexikon I—VI, 1857—68; VII—X, 1877—1907; — D. J. Örjanen: Den nordiske Kirkes Grundläggelse og første Udvikling, 1874—78; — H. Reuterståhl: Svenska kyrkans historia I—IV [bis 1533], 1838—66; — Les premiers temps du Christianisme en Suède (Revue d'Historie Ecclésiastique 1911, C. 17 ff. 231 ff., 652 ff.); — H. Hildegard: Sveriges Medeltid. I—II, 1879—97; III, 1898 bis 1903; — R. A. Anjou: Svenska kyrkoreformationens historia I [bis III], 1850—51; — D. Erl: Svenska kyrkans historia från Uppsala möte 1593, 1866; — J. Weidling: Schwedische Geschichts im Zeitalter der Reformation, 1892; — H. Martin: Gustave Wasa et la Réforme en Suède, 1906; — C. A. Cornelius: Handbok i svenska kyrkans historia, 1892* (vgl. H. Lundström in Kyrkohistorisk Årskrift II, 1901, S. 173—216); — D. Erl: Svenska kyrkans historia efter reformationen I—II, 1886 bis 1887; — John Wardsworth: The national church of Sweden, 1911 (auch die kirchliche Geschichte der Schweden in den Vereinigten Staaten von Nordamerika; 1912 eine fortgerigte schwedische Übersetzung: Den svenska kyrkan); — C. Mil Hildegard u. a.: Sveriges Historia intill 20. sekllet I—X, 1903—10; — Gustav Sundbärg: Sveriges land och folk, 1901; — Edv. Robe: Schwedische Kirchenunde, 1913; — R. Lönnqvist und Edv. Robe: Vår kyrka. I. Tiden 1901—10, 1912; — H. Holmqvist in RE² XXIV, S. 466—477 (mit reidjet Lit.); zur Ergänzung des Artikels v. XVIII, S. 17—43; — B. Bielgren: Sveriges Sköna Litteratur I—V, 1833—49 (I: 1866*); — H. Schud und R. Warburg: Illustrerad Svensk Literaturhistoria I—II [bis 1830], 1806—97; 1910*; — C. A. Höglund: Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af 18. Århundradet, 1873—97 (vgl. R. Geijer: Svensk filosofi. Historik, 1912); — C. Åkes Munnerstedt: Uppsala universitetshistoria I—II [bis 1718], 1877—1909 (Mubang 1910); — C. A. Cornelius: Några bidrag till Uppsalas theologiska fakultets historia I—III, 1874—75; — B. Eriksen und Tegnér: Lunds Universitets historia, 1868; — C. Tegnér: Lunds Universitets historia, 1872—97, 1897; — C. M. Rosenberg: Handbok i Sveriges kyrkorätt, 1889; — A. Berger in KHL II, Ep. 2010—12.*

*P. B. Jørgensen.

Schwedische Bibelgesellschaft (1815) * **Schwe-**
den, 6 a **T** Bibelgesellschaften, 2 d.

Schwedische Missionsgesellschaften * **Schwe-**
den, 6 b **H** Heidenmission; IV, Tabelle I A, 5.

Schwedische Kirchenlied * **Kirchenlied**; I, 4.

Schwegler, Friedrich Karl Albert (1819—57), evg. Theologe und Historiker, geb. in Michelbach bei Schwäbisch-Hall, studierte in Tübingen wie üblich Philosophie und Theologie, ausführlich von K. Chr. Baur angeregt und als Theologe durchaus seiner Schule angehörig, deren Anhänger über die Entwicklung des Uchristentums bis zur Entstehung der kath. Kirche er mit selbstständigem geistlichen Blick in zwei Werken vertrat: „Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jhd.“, 1841, und „Geschichte des nachapostolischen Zeitalters“, 2 Bde., 1845 (* Baur n. o.). Aber die Ungnade, die auf der Schule lastete, versperrte S. sogar den Zugang zur Rektoratsstelle am Stift. Er habilitierte sich 1813 in der philosophischen Fakultät, gab die vielbenützte Geschichte der Philosophie im Umtritt 1817 heraus (1905¹⁷, auch bei Reclam), und wurde 1848 a. D. Professor für römische Literatur und Altertümern. Seit 1846 hatte er den Plan einer Römischen Geschichte gefasst, von der die drei ersten Bände (1853—58) 1882¹⁸ erschienen, ebenso Theodor Mommsen die gelehrte Förderung der Forschung nach Liebuhn.

ADB 33, S. 327 f.; — Eduard Zeller: Lebensabriß, vor dem 3. Bande der Römischen Geschichte, 1858; — Zeuffel: Studien und Charakteristiken, 1871. **Ed.**

Schweizbuch von Turin. Unter den 44 Grab-
tümern Jesu, die alle Anspruch auf Echtheit er-
heben, hat das zuletzt bei der am 1. Mai 1898
eröffneten nationalen christlichen Kunstaustellung
in Turin ausgestellte das größte Interesse erregt.
Der Kanonius Ulisse Chevalier, Korrespondent
des „Institut“ und Professor der theologischen
Fakultät in Lyon, hat ein für allemal die Un-
echtheit der Reliquie erwiesen (Le Saint Suaire de Turin est-il l'original ou une copie? Paris 1899. Etude critique sur l'origine du St. Suaire de Lirey-Chambéry-Turin, 1900. Le Saint Suaire de Lirey-Chambéry-Turin et les défen-
seurs de son authenticité, 1902 n. w.). Es handelt
sich um ein bemaltes Tuch, das der Stefan der
Stiftskirche zu Lirey zur Ankündigung von Wall-
fahrten 1353 herstellen ließ; die Verehrung und
Ausstellung des Tuches als einer echten Reliquie
haben Bischöfe und Päpste 1353—1449 wieder-
holt verboten.

Lit. s. oben; — Bgl. JB 20, S. 430; 21, S. 522; 22,
S. 567 f.; 23, S. 450 f.; 24, S. 475. **E. Clemen.**

Schweizbuch der Veronika * **Veronica.**

Schweizer, Albert, evg. Theologe, geb. 1875 zu Käfersberg (Ober-Elsach), 1899 Hilfs-
prediger an St. Nikolai zu Straßburg, 1902
Privatdozent an der eva.-theol. Fakultät dafelbst,
1913 Missionar im Kongogebiet. **Jesus Christus**; IV, Sp. 414.

Beth. u. a.: Religionsphilosophie Kant's von der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen des bloßen Vernunft, 1899; Abendmahl (2 Hefte), 1901; — Von Reimarus zu Wede, (1906) 1913 unter dem Titel: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung; englisch 1911; — Deutsche und französ. Erzählung und Erklärung, 1906; — J. S. Bach, franzö. 1903, deutsch 1908, englisch 1911; — Geschichte der paulinischen Forschung, 1911. **Glauc.**

Schweiz.

1. Zur territorialen Entwicklung: — 2. Christianisierung

der schweizerischen Gebiete und ihre kirchliche Entwicklung im Mittelalter; — 3. Von der Reformation bis zur Napoleonischen Zeit; — 4. 19. Jhd.

1. Die heutige S. umfaßt das Quellgebiet der Ströme Rhone, Rhein, Tessin, Inn und Doubs, im Süden begrenzt durch die lombardische Ebene und die savoyischen Alpen, im Norden durch den Rhein, im Westen durch den Jura und im Osten durch den Alpen und die rätischen Alpen. Die Ureinwohner des Landes waren keltische Stämme, deren einer, die Helvetier, dem Lande den Namen gegeben haben. Mit ihnen vermischten sich die alamannischen und burgundischen Einwanderer, jene im Norden und Osten, diese im Westen der S. Die Rätioromanen in Graubünden behielten ihren romanischen Dialekt bei. Die Burgunder nahmen die lateinisch-fränkische Sprache an. Im Tessin drang vom Süden her ziemlich früh die italienische Sprache ein. Die Alamannen wahrten ihren deutschen Sprachgebrauch. Im Jahre 57 v. Chr. besiegte Caesar die nach Gallien vordringenden Helvetier. Infolge dieses Sieges kam nach und nach das ganze Land unter die römische Herrschaft, die erst 406 durch die Einwanderung der Alamannen ein Ende fand. 413 zogen die Burgunder nach. Ende des 5. Jhd.s wurden die Alamannen von den Franken besiegt, die um die Mitte des 6. Jhd.s, nachdem auch das burgundische Reich gefallen war, im Besitz des ganzen Schweizerlandes waren. Mit dem Zerfall des Frankenreiches nach Karls d. Gr. Tod entstanden neue Reiche: Burgund, Alamannen (Herzogtum Schwaben) und später das Herzogtum der Zähringer. Zu Ende des 13. Jhd.s (1291) entstand der Schweizerbund, der sich im Kampf mit den Dynastenhäusern von Habsburg, Alsburg und Savoyen (1313—1400) zur acht-
größten Eidgenossenschaft ausbildete, bestehend aus Uri, Schwyz, Unterwalden, Luzern, Zürich, Zug, Glarus und Bern. Diese erreichte im 15. Jhd. nach der Besiegung Karls des Kühnen von Burgund den Höhepunkt ihrer Macht. Am Ende dieses Zeitraums schlossen sich ihr noch 5 weitere Bundesglieder, nämlich Appenzell, Freiburg, Solothurn, Basel und Schaffhausen an. Die übrigen Teile der S. waren teils ver-
bündete Städte, teils Untertanengebiete, teils im Besitz fremder Mächte. Erst im 19. Jhd. wurde die S. ein Bündestaat mit 22 Staaten.

2. Was die Christianisierung der S. betrifft, so führen die ersten Spuren des Christentums bis in die Zeiten der Römerherrschaft zurück. Inschriften und archäologische Funde sichern das Vorhandensein christlicher Gemeinden und von Gotteshäusern um die Mitte des 1. Jhd.s. Der erste christliche Bischof in der Schweiz ist Theodor von Stodorum (381). Ob der Legende nach von der hebaïschen Legion (angeblich 287 um ihres Glaubens niedergemordet); **Legio fulminatrix** n. w., 2) ein historischer Kern innewohnt, ist zweifelhaft. In den Stürmen der alamannischen Einwanderung ging das römische Christentum unter. Die einwandernden Burgunden waren Arianer. Erst durch die Franken erhielt das kath. Christentum die Alleinherrschaft. In der fränkischen Zeit erfolgte eine zweite Christianisierung, ausgehend von irischen Mönchen (Columba und Gallus; **H** Heidenmission; III, 2, Sp. 1985) und von den alpsteinen Luxeuil in den Vogesen und Agaunum in der West-

schweiz (St. Maurice; Mauritius), ganz legendhaft sind die Gestalten der Missionare Beatus (um 100), Fridolin (um 500) und Simpertus (um 550 im St. Immatrial). Unter Karl dem Großen wurde die kirchliche Organisation ausgebaut und durch Klostergründungen festigkt. Zu den älteren Klöstern St. Maurice an der Rhone (Legio Inimicatrix u. v., 2. Mauritius), St. Gallen (630) kamen in der karolingischen und nachkarolingischen Zeit u. a. Graumünster Zürich (853), Rheinau, Einsiedeln (906), Beromünster Luzern. Bis zum Ende gab es zu Karls Zeit 6: Genf, Lausanne, Sitten, Basel, Konstanz, Chur. — Nach dem Zerfall des Karolingerreiches und den Stürmen der ungarnischen Einfälle bemühten sich die Herzöge von Alamannien und die Könige von Burgund im Verein mit der Kirche um die Hebung des Landes (Königin Bertha von Burgund, † 966, angeblich Gründerin der Stifte Neuenburg und Baume). Zur selben Zeit lebten die Etzhardt, Rotter, der Arzt (Literaturgeschichte: II, A 2 c), und Walter Labeo in St. Gallen. Der Cluniazenorden (Cluni) reformierte die alten Klöster und gründete neue, so z. B. Rüeggisberg, St. Alban in Basel, St. Vitus in Genf. Diese standen im Streit Heinrichs IV gegen Gregorius VII entschieden auf Seiten des Papstes, ebenso die Klöster Muri und Einsiedeln, während der Abt von St. Gallen und die Bischöfe von Lausanne und Basel zum Kaiser hielten. An den Kreuzzügen hat sich die Schweiz auch beteiligt: Bernhard von Clairvaux kam bis in die Ostschweiz. Die durch jüdische religiöse Stimmung fühlten neuen Kirchenbauten und Klostergründungen zugetragen. Die Bistümer, Klosterräume und Prämonstratenzer gründeten zahlreiche Ordensniederlassungen, desgleichen im 13. Jhd. die Bettelorden (Mönchsbruderschaften) und die Ritterorden der Johanniter und Deutschritter, die letzteren besonders im Bernerland. Die 1191 von Berchtold von Zähringen gegründete Stadt Bern gehörte kirchlich zum Deutschritterhaus König. Die Adelsgeschlechter begünstigten die Klöster und vermehrten ihre weltliche Macht, so besonders Engelberg in Unterwalden, Altschaffhausen, Muri und Bettingen im Argau. Eine Reaktion gegen die Verweltlichung der Klöster bedeutete das Auftreten der Beguinen und Begarden (1100), später die durch Arnold von Brescia (1140) entstehende Bewegung und zuletzt die mystische Bewegung (Gottesfreunde in Basel, Nikolaus von Basel, Heinrich Zysch, Klöster Töss und St. Katharinenhof). Die 1370 geschlossene Übereinkunft der Stände, der Pfaffenbrief bestimmt, daß kein Geistlicher ein fremdes geistliches oder weltliches Gericht anrufen dürfe. Das 15. Jhd. brachte zunächst die Reformationszüge von Konstanz und Basel, die freilich, obwohl auf Schweizer Boden bzw. an der schweizer Grenze tätig, doch die S. von Basel abgesessen, wenig berührten. Die kirchlichen Institute, Bistümer, Stifte und Klöster traten mehr und mehr in einen Gegensatz zu der weltlichen Macht, je mehr sie selbst der Verweltlichung und Verwildernng anheimstießen. Der erfolglose Reformversuch des Chorherren Felix Henauerlin in Zürich offenbarte die Größe des Verfalls, so daß schließlich das Verlangen nach einer Reformation zu Ende des 15. Jhd.s allgemein war.

3. a) Die S. ist seit der Reformation ein protestantisches Land. Die Ursachen, die zur Kirchenverwaltung geführt haben, waren dieselben wie in Deutschland (II): Der finanzielle Druck des Kirchenvorstandes, die Pfändenjägerei der Briefer, die Unbilligkeit ihres Lebens, die Verderbnis in den Klöstern und die Unfähigkeit der Kirche zu irgend welchen Reformen. Vorbereitet wurde die Reformation durch den außblühenden Humanismus, der durch die Gründung hoher und niedriger Schulen (Hochschule von Basel) dem dienen Wunsche des mittelalterlichen Überglaubens entgegenwirte. Erasmus von Rotterdam lebte selbst längere Zeit (1521—1529) in Basel als das geistige Haupt eines Kreises von Reformfreunden, dem u. a. Thomas Wittenbach, der spätere Reformator von Biel, Zwingli, Leo Judae, Moninus und Badian angehörten. Von irgend einer bewußten Absicht, sich von der Kirche loszuwagen, war in diesem Kreise nicht die Rede. Auch Zwingli (seit 1519 in Zürich) erstritt nur durch schriftgemäße Predigt nach Luthers Vorbild die Erneuerung des religiösen und lützlichen Lebens seiner Bärtindler. Zur Reformation kam es erst durch das Eingreifen der Staatsgewalt, die um der Selbsterhaltung willen genötigt war, die ärgsten Missbräuche der Kirche abzustellen. Die Anfangszeiten liegen schon im 15. Jhd. vor. Nach zwei Disputationen wurden 1523/24 in Zürich die Bilder, Prozessionen, Firmung, latein. Liturgie u. dgl. aufgehoben, 1525 auch die Melodie durch Ratsbeschluss förmlich abgeschafft. In den Urkantonen, den „5 Dörfern“ Uri, Schwyz, Unterwalden, Luzern und Zug, machte sich aus verschiedenen Gründen, zum Teil aus Eifersucht, eine immer stärker werdende Opposition gegen den „habsüchtigen und lutherischen Überglauen“ in Zürich geltend. Ihr Bund (der erste Sonderbund, von 1524) hätte schon damals die Reformation in Zürich mit Basler Gewalt unterdrückt, wenn nicht Bern, das sie noch zu gewinnen hofften, energisch für die Wahrung der kantonalen Selbständigkeit in Glarus-Sachsen eingetreten wäre. Unterdessen wirkten Petrus Oetolaus in Basel, Badian und Johannes Kämpfer in St. Gallen, Hofmeister und Erasmus Mitter in Schaffhausen und Berthold Haller in Bern unermüdlich für die neuen Ideen. Die brutale und ungehöfliche Ausbeutung des künftig geplanten Erfolges des Badener Religionsvertrags (1526; Zürich, 2) drängte Bern unter den Einfluß des gewaltigen Staatsmannes, Dichters und Malers Niklaus Manuel (vgl. Jakob Hagn, Sp. 839) auf die Seite Zürichs, und die Berner Disputation von 1528 (Haller, Berthold; Zürich, 2) entschied endgültig über den Übertritt Berns ins evng. Lager (über die Gründung der evng. Hochschule vgl. Bern, Sp. 1054). Schon 1526 hatte in St. Gallen mit der Wahl Badian zum Bürgermeister die reformatorische Richtung gejetzt; Basel folgte 1529 nach trotz des Widerstrebs der Universität (Basel, 2 a, Sp. 925; Confessio Basileensis); Schaffhausen bat bald nach Zürich 1524 die Reformation angenommen. Große Fortschritte machte sie namentlich in den sogenannten Unterländern, im Argauischen Freiamt, im Thurgau und im St. Gallischen Amttal. Da dieselben aber auch von den kath. Ständen

mitregiert wurden und Reibungen unumgänglich waren, so entstanden daraus die beiden Kappeler Kriege von 1529 und 1531 (J. Zürich, 2). Im ersten war die Kriegslage für die Reformierten günstig; aber die Friedenspartei drückte gegen Zwingli den Frieden durch. 1531 waren dann die Reformierten uneinig und ohne Zuverlässigkeit. Die Niederlage bei Kappel und Zwinglis Tod am 11. Okt. 1531 haben vollends der weiteren Ausbreitung der Reformation in der deutschen S. ein Ziel gezeigt. Bald nachher wurde in Solothurn die starke hoffnungsvolle evg. Bewegung unterdrückt, ebenso in vielen Unterlandengebieten. Nur im Thurgau und im St. Gallischen konnten sich zahlreiche evg. Gemeinden halten, und in dem freien Graubünden behielt die evg. Partei Oberwahler. Dafür erfolgte ein neuer Vorstoß gegen Westen, wo Farel im Waadtländern, in Murten, Neuenburg, im Berner Jura und in Genf dem Evangelium freie Bahn verschafft hat (Genf, 1: Neuchâtel). Die Eroberung der Waadt und die Befreiung der von Savoyen bedrohten Stadt Genf durch die Berner 1536 verhalf der Reformation an all diesen Orten zum Siege. 1536 gaben sich Zürich, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mühlhausen, Biel das erste gemeinsame evg. Bekenntnis (Confessio Helvetica prior; Confessio Belgica), und in demselben Jahr zog Calvin (3) in Genf ein, als Mitarbeiter Farel's, und schuf diese Stadt zu einem festen Bollwerk des lampusfärsteren reformierten Protestantismus um. Seine Methode war streng, aber noivendig, sein Wirken der Segen und die Rettung des evg. Christentums. Die von ihm gegründete Hochschule (Calvin, 4: Genf, 1, Sp. 1285), an der Theodor von Beza wirkte, ließerte den Ländern romanischer und englischer Zunge die streitbaren Geistlichen, die in den schweren Verfolgungen standen haben.

3. b) Das war um so notwendiger, als die Generation mit Macht einsetzte und rücksichtslos alle evg. Minderheiten im Wallis, in Zug und im Töss unterdrückte. 1555 wurden die evg. Locarnier vertrieben, und 1586 erfolgte die Gründung des lth. borromäischen Bundes, geführt durch ein Bündnis mit Philipp II von Spanien. Gleichzeitig zogen die Zürniten in die Schweiz ein. An das 1581 gegründete Kollegium in Freiburg kam Canisius als Lehrer. Neben dem Bischof von Basel, Christoph Blarer von Wartensee (seit 1575; Basel, 1), dem Unterwaldner Melchior Russi (1529–1606), dem Luzerner Ludwig Pfiffer (gest. 1594) war der Stadtschreiber von Luzern Reinhard Eschat (gest. 1611) die Seele der Gegenteformation.

So waren die Evangelischen in ihrer Defensivstellung gewöhnlich, sich auf den inneren Ausbau ihrer Landeskirchen zu bekräften, der, um der militärischen politischen Lage willen mit Härtie gegenüber den Antireformierten (Untertier, 2) und Widerläufern im Sinne des strengen Konfessionalismus durchgeführt wurde. Die lth. Oberfläche lag in der Hand des Staates, der bis 1798 großen Eifer und auch Verständnis für die Bedürfnisse der Kirche an den Tag legte und durch gute meinte Sittenverordnungen redlich an der sündigen religiösen Hebung und der Pflege der Kirchlichkeit arbeitete (zum Besetzungsbau vgl. Kirchenver-

fassung; II, 4). Der herbe Charakter des zwingli-calvinischen Protestantismus prägte sich in der gesetzlich artlichen Art der Herrschaft, der Kirchenzucht, der puritanischen Sonntagsfeier, in dem strengen Fasthalten an den Befehlshabern, aber auch in einer staunenswerten Opferwilligkeit für die verfolgten Hugenotten und Walder, wie für die Reformierten in Deutschland, Polen und Ungarn aus. Die theologische Entwicklung war im 16. Jhd. zuerst stürmisch. In Bern bestand eine lutherische Richtung, der Nagander, der Freund Zwinglis, Lehrer der bernischen Hochschule, weichen mußte. Schließlich setzte sich aber auch hier die bullingerisch-calvinische Aufbauung durch (J. Bern, Sp. 1054), vertrieben durch Johannes Haller, Bullinger, Zwinglis Nachfolger in Zürich, der bedeutendste Zürcher Theologe nach Zwingli, rettete das Erbe seines Meisters durch eine kluge Anpassung an Calvin, wofür der Confessio Tigurinus von 1549 Zeugnis ablegt, noch mehr das offizielle schweizerische reformierte Bekenntnis, die 2. Helvetische Konfession von 1566, ein Werk Bullingers (Confessio Belgica iuv.); zum Inhalt vgl. Reformierte Kirche, 2), während die populäre Bekenntnisschrift, der Heidelberg-Katechismus (Katechismus; II, 5), den Gegenstand gegen die lutherische Abendmahlsslethe und das speziell-reformierte Dogma von der Prädestination ganz zurückstellt. In diesem Sinne haben die Kirchenlehrer des 17. Jhd.s Antikes Breitinger in Zürich, Diodati in Genf, Küttimeyer in Bern, die an der Dordrechter Synode teilnahmen, wohl den Dordrechter Beschlüssen zugestimmt, aber ihrem Auftrage gemäß eine Erörterung der „dunklen Lehren“ abgelehnt. Der Schotte Durie fand für seine Unionsbestrebungen zwischen den Reformierten und Lutherischen (1633–1660) bei Breitinger und Detan Hummel in Bern (gest. 1674) warme Unterstützung. Aber gegen Ende des 17. Jhd.s wurde doch der Geist der starken Orthodoxie übermächtig, so daß zur Abwehr der freien Richtung von Saumur (Amaralismus; Amurau) die Confessio Formula Helvetica entstehen konnte (1675), die, freilich gegen den Willen ihres ersten Autors, Heidegger in Zürich, alle Freiheit und Selbständigkeit unterband. Allein schon im Anfang des 18. Jhd.s fand sie zu Fall, unter dem Einfluß des Pietismus und der milderen Orthodoxie, wie sie das „helvetische Triumvirat“, Antikes Berenfels in Basel, Stierwald in Neuenburg (Reudatch) und Turrettini in Genf vertreten. Die Kirchen lebten dem Pietismus einen gewaltigen Widerstand entgegen, der viele in das Lager der Zivierierten (Brod) und Separatisten trieb. Aber schließlich batte auch die Auflösung eine gewisse Glaubensfreiheit an, und der gemäßigte Pietismus (Samuel Luk in Altdorfingen und der fromme Lieberdichter Hieronymus d'Amone sind seine liebenswürdigsten Vertreter) fand Heimatrecht in der Kirche. Die Auflösung im Sinne des Gellerers und Spaldings und dieser lth. Pietismus haben viele Theologen und jüngende Männer der 2. Hälfte des 18. Jhd.s beeinflußt, so z. B. Albrecht von Haller, Kaspar Lavater, den Schlatter'schen Kreis in St. Gallen, und die weisswirzerischen Kirchen (Genf, 2: Charles Bonnet), während andere Theologen,

wie die **T**aylorer, mehr auf wissenschaftlich verhüttige Erwägungen Gewicht legten. In den Laientreffen brach sich vielfach der alles zerstreuende frivole Rationalismus eines **Voltaire** Bahn, von dem sich der mehr schöngeitige und innare, aber doch aufrichtige Deismus eines **J. Rousseau**, des praktisch-christlichen Rationalismus eines **Paul Jielin** (um 1750; Stadtschreiber in Basel; Verfasser von populär-philosophischen Werken) und **P. Peltalozzi**s großerartige Liebestätigkeit wohlten abheben.

Das Verhältnis der lath. und ev. Konfession war in dieser ganzen Zeit ein gepanztes. Granaten wurde in die Witen des 30 jährigen Krieges hineingezogen, tonnte aber 1639 seine Freiheit und sein ev. Bekenntnis für die reformierten Gemeinden retten, worin sein Heilsheld **Zürich** Zenatisch, ein ehemaliger Prädikant, seinen protestantischen Glauben opferte. 1656 kam es zu einem Religionskrieg zwischen der lath. und der ev. Eidgenossenschaft, in dem die Berner bei Bülmergen geschlagen wurden. Erst 1712 verschaffte ein zweiter Bülmergertrieg, veranlaßt durch die Bedeutung der Evangelischen in den Unteraniengebieten durch den Abt von St. Gallen, den Reformierten endgültig das Nebraegewicht.

4. a) Die Trostlosigkeit der politischen und kirchlichen Zustände in der 2. Hälfte des 18. Jhd.s machte die **T**ref für die Revolution und die französische Befreiungnahme (1798). Der Sturm drohte Religion und Kirchen hinwegzufegen, trug des Wohlwollens des helvetischen Künfters der Künste und Wissenschaften, **Philipp Albert T. Stauffer**, dem das Kirchenwesen unterstellt war (vol. **T**kirchenvorjäg: II, 5 a, Sp. 1445). Aber gerade die Feindschaft der führenden Männer dieser Periode des Einheitsstaates (**Habsburg**) gegen die Kirche triug nur zu dem baldigen und ruhlosen Sturz der Helvetik und zur Wiederherstellung der alten Staatskirchen bei. Die **S.**, seit dem Weißfälischen Frieden (1648) vom Deutschen Reich gelöst, wurde vom Wiener Kongreß (1815) als selbständiger und neutraler Staat anerkannt. Hatte schon Napoleon 1803 durch seine Vermittlung (Mediationsakte) die alten Kantone wiederhergestellt, so leitete der Wiener Vertrag nun erst recht eine Restaurierung ein, die auch die Anfänger der 1798 erworbenen Freiheiten beraubte. Er zerstörte aber die alten konfessionellen Staaten, indem er durch eine neue Gebietseinteilung viele bisher rein reformierte oder lath. Kantone (wie Genf, Bern, Freiburg, Basel, Aargau, Thurgau) in paritätische umwandeltte. In diese Restaurationsepisode fällt, für die Stimmung weiter Kreise bezeichnend, der Übertritt des „Restaurators“ **Ludwig von Haller** (1820) zur lath. Kirche. Eine Neubelebung der Kirchen bahnte die Erweckungsbewegung von 1813 an, an der Frau von **Strindberg** sowie ihrer Umgebung (z. B. **J. Emparaz**) und Schottischen Methodisten in Genf einen großen Anteil hatten (**T** Genf, 2, Sp. 1287 ff.).

Das Jahr 1830 bezeichnet das Ende der Restauration und den Anfang einer neuen liberalen Zeit mit Verfassungsänderungen in den Kantonen, Gründungen von Hochschulen und Versuchen der Revision der Bundesverfassung, gegen die sich vor allem die lath. Kantone wehrten. Aber auch die kirchlichen Kreise

der protestantischen Kantone nahmen eine ablehnende Haltung ein, aus Misstrauen gegen die ausgeprägte antifürstliche und antireligiöse Gemütsbildung mancher Fortschrittmänner. Die lath. und ev. Konservativen schlossen sich immer enger zusammen zur gemeinsamen **N**eweht der religiösenfeindlichen Tendenzen und der politischen Zentralisation. Die Klosterauflösung im Aargau (1841) durch den aargauischen Reg.-Rat **Augustin Keller** erbitterte die lath. Kantone darunter, daß 1844 als Gegentöß die Berufung des Jesuiten in Luzern durchgeführt werden konnte, die seit der Aufhebung des Ordens (1773; **Jesuiten**, 2) offiziell nicht mehr in der **S.** gewirkt hatten. Die nächste Folge waren die ünglüdlichen Freiheitsansprüche und 1847 der Sonderbundskrieg, nach dessen siegreichem Ausgang die Liberalen eine neue **Bundesverfassung** durchsetzen konnten. Die Jesuiten wurden aus der ganzen **S.** ausgewiesen, das Begehen nach ihrer Rückberufung ist seither nicht mehr gestellt worden. Die Verfassung setzte nun auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit frei.

4. b) In den protestantischen Kantonen verhärtete sich infolge dieser politischen Verhältnisse der Konflikt zwischen Statat und Stadtrepublik zusehends. In **Zürich** wollte die radikale Regierung 1839 **David Fried**, **A. Straub** berufen, um in der Kirche einen neuen Geist zu pflegen; das führte zum „Büriputsch“, dem gewalttätigen Sturz der Regierung durch Freischiäden vom Lande (**Zürich**, 3 c). Lebhaftes wiederholte sich 1847 in **Bern** bei der Bevölkerung **Ed. T. Bellers** (**Bern**, Sp. 1055). Die Regierung unterdrückte durch Gewaltmaßregeln gegen die Führer der Opposition (Ev. Geellschaft) den Widerstand, aber die Wahlen von 1850 brachten den Sieg der konservativen Partei. In der **Wadt** verhalf die Jesuitenfrage 1845 den entschiedenen Radikalen zum Siege, worauf die kirchenfeindliche Haltung dieser Partei Anlaß zu einer Spaltung innerhalb der Staatskirche und zur Gründung der Freikirche (**Freibrlen**: I, 3), nach dem Vorbild der kleinen Genfer Freikirchen (**Freibrlen**: I, 1) und den Ideen Alexander Vinets gab. Die radikale Partei, die in der Eidgenossenschaft nach dem Sonderbundskrieg die große Mehrheit der Bevölkerung hinter sich hatte, gab nach und nach ihre kirchenfeindliche Haltung auf. Die Zeit des Sturms und Drangs, die der größte schweizerische Volksidiotensteller, Pfarrer **Jeremias Gotthelf** (= **Albert Bühl**), mit zornigen Worten geschildert hatte, war damit vorbei.

Dafür wurde nun der Streit in die Kirchen hinein verplanti, indem die Entwicklung der **Theologie** in Deutschland seit **C. Schleiermacher**, die auch für die schweizerischen Freischiäden maßgebend war, zu einer notwendigen Auseinandersetzung zwischen den Anhängern des altlutherischen Bekenntnisses und den von der Tübinger Schule (**J. Chr. Baur usw.**) und der Philosophie Hegels beeinflußten Theologen (**Heinrich Lang**, **T. Biedermann**, **Fried**, **Ed. T. Langhans**; **R. Reformer in der Schweiz**, 1—3) führte. Auf den Hochschulen hatte sich schon längst eine freiere Richtung Geltung verschafft (**Hagenbach** und **D. Wette** in **Basel**, **A. T. Schweizer** in **Zürich**, **Luzern** und **T. Zimmer** in **Bern**). Sie und ihre Schulen gründeten die

Theologisch-fürstliche Gesellschaft (kirchliche Mitte), die zwischen dem rechten und dem linken Flügel in der Kirche mit Erfolg vermittelte und eine Spaltung der deutsch-schweizerischen Kirchen verhinderte. In der lutherischen Bevölkerung hatten die Altagläubigen an manchen Orten das Übergewicht, dank ihrer Bemühungen für die Evangelisation des Volkes (*Evangelische Gesellschaften von Genf, Bern, Basel, Zürich, St. Gallen, Thurgärtler Verein), für freie christliche Lehrerseminare und Gymnasien und für christliche Liebestätigkeit (Diakonissen- und Armenanstalten, Basler Mission, *Christiana, Protestantisch-kirchlicher Hilfsverein). Von den radikalen Regierungen unterdrückt, errangen sich die Anhänger der Reformation, zusammengefasst im Schweizerischen Verein für freies Christentum (*Reformier in der Zürcherfeindstift) in der Kirche, und infolge davon jief in den neueren Kirchengegängen der siebziger Jahre der Bekenntniszwang dahin (vgl. z. B. *Genf, 2, Sp. 1288, 1289). Ohne diese Unterstützung der politischen Regierungsparteien wäre die Reformrichtung in der Kirche erdrückt worden. Die Orthodoxie aber wäre verkümmert oder vertrocknet. So aber sind beide Richtungen, die sich noch oft reiben, auf den friedlichen Wettstreit des Lebens angewiesen, was um so leichter ist, als sich eine Umwandlung der Parteien anbahnt. Die alte Vermittlungspartei (*Dagobertbach) erwidert sich mehr und mehr der modernen Theologie (religionsgeschichtliche Schule); die Orthodoxie wandelt sich in eine modern positive um, und die alte Reformpartei löst sich sodann vom politischen Radikalismus los. Zedens sind die Richtungsgrenzen flüssiger geworden.

Andere Fragen, die soziale Frage (*Religiös-sozial), Trennung von Staat und Kirche (1907 in Genf; *Genf, 2, Sp. 1289 f.; 1910 in Basel; *Protestantismus: I, 4), stehen im Vordergrund. Dazu hat die Bildung freier Gemeinschaften (*Methodisten, *Darbysten, Anhänger *Irings, *Heilsarmee) dem alten Staatskirchenrum vollends ein Ende gemacht. Aber hoffnungsfreudig arbeiten alle Kreise an dem Aufbau einer freien Nationalkirche, selbst die Freitraditionen (*Freitrichen: I). — Die Zahl der Protestanten beträgt (1910) 2'108'500, die der nicht zu evg., luth. (§. unten 4 e) oder jüdischen (19'023) Gebürgen 46'597. Die stärksten protestantischen Kantone sind Bern, Zürich, Waadt, wo sie die Katholiken ebenso wie in Glarus, Basel, Schaffhausen, Neuenburg, Aarwangen, Thurgau zahlmäßig weit übertreffen, während sie denselben in Graubünden und Aargau nur wenig über sie und in Genf sogar etwas hinter ihnen zurückbleiben. — Das kirchliche Leben weiß in den letzten 2 Jahrzehnten eine ruhige und gedeihliche Entwicklung auf, beinahe ohne Bekenntnisstreitigkeiten, die ohnedies nur sporadisch in einzelnen Gemeinden bei Pfarrwahlen vorkommen und durch die neuere Fortbildung der Bekenntnisfreiheit (*Protestantismus: I, 4, Sp. 1909, *Lehrverpflichtung, 2 a) immer seltener werden. Das Schwergewicht liegt auf der Betätigung des praktisch-religiösen Lebens und der kirchlichen Liebestätigkeit (zu der Pfr. Georg Langhans und Prof. *Kesseler die Initiative ergriffen hatten) im Kampf gegen Ar-

mut, Trunksucht, Krautheit und Laster. Einen erfreulichen Aufschwung nehmen die Blaufreuzvereine, wie denn die Blaufreuzbewegung (*Mägigfeisst u. a. Betreibungen, 1) von der französischen Schweiz ihren Ausgang genommen hat (Pfr. *Rodat und *Bovet), ferner die sozialen Konfessionen, daneben die Missionsvereine (Basler Mission, Herrnhutermission, Allg. Ev. Prot. Missionsver.; vgl. *Seidenmission; III, 4; IV, Tabelle I A 1) und der Protestantisch-kirchliche Hilfsverein für die zerstreuten Protestanten in den kath. Kantonen. Die Kirchlichkeit der Bevölkerung hat nicht abgenommen, mit Ausnahme des Abendmahlsbuches; dagegen liegen die statistischen Zahlen der Taufen, Konfirmationen, kirchliche Trauungen und Beerdigungen. Austritte aus der Kirche sind selten. In der letzten Zeit haben sich die Religiös-Sozialen unter dem Einfluss von Pfarrer Rütter und Professor Ragaz in Zürich zu einer eigenen Gruppe zusammengeflossen, obwohl auch in den älteren kirchlichen Parteien das soziale Moment stark betont wird (Pfarrer Benz-Basel, Prof. Dr. Barth-Bern † 1912, Pfarrer Achsbacher-Bern † 1910, Pfarrer *Vollgrat-Zürich). In der Öffentlichkeit beteiligen sich auch die hier und da zu „Parteien sozialdemokratischer Kirchgenossen“ zusammengeflossenen Sozialdenominationen an dem kirchlichen Leben, — eine Frucht der Arbeit der Religiös-Sozialen —, während die auf dem deutschen Standpunkt stehende sozialdemokratische Partei dies unbedingt ablehnt. Erfreulich ist die gewiss mit der starken Ausbildung der Gemeinde-rechte zusammenhängende Bereitwilligkeit der Gemeinden für Errichtung neuer Pfarrstellen, Renovierung der Kirchen und Orgeln und Erhöhung der Pfarrbeholdungen. Auch kirchliche Gemeindehäuser werden erstellt und gebaut. In Genf, in der Waadt und in Neuenburg ist das kirchliche Frauenstimmrecht (*Frau; III) eingeführt.

4. c) In Genf war 1907 die Kirche vom Staat getrennt worden, dank dem Einfluss der Sozialdemokraten und Katholiken. Diese Haltung der Genfer Katholiken ist die Nach für den Kulturlauf der siebziger Jahre, durch den die radikalen Regierungen nach dem Unschlafarbeitsdogma die luth. Kirche zur Löschung von Rom hatten zwingen wollen. Viele Priester wurden abgefeiert, die Bischöfe (*Vachat von Basel, *Basel, 1) und *Mermillot von Genf (*Lauzanne, 1) wurden verbannt, und die neue altkatholische oder christkatholische Kirche (*Altkatoliken, 5) in jeder Bezeichnung begünstigt. Sie hat sich unter Bischof *Herzog als lebensfähig erwiesen (34 Gemeinden). Aber die überwältigende Mehrheit des luth. Volkes blieb Rom treu, so daß sich die Regierungen zur Aufhebung der Verbannungsbefehle und zu einer der luth. Kirche genehmigen Ordnung der Bistümer (*Chur, *Basel-Lugano mit Sis im Solothurn und einem Administrator im Tessin, St. *Gallen, *Lauzanne-Freiburg und *Sitten) bequemen mußten. Die Zahl der Katholiken beträgt (1910; Christkatholiken mit gerechnet) 1'590'792. Die höchsten Zahlen erreichen sie in den Kantonen St. Gallen, Luzern, Tessin, Wallis, Freiburg, wo sie ebenso wie in Uri, Schwyz, Obwalden, Nidwalden, Zug, Solothurn, den Protestantaten bei weitem überlegen sind. Die Zahl der Katholiken

ist infolge der Einwanderung aus dem umliegenden lath. Ländern Frankreich, Italien, Tirol und Baden-Elsäss prozentual gestiegen; dagegen ist der Gewinn der reformierten Kirchen aus den gemischten Ehen immer größer, trotz der geheimen römischen Propaganda und der mutergläubigen politischen Organisation der lath. Kirche.

Johannes Dietrauer: Geschichte der schweizerischen Edelgentlichkeit, bisher 4 Bde., 1887—1912; — **E. T. Gölz:** Kirchengeschichte der S., 2 Bde., 1856/61 (bis 11. Jhd.); — **E. Gölz:** Kirchengeschichte der S., bis auf Jahr des Grossen, 1893; — **D. F.:** Christliche Reformationsgeschichte, 1909; — **E. Blödi:** Geschichte der Tessinischen Reformierten Kirchen, 2 Bde., 1899; — **W. Haldorff:** Kirchengeschichte der reformierten S., 1907; — **G. Finsler:** Geschichte der theologisch-theologischen Entwicklung in den deutsch-reformierten S., 1881; — **R. G. Mayer:** Das Konzil von Trient und die Gegenreformation in der S., 2 Bde., 1901—03; — **W. Haldorff:** Geschichte des Pietismus in den schweiz. reformierten Kirchen, 1901; — **G. Finsler:** Kirchliche Statistik der reformierten S., 1854—56; — **Carl Studert:** Kirchenurteile der ref. S., 1910; — **D. F.:** Was ist den Reichsdeutschen an den kirchlichen Zuständen der S. interessant?, 1906; — **Chr. W.** 1913, S. 298 ff.; — **F. Mener und C. Studert** in RE³ XVIII, S. 43—66; XXIV, S. 477—482; — **A. Büchi:** Die luth. Kirche in der S., 1902; — **D. F.** in KHL II, S. 2012—2016. **W. Haldorff,**

Schweizer, Alexander (1808—88), Dogmatiker und praktischer Theologe, der treueste Schüler und Fortbildner des späteren Schleiermachers, geb. in Marten (Kanton Freiburg), nach dem theologischen Examen in Zürich und mehrjährigem Aufenthalt in Berlin, Jena und Leipzig 1834 Dozent in Zürich und Bisar am Grossmünster, 1835 a.o., 1840 o. Professor, 1844 Dozent am Grossmünster. Auch nachdem er 1871 vom Konsortium zurückgetreten war, wirkte er bis Frühjahr 1888 an der Universität weiter. Erwähnenswert aus seinem sonst stillen Gelehrtenleben ist der Kampf gegen die Berufung D. Dr. J. Strauß nach Zürich 1837 bis 1839 (vgl. Zürich, 3 c). Als der Große Rat 1839 eine konservative Mehrheit befand, wurde S. wegen seines Drängens auf kirchliche Reform nicht wiedergewählt. Nach diesem Ende seiner politischen Tätigkeit gehörte er 1849—72 dem Konsortium an. — S. ist reformatorischer Theologe; der reformierte Dogmatik hat er sein besondres Interesse zugewandt. Aber er war vor allem durch Schleiermacher, den er für den reformierten Typus der Reformation in Anspruch nahm, über den Gegenstand der Konfessionen (Union) hinausgeführt. Mit dem Begriff der schlecht-hinlänglichen Abhängigkeit von Gott, wie er ihn in der Nachfolge Schleiermachers ausgeprägt hat, verbindet er den des reformierten Zentraldogmas von der Bräutigamtheit. Überhaupt sucht er unter Anlehnung an die altkirchlichen Formeln deren bleibenden Wert so zu erfassen, wie er dem modernen Bewußtsein entspricht. Dabei ist ihm die Einheit von Idee und Geschichte, die Übereinstimmung des Historisch-Christlichen mit der Idee der religiös-sittlichen Vollkommenheit die Garantie für die Wahrheit seines Systems. In dieser Erfassung des Grundgedankens zum System ist S. neben Biedermann der größte spekulativer Theologe seit Schleiermacher (Schleiermachersche Schule, Sp. 315). — In seinen Untersuchungen zur praktischen Theologie hat S.

in der Nachfolge Schleiermachers dieser Disziplin ihren Charakter als Wissenschaft im Rahmen der Theologie zu bestimmen gesucht (Praktische Theologie, I, Sp. 1722) und in der „Homiletik“ die größte Sorgfalt der Bestimmung des Gehens der Beredsamkeit gewidmet (Homiletik, I).

Die Hauptwerke sind: „Die Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche“, 1844—47; — Die protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche, I, 1854; II, 1856, und Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen (I, 1863; II, 1869, 1877). — Daneben eine große Zahl kleinerer Schriften und Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften (ein Teil gesammelt unter dem Titel „Nach rechts und nach links, Predigungen über Zeichen der Zeit“, 1876), so die Abbildung: Das Leben Jesu von Strauss im Verhältnis zur Schleiermacherschen Dignität des Religionsstifters, 1837; — Ferner: Das Evangelium Johannes nach seinem inneren Wert und seiner Bedeutung für das Leben Jesu fristlich untersucht, 1841 (die Hypothese von den zwei Verfassern ist von ihm selbst nach Chr. Baurs Untersuchungen aufgegeben), und Leitreden zum Unterricht über die christliche Glaubenslehre für reifere Katedrudenten, 1840. — Zur praktischen Theologie schrieb er: Heber Begriff und Einleitung der prakt. Theologie, 1836; — Homiletik der ev.-prot. Kirche, 1848; — Pastoraltheorie oder Lehre von der Seelsorge des ev.-prot. Pastors, 1875. Außerdem sind 5 Predigtansammlungen von ihm erschienen. — Schleiermachers philosophische Ethik gab er als „System der Sittenlehre“ 1835 heraus. — Autobiographie von seinem Sohn Dr. Paul S. herausg., 1889. — Ueber S. vgl. RE³ XVIII, S. 66—72; — Meili in der Theol. Zeitschrift aus der Schweiz, 1884 und 1885. **Stetten.**

Schweizerische Bekenntnisschriften = Confessio Helvetica I—II (Confessio Belgica ufw.). **Vgl.** Confessio Basileensis Confessio Genevensis Confessio Tiguriensis Confessio Formula Helvetica. **Schweizerische Bibelübersetzungen** = Bibelübersetzungen, 3.

Schweizerisches Civilgesetzbuch = Civilgesetzbuch.

Schweizerisches Kirchenlied = Kirchenlied: I, 2 c (Sp. 1288 f); 3 c (Sp. 1315); 5; III, 3.

Schwendfeld, Kaspar (1489—1561).

1. Leben; — 2. Lehre; — 3. Die Schwendfeldianer. 1. Geb. zu Offen im Herzogtum Liegnitz aus adeliger Familie, erzogen in Liegnitz, 1505 studierte er in Köln, 1507 in Frankfurt a. O., dann vielleicht in Erfurt, trat er 1510/11 in den Hofdienst, aus dem er 1522/23 wegen Schwertbürgtum ausgeschied. Sein Anschluß an die Reformation ist auf Grund der Letztreiter-Lutherischen Schriften erfolgt, wahrscheinlich 1517/18; mit dem Übergang des Herzogs Friedrich II von Liegnitz zum Lutheranismus (1521; „Soll sie, 2) trat er öffentlich in Wort und Schrift für dieses auf. Im Winter 1521/22 weiltete er in Wittenberg, trat hier mit den Reformatoren (außer dem auf der Wartburg weilenden Luther), aber auch mit den Schwarzensteins (Karlstadt) in Beziehung. Relativ schnell zog sich jetzt die Trennung von Luther, als er die Verflachung und Verfälschung des Luthertums sah. Seine 1524 erschienene Schrift: „Ermanung des Missbrauchs elicher Fürstempster Artikel des Evangelii, aus wölder unverständ der gemein man in slavischc Freyhart und vrtung gefüert wird“ lenkte jedoch die Wendung. 1525 geriet er unmittelbar mit Luther in Wittenberg wegen jener Abendmahlshypothese (§. 2) aneinander; Luther erklärt jetzt S. für „den dritten Kopf der verderblichen

„krammentirischen Selte“ (neben Kärstadt und Zwingli); umgekehrt nähern sich ihm die Schweizer „Detolamad und Zwingli. In Schlesien blieb er zunächst unangefochten, zumal er für sich und seine Anhänger (der bedeutamste war Valentin Krautwald) bis zur Lösung der Frage auf das Abendmahl verzichtete, bis der Verdacht auf Wiederläufigkeit ihn freiwillig aus der Heimat trieb (1529). S. kam nach Straßburg, wo man ihn freudlich aufnahm, bis auch hier die Kirche gegen das Sakrament einschritt und S. freiwillig 1533 die Stadt verließ. 1535 verteidigte er in Tübingen gegenüber Bucer, Blarer und Frecht seine Lehre; man gestattete ihm gegen kirchliches Wohlverhalten den Aufenthalt in Ulm, aber die Gegnerlichkeit Frechts trieb ihn 1540 in ausdrücklicher Verdamming aus der Stadt. Alle Versuche, Duldung und Anerkennung zu finden, scheiterten. Er flüchtete von Ort zu Ort, um schließlich gottergeben in Ulm zu sterben. In der Konfidenzformel wurde S. ausdrücklich verworfen.

2. Es fällt auf, daß gegenüber dem Haß der Theologen die „Weltlichen“ viel günstiger über S. urteilten, namentlich Philipp von Hessen. Er ist ein zu freier und feiner Geist, als daß die auf die Dogmatik eingeschworenen Theologen ihn fassen könnten; denn dogmatisch nicht engherzigster Bucer war er vielleicht nur um deswillen unpersönlich, weil er ihm so viel zu lernen aufgab. Persönlich war er eine edle, jittlich tapfere Natur, ein „Kirchenmann“ freilich ganz und gar nicht; er gehörte zu den Subjektivistern, Spiritualisten und Schwartzegeistern wie Sebastian Franck oder B. Weigel, die in allem Staatslichen und Institutionellen eine unerlaubte Vergrößerung der Religion sahen („Myth.“ II, 4 „Spiritualisten“). Das Grundproblem dieser Spiritualisten, das Verhältnis von Wort und Geist, historischer und individueller Offenbarung, ist auch das seinige, und deutlich verrät sich auch das typische Beitreben, das Wort hinter dem Geiste zurücktreten zu lassen. Die hl. Schrift z. B. ist nur menschliches, unvollkommenes Abbild und Gleichnis des Geistesinspiration in den Herzen der Propheten und Apostel (dagegen vgl. z. B. M. Flacius, §v. 907). Die Schrift kann daher auch nur auf den Geist hindeuten, Gott aber gibt ihn; doch kann die Schrift als geschichtliche Urkunde der christlichen Offenbarung Kontrolle sein für die Rechtmäßigkeit weiterer Offenbarungen im Einzelnen. Der absolute Gott bedarf keiner Vermittlung des Wortes, wenn er aber den Geist geben will, hat er vorausbestimmt (vorherbestimmt). Die Kirche wird spiritualistisch gedacht als eine unsichtbare Geistergemeinschaft aus allerlei Volk und Land, die das Wesen des göttlichen Geistes verkörpert. Von da aus kann S. Toleranz fordern gegenüber der Geistesoffenbarung. Mit diesem spiritualistischen Kirchenbegriff kreuzt sich der läuternde: nur keine supranaturale Gemeinschaften, die sich in strenger Kirchenzucht als Gemeinden der Heiligen darstellen, darf es geben. Besten Falles kann die äußere Kirche dazu Beihilfe sein. Wird der Geist ohne Mittel, so kann es keine Sakramente geben. Berechtigt ist nur die Geistestaufe. Am Abendmahl unterscheidet S. das geistige und leibliche Element; letzteres ist Christus, der im Glauben genossen wird und dem Menschen himmlische Kräfte zur langsamsten Vergottung mitteilt. Ur-

bild dafür ist Christus, dessen Fleisch vergottet („glorifiziert“) werden mußte, da sich das Göttliche nicht mit dem kreatürlichen verbinden kann. S. hat hier von der griechischen Christologie (II) gelernt. Der Einheitspunkt der verschiedenen Ideen S.s liegt in dem grundlegenden Dualismus zwischen den inneren Gelehrten der Religion und den äußeren Zeichen. Auffallend sind die zahlreichen Ahnlichkeiten S.s mit Calvin (2. Sp. 1547); es ist möglich, daß dieser durch Bucer mit S.s Ideen bekannt wurde und der Calvinismus in vielen Punkten nichts anderes ist als ein verlichteter Schwendfeldianismus.

3. Die Anhänger S.s bildeten als „Bekenner der Glorie Christi“ kleine Gemeinden, darüber hinaus in Schlesien und Schwaben, dann auch in Preußen, wo Herzog Albrecht S. günstig gesinnt war und sein Nachfolger Friedrich V. Heideck ein direkter Schüler S.s war. In Württemberg sind Spuren der Schwendfeldianer noch im 17. Jhd. nachweisbar. Die heute noch existierenden Anhänger S.s geben auf Schlesien zurück; sie haben sich dort gehalten, z. T. sich durch Wiederläufiger verklärt, bis Karl VI sie 1720 durch die Jesuiten auszurotten suchte. Damals wanderten sie nach Sachsen zu den Herrnhutern aus, von dort nach Holland, England und endlich Amerika. Dort betreiben heute noch in Pennsylvania („Vereinigte Staaten usw., 1e) einige Gemeinden mit etwa 700 Mitgliedern, die sich 1782 eine eigene Konstitution gegeben und treu die Lehre S.s und deutsches Arbeitsleid bewahrt haben. Große Überredungskraften fanden sie in der Pflege der Literatur S.s. Den in Schlesien Zurückgebliebenen gewährte Friedrich II (vgl. „Schlesien“, 4) 1742 Toleranz.

R. H. Gräfin in acher: RE² XVIII, S. 72 ff.; XXIV, S. 482 f.; — R. W. Loetscher: S.s participation in the Eucharistic controversy of the 16. Century (Princeton Theological Review, Bd. 4); — Corpus Schwendfeldianorum ed. Ch. D. Hartmann, Bd. I (1907); II (1911); III (1913); — Correspondence of Caspar S. and the landgrave Philip of Hesse ed. J. L. French, 1908; — H. W. Stielzel: The Schwendfelders in Pennsylvania (1905); — C. Dr. Arnold: Zur Geschichte und Literatur der Schwendfelder (Zeitschrift des Vereins für die Geschichte Schlesiens, Bd. 45); — Karl Ode: S., Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation, 1911 (dazu Th. Sippell: ChrW 1911, S. 866 ff., und W. Röhl: ThLZ 1913, Nr. 7); — E. Troeltsch: Die Soziallehren der christl. Kirchen, 1912, S. 881 ff.

Schwerin, Bistum, etwa 1158 von Heinrich dem Löwen an Stelle des Bistums Medlenburg gestiftet; die ersten Bischöfe waren Berno (bis 1192), Medlenburg, Großherzogt., 1. a) und Brunward (bis 1238). Alle der Oberhoheit des Herzogs unterworfenen Wendenslände, soweit sie nicht zum Bistum Ratzeburg gehörten, sollten den Sprengel des Bistums bilden. Große Gebietsteile gingen schon bis 1252 an Kammin und Havelberg verloren. Am Anfang des 14. Jhd.s nahm der Bischof noch volle Fürstliche Stellung ein. Dann aber wurde der Bischofssitz allmählich eine Verjüngungsstelle für die jüngeren Söhne und bewährten Räte der Herzöge. 1514 wurde das Stift zur Landessteuer mit herangezogen. 1516 erzwang der Herzog die Wahl seines jährigen Sohnes, Herzog Magnus, zum Bischof. Dieser hielt sich zur Reformation (Med-

lenburg, Großherzogt., 1 b) und trat 1543 in die Ehe († 1550). Ein Versuch seines Nachfolgers Herzog Ulrich († 1603), das Stift der lath. Kirche zu erhalten, mitlang. 1568 gaben auch die Domherren ihrem Widerstand auf. Das Stift blieb aber ein eigenes Ländchen mit eigener Landestrethe unter der Administration mecklenburgischer Herzöge, bis der Westfälische Friede 1648 (§ Deutschland II, 3) auch formal seinem Dasein ein Ende mache und es in Mecklenburg aufgehoben ließ.

Literatur vgl. **M**edlenburg, Großherzogt.; — **S**wager, Berno, der erste Bischof von S. u. v. (Sakrifikat des Vereins für medlenb. Gesch., 28. Jahrg.), 1863; — **F**r. **G**hilb: Das Bistum S. in der engl. Zeit (ebd. 47. 49. 51), 1884. 86. 88; — **H**ans **B**itter: Medlenburgische Geschichte, I, 1909; — **W**ilh. **J**eife: Geschichte der Stadt S. 1913; — **RE**³ XVIII, S. 813 (mit mittelalterlicher Bischofsliste); XXIV, S. 483. **6. Krämer.**

Schwerin, Predigerseminar, **P**redigerseminar, 2.

Schwerpunkt (Gravitationsgesetz) **N**ewton Entwicklungslinie, 2 **N**aturgelehrte, 1.

Schwerbrüder **R**itterorden, 2 **O**stseeprovinzen, 1 a (Sp. 1977).

Schwertanz Tanz, 2.

Schwestern, evangelische, **D**iaconissen **K**rankenpflege; — katholische, Name zahlreicher religiöser Genossenschaften, vgl. unter dem betreffenden Stichwort, z. B. **B**armherzige S.; S. (bzw. Frauen) der hlg. **T**reifaligkeit; **S**. von der hlg. **F**amilie; vom hlg. **G**eist; vom guten **H**eiland; vom hlg. **J**oseph; von der **L**iebe; **N**iederbronner **S**chwestern; vom allerheiligsten **T**aftram; von den **S**chmerzen Mariä; **B**auflucht und viele andere; — **G**ruße S., **E**thaberninneren **G**raue Brüder und S. Kreuz, rel. Gen., B 18 **T**ertiarien; II, B 23 a; — **S**chwartz S., Bezeichnung der **C**ellitinnen und der **S**eruinen; — **W**eiße S. = Küniglichschweizer **U**lfrau von Aprila (**W**eiße Bäter).

Schwestern des freien Geistes **B**rüder (und S.) d. f. G.

Schwestern des gemeinsamen Lebens **B**rüder (und S.) d. g. L.

v. **S**chwind, Moritz, **K**unst; IV, 2 d. **S**chur, **E**id **G**odesformel. — S. im AT **Gebet**; II, 2, Sp. 1151. **F**ein Stellung zum **Eid** vgl. **E**id: III, 2.

Schwarz, **S**chweiz.

Säyne, August Wilhelm, **W**eise Bäter, **S**cience, **C**hristian, **G**ebeisheilung **P**sychotherapie.

Scilitanische **M**ärtyrer **C**hristenverfolgungen, 2 a.

Scippins, **A**gapit, **U**nionsbestrebungen, innerprotestantische.

Scoppii = **P**iaristen.

Scoeca **C**onfessio **S**colica.

Scotisten **D**uns **S**cotus **S**cholastik.

Scott, I. **G**eorg, **R**osenkranz.

2. **T**homas (1747—1821), **E**ngland; II, 1.

3. **W**alter, **L**iteraturgeschichte: III, C 4 (Sp. 2302).

Scotus, I. **D**uns, **D**uns **S**cotus.

2. **J**ohannes, **J**ohannes **S**cotus Erigena.

3. **M**ichael **S**cotus.

Scriptoris, **P**aul (1450—1505), geb. in Weil, wurde Franziskaner, studierte in Paris,

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

lehnte vielleicht in Mainz und wurde dann Guardian des Franziskanerklosters in Tübingen, wo er aber auch Vorlesungen hielt, wurde wegen seiner Predigten über furchtbare Wühstände, die er in Remlingen und Horb gesagten, 1501 nach Basel verfegt, wo er sich nur noch schriftstellerischen Arbeiten widmen sollte, stob vor der ihm drohenden Exkommunikation nach Rom, rechtfertigte sich vor dem Papste und starb auf der Reise nach Toulouze, wo er seine Lehrtätigkeit wieder aufnehmen sollte. In Paris hatte er das siegreiche Vorbringen des erneuerten stoïischen Realismus (**R**ealisten) gegenüber dem **O**dantiismus (**No**minalisten) erlebt und unterstützte dann die Parallelbewegung an den jüdwestdeutschen Universitäten. So war er durchaus nicht ein Professor, sondern eher ein reaktionärer Scholastiker. Vom Humanismus berührt zeigte er sich nur in seinen mathematisch-astronomischen Studien.

ADB 33, S. 488 ff; — **RE**³ XVIII, S. 100 ff; — **S**ermelin: Die theologische Satzität in Tübingen vor der Reformation, 1906, S. 163 ff.

Clement, **S**crivener, **F**rederick **H**enry **A**mboise (1813—91), engl. Theologe, geb. in Bermondsey, Grafsch. Surrey, seit 1838 Pfarrer an verschiedenen Orten Englands, seit 1876 in Hendon, Middlesex. Seine Lebensarbeit war der Bibelforschung, insbesondere dem Neuen Testamente gewidmet. An der Revision der englischen Übersetzung des NTs war er hervorragend beteiligt.

Perf. u. a.: A Collation of about twenty manuscripts of the Holy Gospels, 1853; — Plain Introduction to the Criticism of the New Testament, (1861), 1894, 2 Bände, vorentworf von **E**dw. **M**iller; — Collations of the Sinaiiticus and Cod. Bezae, 1864; — Six lectures on the text of the New Testament, 1874; — Ueber S. vgl. Dictionary of National Biography 51, S. 126; — **RE**³ XXIV, S. 483 ff.

Glau, **S**criver, Christian (1629—93), geb. zu Rendsburg, in der Studienzeit in Rostot von Heinrich Müller und Joachim Lüttemann beeinflusst, 1652 Archidiaconus in Stendal, 1667 Pfarrer an St. Jakob in Magdeburg, 1679 ebenso Senior des geistlichen Ministeriums, 1685 Kircheninspektor über die 40 Pfarren und die Schulen des Holzkreises, 1693 Oberhofprediger in Quedlinburg. Obwohl ihm von Seiten der strengen Lutheraner nicht die Anlage vielseitiger Kenntnis erspart blieb, ist S. doch kein Parteidräger des Pietismus. Einem bleibenden Namen hat er durch seine vielen, auch für die Nachwelt beachtenswerten Erbauungsschriften und durch einige schöne geistliche Lieder erhalten. **P**redigt: I, 1b.

Reben seinen Predigten und „Zufälligen Andachten“ (1667; neu herausgegeben Berlin 1867 und Basel 1893) ist sein Hauptwerk, der „Seelenchats“, 1675—92 verfaßt, in 3 Bänden neu herausgegeben von B. **T**ier, 1847—52. — Ueber S. vgl. **S**eb **C**alvius: Leichenpredigt, 1694; — **C**. **B**. **R**ieg: Chr. S., 1871; — **C**. **G**roß: Die alten Trojer, 1900, S. 253 ff; — **S**eb: **D**ie religiöse Volksliteratur, 1891, S. 141 ff; — **RE**³ XVIII, S. 102 ff; — ADB 33, S. 489 ff.

Seutelin, 1. **E**gorzismus: III, 1; — 2. **P**apstwahl (Sp. 1191).

Seultetus, 1. **A**braham (1566—1624), geb. zu Grünberg in Schlesien, 1594 Pfarrer in Schriesheim bei Heidelberg, wirkte seit 1595 zu Heidelberg mit wachsendem Ansehen bei der reformierten Mitwelt in verschiedenen Stellungen.

Als geschickter Organisator war er 1609 in der Oberpfalz und Grafschaft Hanau-Münzenberg, 1614 in Brandenburg unter Joh. Sigismund (¶ Preußen: I, 3 b) tätig, als reformierter Theologe 1618 an der Tordrechter Synode beteiligt, als theolog. Schriftsteller auf den verschiedensten Gebieten rege. Als Hofprediger stand er Friedrich V von der Pfalz nahe, mit dem er nach Böhmen zog; nach der Prager Katastrophe (¶ Deutschland: II, 3) lebte er bis zu seinem Tode als Prediger in Emden.

Berl. u. a.: *Medullae theologie patrum Syntagma*, 4 Teile, 1598—1613; — *Kirchenpoliteia*, 1611; — *Narratio apologetica*, 1625. — *Nebes* S. vgl. §. *Cuno*: Blätter der Erinnerung an Olevian, 1881; — *Derf.* in ADB XXXIII, S. 492 ff.; — RE XVIII, S. 103 f. — *Schäffer*.

2. Daniel Severus, ¶ Unionsbestrebungen, innerprotestantische.

3. Jo(h)ann († 1625), auch Anton Prätorius genannt, evg. Theologe, geb. in Lippstadt, nach pfarramtlicher Wirksamkeit in Birkenfeld und in Landenbach an der Bergstraße gest. als Justizior in Alsen. Seine Schrift über Zauber und Zauberer, die 1598 unter dem Namen des R. S., 1602 unter dem des A. P. erschien, hält an der Bestrafung der Zauberer fest, beläumt aber die Hexenverfolgungen. ¶ *Hegeni* usw., Sp. 9.

Ritolaus Paulus: *Horenwahn und Horenwuchs* vornehmlich im 16. Jhd., 1910, Kap. 3.

Edrast, M. (1855—1913), lath. Kirchenhistoriker, geb. in Wodziczy (Schlesien). 1882 wurde er Privatdozent in Breslau, 1884 ord. Professor in Münster, 1896 in Breslau, 1900 auch Domherr dasselb. ¶ *Kirchengeschichtsdreiebung*, 3 e.

Schriften: *Hinckmaris von Rheims Canonist. Gutachten über die Scheidung des Königs Lothar II.*, 1881; — *De Nicolai I epistolario codicibus quibusdam manuscriptis*, 1882; — *Deutschlands und Europas Trauer beim Tode Kaiser Wilhelmi I.*, 1888; — *Die Streitschriften Altmanus von Bollau und Beilios von Mainz*, 1890; — *Wosenbütteler Fragmente, Analekten zur Kirchengeschichte*, 1891; — *Die Straßburger Diözesanmatrikel*, 1894. — Er gab mit §. Schröder und §. Knössler die „Kirchenhistorischen Studien“ (1891—1903) heraus und veröffentlichte seit 1902 in den „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen“ Arbeiten seiner Schüler.

§öfler.

Seaburn, Samuels (1729—69), amerikanisch episkopaler Geistlicher, geb. in Groton (Connecticut), wurde er 1753 in England ordiniert und 1783 zum Bischof von Connecticut der „Church of England“ ernannt. Seine Weisheit und Vorlieb machte ihn seiner Kirche während der kritischen Lage nach dem Revolutionskrieg unentbehrlich; ihm verdankt diejenige die Errichtung ihres damals lange erstrebten Ziels eines eigenen Episcopats, unabhängig von der Kirche Englands. — *haupt.*

Tear-john, ¶ Jesaja, 1 a ¶ Eschatologie: II, 2 (Sp. 602) ¶ Propheten: II, C 3.

Sebaldus, ein Nürnberger Heiliger und wohl Einsiedler unbekannter Geschichte und Zeit, 1070 sicher verehrt und von den Bollandisten und andern ins 8. Jhd. datiert; Gregor II (715—731) soll ihn mit der Predigt des Evangeliums beauftragt haben, und bevor er sich bei Nürnberg im Wald ansiedelte, soll er bei Vicenza viele zum katholischen Glauben bekehrt haben. Der Sebalduswald, die Sebaldkirche und das Fest des Heiligen am 19. August halten die Erinnerung

an ihn in Nürnberg noch heute wach. ¶ *Heiligenverehrung*: C, 1.

Sebavie: Répertoire Bio-Bibliographie, II, 4187; — KL XI, S. 24 ff.; — AS August III, S. 762 ff.; — *Gaud* IV, S. 74. — *t. 6. Soziale*.

Sebaste = ¶ Samaria (: I).

Sebastian von Hause n. a. am m., 1545 bis 1555 Erzbischof von ¶ Mainz (: I, 2 d). Bgl. ¶ *Eichstätt*.

Sebastiani, Johann, ¶ Passion (Sp. 1243).

Sebastianus ist nach der Tradition der bekannten, aber wenig zuverlässigen Heiligenlegenden unter Diocletianus (¶ Christenverfolgungen, 2 b) Märtyrer geworden; er sollte von Bogenschützen hingerichtet werden, ist aber, nachdem diese ihn für tot liegen gelassen, unter der Pflege einer Christin geneuert, den Kaiser öffentlich entgegentreten und daraufhin mit Keulen erschlagen worden. Seine Verehrung ist alt (schon der älteste und erhaltene römische Heiligenkalender, der von 354, bezeugt sie) und seine Person wohl historisch. Den später üblichen Typus seiner Darstellung zeigt das Bild Bd. I, Sp. 1378; eine ältere stark abweichende Darstellung des 7. Jhd.s findet sich in §. Kraus Realencyclopädie II, Sp. 748, Fig. 445; auch das spätere Symbol des Kreises fehlt da noch. ¶ *Heiligenverehrung*: C, 1, 2.

Sebavie: Répertoire Bio-Bibliographie, II, 4189; — RE XVIII, S. 104 ff.; XXIV, S. 484 ff.; — KL XI, S. 27 ff.; — *Görres*: S. in *Geschichte, Legende und Kunst* (JPh XIII, S. 511 ff.). — *t. 6. Soziale*.

Sebastos Trapenzuntius oder Σεβαστός της Τραπεζούντης, weil aus Kymina bei Trapesunt gebürtig (1630 bis 1702), griechischer Theologe, seit 1671 Leiter der griechischen Patriarchatschule in Konstantinopel, hernach in Trapesunt und in Bulares, um die Erhebung der Bildung des griechischen Volkes und um Bewahrung der strengen Orthodoxie vor dem abendländischen Einfluss (z. B. in der Abendmahlsschre) bemüht. Er war n. a. mit dem Patriarchen ¶ Dositheos von Jerusalem eng verbunden.

Berl. u. a.: Eine Dogmatik Didascalia, 1703 nach §. S. Tode von Freunden drsg. und sehr überarbeitet; vgl. Philipp Meyer in RE XVIII, S. 106 f. und §. *Kaltenbush*: Konfessionslunde I, 1892, S. 413, Ann. 3. — *Johannad.*

Seben, ¶ Brizen.

Seberenyi, József (1825—90), evg. Theologe, geb. in Schemniß (Ungarn), 1857 Superintendent dasselb. als Nachfolger seines Vaters, 1860 Militärkapellarr in Wien, 1863 Professor der Theologie dasselb., 1869 Militärsuperintendent.

Berl. u. a.: Der Hendarockantismus auf Kirchenrechtlichen Gebiete, 1864; — Evg.-christliche Religionslehre für die I. I. Militär-Unterrichtsschulen, 1884; — Evg.-christliche Vorträge über Glauben und Geschichte des Christentums für die I. I. Militäralademie, 1886. — *Wlanc.*

Sebulon, israelitischer Stamm, in der Sage der zehnte Sohn Jakobs (I Moj 30,20), in der Geschichte zum erstenmal bei den Kämphen ¶ Barabs und der ¶ Debora genannt (Richt 5,14—15). Der Richter dieses Stammes ist Elon aus Ajalon (Richt 12,11). Auch bei dem Sage ¶ Gideons werden, weitgehend in einer jüngeren Form des Berichts, Leute aus Schublon erwähnt (Richt 6,30). Das Gebiet von S. erstreckt sich vom Xaram bis zum Tabor und Tiberiassee; die Grenzangaben (Joh 19,11—14) sind nicht verständlich und mehrfach verderbt. Das Land ist

klein, aber fruchtbar und von der wichtigen Handelsstraße, die den Osten mit dem Mittelmeer verbindet, durchzogen (Jes 3, 29; vgl. 2. Mose 33, 15). Benzinger.

Schiffion Church (See ebd. 2) ¶ Freitürchen: II, schottische, 2.

Schmetz, Gemahlin des Blach, ¶ Aegypten: II, 2 (Sp. 179).

Sedan, Suffraganatsbistum von Salzburg, erhielt sich über das nördliche Steiermark, während der Süden des Landes dem Bistum Lavant einverlebt ist. Zum Bischof des durch päpstliche Bulle vom 22. Juni 1215 und kaiserliche Bestätigung vom 26. Oktober dess. J. auf Antrag des Salzburger Erzbischofs Eberhard II errichteten Bistums wurde im 1140 gesühnte Augustinerchorherrenstift Sedan aussersehen. Kaiser Friedrich II verlieh dem Ser Bischof, der zugleich das Amt eines Generalsvikars des Salzburger Erzbistums bekleidete, die Würde eines Reichsfürsten. Als Reiterhammer ragt hervor Fürstbischof Martin Brenner (1585—1615). Eine Umgestaltung erfuhr S. unter Joseph II, der den Bischofssitz unter Belästigung des alten Namens 1786 in die Landeshauptstadt Graz verlegte. Nach Auflösung des gleichzeitig errichteten Bistums Leoben erfolgte 1839 die leste Jurisdiktion der Diözese S. — Statistik: I. Domkapitel, 1 Konistorium, 46 Definante, über 680 Priester, 31 Standorte von Männerorden mit über 830 Inläufen, 67 Standorte mit 90 Filialen von Frauenorden mit über 1360 Personen, Seelenzahl gegen 950 000, 1 theol. Diözesan-Anstalt, 1 fürstbischöfliches Priesterhaus und 1 Diözesan-Seminar mit Gymnasium. Im Diözesanbereich liegen das berühmte Benediktiner-Stift Admont mit seiner 80 000 Bände umfassenden Bibliothek, sowie der bekannte Wallfahrtsort Mariapöll.

S. M. Baumgarten—**J. Schlecht**: Die kath. Kirche unserer Zeit und ihre Diener, 1900, S. 459—466, 1907, S. 302—308; — **A. Griesl**: Geschichte des Diözesan-Priesterhauses, 1906; — **A. Stradner**: Das soziale Wirken der kath. Kirche in Österreich, Diözese S., 1897; — **A. v. Muhar**: Geschichte des Herzogtums Steiermark, 1844—74; — KL V, S. 105 bis 1070; — **P. Leardt**: Reihe alter bisherigen Biographien von Salzburg, 1818. Vötter.

Sekauer Schweizer ¶ Schulschweizer, 10e. **v. Sendorf**, **B. i. L. d. w. g** (1626—92), evg. Staatsmann und Gelehrter, geb. zu Herzogenrath bei Erlangen als der Sohn des 1612 inmitten des Kriegsdienstes enthafteten Obersten Joachim Ludwig v. S. Über seiner Jugend liegen die Wollen des dreißigjährigen Krieges. Rastlos zieht die Familie von Orl zu Orl. In Koburg wird Herzog Ernst der Fromme aus den befähigten Jungen ansmerksam, bringt ihn erst in das Gothaer Gymnasium und zieht ihn nach vollendetem Studium der Philosophie, Jura und Geschichte in Straßburg als Sohnnunter und Leiter der Bibliothek an seinen Hof. 1648 wird er Kammerjunker, 1652 Hof- und Justizrat, herauß als Geheimer Hof- und Kammerrat von bedeutendem Einfluß auf die Verwaltung des Landes, 1661—65 Kanzler, 1665 tritt er als Kanzler und Konistorialpräsident in den Dienst des Herzogs Moritz von Sachsen-Zeitz. Seit dem Tode seines Fürsten 1681 widmet er sich auf seinem Gut Neuenhain ganz seinen Studien. 1692 wird er vom Kurfürsten

Friedrich III von Brandenburg zum Rektor der neuerrichteten Universität "Alte erneuert, stirbt aber dasselb schon nach wenigen Monaten. Die persönliche Frömmigkeit S.s berührte sich in ihrer Bevorzugung praktischen Christentums mit dem Pietismus und brachte ihn ja in Fühlung mit P. J. Spener, dessen Berufung nach Dresden er vermittelte; sein praktischer Blick und seine trittliche Veranlagung hielten ihn jedoch von näheren Beziehungen zu der geistlich-mystischen, mystischen Frömmigkeit der Pietisten ab. Die Bedeutung S.s für die Theologie beruht vor allem auf seinem *Commentarius historicus et apologeticus de Lutherismo seu de reformatione* (1. Bd., 1688, Supplement dazu 1689; in drei Bänden vollendet 1692; 1694²). Beratung durch die 1686 in Paris erschienene *Histoire du Lutherisme des Jésuites* (Maimbourg), bringt dieses Werk eine Zeile für Zeile der jesuitischen Schrift auffällig widerlegende Darstellung der Reformationsgeschichte bis zum Tode Luthers (1546). Die reiche Verwertung des in den jüdischen Archiven ruhenden Altenmaterials macht dieses Werk zu einer noch heute unentbehrlichen Quellenammlung für den Reformationshistoriker. ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 3 b.

Eine ähnliche Bearbeitung des genannten Werkes liegt vor von **Elias Fried**: *Ausführliche Historie des Lutherismus und der Reformation*, 1714. — S. verfasste neben zahlreichen juristischen Schriften u. a. noch: *Compendium historiae ecclesiasticae*, vollendet von Artopoeus und Bödler 1666. — Ein Gegentrud zu seinem vielgeliebten "Deutschen Fürstenstaat", 1656, bietet der von "Pascals Pensées" angeregte "Christenstaat" 1685; — Deutsche Neben, 1686. — **Heber**: **C. Thoma fius**: *Klug- und Trauerrede auf S.*, in den kleinen deutschen Schriften, 1721, Nr. XIII, S. 407 ff.; — **D. G. Schreber**: *Historia vitae ac mortis Viti Ludovici v. S.*, 1733; — **R. Wagner**: **G. v. S.** und seine Gedanken über Erziehung und Unterricht, Diss. Leipzig 1892; — **E. Lohe**: **G. v. S.** und sein Anteil an der pietistischen Bewegung des 17. Jhd.s, Diss. Erlangen 1911; — **D. Rölde** in RE³ XVIII, S. 110 ff.; — **Ders.** in ADB 33, S. 519 ff.; — KL XI, Sp. 31. Bunde.

Seeréton (Selret) ¶ Messe: I, 2 d.

Seeréton, **Charles** (1815—95), Schweizer Philosoph, geb. in Lausanne, studierte in Lausanne und München, wo ¶ Schelling und Vader ihn anzogen, Theologie, Philosophie und die Rechte, wurde 1838 Professor der Philosophie an der Akademie seiner Vaterstadt, 1846 in der waadtländischen Revolution mit dem ihm eng befreundeten ¶ Buet abgefebt, 1850 Professor an der Akademie Neuchâtel, 1866 wieder nach Lausanne auf den Lehrstuhl für Philosophie und Naturrecht berufen, den er bis zu seinem Tode inne hatte. — S.s vielseitige Gedankenarbeit auf dem Gebiete der philosophischen, theologischen und sozialen Probleme hat diese Spuren im Protestantismus französischer Zunge hinterlassen. In seiner späteren Entwicklung nimmt S. unter Bezug auf die metaphysische Spekulation im Anschluß an Kant und Buet und im Gegensatz zu ¶ Scherer die Tatsache der sittlichen Verpflichtung und des Gewissens zum Ausgangspunkt seiner Religionsphilosophie. Neben der persönlichen Freiheit betont er besonders den Gedanken der Solidarität und der Liebe. Die Solidarität des Menschen in Christus ist die lezte Antwort auch auf die sozialen Fragen, denen S. in der letzten Periode seines Denkens

mit Energie und Sachkenntnis sich zuwandte.

Σ. schrieb: *Leçons sur la philosophie de Leibniz*, 1849; — *La philosophie de la liberté*, 2. Aufl., (1849) 1879*; — *Recherches de la méthode*, 1857; — *La raison et le christianisme*, 1863; — *Discours laïques*, 1877; — *Religion et Théologie*, 1882 (deutsch als Heft 21 zur ChrW. 1885); — *Le principe de la morale*, 1883; — *La civilisation et la croyance*, (1887) 1893*; — *Essais de philosophie et de littérature*, 1896. — Über er Σ.: L. Secrétan: Σ., sa vie et son œuvre, 1911; — G. Strommel in *Esquisses contemporaines*, 1891, S. 100—127; — Willibald Lüttge: *Religion und Dogma*, 1913, S. 47 ff.; — RE² XVIII, S. 114 ff. — **Lachmann.**

Secrétarie, vāpstliche, Kirche.

Secularism, Secularar-Society, Säcularisten.

Sedan (Département Ardennes), 1601—81. Sie einer reformierten Akademie, bildete bis 1642 mit 17 Dörfern ein unabhängiges Fürstentum und ging früh zum Protestantismus über. 1601 verwandelt Henri de la Tour d'Auvergne, Herzog von Bouillon, das seit 1573 blühende Collège in eine Akademie zum Studium der Philosophie, Theologie, Medizin und Rechtswissenschaft. Beim Übergang seines Sohnes und Nachfolgers zum Katholizismus verblieb die Akademie den Reformierten, nach dem Heimfall des Fürstentums an die Krone Frankreich 1642 hatte die Akademie trotz des feierlichen Gelübdes, daß ihre Rechte gewahrt bleiben sollen, unter den fortgeleiteten Rechtsbrüchen zu leiden, die sich Ludwig XIV gegen das Edict of Nantes (Hugenotten; II, 3) zuschulden kommen ließ, bis es am 9. Juli 1681 aufgehoben wurde. Die Akademie von Σ. war im Gegensatz zu der in Toulouse der Sitz der ultrakonservativen Richtung in der reformierten Theologie. Sie sah ihre Hauptaufgabe darin, die durch die Töchterrechte Synode angenommenen Lehren nicht nur gegen die katholischen Kontroversen, sondern mit noch größerer Heftigkeit gegen die dogmatischen Auffassungen von Toulouse zu verteidigen. Unter den Lehrern, die in Σ. wirkten, sind die bedeutsamsten: Jafob Capel (Capellus, 2) (von 1599—1624), Peter Du Moulin (Professor in Σ. von 1620—1658), Samuel des Marlets (von 1624—1631), Peter Tariet (von 1674—1681).

Eine Grundlage für das Studium des Geistes der an der Akademie von Σ. gelehnten Theologie ist der *Thesaurus theologiae sedanensis, sive disputationum theologicarum in sedanensi academia variis temporibus habitarum, quarum auctores sunt Phil. Mornaeus, Petrus Moliaeus, Jacobus Capellus, Abrah. Ramburtius, Samuel Maresius, Alex. Colvinus, Jos. le Vasseur, Jac. Alpaeus de Saint-Maurice, nunc primum collecta a Jac. de Vaux; additis aliquot tractatibus theologicis*, 2. Aufl., 1661. — **Lachmann.**

Sedispolitanz ist die Erledigung eines bischöflichen (auch des päpstlichen) Stuhles durch Tod, Sterberei, Weitersrauthheit (beim Papst auch durch Verzicht) des Inhabers. Bei Σ. d. s. Papstes führen der Kardinalstämmerer, je ein Kardinalbischof, dekan und presbiter die Geschäfte (vgl. Papstwahl). Während der bischöflichen Σ. sind die Domkapitel, seit sie das Recht der Bischofswahl haben, Vermwalter der Diözese. Nach dem Tridentum hat das Kapitel innerhalb acht Tagen nach Eintritt der S. den Generalvikar oder eine andere geeignete Person als Vikar, sogenannten Kapitularvikar (erforderlichenfalls auch einen Vermögensver-

walter), zu bestellen, der die Diözese kraft eigenen Rechtes, nicht als Beauftragter des Domkapitels verwaltet. Hat die Diözese kein Kapitel, so ernennt der Erzbischof den Kapitularvikar, und wenn die hiernach Berechtigten und das in zweiter Linie an Stelle des Domkapitels zuständige erzbischöfliche Kapitel sämmt sind, der Papst. Staatliche Genehmigung der Person des Kapitularvikars ist nur in Elsass-Lothringen vorgeschrieben. Sonst gelten die für die staatliche Überwachung der Bekleidung geistlicher Amter geltenden Vorchriften (Kirchenamt, 3 A, § 2. 1185). In Württemberg, Baden und Hessen kann der Staat gegen einen nicht genehmigten Kapitularvikar Einspruch einlegen.

Σ. & Orn.: Die rechtliche Stellung des Kapitularvikars, 1882; — Emil Seeling in: RE² XVIII, S. 118 ff. — **Friedrich.**

von *Sedlnitski*, Leo v. old, Graf (1787 bis 1871), fath. Prälat und Konvertit, geb. auf Schloß Geppersdorff (Oesterr.-Schleien), 1811 zum Priester geweiht in Breslau. In demselben Jahre ernannte ihn der Fürstbischöflich zum Adjutor und Sekretär im Bistumssamt, bald darauf wurde er von der Regierung als Konistorialrat berufen; 1830 wurde Σ. insulierter Dompropst, nach dem Tode des Bischofs General-Bisizumsadминистрator und 1833 Fürstbischof von Breslau. Da er, getreu seinem Eide, den staatlichen Gesetzen Gehorsam zu leisten, dem Drängen des Papstes nicht nachgab und weder das Breve von 1830 über die Missie noch die Allocution von 1837 (Kölner Kirchenstreit) in seinem Sprengel veröffentlichte, mußte er 1840 resignieren. Der König berief ihn in den Staatsrat nach Berlin, wo er bis zu seinem Tode wohnte. Schon während des Studiums hatte er, von Gewissensnot gepeinigt, sich zu der Erkenntnis durchgerungen, daß allein die Gnade Gottes dem Menschen helfen könne. Als Konistorialrat waren ihm auch die Evangelischen unterstellt; er beschäftigte sich, um sie besser vertheidigen zu können, mit ihren Bekennnisschriften, blieb aber fest in der Überzeugung, daß nur eine Kirche, die katholische, zu Recht bestehe. Den Umgang mit Evangelischen pflegte er weiter, namentlich in Berlin; immer mehr neigte er sich der evangelischen Kirche zu, zu der er 1862 übertrat. Um die Herausbildung tüchtiger Geistlicher zu unterstützen, gründete er 1862 das Gymnasialseminar Paulinum in Berlin, 1869 das evng. Studentenamt Johanninem in Berlin und hinterließ u. a. die Mittel zur Gründung eines ebenholzen Konvikts in Breslau (Breslau, 3. § 1346; David, Erdmann) und zum Bistumsspendfonds für Schlesien.

Über Σ.: Selbstbiographie, 1872; — RE² XVIII, S. 120—123; XXIV, S. 485 f.; — ADB 33, S. 531—533. — **Glaue.**

Sedulius, aus Italien (Rom?) stammend, schrieb, zum Christentum beteht und nachmals Presbiter, wohl in Achaja in der ersten Hälfte des 5. Jhd.s unter reichlicher Benutzung Virgil's ein Paschale carmen in Hexametern, in dem er die Wunder der Trinität im Alt und Christi im NT hauptsächlich nach Matthäus behaupt. Ein althäufiges Gedicht ist so häufig benutzt worden wie das Carmen und zwar schon seit der 2. Hälfte des 5. Jhd.s. Aus der 2. der von Σ. hinterlassenen beiden Hymnen sind die 2, auch von Luther verdeutschten, Kirchenlieder ent-

nommen, das Weihnachtslied *A solis ortus cardine* und das Ewighanenlied *Hosus Herodes impie*. Der *Cento Virgilianus de verbi incarnatione* stammt nicht von ihm. — ¶ Kirchenlied: I, 2a, Sp. 1286.

Berfe hrsgg. von J. Huenmer: *Corpus Scriptorum ecclesiastiorum latinorum*, 10, 1885; — M. Manilius: *Gesetz der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jhd.s*, 1891, S. 303—312; — G. Krüger: *RE* XVIII, S. 123; — W. Odd: *Dictionary of Christian Biography IV*, 1887, S. 598 bis 600, and *Dictionary of Christian Biography and Literature*, 1911, S. 887f.; — Bardehewer: *Patreologie*, 1910², S. 390f.; — KHL II, S. 2027f.

6. Ritter.

Sedulius Scotus, christlicher Dichter und Schriftsteller irischer Abstammung, der sich als wandender Gelehrter seit 848 eine Zeitlang in Lüttich, dann in Köln und Mechelen aufhielt, mit den dortigen Bischöfen ebenso vertraut wie mit Kaiser Lothar und dessen Angehörigen, die er z. T. im Lied gefeiert hat. Für Lothar verfaßte er den Fürstenpiegel *De rectoribus Christianorum*. S. ist ein guter Kenner der klaffenden und allchristlichen Literatur (vgl. seine Blätterlese = *Collectaneum*). — ¶ Literaturgeschichte: II A, 2 b (Sp. 2230).

5. Gedichte hrsg. von L. Traube in *MGPoetae Carol. III*, 1, S. 154—232; vgl. auch seine Schriften in MSL 103. Den Fürstenpiegel gab Hellmann in Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters I, 1906, S. 19—91, heraus. — Uebel S. vgl. außerdem L. Traube: *O Roma nobilis*, 1892, S. 338ff.; — Ad. Ober: Allgemeine Geschichte der Lit. des Mittelalters im Abendland I, 1880, S. 191 ff. *Ant.*

Seeger, I. Alfred, evg. Theolog, geb. 1863 zu Pedaia in Estland, 1891 Dozent in Dorpat, 1895 a.o. Professor der erieg. Theologie, 1897 o. Professor ebenda, 1908 o. Professor in Rostod.

Berf. u. a.: Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, 1895; — Der Katechismus der Urchristlichkeit 1903; — Das Evangelium Christi, 1905; — Die beiden Wege und das Apostelselbst, 1906; — Die Didache des Judenmenschen und der Urchristlichkeit, 1908; — Christi Person und sein Werk nach der Lehre seiner Jünger, 1910; — Der Brief an die Hebräer erklärt, 1912, *Ant.*

2. Reinhold, evg. Theolog, geb. 1859 in Pörrafer (Livland), 1884 Privatdozent, 1885 a.o. Professor in Dorpat, 1889 o. Professor in Erlangen, seit 1898 o. Professor in Berlin (¶ Berlin, 2, Sp. 1019). *Moderne positiv Dogmengeschichte*, 3. *Kirchlich-Sozial*, 1.

Berf. u. a.: Begriff der christl. Kirche, I, 1885; — Entstehung der Lehredoktrine von Trent, 1889; — G. Thomaijus, Dogmengeschichte, neubearb. II, 1889²; — Ein Kampf um seineszeitiges Leben, 1889; — Brauchen wir ein neues Dogma? 1892; — R. Graul, Unterscheidungslehren der verschiedenen christlichen Bekenntnisse im Lichte der heil. Schrift, (1891³) 1899⁴; — Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 1895; II, 1898; I, 1907; II, 1910; III, 1913; — Gewissen und Gewissenbildung, 1896; — Die Kirche und die soziale Frage, 1897; — Melanchthon's Stellung in der Geschichts- und der Kirche- und der Wissenschaft, 1897¹ u. ²; — Warum glauben wir an Christus?, 1899; — An der Schwelle des 20. Jhd.s, (1900), 1901²; — Nachgelassene Aufgaben der Theologie des 19. Jhd.s, 1900; — Grundriss der Dogmengeschichte, (1901) 1910²; — Die Grundwahrheiten der christl. Religion, (1902), 1906⁴ (engl. 1908); — Die Kirche Deutschlands im 19. Jhd., (1903), 1910²; — Die Persönlichkeit Christi, 1903; — Luther und Lutherum in der neuzeitl. luth. Theologie, 1904¹ u. ²; — Das Abendmahl im

RT, (1905), 1908²; — Aus Religion und Geschichte, I, 1906; II, 1909; — Protestantische Ethik (in Kultur und Gegenwart, I), (1906), 1909²; — Die kirchlich-soziale Idee und die Theologie, 1908; — Offenbarung und Inspiration, 1908 (engl. 1909); — Sinnlichkeit und Sittlichkeit, 1909; — Alte und neue Moral, 1910; — Kirche, Gnadenmittel und Gnadengaben, 1910; — System der Ethik, 1911; — Nähe und Allgegenwart Gottes, 1911. *Ant.*

Seehofe, Arsatius, *Ingolstadt*, 1 (Sp. 507) *v. Grumbach*, Argula.

Seelers, d. h. die Söhnen, holländisch „Zoetels“, Name zweier ganz verschiedener „Söhnen“ oder Richtungen des 17. Jhd.s in England.

1. S. ursprünglich = *Ranters*, d. h. die Hochtrabenden, Schwülstigen, auch *Liberiner* (: 3), *Sadduzäer*, *Shafers* (die „Bitterer“) genannt; auch der Name *Quäker* ist wahrscheinlich schon 1646 für diese Richtung im Gebrauch. Sie stehen unter dem Einfluß der Austräumer der pantheistischen Auflösung des Mittelalters, die einen neuen Aufschwung genommen hatten, als John Everard durch seine hinzuhaltenden Predigten in London (seit 1625) im Aufschluß an Sebastian Franck die Gedanken der radikalchristlichen Mystik verbreitete. In der englischen Revolutionszeit (¶ England: I, 3) griff die Bewegung in überzeugender Weise um sich. Wir dürfen sie nicht nach den Ausschreitungen extrabaptistischer Menschen beurteilen, die sich ihr, wie später dem Quäkerismus, vorübergehend anschlossen. Ihre Führer John Saltmarsh, Gerrard Winslatten, Jacob Bauthumble haben allen Anspruch darauf, ernst genommen zu werden. Ihren Ausführungen liegt der Dualismus von Geist und Fleisch zugrunde, die Seele bleibt, auch wenn sie im Fleisch Wohnung nimmt, göttlich; ja sie ist Gott, denn Gott ist unteilbar. Das Fleisch muß schon hier in diesem Leben in den Tod gegeben werden, indem der eigne Will, die eigne Lust, die eigne Vernunft, sofern sie etwas außer Gott erleben oder erfreben, unterdrückt werden und der Mensch sich willens- und wünschend Gott dahingibt und von dem inneren Licht erleuchtet läßt. In der Geschichte der Menschheit vollzieht sich mit göttlicher Notwendigkeit stufenweise die Befreiung des Geistes aus dem Gefängnis des Fleisches. Zuerst offenbart sich Gott den Menschen in niedrigen, fleischlichen Formen, altmäßiglich, dem wachsenden Verständnis entsprechend, in immer höheren, verfeinerten, so daß dann beim Übergang von einer Offenbarungsstufe zur anderen eine Umwertung aller Werte stattfindet und was auf der früheren Stufe erlaubt war, auf der höheren verboten sein kann und umgekehrt. Die Ranters haben vorübergangs großer Einfluß ausgeübt und dem Quäkerismus den Boden bereitet. Die ihnen gezeigten sittlichen Verirrungen fallen nur einer kleinen Minderheit zur Last. Sie wollten die vorabendlischen Zustände wieder heraufführen, verworfen den Krieg und die äußerer Gesetze, überhaupt alle Zwangsgewalt, und ließen sich nur vom Geist leiten. Sie sind Anarchisten (aber ohne die Propaganda der Tat) und Kommunisten, ihr Führer Gerrard Winslatten (¶ Levellers' *Utopien*, 4e) der erste Bodenbesitzer vormer! Das titulich trächtige Quäkerium ist bereits eine Reaktion gegen ihren Radikalismus. Es hat sie völlig aufgesogen.

2. S. = "Waiters", d. h. die Harrenden. Während die extrem spiritualistischen Ranters sich hoch über alle furchtlichen Ordnungen und die Schrift erhaben dünnten, betrifft diese zweite Gruppe die Rechtmäßigkeit der bestehenden Kirchen. Nach dem Verfall der apostolischen Kirche habe Gott niemand ein Mandat an ihrer Wiederherstellung gegeben. Man müsse darum warten, bis neue Gottesmänner kämen, die für ihr Werk den apostolischen Beweis des Geistes und der Kosi mit Zeichen und Wundern führen könnten. Bis dahin müsse man sich damit behelfen, sich in zwangsläufigen Zusammensetzungen unter Berücksicht auf kirchliches Amt und Sakramente gegenwärtig durch Wort und Gebet zu erbauen. Das Programm dieser „provisorischen“ Kirche stammt ursprünglich von Coornhert und ist später von den Kollegianen (Niederlande; I, 5 a) ins Täufertische umgebildet worden. In England hat diese Gedanken zuerst im Anfang des 17. Jhd.s der „Arianer“ Bartholomäus Legate vertreten. Die religiösen Anschauungen dieser englischen S.-gruppen waren untereinander recht verschieden, teils streng calvinistisch (Roger Williams), teils jesuianisch, teils mystisch. Für das junge Quäntum ist es von der höchsten Bedeutung geworden, daß die Kreise der S. in Weltmoreland mit ihren Führern geschlossen zum Quäkertum übertraten (Quäder, I).

RE³ XVIII, S. 126 ff.; XXIV, S. 486 ff.; — R. Bartray: The inner life of the religious societies of the Commonwealth, 1876; — Rufus M. Jones: Studies in mystical religion, 1908; — L. H. Berens: The Digger movement in the days of the Commonwealth, as revealed in the writings of Gerrard Winstanley, the Digger, mystic and rationalist, communist and social reformer, 1906.

Sowell.

Seele des Menschen. Der Unterschied von S. und Körper hat sich schon frühzeitig dem primitiven Denken aufgedrängt; der Körper ist das sichtbare ausgedehnte Sein, für sich selbst ohne Kraft und Leben, wie die Tatsache des Todes beweist, die S., für gewöhnlich wenigstens unsichtbar, ist das eigentlich Lebendige, Fühlende, Wahrnehmende. Aus der Tatsache des Traumes scheint sich eine Selbstdändigkeit der S. gegenüber dem Körper zu ergeben, da sich ja die S. dann oftmals ganz wo anders befindet, während der Körper an seinem Platz bleibt; nun für die Zeit des Wachens scheint der Körper die Bebauung der S. zu bilden. Zum biblischen Stoff vgl. "Mensch": I, II "Geist des Menschen", zur religionsgeschichtlichen Eingliederung vgl. "Erscheinungswelt der Rel." III und die Einzelarbeiten über die Religionen, ferner "Animismus", 2 "Tod und Jenseits" "Seelenwanderung" "Philosophie"; II "Kreatianismus" "Tradizianismus". Die Unterscheidungen, die dem primitiven Denken entstehen, verschwinden auch in der Folgezeit nicht einfach; sondern irgendwie bilden sie die Grundlage auch für die wissenschaftliche Arbeit, selbst da, wo schließlich ein wirklicher Unterschied gelegnet wird. Ein Grundproblem ist nun das des Verhältnisses zwischen S. und Körper. Die Ansicht, die auch heute noch die größte Popularität besitzt, aber auch in der Wissenschaft ihre Vertreter, z. B. Biuse und Nehme (Philosophie: IV, 3 e r.), hat, ist die dualistische (Dualismus, I), wonach S. und Körper zwei Wesenheiten sind, die miteinander in Wechselwirkung stehen. Andern-

Denkern erscheinen dagegen eine Wechselwirkung von zwei verschiedenen Substanzen unmöglich. Werde vor allem auf das förperliche Sein mit seinen Grundeigenschaften Ausdehnung und Bewegung geachtet, so erscheint die Hervorbringung der Bewegung eines Körpers durch etwas anderes als einen bewegten Körper absurd. Richtet sich die Beobachtung vor allem auf das seelische Sein mit seinen Grundeigenschaften Empfinden und Vorstellen, so erscheint es unbegreiflich, wie Empfinden und Vorstellen durch Bewegungen von Körpern hervorgerufen werden sollten. Indem das Streben menschlichen Denkens nach Einheit mitvorträgt, kommt der Versuch unternommen werden, entweder das Seelische auf das förperliche oder das Körperlische auf das Seelische zurückzuführen. Das eine tat der Materialismus, das andere der physiologische Idealismus, wie er z. B. von Lotze vertreten wurde. Der Materialismus berief sich für seine Behauptung auf die Abhängigkeit des Seelischen vom Körperlischen, der psychologische Idealismus darauf, daß das zunächst uns Zugängliche und primär Betantele eben die eigene S. sei. Eine dritte Auffassung entsteht, wenn auf der einen Seite die Unmöglichkeit der Wechselwirkung zwischen zwei verschiedenen Substanzen zugegeben, auf der andern aber auch die Unmöglichkeit, die eine auf die andere zurückzuführen, behauptet wird. Dann ergibt sich der psychophysische Parallelismus, als dessen Vertreter Fr. J. Paufus genannt sein mag. Nach dieser Auffassung laufen Seelisches und Körperlisches einander parallel, so daß jedem förperlichen Vorgang ein seelischer entspricht und umgekehrt. In neuerer Zeit ist eine philosophische Richtung aufgetreten, die den Unterschied von Physischem und Psychischem überhaupt in Abrede stellt, es ist der von J. Avenarius begründete sogenannte Empiriotrinitismus, zu dem sich namentlich Männer der Naturwissenschaft wie Mach, Biehler, Berworn zufolgeend verhalten haben (Philosophie: IV, 1 b "Positivismus", 2). Die Grundanschauung ist hier, daß alles Empfindung ist und aus Empfindungen sich zusammensetzt. Empfindung ist nicht nur das bisher so genannte Urtheilliche, sondern auch jeder Umgebungsbestandteil. Ein Traum z. B. ist ein komplexer verschiedener Empfindungen, aber ein solcher Empfindungskomplex ist auch das, was wir gewohnt sind, S. zu nennen. Gedanken von Hume, dem die S. ein Bündel Vorstellungen war, werden hier neu aufgenommen. Lebriegen ist zu bemerken, daß der Empiriotrinitismus nicht etwa mit dem psychologischen Idealismus verwechselt werden darf. Denn der psychologische Idealismus will das Körperlische auf das Seelische zurückführen; er leugnet das Körperlische und will sein Hervey aus einem Unkörperlichen verständlich machen. Der Empiriotrinitismus dagegen nimmt hier gar keine Zurückführungen vor; er will auch nicht eines aus dem andern erklären, weil er nichts von dem einen nötig zu haben meint; es ist ja alles primär einheitliches Sein, nämlich Empfindung. Zur energetischen Theorie vgl. "Energie" u. s. w., 4. 5. — Zu irgendwelchen allgemein anerkannten Ergebnissen in die Vorrichtung noch nicht gekommen. Materialismus und psychologischer Idealismus können ihre Behauptungen nie ohne Gewaltsamkeiten durchführen; der psycholo-

physiologische Parallelismus wird immer einen Gegner am unmittelbaren Bewußtsein studieren; der Empirizismus hat in der Erfahrung eigentlich nur ein gemeinsames Merkmal der Begriffe Körper und Seele aufgestellt, womit aber zur Auffassung der hier vorliegenden Wirklichkeit sehr wenig getan ist. Seelisches und Körperlisches sind unterschieden und stehen im Verhältnis zueinander. Diese allgemeine Angabe ist aber nichts weiter als eine Bezeichnung eines dem Bewußtsein sich aufdrängenden Tatbestandes. Die physiologische und psychologische Forschung haben hier noch sehr viel zu tun.

Für die Religion kommt hier vor allem das Unsterblichkeitsproblem in Betracht. Die religiöse Überzeugung von einem ewigen Leben sollte eine Stütze durch die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele erhalten. Der Eindruck von der Vernichtung des Körpers schien und scheint so stark, daß der Glaube an ein ewiges Leben nicht schein aufrecht erhalten werden zu können, wenn sich nicht der Nachweis von dem Vorhandensein einer andern Wesenheit im Menschen, der Seele, oder (sweds des Auschlusses des niederen seelischen Lebens) des Geistes des Menschen, erbringen läßt (Mensch: III), die nicht in gleicher Weise der Vergänglichkeit unterworfen ist. Nun aber hat Kant den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele ein für allemal den Boden entzogen. Für den Glauben an ein ewiges Leben muß die Religion selber einstehen, und sie darf sich hierfür gar nicht nach andern Stützen umsehen. Auch im NT wird die christliche Hoffnung in keiner Weise auf irgend eine natürliche Unsterblichkeitslehre gegründet, sondern auf die Auferstehung und Liebe Gottes und auf die Auferweckung Christi. Der korrekte Ausdruck für die individuelle christliche Hoffnung ist darum in der herkömmlichen christlichen Lehre sprache nicht Unsterblichkeit der Seele, sondern Auferweckung vom Tode (Auferstehung, 4, 5). Was unter dieser heute verstanden werden kann, kann aus dem Begriff der Seele überhaupt nicht entwidelt werden, sondern nur aus dem Ganzen des christlichen Denkens. — Eschatologie: IV. „Ewiges Leben“ Seligkeit Auferstehung, 5. Seelenwanderung, 2. Unsterblichkeit.

S. Sein und Körper, Seele und Leib, 1903; — Rahmen: Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 1905; — Rahmen: Die Seele des Menschen (Aus Natur und Geisteswelt, 36), 1905; — H. Lötz: Mikrokosmos, (1856) 1897; — Fr. Paulsen: Einleitung in die Philosophie, 1906¹⁴; — W. Wundt: Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 1906¹⁵; — R. Avenarius: Artikel der reinen Erfahrung, 1888 und 1890; — De r. Der menschliche Weltbegriff, 1905; — E. Mach: Die Analyse der Erfahrungen, 1906¹⁶; — Biehns: Psychobiologische Erkenntnistheorie, (1898) 1907; — Saering: Der christliche Glaube, 1906, S. 234 ff.; — O. H. Wendt: System der christlichen Lehre, 1906, S. 169 ff.; — Joh. Müller: Vom Leben und Sterben, 1910.

Salweit.

Seele und Leib Dualismus, 1. Animismus, 2. Energie u. w., 4, 5. Parallelismus, physiologischer, Mensch Seele.

Seelenfult. Erlebniswelt der Religion: III, F. Animismus. Abnentfult Totenverehrung Griechenland: I, 4 (und andere Artikel über die Einzelreligionen).

Seelenmesse Escheinungswelt der Rel.: III, E 5. Messe: II, 4. Begräbnis: II, 2 (Sp.

1010) ¶ Requiem Anniversarien Gregorianische Messe.

Seelenschlaf (= Psychopathologie) ¶ Tod: IV. Seelenvogel Egypten: II (Sp. 199). Seelenwanderung.

1. Die Vorstellung ihre Herkunft und Verbreitung. — 2. Wertung.

1. Der Glaube, daß die Seele des Menschen nach dem Tode wiederum in einem Körper eingehen könne (Metempsycrose, Reincarnation = Wiederverkörperung; vgl. Unsterblichkeit, 1—2), sei es in einem menschlichen, sei es in einem tierischen, ja wohl gar in einer Pflanze, und daß sie schon vor dem gegenwärtigen Leben mancherlei Daseinsformen durchgemacht habe, ist von Haus aus nicht religiös oder philosophisch bedingt gewesen, sondern entspricht volkstümlicher Vorstellung. In der Welt der Fabeln und Märchen, wo die Tiere und Bäume denken und reden, ist der Mensch jenen Wesen verwandt; manche Menschen können sich da in ein Tier, einen Wehrwolf verwandeln (Verwandlung); auch kann da die Seele im Schlaf oder in der Versüchtung den Menschen verlassen und ist überhaupt ein vom Körper unabhängiges Wesen (Seele). Doch ist dieser Glaube nicht überall verbreitet; wir finden ihn vorzugsweise bei einigen indogermanischen Völkern — den Indern, Thatern und Kelten (Bedhische und brabmanische Religion, 4. Buddhismus 3, Mystik: I, 2 a). Bei den Griechen wird er nur in einigen Mysterienkulten, wie bei den von Thrasien her bestimmten Orphitern (Mystiken: I, 5), mir von einigen eigenartigen Geistern wie Phlegon, Empedokles und Bindar vertreten (Philosophie: II, 1); auch Plato (Philosophie: II, 3) hat die Lehre von der Seele gern und jammvoll benutzt. In Indien wie in Griechenland dient nämlich diese Lehre als Grundlage für einen kräftigen Vergeltungs-glauben: durch niedrige oder hochgemute Begegnung, durch bestialische oder edle Taten bereitet man im gegenwärtigen Zustand den zukünftigen vor, ob man ein Slave oder ein Herrscher, ein Tier oder ein Weiser wird. Ebenso und Leid oder Glück in diesem Leben Lohn und Strafe für unsere Taten im früheren Dasein. Ferner der Glaube an die Seele, bei den Indern wie in griechischen Erlösungslehrnen Grundvoraussetzung für die verheilte Befreiung aus der Samara, dem Umherwandern, wie die Inden, aus dem teatraurischen Kreislauf des Daseins, vom ewig umschwungenen Rad der Geburten, wie die Griechen sich ausdrücken (Erlösung: II, 2). Die Indische Buddha- und Jainatheorie will durch Erkenntnis oder Allelei zum Nirvana, die orphische und pythagoräische in das selige, körperlose Jenseits einführen. In dieser Gedankenwelt und Stimmung ist also der Glaube an das unzertörbare Fortleben der Seele, an ihr stets erneutes Dasein in immer neuen Formen kein Trost, sondern eine qualvolle Aussicht auf eine nie endende, stets wechselnde Last. — Theodizee: I, 1, 4.

2. Haben darum jene Erlösungslehrnen uns modernen Abendländern so wenig zu bieten, so wird uns die Lehre von der Seele, die solche Erlösung (I, II) erst nötig macht, noch weniger verschwendend erscheinen. Auch ist unsere Ethik bestrebt, die Sitthlichkeit von dem Gedanken an Lohn und Strafe im Jenseits unabhängig zu machen (Ver-

gelingt). Vor allem erscheint der heutigen Psychologie die Vorstellung von einer selbständigen Seele, die von Körper zu Körper wandern kann, nicht mehr vollziehbar („Seele“). — Zu Ende des 18. Jhd.s hatte noch Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeleichs“ und anderen Auszeichnungen, um eine sittliche und geistige Verbesserung der Menschen zu ermöglichen und jedes Individuum am Fortschritt der Kultur zu beteiligen, auf die Hypothese der S. zurückgreifen können und den Gedanken, „daß ich auf meinem Wege der Verbesserung wohl durch mehr als eine Hölle der Menschheit durchmache“, nicht „slechterdings so ganz unmöglich“ gefunden. Heute arbeiten nur noch zwei Vollschriftsteller, „Ottokanismus“ und „Spiritismus“ mit diesen und den ihnen zu Grunde liegenden Vorstellungen. Gerade da, wo man die Selbständigkeit des Geistes betont, will man den Geist nicht ewig an einen Körper irdischer Art gebunden wissen und nimmt lieber eine Rückkehr zum Allgeist oder ein körperloses Dasein (wie es Plato und Plotino den Erlösten zuschreiben) oder eine verklärte Leiblichkeit an wie der Apostel Paulus. Die jüdische und gemeindliche Vorstellung legt sogar besonderen Wert darauf, daß derselbe Leib wiederhergestellt werde, daß dieses „Fleisch“ aufstehe („Auferstehung“, 3, 4). Im NT wird eine Art Glaube an die S. einmal dem Landesherrn Jesu, dem Bierfürsten Herodes zugeschrieben (Mat 6, 14—16); Judentum und Christentum haben die Lehre sonst kaum gefaßt oder direkt verworfen. Der n. liche Ausdruck „Balingenie“ bedeutet ja nicht S., sondern Weltenerneuerung oder „Wiedergeburt“. Zumindest hat die Vorstellung einen eigenen Reiz, daß man sich sein Leben selbst schaffe und geschaffen habe, daß man die Konsequenzen seiner Taten und Gestaltung auch äußerlich erleben müsse, ohne daß für zeitliche Verschulden gleich ewige Höllenstrafen („Hölle“ „Verdammnis“) gezeigt wären. Auch ist der Gedanke an den befähigten Wechsel eher erträglich als der einer stets gleichbleibenden himmlischen Herrlichkeit oder höllischen Dual. Es wäre ferner denken, die hier keine oder schlechte Gelegenheit zur Erkenntnis der Wahrheit, zum seligmachenden Glauben, wie die Kirche sagt, geboten hätten, vielfältige Gelegenheit zur Selbstbelebung gegeben, ein Punkt, der in der offiziellen Kirchenlehre nur ungenügend berücksichtigt ist. Will man die Fortersten und Weiterentwicklung der sittlichen Persönlichkeit erhalten und verzichtet nicht auf jede Vorstellungsort hierfür, so wird man doch mit „Origenes“ eine beständige Läuterung der Seele in immer neuen Gestalten, Daseinsformen oder Welten annehmen. Läßt man sie in den Allgeist eingehen und in ihm weiterleben und wirken, dann ist ja kein Zweifel, daß dieses Allleben in der Tat immer neue Gestaltungen und Formen annimmt oder schafft, durch die sich der Geist bei seiner Vorwärtsentwicklung hindurchbewegt und an der das, was an unserer Weise beständig und wertvoll ist, mitwirkt und miterlebt teilnimmt. — „Eschatologie“ IV, 3, 4, 5 „Unsterblichkeit“ „Theodizee“, 11, 3.

Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte, II Ab., 1905; — *Erwin Rohde*: Phioche, 1910, II. Teil; — *Herder*: Balingenie, 1797; — *Gust. Theob. Decker*: Neben die Seelenfrage, 1861; — *R. Falke*: Gibt es eine S., 1914. *A. Meyer*.

Seelgerät (von rat = Fürsorge, Ausrüstung, auch Selgereite, verborben selgerecht, lat. mortuarium) bedeutete zunächst eine fromme Stiftung an Dritte zum Seelenheil einer Person; da dies gewöhnlich auf dem Wege lebenswilliger Verfügung geschah, ward das Wort auch gleichbedeutend mit „Testament“ gebraucht. Weiterhin gewann es den Sinn „Stolgebühren“ für Leichenbegängnisse, „Zins“ aus Vermächtnissen für Verstorbenen; zusammenfassend wurde es endlich für alle frommen Obliegenheiten gebraucht, zu denen man sich einem Verstorbenen gegenüber für verpflichtet erachtete: für Sterbegeläute und Grabgebete, für Seelenmessen und Obergang, für Begräbnisgebühren und Jahrtausidtungen („Begräbnis“ II, 2, Sp. 1011). Mundartlich ist das Wort noch vielfach im Oberdeutschen erhalten.

Peter Leg: Kirchliches Begräbnisrecht, 1904, S. 211—214; — *Grimm*: Deutsches Wörterbuch 10 (1905), S. 44—46. *Koeniger*.

Seelev, John, „Literaturgeschichte“ III C, 5 (Sv. 2306).

Seelsorge.

I. Die S. im NT. — Sie geht bei Jesus wie bei seinen Aposteln aus von der Auflösung des Heils als Rettung aus der verlorenen, untergehenden Welt. Aus der Gefahr einerseits, dem Wert der Einzelseele andererseits ergibt sich das tiefste Motiv der S.: I Tim 4, 18; Iat 5, 2; es handelt sich um Rettung der Seelen vom Tode und um das Bedenken der Masse der Sünden. Daraus ergibt sich der Gedanke von Hebr 13, 17; das Baden über die Seelen, über die man Rechenschaft ablegen muß. Mit diesem Gefühl der Verantwortlichkeit verbindet sich das der Achtung vor jeder zur vollkommenen Größe Christi bestimmten Seele. Umfang und Dauer dieser S. ist nicht begrenzt, weder durch Alter noch durch Abstammung, begrenzt allerdings durch den Tod: alle sind erlönungsbedürftig, alle bis zum Schächer am Kreuz erlösungsfähig. Der Maßstab der S. ist Eph 4, 12 die volle Männlichkeit, die Reife des inneren Lebens, wie sie sich in Jesus als „wahr in Liebe“ zeigt, der Mensch Gottes, wesentlich schon in dieser Zeit vollendet, doch über sich hinausstrebdend, wachsend in nie endender Verbesserung. Hauptmittel dieser Seelenpflege ist nach Mitt 11, 28 das Bringen zu Jesus, der Weg, Wahrheit und Leben, erreichtes Ideal ist. Jesus erfüllt dann an den Seelen das Hirtenamt des NT-S.; er ist allein der Hirte, die Jünger nicht Herren des Glaubens, mit Dienern der Freude. So findet hier die Autorität ihre Grenze an der Freiheit; der Widerpruch von Vollkommenheit und Selbständigkeit ist gelöst. Die Mütterschaft ist vorübergehend und muß sich überflüssig machen; die Autorität beruht auf Vorbildlichkeit, nicht auf Herrschaftsansprüchen, und begiebt teils ihre Pfleglinge in Freiheit und Selbstverwaltung zu entlassen. Die S. ist durchweg Bekündigung des Wortes: Lasset euch versöhnen! Ein Amt der S. begegnet erst in den Pastoralbriefen, eine Erhebung des Amtes durch eine spezielle Gewalt über die Gemeinde („Schlüsselgewalt“) erst in den wohl unrechten Stellen Mitt 16, 19.

18¹⁸ und Joh 20²². So ist denn auch die spezielle Seelenpflege, die dem Einzelnen nadgeht in sein Haus und in seine Verhältnisse, eigentlich 20²¹, stets gebunden an die allgemeine Seelenpflege durch das eine Wort für alle. Von "Inniger Mission im engeren Sinn ist im RT noch nicht die Rede, wohl aber von einer fortgehenden Vertiefung und Verwirklichung des allen zugeleiteten Gnadenbesitzes; als Liebesfähigkeit kann sie sich auf Jesu und der Seinen Heilungen berufen, die aber nicht bloß Mittel zu weitergehenden Zwecken, sondern reine Taten des Mitleidens wären. Das NC legt den größten Wert auf die persönliche Wahrhaftigkeit des Seehörers, der, ehe er für die Gemeinde sorgt, um seine eigene Seele sorgen soll: Apfch 20²²; eigene Vorbildlichkeit, eigenes Fortschreiten in der Heiligung, auch in uneigennütziger, unverdrossener Arbeitseileit ist die Voraussetzung aller S. Über die eben skizzierten Grundzüge hinaus darf man im RT nicht Gesetze für die S. suchen. Das RT kennt noch keine Gemeindeordnung, nur freie Begabung und Berufung und traut der Geistegebung, die dieu in sich trägt: wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.

2. Die lath. S. erschöpft sich nicht überall in Handhabung des Ritenkatalogs, des Rechts- und Strafswesens, der kirchlichen Legislatur, späterhin der obligatorischen Obrigkeitssicht (Vorwesen: I, II), sondern weist im S. Ernst der Wieder- und Sanktion, in der feinen Künstlichkeit und heitrväterlichen Technik der Jesuiten, in der direction de conscience der Jansenisten (Jansenismus), besonders aber in der subjektiveren Gestaltung selbständiger Bußübungen auf germanischem Voltsboden gegenüber der romanischen Veräußerlichung erfreuliche Züge auf. Durchweg freilich fällt diese S. durch die Wertheitigkeit (Rechtfertigung: II) "Dienst" in jüdische Geistesähnlichkeit. Die Kirche wird sakramentale Verhüterinssamt, der Clerus herpend durch die Verwaltung derselben; das verföntliche Moment der Überzeugung wird hinausgelöst dem institutionalen des Gehörjams; an die Stelle der Lehre tritt das Wunder und Sakrament, das sich an die Sinnlichkeit und Einbildungskraft wendet. Das Amt wird heils-mittelnd, der Biegensab von Clerus und Laien abolut; mit der Selbsterziehung wird nicht mehr ernstlich gerechnet. Da das natürliche und gemeinschaftliche Leben vom göttlichen außerlich-mechanisch getrennt wird, trifft Mechanismus der Heiligkeit an Stelle freier, forschreitender Heiligung. Der lath. Seehörer ist wesentlich Liturg. Sakramentsträger. Dieser Mechanisierung entpricht der juristisch-politische Charakter römischer S., Legalität statt Moralität, Seelenleitung statt Seelsorge, Erhaltung in der Zucht der Kirche statt Erziehung zur Selbstsucht, Beobachtung von Vorrichtungen statt Frömmigkeit als Eigenleben. Der Staatscharakter des römischen Kirchentums fordert kirchliche Loyalität, die mit menschlicher Frivolität völlig verträglich ist, jetzt auch an Stelle geistlicher Erziehungsmittei Gesetzesstrafen — man denke an die ausgebildete Strengeit der mittelalterlichen Reichspflege, der ersten Strafgeebücher! Die "Schlüsselgewalt macht aus den "Erg. Rätien und ähnlichen Spezialisierungen der Heiligkeit geistliche Strafnormen. Auch die Pflege der Armen und Schwachen, Armen- und Gefängnis-S. nimmt Staatscharakter an und sieht darum im selbständigen staatlichen

Armen- und Cherecht ein Konkurrenzunternehmen. Der Seelsorger als Staatsbürger wirkt durch seinen Charakter indeebilitis, nicht durch seinen persönlichen christlichen Charakter. Die römische Kirche als Kleinlinderbewahranstalt für ewig Unmündige, die es begreien finden, in religiösen Dingen unmündig zu bleiben, begnügt sich bei ihren Laien mit geringerem Erlebnismasse, mit "Fides implicita gegenüber einem abgeschlossenen Ring von äußerem Zeugnissen, denen man, ohne sich aus forschreitender Geschichts- und Naturforschung ein Gewissen zu machen, jem selbständiges Denken "auspferkt" oder fernhält. Diese Schrankenlosigkeit des Eingriffes der Kirche in das Seelenleben der Unmündigen pricht sich am lärmsten aus in dem wichtigsten Institut der lath. S., in den "Sterbe-sakramenten und Totenmesse" (Begegnung: II, 2, Sp. 1010 f. "Requiem", Anniversarien), durch die sie ins Jenseits überkreift, ihre Beichtkinder nicht einmal mit dem Tode entlaßend. — Diese unevangelische S. hat sich nun als eine gewaltige Macht über die Seelen erwielet, nicht bloß als Erziehungsnach über unbefreite, getaufte Maßen, auch als Halt und Trost für schwache, unselbständige, geistlich unläufige Seelen, aus denen die Menschheit sich größtenteils zusammensetzt. In der Tat bietet sie nicht bloß wahrhaft frommen, devoteden Seelen, wie dem hl. Franz und der hl. Clara, Gemeinschaft des Glaubens; sie entwidelt auch eine eminente volkszerstörende Kraft, einmal durch den großartigen Gedanken der Katholizität, der ihr durchweg den sozialen Charakter, den Abschluß an ein großes Ganzes, die Rückendeckung durch eine imponierende Großmacht sichert, weiter durch den ungeheuren Drang zu immobilisierendem Darstellen der Frömmigkeit in summißigen Andachtübungen (Erzittern), in allerlei kleinen, auch niedrigerem Streben zugänglichen Opfern, in dem endgültigen Loswerden drückender Schuld durch Deponieren vor einem beamteten Vertreter der göttlichen Macht, in dieser sterben, auf den Einzelnen abgespannten Verbindung von soulfreier Anschaulichkeit mit greifbaren Ansprüchen, endlich aber durch die Absonderung eines geistlichen Standes aus allen anderen Ständen, durch die Mobilisierung vieler dem Herrn enthusiastisch hingegabe Kräfte und — das Monstrum erweckt sich heute gerade als Grobmacht — durch die regulierte Gemeinschaft von Verwurzeltern, die zugleich eine Zufluchtsstätte für Schißbrüchige ist. Die Weltfrömmigkeit des Katholizismus, die nicht Dolmetscher von Durchschnitt zwieluft verlangt, die Weltgebiete nicht littisch meint, direkt mir Kirche und Welt, keine zu schonenden freien Gestaltungen und weltlichen Ideale kennt, hat der S. auch gegenüber der sozialen Frage der Gegenwart ein direktes Eingreifen ermöglicht, ungehört durch Haarspaltereien über die Grenzen der kirchlichen Einflußsphäre.

3. Die lutherische S. ist zunächst als Gegenstück gegen die Verwirklichung der lath. S. zu verstehen: Aus dem Prinzip des allgemeinen Priestertums ("Priesterstuhl": III, 3) hätte sich eine durchdringende Achtung der persönlichen Verantwortlichkeit des Einzelnen und eine intensive Pflege des christlichen Volkslebens ergeben müssen, wozu die Erfüllung der Quellen der evng. Frömmigkeit, die Bibelübersetzung, für die Laien erheblich mit-

wirken konnte. Im Prinzip wenigstens ist eine stete Verübungsfähigkeit der zu erzielenden Selbstseeliebung gesichert. So tritt auch an Stelle der Ohrenbeichte mit ihrem Maßstab kirchlicher Legalität, mit ihrer Aufzählung einzelner Sünden und deren vrießlich zugesagter Vergabeung die allgemeine Zuicherung der Sündenvergebung in Predigt und öffentlicher Beichte unter der Bedingung religiöser-täglicher Gerechtigkeit (¶ Bußwesen; V, 1); die „Schlüsselgelob“ beschränkt sich auf die Wortverkündigung und auf diese Erdenzeit; der character indelebilis weicht dem character personalis. Diese S., ein Kind der Freiheit vom Gewissenszwang, gewinnt auch eine positive Beziehung zu der Weltbildung und der individuellen Bildung, wird grundsätzlich wenigstens pädagogisch und frustmässig. Aus dem gehunden Verhältnis zu den äußerlich-sittlichen Gebieten ging zunächst die Aufführung der Konzistorien als Gerichtshöfe für protestantisches Chancieren (¶ Kirchenverfassung; II, 3) und die Erziehung des Almosienwesens, das für die Unterflüchtenden den Schatz der guten Werke mehrte, durch eine organisierte Sorge für die wirklich Armen gervor (¶ Liebestätigkeit; I, 5 a). Neben der Befreiung der Individuen zur Selbstverkörperung ist von großer Bedeutung die Dezentralisierung der Kirche zur Einzelgemeinde (¶ Gemeinde; I), die es leichter ermöglicht, zu einer sozialen Macht wechselseitiger S. zu werden. — Aber diese aus dem Reformationsprinzip sich ergebenden Charakterzüge evg. S. sind überwiegend wenigstens vielfach worden. Die Reformatoren erfausten kaum den Mangel an seelsorgerlicher neben dem am latechetischen Betätigten. Luther oben an war von Unmut ergriffen über die tiefe Sittenverderbnis und den undankbaren Wirtschaft der neuen Freiheit, war aber zu enthusiastisch, um dem aus dem Erbe des Mittelalters zu erklärenden Verderben im Volk tatkräftig entgegenzuwirken. Das übermäßige Vertrauen auf das „Wort“, auf Predigt und Glauben, und auf „die rechten Regeln“ ließ auf Organisation des allgemeinen Priestertums, als Hilfsmittel der Disziplin, Heranziehung der Laien usw. verzichten. Die Lähmung des vorhandenen Prinzips ist die Frucht des Rückfalls in unfruchtbare Neukirchlichkeit und Gefechtsfähigkeit des Glaubens (¶ Orthodoxie, 2). Nicht ohne seine Schuld fehlte zu Melanchthon's Kummer durch die Tür der Lehrgesetze die Larve des Pfarramtswesens wieder bei den Protestantern ein. Die individuelle Seelenpflege ward immer mehr abkömmlich, je erfüllter die reine Lehre als allgemeines Dogma behauptet wort. Mit dem Rückfall in Gefechtsfähigkeit hielte gleicher Schritt der in das alte Beichtumswesen (¶ Bußwesen; V, 2) „Schlüsselgelob“; II, 2; gegenüber der Masse ihrer römisch erzeugten Glieder erlahmte der innerliche Bekehrungsgeist, und das unevangelisch, mechanisch, formellhaft gehandhabte Beichtinstitut ward der Zubearbeit spezeller S., ein vorzügliches Mittel der Bekämpfung unbüßfertiger Sünder. Den „Beichtwätern“ fehlte fast durchweg das Verlangen, rettendes Leben aus Christo mitzuteilen. Die katholische Verpflichtung auf die kirchliche Lehre ließ natürlich auch keine Sittlichkeit des Deutens, sein Gewissen der Ereignisse auskommen; die S. dachte nicht daran, die Seelen nach ihrem eigenen, inneren Gesetz zu bilden. Die Kirchen- und Lehrzucht

ward wieder staatsartig, polizeilich, nachdem die Kirche Staatskirche geworden; die Konzistorien, mit Staatsbeamten bestellt, verloren alles individual-erziehliche Streben. Die Kirche zog sich auch völlig aus dem sozialen und wirtschaftlichen Volksleben zurück, dessen tarjälichen Erfolg auf das jüttliche Leben man nicht erkannte, und verlor so als echte Pastorenkirche die Volksstimlichkeit. Aber auch im Verhältnis von Kirche, Einzelgemeinde und S. stand ein Abfall vom Gemeindeideal statt. Kirche ist nicht mehr wesentlich Gemeinde; diese ist nur noch im gemeinsamen Kultus vorhanden. Unter „Gemeinden“ versteht man nur noch bürgerliche Volksgemeinden. Der Prediger und Priester verschliefst den Pastor (¶ Pfarrer; I, 3 b). Die einseitige Bevorzugung der Gemeinde durch das Pfarramt ließ keinerlei Mithilfe der Gemeinde in freien kleinen Aemtern auftreten. Die pastörlische Kirchenzucht, sich immer weniger auf die Gemeinde und den Gemeininn stützend, verließ sich auf das fürstliche Kirchenregiment mit seinen weltlichen Strafmitteln. Das Ende ist die totale Machtlosigkeit der Gemeinden als Träger der S. — Der eben gezeichnete Typus ist zum mindesten ein harter Einschlag auch im heutigen lutherischen Kirchenwesen.

4. Die reformierte, vorzüglich calvinistische S. zeigt der lutherischen gegenüber fast nur Vorzüge. Sie teilt mit dieser durchweg den prinzipiellen Gegensatz gegen die luth. S., bietet aber in ¶ Zürich, ¶ Genf und ¶ Straßburg schöne Elemente des Zusammenvorfells mit dem Amt der Staats- und Schulpfleger. ¶ Zwinglis „Hir“ zeigt die volle Breite der Aufgaben eines Seelsorgers der Volkskirche. Noch mehr als er hat ¶ Calvin in Ernst gemacht mit der Konstituierung der Gemeinde als Hauptorgan des allgemeinen Priestertums, der Altesten und Diaconen als Mithilfer der gegen seitigen S. (¶ Kirchenverfassung; II, 4 Gemeinde, I, Sp. 1245) und hat, gerade durch seine stärkere Betonung des alttestamentlich-gesetzlichen Beispiels, den Konkordat der vorgefun denen spröden Wirklichkeit mit dem hochgepannten Ideal zu lösen unternommen, wenn er auch dadurch in Gelehrsamkeit und Überwähmung der S. verfiel. Mar Weber und ¶ Troelisch haben die ermittelte Bedeutung dieser Sittenzucht für die Bildung eines neuen Kultur- und Gewäfts-Idealismus erwiesen (¶ Calvinismus, 2 Naturrecht, 5 ¶ Beruf, 3 d. e.). Trotz der Aufopferung der S. pflichti für die angestrebte Ehre des dreieinigen Gottes in die reformierte Kirche weniger in Gelehrsamkeit erstarrt; dagegen hat sie die Heiligung des Lebens in moralische, anglistische Disziplin verbißt. Aber dieser von Luther verurteilte Judentum war zunächst der Auflassung der S. pflichti förderlich. Calvin und ¶ Hyperius empfahlen die Fortsetzung der Predigt in den Händen, machen die Hausselbuche obligatorisch; die Konzistorien werden zu Aufsichtsbehörden der S., die dadurch gewiß zu einer Art Sittenpolizei mechanisiert wurde. So ist die neue Religion und Sittlichkeit wirklich zur Volkszucht geworden, ins gemeinsame Leben übertragen und die Selbstverantwortlichkeit jenerseits kirchlicher S. den Gemeinden in Fleisch und Blut übergegangen. Die reformierte Kirche ist vor allem Urning des Beichtwesens bewahrt geblieben, für das sie den Grund in der Schrift vermuhte (¶ Buß-

wesen; V, 1, §v. 1489), und hat es ersezt durch die amtlichen Hausbesuche, für die z. B. die Heslische Reformations-Ordnung sehr praktische Vorschriften ertheilt in Anpassung an die Volksgewohnheiten. Für die Krankenbesuche wird Abwarten von Begehrten und Berufen verordnet, im ganzen freilich durch den gesetzlichen Geist und die vielfach aufgezwungene Seelenleitung der freilaufende Charakter evg. S. verlängnet. Der Rückhalt in alttestamentlich-theocratische Annahmungen hat die Einspannung des ganzen bürgerlichen und geistlichen Lebens in den Rahmen der Kirche, in Sittenmandaten, SABBATgeboten, Wucher- und Zinsverboten, die Verwendung der Bergpredigt wie ein Volksgebet und die Einflüsterung der fort schreitenden Kultur durch den Hierarchismus der Gemeinde bewirkt. Dagegen haben sich die reformierten Gemeinden, vorwiegend die „unter dem Kreuz“ (Gemeinde, I, §v. 1246), als Kirchengemeinden zu fühlen nie aufgehört, Gemeindearmenpflege durch den reich geschilderten Organismus von Altenkern und Diakonen geübt, jedem reisen Glied Aufforderungen und Gelegenheiten zur Mitarbeit am kirchlichen Gemeindeleben gewährt; ja das selbständiger Gemeindeleben, das im lebendigen Synodal Leben eine höhere Instanz der Seelenacht erblühte, beeinträchtigte vielfach die Rechte des pastoralen Sants. So konnte denn im 19. Jhd. die Wiederbelebung der S., der Gemeinden und des Gemeindeideals ausgehen von den reformierten Rheinländern und von reformiert erzogenen Theologen.

5. Die vietnamesische und methodistische S. ist zunächst zu verstehen als Reaktion gegen die objektive Kirchlichkeit und gegen die Beschränkung der Amtspflicht des Stadtkirchendieners auf Sicherung der Lehrortfehrt und Kirchlichkeit. Der durchaus subjektive Zug der vietnamesischen Frömmigkeit und Berufsauffassung, der den Artikel der „Heiligung in gleicher Würde mit dem der Redetextigkeit erhebt“ (Pfeimus: I, A, B), verbündet mit einer speziellen Beurichtigung der Individuen und der Volksbildung, erweitert die Aufgaben der S. umgehener. Aus dem Parterre als blohen Gnadenmittelverwalter wird ein Führer des christlichen Volks zur Heiligung des Lebens, aus dem beamteten Beichtvater ein Freund zu rettender Seelen, aus dem Mandatär der staatsartigen Kirche der Mund der christlichen Volkgemeinschaft; der Formeln wiederholende Liturgie wird individualisierender Pädagoge (Parterre, I, 3 e). So kommt Person und persönlicher Gredit wieder ganz anders in Betracht als ordnungsmäßige Beamtung, so steigert sich auch das Berantwortlichkeitsgefühl; ja nun der Seelsorger ganz anders mit seiner Gemeinde zusammenleben und ins Detail ihres erscheinenden und erwerbenden Lebens eingehen. Mit dieser Subjektivierung und Bergegenwärtigung ist freilich auch die Unterschätzung des Geschäftsebens, der Tätigkeiten der christianisierten Welt und der schon christlichen Gemeinde gegeben, ein unvermittelbar, gefügtes widerlicher Sprung ins subjektive Absolute, in den Schriftgläubigen. Man ver nachlässigt die Lehrbildung, über schätzt die Bedeutung der Persönlichkeit, unterschätzt die Bedeutung der allgemeinen Ordnungen, über lässt den Seelsorger mit starke Persönlichkeiten fordernden Angaben, bringt Sentimentalität in die Beziehung des Seelsorgers zum Beichtkind. — Gegenüber dem übermäßigen Ver-

trauen auf das objektive Wort und die mechanisierte Beichte und Absolution (V. Büßweien: V, 2) verlangte man Gewissenserforschung, Veranlassung täglicher Heiligung, jaltischer Wiedergeburt, also intensive Seelenpflege. Man fühlt sich dermaßen verantwortlich für das Seelenheil, für den wirklichen Neustand des Beichtkinds, für Verstdung und Gerichtshof beim Abendmahl, und nimmt die Absolution so individuell, daß man aufhört, Diener einer schon christlichen Gemeinde zu sein. Diese Abart der Strukturolität und Verbindlichkeit, des Scheindrangens zwischen Gott und Seele geht auf den zwar versteiften und wahrer gemachten, aber auch verengten und überpannten Begriff der Belehrung zurück: man geht als Erwachsener und Büßprediger, ja als Missionar innerhalb der Namenchristen mit der Angel statt mit dem Segen an die Arbeit. Das ließ sich noch einigermaßen in der in Gruppen gegliederten *Vereinigung* (Herrnhuter), in den Landeskirchen aber nur durch ungeheure und unorganisierte Treiberie ermöglichen. Es ist nur als folgenreiche Durchführung vietnamesischer Grundannahmung zu beurteilen, wenn die *Methode* ist ein äußerst konstatierbare Wiedergeburt sondern und einen bestimmten Bruch des inneren Lebens zu bestimmtem Datum nicht bloß voraussetzen, sondern durch reale Bestätigung erzwingen. So steht doch auch in dem starken Erziehungsdrang, womit der Pietismus Wahrheit und Wirklichkeit der gläubigen Gemeinschaft durch persönliches Lehrgespräch, Konfirmandenunterricht, Wasen- und Handwerksburschenpflege, durch das ganze realistische Erziehungswesen erstrebt, das altrömisch-religiöse Heilheitsideal, das A. Ritschl als katholizisierende Unterkrönung aufgewiesen hat. Eng, heimlich und ängstlich wird die gefaute Bildung, der bewußte Christ geschieden von allen weltlichen Idealen durch ketes, empfundenes Bewußtsein seiner Fremdheit in der Welt, der gegenüber alle Raubität und Harmlosigkeit verloren geht. Statt einer vollständlichen Gemeinschaft bildet diese S. ein Konglomerat für sich am Heiland hängender, sich selbst über schätzender Atome. So wertvoll die Durchführung der Einzelgemeinde als Herd geheiligter Bruderliebe ist, so bedeutlich ist für die Volkskirche als Heilsanstalt für das ganze Volk. Der Kreis der Wirklichkeit wird gewiß intensiver, aber auch enger; die Gemeinde der „Gemeinschaftsfeinde“, oder „Studentenalter“, in denen sich jetzt diese S. folgenreich, d. h. methodistisch auswirkt (für die Gegenwart vgl. *Gemeinschaftsschiffentum*), ist von der allgemeinen Volksbildung wie von der Volkskirche losgelöst.

6. Die außländische S. teilt mit der vietnamesischen zunächst die gesunde Gegenseitigkeit gegen die objektive Kirchlichkeit und Lehr- und Betontheitseinheit. Zu übrigem ist die S. der Auflösung durchaus als Gegenstand gegen die vietnamesische Einheitlichkeit zu verstehen. Sie fand dem Zeugeit (Auflösung) mit offenen Armen entgegen und nahm seine besten moralischen Triebe in sich auf. Auflösung bedeutet Emanzipation der weltlichen Bestrebungen und Ideale von der

Diktatur der Kirche, Freilassung des Subjekts, um auf eigene Façon selig zu werden. Man entdeckte jetzt erst Sittlichkeit, Idealität, Nutzbarkeit auch außerhalb des Schattens der Kirche, fand Christliches in allem Natürlichem, erkannte in den von der Kirchenlehre verläßteren „natürlichen Menschen“ die anima naturaliter christiana, die von Natur christliche Seele. Nicht bloß „Svalding“ von Herder verbühnte „Nutzbarkeit des Predigtamts“ nahm der S., die für zur Betätigung des Christenstandes im häuslichen und bürgerlichen Leben, als Gehilfin des sittlichen Wandels, auch als sunändernde Kraft im Innerenleben aufriet, ihren negativen, rettenden Charakter und gab ihr wesentlich die positive Aufgabe der Volksbeglückung und Menscheneredelung. Praktisches Christentum wurde von vielen mit einer unantastbaren Treue und auf Grund einer ganz neuen, das Seelenleben analysierenden Seelenlehre geübt. Dagegen verzerrte die Unempfänglichkeit der aufgewärmten Bourgeoisie für ernste Religiosität, das Ersteren von Zürich und Zittern um das Seelenheil, die Gleichgültigkeit gegen die kirchliche Gemeinschaft in jener S., die darauf bedacht war, allen auftretenden Bildungs- und Lebensgrößen die christliche Eitelkeit anzuleben und allen ihre Christlichkeit anzudenonstrieren, statt der Zeitbildung die Beugung vor dem Kreuz zuzumuten. Nun mehr verzichtete diese S. auf alle Weichte und Absoption („Bürgwesen: V, 2“) und auf radikale Umkehr, begnügte sich mit Ablegung einzelner Fehler und mit Volksverbeserzung. So löste sich die in Sünden- und Gnadenbewußtsein angelne spezielle S. mehr und mehr in Kausalseelsorge und in die reichlich betriebene Pädagogik auf, die nur Kindern, Seräten und notorischen Sündern gegenüber sich betätig. Die in frohem Optimismus, in gutem Vertrauen zur Entwicklungsfähigkeit der durchschnittlichen Menschenkräfte wurzelnde Volksziehung verzichtete in gefunder Weise auf überzeugende geistliche Motive und handhabte vortrefflich die einfach entwidelnde Einwirkung. Neben all den Volksbeglückungs- und Volksverbesserungsanstalten, an denen die Beamten des Staatskirchentums teilnahmen, wurden die letzten, überweltlichen Ziele der S. vergessen, denen jene dienen sollen. Der Titel Seelsorger wurde von rechtschaffenen Bürgern als pietistische Zwinglichkeit abgelehnt, dem Seelsorger immer nur indirekte Wirkung auf die Seele zugestanden. Es war und ist noch heute ein großes Verdienst der Rationalisten, das sich aus ihrem positiven Verhältnis zur Kulturbewegung ergab, daß sie alles Schwinddrängen seculin vermieden; aber es folgte auch aus dem Mangel an direkten Zielpunkten evg. S. Der wundre Punkt dieser S. in aber die Vernachlässigung des städtisch-sozialen Lebens. Religiös betrachtet, im Verhältnis zu seinem Gott, wird der Mensch Individuum. Das Publizum der rationalistischen Predigten („Predigt, E1—3“) ist keine Gemeinde, nur ein Chaos von Atomen, die zerstreuen im Weltleben. Man angelt nicht, wirft aber auch nicht das Netz aus, erklärt vielmehr die ganze gute Gesellschaft für christlich, sofern sie sich dem Gesetze christlicher Nächstenliebe und des Erbarmens mit allen Menschen unterstellt. S. wird das Wort der Liebe nur zerteilt, das lebendig gemacht nicht wieder gesammelt. Die S. verliert sich, von einzelnen, Laien wie Predigern, viel-

sach mit großer Hingabe geübt, als geordnetes Amt mit kirchlichen Endzielen. Lebt nicht auch diese Art S. noch heute in weiten Kreisen?

7. Die S. der neuere n Gemeindeorthodoxie ist durch die große Not der napoleonischen Zeit und den aus der Verminderung ins Volk getriebenen, zumal wirtschaftlichen Pietismus (§ II) hervorgerufen. Ohne weltirreische Tendenz, fühlte sich ein neu erwachter Streit durch das Missbrauen der Amtsträger in Vereine freier Gesellschaft gewiesen. Man muß dies Vereinswesen, für das in „Schleiermachers Ethik“ auch die neuen sittlichen Formen gebildet sind, in seiner Bedeutung für das Volksschlehen ermessen, dem die pietistische S. fern blieb und die aufklärerische keine Zustimmungen stellte (Vereinswesen: II „Innere Mission“). Zumal in den äußeren und inneren Missionsvereinen erwuchs eine auf dem Glaubengrund dringende S., die sich endlich aus der Heide welt in die christliche Gemeinde zurückwandte. Die große Gefahr dieser von der Erweckung, dem innersten, zentralsten Interesse ausgehenden S., daß man, selbst durch Kirche und Amt in Vereine ohne Zusammenhang mit der kirchlichen Organisation gedrängt, auch die Kirche als Missionssgebiet unter nach Missionsmethode behandelte und das Volkskirchentum sprengte, ist durch die organische Verbindung fast ganz bestätigt, die „Wichern zwischen der Inneren Mission und der deutschen evg. Kirche“ hergestellt hat. Gewiß hat auch sein Werk gelitten unter der zeitweiligen Verkrüppelung der sozialen Gestalt der Kirche und des Amtes, in daß er wesentliche Funktionen der letzteren Vereinen und Sendbrüder überwarf; aber sein gesunder Grundtrieb ging auf Erweckung von Arbeitern und Liebesamtären innerhalb der Gemeinde „im Glauben und Dienst unserer evg. Kirche“. Den „himmlischen Egoismus“ der „Nur selig!“-Leute in eine unausgesetzte Arbeit an der „Rettung des evg. Volkes“ aus seiner geistigen und leiblichen Not durch die Verkündigung des Evangeliums und die brüderliche Handreichung der christlichen Liebe“ umbildend, setzte sich die „Innere Mission“ das Ziel, in der geordneten seelsorgerischen Tätigkeit der kirchlichen Amtster unterzugehen. So wollte sie mit dem Missionsempfehlung zugleich schlichte evg. Lehre und praktische Liebesträigkeit verbreiten, wies statt Methodismus und Separatismus einen weiten Horizont, einen nationalen und sozialen Grundzug auf, führte alle spezielle auf die allgemeine S., auf Wortverkündigung zurück, ging auch in ihrem Familienprinzip von den elementaren Einheiten des Volkslebens aus und wollte die aus der gefundenen Verbindung christlicher Gemeinschaft absprengen in diese zurückführen und durch Familienhaftigkeit zurückgewöhnen. Zu ihren Brüderhäusern (Diakonen) wollte sie die Diaconie des christlichen Laienstandes vorbilden; an die gesuchten Laienhelfer sollten sich freiwillig in jeder Gemeinde anschließen. Allmählich hat sich dann auch der Einspruch des Amtsluthertums und der aufgewärmten Geistlichkeit gegen diese, die amtliche S. beeinträchtigende S. verloren; wir sind aber auch auf dem besten Wege zur Aufzähnung der Inneren Mission in die Amtspflichten der Kirchendiener und der befordernden Vereine in den großen Verein der lebendigen christlichen Gemeinde. Freilich ist nun der reguläre S. der „Gemeindeorthodoxie“ der Charakterzug der Inneren Mission

anbasten geblieben, die S. zu sehr nur als Heilung von Schäden, Rettung von Verlorenen, zu sehr nur gegenüber solchen zu verstehen, die aus der Gemeinde gefallen sind und einen Detekt ihres Gemeinbewußtseins erlitten haben; es ist die Unart der Jüngeren Mission-Kreise, den Kreis der zu Rettenden allzuweit auszudehnen und das gesamte Volkstum darin zu befassen. Von der Jüngeren Mission her ist diese S. meist auch zu unmittelbar biblisch, naiv-rechtgläubig und unterläßt so die wirkliche Pflege der von modernen Problemen erschafften Zweifler. Wenn diese Jüngere Mission auch heute noch als Gewissenswiederer und Hüterin einer vortrefflich durchgebildeten Sichsverständigkeit auf Einzelgebieten der Seeleltern innehaltelich ist, so muß sich eine volkstümliche S. von ihr doch unterscheiden durch die zwei innerlich zusammenhängenden Merkmale: sie soll nicht bloß missionierend und sie soll wesentlich gesichtlich, nicht absolut orientiert sein; ihr christliches Bewußtsein soll nicht das der naiven Erinnerung des Erwachsenen, sondern das der fortbreitenden, sich weiterbildenden Gemeinschaft sein.

8. Die christlich-soziale S. geht zurück auf Wicherns Frage: wie gewinnt man die Masse des Volks dem Christentum und der Kirche zurück? Wirklich hervorgerufen ist sie aber durch das der Kirche, auch der Jüngeren Mission überausgehend getonnene maßgebende Auftreten der äußeren und inneren Not und des Abfalls vom Christentum, das zum rechtzeitigen Bestand unseres modernen Volkslebens gehört, eine notwendige Folge der Erziehung des Handwerks und der Einzelproduktion durch den Maschinen- und Masjenbetrieb. Sie hat von der Christlich-sozialen Bewegung in England (Christlich sozial, 2), auf dem Wege über B. A. Huber, zunächst ihre Maßstäbe begangen. Nachdem das Antichristentum zu einer Macht im atomisierten und zusammengeballten Volksleben geworden und in den wirtschaftlichen und sozialen Notständen verankert war, erkannte die Kirche zu spät, daß es sich in den Tagen die Sozialdemokratie geführten kämpfen um ihre eigene Sache handelte. Man darf Ad. Stöders Verdienst, die S. zuerst zur energetischen Mitarbeit an der Überwindung der sozialen Nöte aufgerufen zu haben, nicht durch den Hinweis auf seine Verquidung konservativ-monarchischer Sozialpolitik mit evg. Sozialethik schmälern; jedenfalls hat er, unter klarer Erkenntnis des Verkettung von Leib und Seele, von Gesellschaft und Individuum zuerst einen wirksamen Worschrei in alle Lande gebracht, um einen christlichen Sozialismus dem das Christentum wie den Staat und die Kultur bedrohenden Umkurs entgegenzuwerfen (Christlich sozial, 3). Nicht sowohl Uhlborns allzu besonnene, dogmatische Grenzziehung zwischen sozialtechnischer und sozial-ethischer Tätigkeit als Lehmanns warmherzig zugreifende Denkhchrift: „Die Missgaben der evg. Kirche und ihrer Jüngeren Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart“ haben den Evangelisch-sozialen Kongress und der von ihm abgeplätteten „Christlich-sozialen Konferenz“ durch beide aber einer sozial orientierten S. die Wege gewiesen. So durfte O. Baumgarten in einem Heft der „Evangelisch-sozialen Zeitschriften“ den „Seelsorger unserer Tage“ als einen schlechthin beschreiben, der sein Absehen nicht mehr bloß auf die Einzelnen richten kann, da diese unlösbare in den geschicht-

lichen Prozeß des sozialen und wirtschaftlichen Lebens des Volkes verwickelt sind; er muß vielmehr auch auf diesen sozialen Gesamtprozeß und auf die ihn dokumentierende öffentliche Meinung Obacht haben, um demselben die drücklich-sittlichen Maßstäbe zu erhalten. Vor allem aber führt den Seelsorger die Arbeit an den sozialen Nöten zu einer sozialen Auffassung des religiösen Lebens und zu dem Wunsch, die feiernde wie die in der Liebe tätige Gemeinde zu einer sozialen Macht zu machen. Die Gefahr dieser Auffassung der S., im starken Einachen auf die Spannungen des sozialen und Klassebewebs das Seelsorgertum für alle und die Hauptpflege um die Einzelsoße und ihr ewiges Heil zu vernachlässigen — also über den neuen lauten Aufgaben die alten, stillen, speziell religiösen, die der biblische Begriff der S. uns anfragt, — darf nicht irre machen an der gottgefälligen Erweiterung des Horizonts der S. von der Einzelsoße auf den ganzen Umkreis von Beziehungen, in denen Regie sie lebt, und deren Zwang nur die wenigen nötig entziehen können.

II. Das Recht der S. ist keineswegs unaufsehbar, wie sich ihr denn ungezähmt Zeitgenossen entziehen und viel mehr Geistliche, als man denken sollte, auf sie zwar kaum grundfäßlich, aber doch tatsächlich sich nicht einlassen.

1. Die Einwendung gegen dagegen, daß ein anderer sich um unsere Seele kümmere und aus solcher Sorge heraus auf sie einwirke, ja sich diese Sorge und Einwirkung zur Lebens- und Berufsaufgabe mache, sind verschiedenartig.
a) Vom individualistischen Standpunkt aus erscheint es als eine unberechtigte Zaudringlichkeit, ja als Nichtachtung der freien Entfaltung der Persönlichkeit, wenn jich jemand anders einer erwachsenen, reifen Seele gegenüber die Stellung eines Manners und Burners, eines für sie mitverantwortlichen Führers, gar eines Weichvaters oder Seelsorgers in Anspruch nimmt. Die Erziehung durch andere hört mit der Reise zur Selbsterziehung auf; das Urteil aber, daß jemand bei äußerer Regie und Selbständigkeit doch innerlich unreif und unselfständig ist, oder daß er sich auf Irr- und Abwegen befindet, ist ihm gegenüber nicht zu verwenden. Der protestantische Individualismus lehnt Bevormundung, „gottgewollte Abhängigkeit“ von Autoritäten auf dem Gebiet des inneren Lebens unbedingt ab; behauptet konsequentweise auch ein „Recht auf Unglauben“ wie ein Recht auf allerlei Glauben genäß der Norm der eigenen Anlage. Selbst „das Volk“, dem ja die Religion erhalten werden soll, lehnt ihre beabichtigte Zuminutung ab. Es erfordert als Grundrecht der modernen Persönlichkeit, sich ihre Autoritäten, Helden, Normen und Ideale frei zu wählen: „da tritt kein anderer für ihn ein, auf sich selber steht er da ganz allein“. — b) Tiefer noch greifen die psychologischen Zweifel an der Möglichkeit der S.: ist nicht die seelische Entwicklung und auch die Entwicklung der Lebensanfichten gesetzmäßig und notwendig, vorausbestimmt durch die ganze psychophysische Organisation, durch Bezug und Milieu, durch vorwiegende Beschäftigung und Erfahrung mit diesen und jenen Lebenskreisen, so daß zwar vielleicht eine momentane Ablenkung vom eigenen Wege durch unkontrollierte Suggestion, durch Aufrufen von Ideen und Idealen, durch sanften Zwang äußerer Autorität, nicht aber eine dauernde Unstimmigkeit,

„Belebung“, „Erweckung“, Rettung und Behüfung, denkbar ist? Gewiß erlebt man des öfteren, daß schwächere oder passiv NATUREN solcher Beeinflussung zugänglich sind; aber dann sind sie zu anderen Zeiten, in anderer Umgebung und vorwiegenden Interessenrichtung wieder von entgegengesetzten Auffassungen beeinflußbar. Wie oft zeigt das Leben, daß am Ende aus dem Menschen nur das wird, was in ihm steht, und daß alle Auffassungen, zu denen er von außen bestimmt wird, wenn sie ihm nicht selbst notwendig sind, nur äußere HÜLLEN sind, die das Knochengerüst seines Wesens nicht verändern. Sittliche Urteile und Gefühle bilden sich aus dem wiederholten Ueberwiegen von Billigungen und Missbilligungen, die durch Handlungen und Empfindungsäußerungen anderer hervorgerufen werden; aber die Empfänglichkeit für solche Reize ist individuell prädisponiert. Wo bleibt da die Möglichkeit der seelosgerlichen Einwirkung? — e) Gegen das Recht der S. sprechen endlich auch *a t s p o l i t i c h e* Bedenken. Wir Protestant und mit uns die protestantischen Staatsmänner müssen die propagandistische, erweckende und autoritäre S. als eines der gefährlichsten geistigen Zwangsmittel zur Unterdrückung freier Menschenbildung und staatsbürgischer Freiheit betrachten und das Mögliche tun, um sie aus unserem Volksleben auszuschalten. Denn sie geht aus von der Annahme bleibender Unmündigkeit des Volks (Durchschnitts), daß der Staat doch zu mündigen, selbst urteilenden und in Wahlen und Ehrenstellungen am Gedeihen des Ganzen mitwirkenden Persönlichkeiten zu erziehen alles anbietet, und sie wird, nicht bloß im Dienst der Zentrumspartei, allen Grundideen des modernen Staates entgegen. Dabei kann sie sich zwar auf den bleibenden Widerwunsch der das Volk idealisierenden konstitutionellen Staatschule mit der traurigen Wirklichkeit des durchschnittlichen Lebens berufen, auch auf den faktischen Terrorismus, den bei ihrem Verlagen antichristliche, sozialistische, anarchistiche Strömungen über die Massen ausüben; allein das befestigt nicht die Bedenken, die gerade einer Verquidung religiös-institutioneller mit staatsbürgерlichen und frei persönlichen Motivträgern entgegenstehen.

2. All diesen Einwänden ist die sogenannte *Cura generalis*, die allgemeine S., die durch die öffentliche Verkündigung des Wortes Gottes ausgeübt wird, nicht ausgelegt. a) Sie ist ebensoviel anfechtbar wie alle nichtreligiöse, auf Gesinnungs- und Urteilsbildung ausgehende Vorträge. Jede Vortragsrede, jeder künstlerische oder literarische Vortrag will überreden, für gewisse Auffassungen und Interessen und ihre Be-tätigung werben. Ob er dabei mit starken suggerirten Mitteln oder mit zartem, überzeugendem Zwang arbeitet, hängt von dem Reifestand der Hörer und der eigenen Kultur des Redners ab. Ist der Redner instande, die eignen Geschmack- und Billigungs- oder Missbilligungsintime der Massen zu Stärke und Bewußtheit zu führen und seine eigenen Urteile und Bestrebungen als in deren Linie liegend aufzuweisen, so wird er ihnen auch über ihren Horizont hinaus liegende Gesichtspunkte verständlich machen. Es liegt dann in seiner Überredungskraft immer noch viel Zwangswert; aber sie wird frei befolgt und nicht als Beeinträchtigung der persönlichen Entscheidungsfreiheit empfunden. So wird auch

der Seelsorger im Prediger und Diskussionsredner zugehandene und intuitiv bejahrte Ausgangspunkte, Ideale, Normen und Verpflichtungen wählen, um von ihnen aus selbst widerwärtige, paradoxe, der Natur zuwidderlaufende Zumutungen als unentzündbare Konsequenzen aufzuweisen. Man wird gegen solche seelosgerlichen Reden weder vom individualistischen noch vom psychologischen Standpunkt aus etwas einwenden können. Und wenn man auch vom staatspolitischen Standpunkt aus der Massen-Aufschwung mißtrauisch gegenübersteht, die zumeist in oppositioneller Richtung vorstammt, so wird man sie selbst nicht entbehren können, um patriotische und nationale Gemein Gefühle und Opferentschüsse zu übertragen. — b) Nun wird aber, woran Paulus, Luther und Widern den größten Nachdruck legten, alle spezielle S. in der allgemeinen, in der Wortverkündigung, ihre Seele finden. Die institutionelle S., auch die charitative, ist nur Begleitung der großen Grundgedanken und Liebeimpuls des Evangeliums in Häusern und Einselstellen durch erprobte Kanäle. Es ist darum ein gehunder Zug in der Bevorzugung der homiletischen und pädagogischen Einwirkung neben dem Abwarten von bestimmten Veranlassungen (Rational-S.) zu erkennen. Vor allem aber ist aus den vorstehenden Bedenken gegen die spezielle S. eine starke Mahnung zu entnehmen, direkte, abfällige und als beabichtigt erkannte Einwirkungen möglichst durch indirekte, wenigstens in ihrer leichten Absicht nicht betonte zu erzeugen. Wir müssen unsern durch unsere Verantwortung vor Gott und Christus, durch unsere Überzeugung von dem nur im Evangelium zu findenden Heil und durch unsere Sympathie mit allen, die den Weg zum Heil verliehen, hervorgerufenen S.-trieb in die Zucht der Achtung vor der fremden Persönlichkeit, die ihrem eigenen Herrn sieht und fällt, und der bescheidenen Prüfung nehmen, ob wir die von Gott berufenen Helfer für diese Seele und diese Bedürfnisse sind. Die Verhandlung der Gemeindeglieder als Seelen, die wir für unsere Überzeugung gepachtet hätten, wie die Annahme, daß alle Seelen in dieser Zeit für das Verlangen und Finden des Heils in Christus bestimmt seien, widersprechen der gesellschaftlichen und seelischen feineren Bildung.

3. Die spezielle S. wird nichtsdestoweniger zu Hausbesuchen und sonstigem Nachgehen berechtigt sein, solange ihr nicht von dem Betroffenen die Tür verschlossen wird. a) Wenn mir, sofern sie aufgefordert bzw. ohne Zustimmung der Erziehungsberechtigten ausgeübt würdet, unterlage, je den individualistischen Bedenken, und nur, sofern sie unvermittelt, unphysiologisch, schematisch und ohne Abwarten der offenen Tür, ohne Anhänger an vorgestandene Regungen und Bedürfnisse gehandhabt würde, unterlage sie den psychologischen Bedenken. Dagegen hat die Unterscheidung von Schwachen und Starken, von denen jene als geeignete, diese als ungeeignete Gegenstände der S. zu gelten hätten, keine tatsächliche Berechtigung; denn einmal deutet sich der objektive Taubefund bei diesem Gegenzug nicht immer mit dem subjektiven Selbsteindruck, und dann macht die indirekte, ihre Abhängigkeit nicht aufdringende S. keinen Unterschied zwischen Schwachen und Starken. So lange jemand nicht zur vollen und sicheren Reife der christlichen Persönlichkeit und der Teilnahme

an der christlichen Gemeinde gelangt ist, bleibt er für den Beauftragten des allgemeinen Priestertums (der Kirchgemeinde) Gegenstand seiner S.; ob die Sorge aber in bestimmten Handlungen oder auch nur Verhaltensweisen zum Ausdruck kommt, ist eine andere Frage. So ist der Geistliche stets bereit, allen seelsorgerlich zu dienen, und sich stets bewußt, daß er in seinem ganzen Berufe mit allen Gemeindemitgliedern der Sorge um ihre Seele keine Hemmung, nur Förderung bereiten darf, aber keinem gegenüber, der nicht willens ist oder dessen Vorwürde nicht willens sind, ihn als Seelsorger aufzunehmen, zur Ausübung der S. berechtigt. — b) Dagegen muß hier noch betont werden, daß der beste Maßstab pastoraler Tüchtigkeit in dem Grade der Zuvertrautnahme für spezielle S., für Beratung und äußere und innere Stärkung zu finden ist. Wer sein Recht zur S. selten nur empfindet und in Anspruch nimmt, immer nur indirekt, allgemein, als öffentlicher Verteidiger oder Religionslehrer, nie von Seele zu Seele, mit offenem Herzen und offener Hand wirkt, der ist des Heilandsstumes wie der Geltung als Diener des Heilands bar und wird auch in Predigt und Liturgie, in Gemeindeleitung und Religionsunterricht das Wesentlichste vermissen lassen: den Trieb der Liebe Christi, daß doch niemand, so viel an uns ist, verlustig gehe der vollen Gemüte in Gott, die nicht ohne Heiligung des Wandels zu gewinnen ist.

III. Die Hauptgebiete der S. Die S. hat sich, was die neuere Theorie im Unterschied auch von "Schleiermacher und K. J. Nitsch immer mehr erkannt hat, nicht bloß mit irgendwie fehlhaften oder aus der vollen Gemeindelad gefallenen, überhaupt nicht bloß mit einzelnen Szenen zu befassen, sondern mit allen Gemeindemitgliedern, um ihnen weiter zu helfen in ihrer Gottesdienstlichkeit und sittlichen Vervollkommenung, und darum auch mit der ganzen Gemeinde, damit sie auch in ihrem nichtgottesdienstlichen Leben das Organ des allgemeinen Priestertums bleibe. Und zwar folgen mir darin gern "Sulze, der den sozialen Zug der modernen S. tonangebend durchgeführt hat ("Seelsorgaelementen"), indem wir

1. von der Sammlung und Belebung der Gemeinde zum allgemeinen Priestertum sprechen.
a) Eine nicht zu verachtende erste Arbeit ist das Kennenlernen und künstlerische Aufnehmen der Gemeinde. Dazu hilft gewissenhafte Führung der Kirchenbücher, der Tauf-, Konfirmations-, Kommunions-, Trau- und Beerdigungsbücher, vor allem aber die Zusammenstellung aller vereinsseitigen chronologischen Notizen in einem Familienbuch, worin jeder selbständigen Haushaltung ein besonderes Blatt gewidmet wird, und in das man vor jedem Hausbesuch usf. einen Blick tut, um den ganzen Familienzusammenhang, Verständigerung, Freud und Leid zur Anknüpfung des Gesprächs und zur Kontrolle der Klagen usf. benutzen zu können. Die Kirchenbuchführung gibt erwünschte Gelegenheit zu Hausbesuchen und zur Heranziehung der Kirchenälteren zu Nachforschungen, woran sich weiteres anschließen kann. Das Ideal ist: alle Gemeindemitglieder von Person zu kennen. Weil nur übersehbare Gemeinden dies gegenseitige Eichtennen ermöglichen und damit das Gefühl gegenseitiger Priesterpflicht erhebt der Seelsorger die Forderung der Zer-

schlagung übergroßer Gemeinden oder ihrer Zerlegung in teile S.bezirke, wie denn nur je ein beamteter Seelsorger einer S.gemeinde dienen soll. — b) Zur Belebung des allgemeinen Priestertums tragen wesentlich die Weihehandlungen, Täufen, Trauungen, Begegnungen bei, bei denen man streiten kann, ob der seelsorgerliche oder liturgische Charakter entscheidend sein soll (Liturgie, I). Jedenfalls unterscheidet die evg. von den lath. Weihehandlungen, daß sie nicht bloß liturgisch festgelegt, sondern seelsorgerlich auf den Einzelfall gewandt sind ("Qualitäten"). Das ergibt oft schwere Krüppelungen, welche die Gewissenhaftigkeit in der Vorbereitung und Information steigern werden, kann aber nicht aufgegeben werden, soll nicht die Idee des allgemeinen Priestertums, d. h. der Erhebung der Einzelseelen und Einzelsfamilien zu selbstverantwortlichen Tempeln des heiligen Geistes, Schaden leiden. Das Interesse des S. spricht mehr für Vornahme der Weihe im Hause (wobei aber böse soziale Unterschiede zu meiden sind), bei Täufen schon, um die Eltern beide ansprechen zu können, weniger bei Trauungen, wo die Feierlichkeit und Einfügung der Hausgemeinde in die Kirchengemeinde für Kirchenvorhaben spricht. Der Seelsorger, für Teilnahme der Gemeinde und für ihre Fürbitte als Ausdruck allgemeinen Priestertums interessiert, wird die Abstundigungen jölicher Handlungen von der Kanzel nachdrücklich und gehaltsvoll gestalten. Er wird auch die Rottäufen und Notkommunionen, oft gewiß Zeichen abergläubisch-magischer Auffassung, zart und vorsichtig als Spuren viertägiger Gejünning behandeln und zu rechtens Hausfeiern gestalten. — c) Von Jugend und Zitationen kann heutigen Tags nur der Jugend gegenüber geredet werden; der heutige Seelsorger kann noch nicht einmal seine Sprechstunden anziehen, über die hinaus er sich nicht gebunden fühlt: die Sprechstunden binden nur ihn, nicht die Gemeindemitglieder, am wenigsten die Arbeiter; doch kann und muß er sich die nötige Muße zu den Wahlzeiten und Meditationen sichern. Im übrigen geht der Seelsorger den Gemeindemitgliedern in ihre Häuser nach. Die Häufigkeit oder Regelmäßigkeit dieser Hausbesuche hängt von Ortsgröße und Volksart ab, auch das Maß der Rüfung wohllib-gemütlicher und geistlich-eniger Unterhaltung. Zu hohen hat sich der Seelsorger vor vorgefaßten Meinungen, wie sie sich leicht durch nachherige Notizen feststellen, vor Sympathie- und Antipathiegefühlen, vor allem aber vor Separatverhältnissen zu frommen Frauen, die gern geistliche Chorveranstaltungen. — d) Schon hier zeigt sich die große Bedeutung der Religionen Volkskunde. Wahr sind die Idealtypen, die sie anstellt, die Kleinbäuerliche, großbäuerliche, kleinstädtische, Habitat-, Beamten-, Handels- und Großstadtgemeinde ("Volksräumigkeit: II, evg.") nirgends vollkommen zu finden; auch hat sie, da sie wesentlich den Durchschnitt in seiner Abhängigkeit von Vererbung, vorwiegender Beschäftigung, Lebensnot und Daseinskampf erfaßt, die Neigung und Verlachung, den Nutzen einer Beeinflussung in der Richtung auf das evangelische, überweltliche, innerliche, persönlich freie Lebensideal zu brechen. Aber, indem sie den Seelsorger von der Kulturfähigkeit und Massenföhlichkeit heißt und die Hauptaufgabe ihm darin zeigt, die

Seelen besonders zu nehmen bzw. die Gelegenheiten zu nutzen, da Gott sie besonders nimmt von der Menge, erfüllt sie ihn er recht mit der Gesinnung der Heilandsliebe Jesu, der auch in der Kraft den wenigen Erlebnissen nachging und sie herausriß aus der Vergänglichkeit der Welt in die Stille und wirksame Nähe des ewigen Gesetzes. Neben solchen starken Personalismus aber führt die religiöse Vollkunde den Seelsorger doch auch zum Sozialismus eines tiefen Mitgefühls mit der Verwohntheit des Einzelnen in die Not und Verworenheit seiner Umwelt, seiner Stammesart, seiner Klasse und bewirkt durch die Betrachtung der Kultur als Verlückungsgebiet für die Persönlichkeit ein rästloses Mitarbeiter an der Belämpfung dieser sozialen Verlückungen. Das Mitgefühl Christi mit der Schwachheit, mit der Abhängigkeit unsichtlicher Wesen von Zeit und Raum ist am Ende aller S. Herz. — e) Von hier aus und durch Erziehung zu bezeichnendem Denken von dem eigenen seelsorgerlichen Einfluß ergibt sich ein immer steigendes Verlangen nach Mitseelsgern. Als solche werden nur selten die gewählten Vertreter der Gemeinde, die Kirchenvereinisse (Gemeindeverfassung), zu werten befähigt sein, da bei ihrer Wahl andere Talente ausschlaggebend sein müssen. Dumm hin sollte der Seelsorger sie mehr an seinen Sorgen und Freuden teilnehmen lassen, in seine Amtspflichten einweihen, auch an den Nachforschungen, Gemeindeteilen, Gruppenvergathungen, Kinder- und Jugendpflege aktiver beteiligen. Bei seinem Suchen nach Wöhlebogern soll er aber nicht an den Rächen, Familienangehörigen, Freunden, Zimmernachbarn achlos vorbeigehen; eine Haupfanfangsarbeit ist, das Verantwortungsgefühl dieser Nächten zu schärfen, den Fürsorgebedürftigen in eine fordernde, tragende, verliebte Umgebung zu versetzen; als Ziel muß ihm dabei vorzuschreiben, sich selbst überflügeln zu machen. Weiter aber sollten wir von den Herrnhutern, Stundenhaltern und Christlichen Vereinen junger Männer das Prinzip der Gliederung der Gemeinde in „Chöre“, Vereine oder Gruppen, z. B. von konfessionierten Lehrlingen, Kellnern, Dienstboten usw. lernen, die sich auf der Grundlage natürlicher Zusammengehörigkeit niederlügen; wo die örtlichen Verhältnisse so liegen, daß sich solche Organisationen ausgestalten, in denen, wo ein Glied leidet, alle mitleiden, da ist den Zeiten am sichersten Abbruch getan. Wir wollen zu oft zu große Körper organisieren, wo die natürlichen Gemeinschaftsbande fehlen. Nur müssen wir jener pietistischen Vorarbeit die starke religiöse Abhängigkeit und Befreiungssucht nehmen. Zu größeren Städten versuche man, die Haushalte vorverbänden Sulzen (* Seelsorgengemeinden, 2) zu realisieren, die freilich, wenn sie über Kinder, Stranten und Vermählenspflege hinausgreifen, die Gefahren, den antlich berufenen und für die Gemeinde bestellten Seelsorger gegenüber als Eindringlinge und Auslandshabiter unliebsam zu werden. Auch stöhnt sich die Vernichtung dieses hohen Ideals an der Scheu vieler vor Abreisegleichen, an Geschäfts- und Berufsfamilien, an Eifersucht und Klatsch. Es wäre auch herlich, wenn die Gemeinde sich zu einem großen Zentralverein gesellen ließe, welcher der übrigens jetzt abnehmenden Vereinsmeierei ein Ziel setze. Wie die

Dinge liegen, muß der Seelsorger die bestehenden fiktischen Jugend- und Arbeitervereine als Wöhlebogere benutzen, nicht aber sie alle selber leiten, vielmehr einen sicherer Takt in der Anstellung geeigneter Leiter ausbilden, die dann die Vereinsinteressen nicht bloß pflichtgemäß erledigen, sondern sie als Sammelpunkte von persönlicher Hingabe und Liebestätigkeit zur Geltung bringen.

2. Auf dem Hintergrunde der mitsorgenden Gemeinde ergebt sich nun eine geordnete S. durch die Verkündigung des Wortes Gottes in Predigt, Unterricht und Unterredung mit einzelnen.

a) Der Seelsorger im Prediger und Lehrer wie im Unterhalter wird jedem Vortrag und Gespräch einen seelsorgerlichen Charakter, d. h. eine Abstielung auf die letzten und höchsten Ziele der Charakter- und Christenbildung unterteilen, den Ton und Stil auch so beiführen, daß die Seelen sich ungefähr tieferen Einwirkungen erschließen. Wie aber der Prediger und Lehrer nicht ohne Veranlassung die letzten, höchsten Motive in Anspruch nehmen wird, um nicht die Parodire des Evangeliums zum Alltagsgeschwätz und formelhaften, selbstverständlichen Gerede herabholen zu lassen, so wird auch die seelsorgerliche Einzelunterhaltung nur bei innerer Willigkeit und auf Höhepunkt oder Tiefpunkt des Gesprächs den tiefsten Ton der Sorge um das ewige Heil antragen. Die Sprache Kanaans, ständige Schriftzitate und vortreiche Gebete sind zu meiden; dagegen soll sich der gesamte Ernst einer würdigen, verantwortlichen, sympathischen Gesinnung fern von allem Rückgrat ungeschütt auf den anderen übertragen und, wenn ein heiligtes Wort, Liedvers oder Gebet auftritt, es der Wahrheit der Situation entsprechen lassen.

b) Die wenigsten Gruppen der S. bedürftiger Gemeindeglieder sind nach alter Unterteilung die Zweifler, die Sünder, die Leidenden, unter die dasselbe Evangelium recht verschieden zu teilen, bald mehr keine Wahrheit, bald mehr kein Ernst, bald mehr sein Trost hervorzutragen ist, ohne daß eines der drei Grundelemente je ganz fehle. z) Das Wichtigste für die S. am irrenden Menschen ist die richtige Diagnose des Zustums, wozu neben historischer und theologischer vor allem zoologische und psychologische Bildung gehört. Die weitere Ausbildung der Religionspsychologie mit ihrer Feststellung der auf verschiedenen Dispositionen beruhenden Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrung und Bedürftigkeit wird hier vor der hochgefährlichen Uniformierung bewahrt. Es sind zu unterscheiden: Irrungen in bezug auf Sinn und auf Lebenspunkte des Evangeliums — doch bestimmten sich diese Begriffe für verschiedene Veranlagungen, auch für verschiedene Lebensstiere und vorwiegende Beschäftigungsweisen sehr verschieden —; weiterhin Irrungen des bloßen Verstandes und der Willensrichtung — insoweit ist Unglaube die Sünde? anderseits: nicht alter Zweifel beruht auf „Sittlichkeit des Denkens“; sodann Zerthum aus individuellen und aus allgemeingesellschaftlicher Disposition, aus naturwissenschaftlicher oder philologischer Orientiertheit, aus Grund vorwiegender fanaler oder teleologischer Betrachtungsweise, Thalassophreicher oder östlicher Auseinandersetzung; weiter Steptis infolge absonderer religiöser Interesse bzw. Sorglosigkeit bei

Vorwalten politischer, wissenschaftlicher und ästhetischer Interessen, auf Grund von Erziehungsfehlern, sei es der Vorbehaltung religiöser Nahrung, sei es Überfüllung, und Stewiss infolge relativer Interessenseligkeit bei mangelndem Lebenserst in der Religion, die nur dekorativen Wert behält (Stimmungsschiffentum); ganz verschieden von allem die Irrungen aus Einseitigkeit der religiösen Auffassung — die großen Grundformen der Ehefragen: Trennung oder Vereinigung von Gott und Mensch, Gott und Welt, Gott und Natur, von Religion und Sittlichkeit; bei Schwäche des objektiven, gesichtlichen Sinnes; wiederum hierow ganz verschiedene der Irrgang der eigenbröderlichen Independenzen, die das Prinzip der Freiheit, des subjektiven Ernstes und der Wahlhaftigkeit bis zur Vereinzelung treiben; dann wieder gegenüber den mehr organisch, von innen heraus entstandenen von außen her veranlaßten Irrungen, die ihrem Ausgang nehmen von sittlichen oder intellektuellen Anföhnen an der Tradition, von der sie das Wesen des Evangeliums nicht unterscheiden; endlich die Verirrungen des Pharisäismus, der Richtunterscheidung von Wort Gottes und Schrift, von NT und AT, wodurch das Evangelium zum Gesetz gemacht wird, Pharisäismus und geschmackloser Allegorismus entstehen. — Die Diagnose der verschiedenen Formen des Irrtums und seiner Geschichte ist schon ihre halbe Therapie. Zene lehrt uns besonders: nicht viel machen, am wenigsten durch Eindringen oder Zucht erzwingen, der Natur, die sich auswirkt und sich selbst torriert, und Gottes Geist, der wehet, wo er will, Raum lassen! Es ist ja ausgelöschen, die Therapie der verschiedenen Formen hier ins einzelne zu verfolgen. Ihre Behandlung ist in der Tat unendlich verschieden, besonders in der Anwendung und Mischung der drei Hauptmittel: Lehre, Zeugnis, Beispiel Vorleben der heilsamen Wahrheit. —) Die S. am sündigen Menschen gliedert sich notwendig in solche an notorischen Sünden, bei denen Sünde mit Gesetzesübertretung zusammenfällt, und an Sünden im allgemeinen oder an der allgemein-menschlichen Sündhaftigkeit. Dieser Unterschied begründet einen gewaltigen Gegensatz in der Behandlung. Bei notorischen Sünden, Trunkenheit, Auschwefung, Verhöhnung, Spießlucht usw. können nicht bloß Heilandsgrundäkte in Anwendung kommen, müssen vielmehr Rücksichten auf die öffentliche Moral und auf die verletzte Strafrechtsgewalt genommen werden, die durch Bestrafung des Täters vor der Öffentlichkeit wiederhergestellt sein will. Die öffentliche Moral bedarf überhaupt einer pharisäischen Abseidung der anständigen von den notorisch bedenklichen, moralisch anstrengungsfähigen Elementen, — womit die Berichte für entlaßene Strafgefangene zu rechnen haben. Die Kirche erachtet aber nun in der Voll- und Pfaffenkirche notwendig zusammenzurumpfen. Selbst gegenüber Ehebruch, Konkubinat, Störung des Gottesdienstes ist keine sicher funktionierende Zuchtgewalt vorhanden, ausgenommen der kleine Bann (Auschluss vom Abendmahl) in kleinen Gemeinden. Der Pfarrer ist jedenfalls nicht Inhaber der Zuchtgewalt, sondern Seelosorger, der sich von notorischen Sünden zurückzieht, sich ihnen aber nicht anzuschließen kann. Freilich als Vereine mit freier Aufnahme und Ausschließung können da anders

verfahren. Das Ehewesen verlangt die bekannte realistische Erwägung. Es gibt kein besonderes christliches neben dem staatlichen Eherecht (Ehe: III); die rechtsgültige Ehehebung, meist stärker als die entwürdigende Fortsetzung des Geschlechtsverkehrs oder bloßes Nebeneinanderleben bei innerlich gebrochener Ehe, ist von der S. anzuerkennen, auch bei Trauung Geschiedener; eine Landes- und Pfaffenkirche kann nicht verlangen, daß nur gerade die Ehegesetze so rein lauten, wie wenn es fast nur brave und christliche Leute und Chor im Lande gäbe. Auch das Erzwingen von Chor zur Legitimation unehelicher Kinder verletzt die Moralität des Bandes. Die Feststellung der Vaterlichkeit wird mit Recht von der S. als Unrein für die Kinder abgelehnt; die Behandlung vorehelicher als unehelicher Kinder zeugt von mangelnder Vollzunde. Die Eidesunterweisung (Eid: III) sollte stets auf Erziehung der vorgängigen promischorischen durch nachherige assertorische Eid, auf tunlichste Vertringerung aller Eide, Verzicht auf Zusageleben von Eiden, vor allem aber auf den im Jahr Begriff der Deichelei enthaltenen Wahrheitsbegriff (Objektivität, d. h. alles am gleichen objektiven Maßstab messender Wirklichkeit-Sinn und Gebornen, der bei völliger subtiler Aufrichtigkeit verlebt sein kann; Wahrhaftigkeit) dringen. Die Gefangenfürsorge (Innere Mission: I, 2) ist durch den natürlichen Interessengegenstand zum Strafantrittsdirektor, in Untersuchungsgefängnissen durch die psychologische Situation, in kleinen Gefängnissen ohne Einzelzellen durch die Mischung der Elemente, in den großen, langfristigen Gefängnissen durch die Mittelstellung zwischen den Weißach zu hart, schwämmend vorgehenden Diktatoren, meist geweckten Militärs, und zwischen den, wenn nicht von Lombroso, doch vom Determinismus beherrschten Arzten (Zurechnung) ungeheuer erachtet. Auch hier ist die indirekte, mehr unpersönliche Zusage im gemeinsamen Gottesdienst oft wirkamer als das durch vielfache Rücksichten und innere Hemmungen gebrochene Einzelgespräch. Gegenüber den Untersuchungsgefangenen, die in ihrer geplanten Lage kein rechtes Objekt der S. sind, bieten Berichte den Vor teil, daß der für alle gleiche Heilsweg hier durch erschütternde, unabweichliche Sündenerlebnisse dringender gebahnt und eine Beugung erzwungen ist. Doch warnen vor stürmischen Belehrungsseiter und gutmütiger Leichtgläubigkeit die Erziehungen von Trost und durch Hoffnungslosigkeit gefleigter Bitterkeit wie von durch Bequemlichkeit oder Berechnung auf bessere Behandlung hervergerufenem zeitigem Schein. Wie schwer ist es doch, mit der unersättlichen Stromheit und männlichen Festigkeit des objektiven Urteils, mit der innerlichen Anerkennung der notwendigen Härte, mit dem offenen Blick in die wirklichen Tatsachen, für Verstellung usw. die brüderliche, warme, trotz allem verkehrende und hoffende Heilandsliebe zu verbinden! Letztere wird sich besonders jugendlichen Straflingen zuwenden, für die tunlichste Absonderung und Strafauflösung zu erwirken der S. heiligste Pflicht ist. Die neuere Entwicklung des Strafrechts gegenüber Jugendlichen entspricht weitgehend den Forderungen christlicher S. — Wenden wir uns nun der sehr viel schwierigeren Aufgabe zu, der Behandlung der nicht notorischen, sondern allgemeinen, religiösen Sünde, so

stellt sich dieselbe uns als Begleitung der Einzelnen durch die verschiedenen Stadien der Buße oder als Anwendung der christlichen Erlösungsllehre auf den besonderen Fall dar. Da ist schon die Anhäufung des seelsorgerlichen Gesprächs sehr schwierig, zumal der Unterschied in Alter und Lebenserfahrung dem jüngeren Seelsorger Voricht ziemt; es gibt keine protestantischen Gewissensleiter, alles ist auf frei persönliche Zulassung gestellt. Darum ist hier viel mehr von der Predigt zu erwarten, wenn sie ebenso das leidige Auschelten der Seele wie das bloße affektlose Vorzeigen der kirchlichen Lehre von Sünde und Gnade vermeidet. Wichtig ist für diese seelsorgerlich erwartende Predigt die Einsicht in die Unverständlichkeit der protestantischen Rechtfertigungslehre für das heutige Gesellschaft, dem sie auch in der Einzelseelhöre kaum je zugemutet wird, auch in die Einheitlichkeit der paulinischen dramatischen Erlösungsllehre, neben der eine mehr epische der Sinoptiker und liturgische des Johanneusevangeliums hergeht; den dreierlei Typen der Schrift entsprechen die verschiedenartigen Bedürfnisse unserer Zeitgenossen. Der Seelsorger muß aber auch das veränderte Schuldbewußtsein der meisten modernen Christen gegenüber dem des Paulus oder Luther beachten: hier gegenständlich dem "Joch Gottes und der Macht des Teufels gegenüber, dort (vgl. A. A. Ritschl) nur subjektive Zustände, Kategorien der praktischen Vernunft. Es gilt, wie in der Predigt, so in der Einzelseelhöre den gerade vorliegenden Typus zu erkennen und, soweit man es mit persönlicher Wahrhaftigkeit kann, zu predigen. Auch die verschiedenartige Wertung der Person Christi für den Verlauf des Erlösungsprozesses will beachtet sein, ob er mehr als Bürge oder als Mittler oder als Vorbild angesprochen wird. Hüten wir uns nur vor dem Ausdrängen unseres Topos! Nun steht aber alle Sündenerkenntnis den Besitz eines Sündenpiegels, die Anerkennung einer normativen Sittlichkeit voran. Der unbefangene Seelsorger wird aber viel öfters als dem evangelisch-sittlichen einem naiv-natürlichen oder jüdisch-gesetzlichen Urteil begegnen. Es fehlt uns noch eine populäre Sittenlehre, eine Darstellung der Erscheinungen des populären sittlichen Bewußtseins (Volksstunde, Religiöse). Es ist für pädagogische S. zweifelhaft, daß sie eine relative Wertabschätzung, ja Hochachtung auch für jene Stufen des sittlichen Egoismus, der Selbstbehauptung und ehrlichen Selbstsichtung, und der bürgerlichen Sittlichkeit, der Ehr- und Rechtsbehauptung (Verdienst, Verdienst-Lohn- und Vergeltungsrede, Verdienst-Vergeltung) gewinnt und befindet, weil sie sich stets gegenwärtig hält, wie gesunde, reelle, organische evg. Sittlichkeit eine höhere Entwicklungsstufe aus der natürlichen und gesetzlichen heraus sein muß. Es macht die Ohnmacht evg. Predigt und Unterweisung aus, daß sie die höchsten und darum am seltensten wirk samen Motive der verdienstlohen Gnade und selbstverleugnenden Liebe regelmäßig, alltäglich verwirkt, die natürlichen sittlichen und sozialen Impulse garnicht anspricht; darin in ihr die fath. Predigt und Erziehung gerade deshalb überlegen, weil sie weniger vertieft und verfeinert, vor allem weniger aufs Evangelium konzentriert ist. So entwurzeln wir die natürliche Sittlichkeit, rauhen auch der christlichen Bodengeschmied und

Leidenschaft. Die alle natürliche und soziale Leidenschaft erdrückende grund- und soziale Gnaden- und Liebespredigt verhindert sich an der Kraft ehrlicher Selbst- und Ehr- und Rechtsbehauptung. Sudermanns „Tran Sorge“ zeigt trefflich, was verfrühter, einseitiger Altruismus, was ein sittliches Gebäude ohne Unterfesterung, was die Unterlegung altruistischer, christlicher Motive, wo die egoistischen völlig und naturgemäß ausreichen (z. B. für Wahrhaftigkeit und Keuschheit) gegen die Gefundheit des sittlichen Wesens, gegen die normalen Instinkte sündigt. Die praktische Psychologie wird sich aber stärken an den Biographien der Carlisle, Gneisenau, Stein, E. M. Arndt, Wolffe, Werner Siemens, Carl Schurz usf. Aber auch bei Verküpfung dieses Tatbestandes der sittlichen Welt in es unendlich schwer, die Seelen zum vollen Bewußtsein der Sünde, der „verborgenen Fehle“, des Abstandes von Gottes und Christi Heiligkeit zu bringen. Man hätte sich vor allem vor der ewigen Zunutung der Selbstüberhebung als Sünder, wobei man übrigens in bester Gesellschaft ist und bei schwachem oder gebrochenem Selbst- und Ehrgefühl die Buße nicht als schweres Todesleiden empfindet. Der Abscheu starfer Geister vor dem vielen Reden von Sünde und Buße ist durch die normalen Kirchenbücher gerechtfertigt; ebenso ist die relative Beerdigung einer nur nicht obligatorischen Ehrenbeichte, der Wert der Privatbeichte einzelner bestimmter Sünden zu betonen (V. Bußweien: IV, V). Das Sichdrängen zu öfterem Kommunizieren ist ebenso zu bekämpfen wie das trübsinnige, schwermütige Sichanflagen, die Strumpfotität über die Würdigkeit zum Genuss des Abendmahls (Abendmahl: III, IV). Gegenüber dem beruhigenden Naturalismus und Relativismus, der das Schuldbewußtsein bricht, ist der Einfluß Marx'schen, Schiller'schen, Tieck'schen, Bismarck'schen kategorischen Pflichtbewußtseins zu benutzen. Freilich darf die S. nicht hierbei stehen bleiben, sondern muß die Zuflucht des an der eigenen Pflichterfüllung verzweifelnden Sinnes zum gläubigen Vertrauen auf die vergebend erlösende Gnade, also das Erlassen des Evangeliums, als höheres Ziel vor Augen haben. Dazu aber gibt es keinen festgelegten Weg, keine für alle gültige Methode, auch kein ein für allemal feststehendes Resultat. Der Seelsorger wird aber nie vergessen dürfen, daß nicht seine fuchende Liebe und treibende Energie, sondern sei's Christi Blut und Gerechtigkeit, sei's Gottes Barmherzigkeit allein, sei's der Eindruck der findenden Heilslandschiebung Zeiu, sei's der der jünftmütigen Erziehung Gottes, — daß also nur eine objektive, göttliche Macht, welche die Seelen überwältigt, an die sie ihr Selbst verlieren, nur die Gnade, der sie im Glauben gehorchen werden, sie festmachen kann, sich weit öfter erschütternder Lebenserfahrungen als unseres Zeugnisses bedienen. Wenn wir nur unser Zeugnis von der selbst erträumten Gnade nicht seiner Kraft über die Seelen berauben durch die psychologische, unwahre Art, wie wir es an die Seelen bringen! — 7) Die S. am Ende des Menschen hängt völlig von der Beurteilung des Leidens ab, und zwar nicht bloß von der richtigen Diagnose des Leidenszustandes (Pastoralmedizin), fast mehr noch von der der Trost oder bedürftigkeit. Der christlichen Beurteilung des Leidens, der dieses als Hoch-

schule christlicher Charakterbildung, als bester Weg zu Gott, als nichts Befremdliches, als Gegenstand des Rühmens, als wesentlich veranlaßt durch unsere Einzel- oder solidarische Gemeinschaftshilf, als selbstvertretendes Tragen des Kreuzes Christi, als reichstes Kapital des Mitleidens ist. (vgl. auch T. Uebel "Weltleid") gilt, muß das volle Recht der natürlichen Beurteilung gegenübergestellt werden, die im Leiden und in der Schuld ein Richtsinnholendes, Folge sozialer, intellektueller, moralischer Abnormitäten, und einen mit allem Mitteln zu beseitigenden Eingriff in die gute, fröhliche Schönung Gottes empfindet. Die Sünde dieser starken Antithesen liegt in dem Gewährenlassen der natürlichen Beurteilung im ersten Gefühl — nur sein räudiges Zunutzen heroischer Erhabenheit über das Leiden, das ihm seine Wahrheit räumt! — und in dem langsam, freilich alsbald eingesetzten Sündenwidmungen der Schule des Kreuzes. Unter Überwindung der geistlichen Sucht, den Segen des Leides im einzelnen zu konstatieren, muß zwar der Kaufmanner von Schuld und Strafe, wo er sich von selbst abdrängt, gelten gelassen und vertieft, wo er aber auf der Grundlage melancholischer Selbsterleichterung erwacht, an den Psychiater verwiesen werden. Also durchweg mehr Stillesein und Mittragen als Aufrufen und Mureden! Man hat im allgemeinen, von Fällen trimphiert zurückhaltender Leidempfindung abgehen, nur so viel Trost anzubieten, als in jedem Fall begehr wird. Uebrigens lehrt die religiöse Volkslunde, wie verschieden naive und gebildete Menschen (auch klassenbewußte Arbeiter und niedersächsische Bauer) auf Trost reagieren; jene fordern vielfach, was diese abwehren; jene erwarten viele Worte und direkten Trost, diefe feindselige Zurückhaltung und indirekten, angedeuteten Trost. — Der Gegensatz natürlicher und christlicher Beurteilung kommt im Verhalten des Seelsorgers zur Auseinanderstellung, zu Art und Pflege in Betracht. Wie die Psychotherapie beweist, und wir vielleicht zu weit gegangen im Verzicht auf direkte Einwirkung der S. auf leibliche und Seelenstörungen; auch die Gebetsheilungen z. B. der Christian Science weisen auf die Bewertung des psychopathologischen Wechselseitigkeitsvertrags vom Prinzip des Willens und überhaupt der Psyche aus. Allein bei aller Verüchtigung der die Meinherigkeit der Medizin eingehenden Gedankenpunkte bleibt doch vor der Heilfamilie des Leidens seine Heilbarkeit der erste, praktisch durchschlagende Gesichtspunkt. So ist auch die Vertröstung auf den Himmel den irdischen Hoffnungen auf Besserwerden im Interesse der Heilkräfte hinzuzustellen und nur solchen Patienten die Wahrscheinlichkeit des Endes mitzuteilen, die dazu Kraft und Vorbereitung haben. Besonders vorsichtig ist der christliche Trost gegenüber Klauenleidern und Gesellschaftsschäden, die nicht Gott und Notwendigkeit, sondern willkürlichen, menschlichen Gesellschaftsordnungen zuzuschreiben sind, anzuwenden. Wir sollen überhaupt die Entrüstung über Unterdrückung und unbrüderliche Behandlung nicht entwaffnen durch Kritik an das Hinmische. Noch einige Warnungstafeln ("Krautenspfege"): Fazit die gesamte asketische Literatur verleiht Wert und Kraft des Humors für den Leidenden. „Nur nicht zu viel moralisieren! Klaviersstimmen ist keine

Rufus“ (Henne). Gemütsleidenden oder Nervenschwachen gegenüber ist das ewige: „Rumm dich zulammen!“ besonders verbreitet; es gilt vielmehr die physischen Grundlagen zu schaffen für die Stetigkeit und Feinfleiß der Stimmung und des Gleichgewichts. Ueberhaupt nur nicht zu viel aufrufen, vor allem das Gebet nicht aufdrängen! Der Gebetsstrom muß organisch erwachsen. Den Leidenden nicht immer von seiner Familie und Umgebung isolieren! Es gilt den Leidenden in eine sorgende Gemeinschaft, in ein tragendes Gemeinschaftsleben zu verpflanzen. — Von der Behandlung der Geistes- und Gemütskranken ist hier nur das Ergebnis langer Verhandlungen zwischen Irrenseeliegern und Irrenärzten festzustellen; die S. an Idozenten- und epileptischen Anfällen bildet davon nur eine Abart —: 1. Geisteskrankheit ist Gehirnkrankheit, ihre Heilung Sache des Arztes, nicht des Seelsorgers. 2. Die Übermittlung des Gnadenstromes ist nicht als Heilmittel der Krankheit anzusehen und zu betreiben — doch ! Psychoanalyse! —, sondern als Bild der Erhaltung in der Gemeinschaft Christi auch während des Krankheims. 3. Die Frage nach der Entstehung und Veräußerung der Geisteskrankheit, nach den Dämonischen und Besessenen des NT., beschäftigt den praktischen Seelsorger nicht, da sein Verhalten von ihrer Lösung völlig unabhängig sein muß. 4. Bei tiefen religiösen Erschütterungen, Depressionen und Exaltationen hilft nicht religiöser Zuspruch, ob noch so begehr, sondern nur die Vermittlung ärztlicher Behandlung, als welche auch die Psychoanalyse zu gelten hat. Möglichst zeitige Verweisung an den Arzt ist das größte Verdienst des Seelsorgers. 5. Die religiösen Bahnungsformen, gesteigerte Symptome von melancholischen Zwangsvorstellungen — Sünde wider den hl. Geist, Selbstbeurteilung als Heiland usw. — sind am allerwenigsten seelsorgerlich zu behandeln; überhaupt soll man auf Zwangsvorstellungen möglichst wenig eingehen, auch sie nicht zu korrigieren suchen. 6. So mit soll der Seelsorger nur ja nicht zu hoch herfahren mit seinem Einfluß. Der Arzt hat auch das Maß des seelsorgerlichen Einflusses zu bestimmen, da eben die Seele in ihrer Aemherung und Aufnahmefähigkeit unter körperlichem Zwange steht. 7. Um so wichtiger ist die richtige Beeinflussung der Angehörigen vor und nach der Verbringung in die Anstalt, die Verbreitung einer besonnenen, nicht beschämenden Beurteilung der Geisteskrankheit und der Irrenanstalt und die teilnehmende Zuaprache an die schwergeprüften Angehörigen. Weiteres vgl. "Psychiatrie und S.

IV. Hauptmittel der S., besonders bei Häusleben. — Wie bereits III, 2 gezeigt hat, können dieselben, unter Anwendung des allerdings nicht einzuwendenden Bildes der Heilfamilie auf die S., wesentlich als Diagnose und Therapie bezeichnet werden:

1. Die Diagnose. Daß der ganze Erfolg seelsorgerlicher Arbeit von der richtigen Individualisierung nach Zeit, Ort und Person abhängt, bedarf seines Nachweises. Dazu braucht der Seelsorger die Fähigkeit, nicht für jedes Symptom einen Grund und ein Heilmittel zu suchen, sondern aus gewissen Symptomen und Einzelheiten und aus dem Gesamteindruck ein treffendes Bild von der inwendigen Lage und

Bedürftigkeit des Individuums zu gewinnen. Sollen die Seelsorger in den Häusern weder allgemein schwören noch lediglich predigende Monologe halten, sondern wirkliche Zweigespräche mit der Seele des andern führen unter Berücksichtigung der subjektiven Empfänglichkeit, so gilt es ein diagnostisches Talent des Tressens auszubilden, das dem des Arztes verwandt ist. a) Das ist nun zweifellos weithin von der Begabung abhängig; eine gewisse unwillkürliche Beobachtungslage der Seele, die vor den Konsequenzmachereien systematisch-deduktiver Denkart gesichert ist, ein intensives Interesse und ein instinktiver Blick für das Pertinentiale, Eigenartige, Widersprüchsvolle, eine innere Unabhängigkeit von vorgesagten Meinungen, Sympathien und Antipathien, kurz eine Unabgeschlossenheit und Offenheit für sich fortwährende Eindrücke: „wo ist ein reich Genügt, das nicht den Widerspruch noch in sich trüge?“ b) Wo solche Gabe auch nur mäßig vorhanden, zeitweilig durch die systematischen Studien verschüttet ist, kann sie durch Treue im Kleinen, durch tiefe Aufsärfung der Verpflichtung gegen alle geweckt und verstärkt werden, solange nicht die mit Beschränktheit der Beobachtung zusammengehende Unmittelbarkeit Scheuflappen anlegt. Dazu hilft ein vielseitiger, nicht bloß frommer Umgang, fast noch mehr eine für den Seelsorger pflichtgemäße Lektüre biographischer oder autobiographischer Lebensbilder (oben an das von F. W. Robertson) oder so bedeuternder Idealtypen, wie sie George Eliot geschaffen hat. So kommt man allmählich aus der Halbwahrheit sprachwörtlicher Weisheit wie: „der Apfel fällt nicht weit vom Stamm“ und aus den dogmatischen Rückslüssen aus gewissen Symptomen auf gewisse Motive oder aus gewissen Überzeugungen auf gewisse Gefühlszustände und umgelehrte heraus zu jener unbefangenen psychologischen Beobachtung des Einzelfalls, welche die verschiedenen, oft widerstreitenden Bestandteile einer inneren Gestalt mehr intuitiv als distanziert übertrahnt und zum Bilde einer Persönlichkeit und eines Schicksals vereint. Der Umgang mit Müttern tut dafür mehr als der mit Theologen. Noch ist zu bemerken, daß irgendwelche Aquisition, auch erzwungene Geiständnisse gelegentlich der Privatbeichte nicht als erlaubte Mittel der protestantischen Diagnose gelten können; allerdings läßt sich die seelsorgerliche Befähigung nach dem Grade bemessen, in dem ungewollte, gedrängte Selbsterkundungen dem Seelsorger entgegenvonnen.

2. Die Therapie setzt ein einziges großes Talent voraus, das des Sichverstehens in andere. Man überschreite die sogen. Pastorallösung nicht, welche die Folgen zuvor erwägt — obgleich sie Liebesvölkisch ist; wichtiger ist der Takt des Herzens, der sich selbst vergehend, dem Zug und Gang des andern Herzens folgt. Es ist ausgeschlossen, ein festes Ziel plannmäßig zu verfolgen; man muß, die Seele von Fall zu Fall verfolgend, die Natur teils sich selbst helfen lassen, teils ihr nachhelfen, von der Weisheit selbstloser Liebe geleitet, die sich nicht aufdrängt, aber in tiefer Bereitschaft hält, nichts auf dem Posten, wenn begeht, aber zufrieden, wenn nicht zum Eingreifen benötigt. Doch gibt es drei Mittel, durch welche die Gnadengabe, von der wir sprechen, unterführt werden kann. Sind elästische Geistesgegenwart, stetes innerstes Dabeisein und Unmittelbarkeit der Teil-

nahme — zumeist nur Wirkungen des Mitgefühls Christi — das Geheimnis des Erfolgs, so können sie doch unterstützt werden durch einen Schatz, über den man verfügt. a) Das *seelsorgerliche Gespräch*, zu dem man seinen Plan mitnehmen, bei dem man aber stets die Beherrschung der Situation, die Übersicht über die wesentlichen Faktoren behalten muß, fordert eine volle Gegenwärtigkeit der großen leitenden Schriftworte, eine Fähigkeit, sie in seiner Weise auf den Einzelfall anzuwenden, eine innere Freiheit, gemäß der religiösen Volksfunde mit den tiefsten Motiven und den sie ausdrückenden heiligen Worten rascher oder bedächtiger herauszugehen, einen sicherem Takt in der gerade von den an Eitelkeiten hängenden Bauern und kleinen Leuten verlangten Auseinanderhaltung des Heiligen und Profanen, in der Anwendung dort platter Sprichwörter und großer Schlagwörter, hier feiner, geistvoller, geflügelter Wörter, vor allem aber einer anerkannten Autorität in Fragen des inneren, religiösen-täglichen Lebens, die auf ungebrochenem Vertrauen auf die Übereinstimmung von Lehre und Leben beruht. Die Menschheit ist nur einmal so angelegt, daß fast alle, mehr als sie es sich gestehen, weniger durch Gründe und Einsichten als durch Suggestion seitens mehr oder weniger frei gewählter Autoritäten bestimmt werden. Und die Suggestionstrafe der geistlichen Autoritäten ist naturgemäß die größte; sie zu verwerten, darf nicht verweigert werden, solange die Einfalt der Liebe Christi gewahrt wird. Es ist aber eigentlich, daß die Suggestion fast noch größer ist beim Zuhören als beim Zureden, da dort die betreuende, versichernde Wirkung der Teilnahme, die das Vertrauen der möglichen Hilfe weckt, und des Glaubens an das bestreite Ich, das sich der Autorität gegenüber hervorwagt, noch stärker wirkt als hier, wo doch leicht der Kontakt gestört wird durch ein Element des Nichtverständens oder der unerfüllbaren Zumutung. Recht zuhören können und den Elternsinn zur mutigen Selbstmitteilung reizen ist ein hohes Talent der S. b) Das *seelsorgerliche Gebet*, auf die Höhen- und Tiefepunkte des seelsorgerlichen Gesprächs beschränkt, leimeswesig pflichtmäßiges Studium eines jeden Gesprächs, ist doch die größte Kraft der S. In der Gemeinde des allgemeinen Priestertums sollte jede Seele sich eine andere wissen, deren Mützen und Fürbitte sie sich anvertrauen kann; aber daß es jedesmal der zuständige Seelsorger sein muß, ist damit nicht gesagt. Nur soll der Zuspruchbedürftige, wenn nicht durch seine Nachsten und Geliebten, so durch den Vertreter der Gemeinde in eine tragende Gemeinschaft versetzt werden. Auch, wenn man die Gelehrte des Kaufherrens und der Psychologie nie außer acht läßt, wird man als Seelsorger an die ungeheure Wirkung der Fürbitte zu glauben genötigt, falls sie nicht mit Bewußtsein als Mittel, sondern als Bedürfnis tiefer Sympathie und gläubiger Hoffnung vermehrt wird: „das talträfige Gebet des Gerechten vermag viel“. Die Kraft ist wesentlich die der Suggestion einer starken Liebe und der Zuversicht, daß Gottes Liebe niemals aufhört, den Kindern Gottes alles zum Besten dienen zu lassen. Wer oft das Ueber springen des göttlichen Jenseins und das Aufliegen heiliger Entschlüsse und Ergebenen beim Gebet erlebt hat, der wird sich zwar nicht absichtlich darauf

werken, aber dankbar jedes Verlangen danach aufnehmen. Es ist aber nicht zu sagen, daß nur das freie, unvorbereitete Gebet, das der Fortdauerung der Stunde den ganz individuellen Ausdruck gäbe, solche Suggestionstrafe besitzt; auch ein mit tiefer innerer Bewegung geprägtes Vaterunser oder gut gewählter Gebetspsalm — den Psalter trägt der Seelsorger stets bei sich — oder ein still gefleßtes Lied aus dem Gesangbuch oder aus „Spitäl“ „Psalter und Harfe“ zieht die andere Seele hinein in unsere Bewegung hin zu Gott. — c) Das begleitende Handeln. Damit ist nicht bloß gemeint, daß nicht durch Miene, Ton und ganzes Verhalten der Tenor des Evangeliums Lügen geübt werden darf, zumal Parteiischen, Widerlachen, ja Beleidigen, Verzuschen und Besledern gegenüber, — wahrlich keine Kleinigkeit für eine entschiedne, ehrlebende und wahre Natur; der richtige Wechsel zwischen entgegengetretener, versteckender, alles entschuldigender Willigkeit und zurückhaltender Behauptung der Würde der Sache und Person ist durch leinerlei Normen zu bestimmen. Es handelt sich auch nicht nur um das richtige evangelische, der Heiligkeit und Güte Gottes gleichwertige Rechnung tragende Verhalten bei der Weisheit („Buchwochen“: IV, V); bei dem Weißfall des geistlich gleichzustellenden und geforderten Weisheitsgeheimnisses („Buchwochen“: VI) bleibt doch die unbedingte Zuverlässigkeit des Weisheitssiegels Privaten gegenüber die Vorbehaltung eines gesegneten Weisheitsverkehrs, an dessen Umfang sich, wie schon gezeigt, der Wert eines Seelsorgers bemittelt. Das begleitende Handeln ist hier aber vor allem gemeint als das Einwirken auf die äußere Lage und das Beleidigen dessen, der die S. in Anspruch nimmt. Im eng. Trost und Mahnamt gilt es schließlich nicht, sich mit Worten von tätiger Fürsorge loszulaufen, am wenigsten — vgl. Satz 2, — mit der Zufüchtur zur Fürbitte bei Gott von möglicher und nötiger Fürsprache bei Menschen loszulaufen. „Der Seelsorger ist geborener Vertreter aller der erkennbar wahren und oft schreiend bedürftigen, welche mit dem geistlichen unauffindbar verworlten sind.“ Selbst der mittellose Seelsorger muß darum die christliche Barmherzigkeit in sich tragen und bei der Organisation der kirchlichen „Armenpflege“ mit eigenen Händen anfangen. Er muß freilich, um nicht mit der bürgerlichen Armenpflege in Konkurrenz zu kommen, bei seiner Wohltätigkeiten die größte Vorsorge treffen, daß er nicht statt als Seelsorger als Leibsorter, als Bantier gesucht werde, — da liegt der Vorteil notorischer Unmittelbarkeit des Seelsorgers. — Er darf sich nicht dem Anhinnen entziehen, als Fürsprecher und Vertreter bei Obigkeiten oder beim Publikum, zumal im Armenrat auf Erleichterung eines Leidenden, auf Rettung seiner bürgerlichen Existenz usw. hinzuwirken. Er darf es sich unter Umständen auch nicht erlaßen, den Vermittler und Verföhner zwischen Beleidigten und Beleidiger abzugeben, eben als der einzige mögliche, schon um ein Hindernis der Seelenruhe wegzuräumen. Aber bei diesem öffentlichen Eintreten für die Seelsorgebefohlenen muß er seine Qualifikation zu solchen Mitterdiensten durch seinen als zurecht bestehend anerkannten Anspruch an die Sorgentinder erweisen, ihnen die Pflicht der Mäßigkeit, des Fleisches, der Sitt-

samkeit und Gottesfurcht, der nötigen Askese, Diät und Lebensordnung, der möglichsten Wie dererflattung usw. aufzuerlegen, sie mindestens in freilassender Weise darauf zu verpflichten. Freilich darf das nicht zu jener patriarchalischen, gönnerhaften Behandlung als Almosenempfänger oder Dankverpflichteter führen. In Kranken häften, ist das Zusammenwirken mit Arzt und Familie, das Stärken ihrer Autorität, das hilfloswiegende Belämmern ihrer einseitigen, unchristlichen Beemstaltung wichtiger als das Geltendmachen der eigenen Heilalt, obwohl nicht erst die „Wundtherapie uns von der Suggestionstrafe wahrer, hingebender und in sich ruhender S. überzeugt hat. Besonders wichtig ist die Einwirkung des Seelsorgers auf eine Behandlung der Gelindheitsfrage als einer stilischen Frage, wie sie durch Ärzte wie Hufeland vorbereitet ist. Das Drängen auf „Lebenstestform durch Mäßigkeit und richtigen Abhörmus zwischen Berufs- und Erholungsaktivität, intellektueller und ästhetischer, musischer und sportlicher Erholung usw. muß aus der Überzeugung hervorgehen, „die Leblichkeit ist das Ende der Wege Gottes“.

V. Die Erbauungsliteratur. — 1. Ihre Bedeutung liegt gerade in dem nahen Zusammenhang mit der S. Deren Ziel ist ja, zumal auf protestantischem Boden, nicht die Erhaltung in dauernder Abhängigkeit von unserer Nede, unserer Anteugung, sondern die Mündigkeit zur vollen Selbstversorgung. Der Fortschritt in der Vereinfachung und Individualisierung des Seelenlebens wie in der Ablehnung rein autoritären, mit „Fides implicita“ hingenommener Lehrengeschicht mehr eine hänsliche Selbsterbauung auf literarischem Wege nötig. Ohne solche wäre aber auch schon in früheren Zeiten, wo die offiziellen Kirchentexte aus den Elbogen gegangen waren, das religiöse Leben erstorben. Der moderne Seelsorger, der sich immer weniger als der berusene und genugsame Leiter aller Seelen seiner Gemeinde fühlen darf, der auch dafür sorgen muß, daß, wenn nicht die vielsach undurchführbaren regelmäßigen „Gaudiosottesdienste“, so doch eine gesicherte häusliche Selbsterbauung die Anregungen der öffentlichen Erbauung in die Religion ihres gemeinen Lebens übertragen, muß unbedingt orientiert sein über die verfügbare Erbauungsliteratur und ihre charakteristischen Typen. Das viel behauptete Priesterum der Laien ist eine Redensart, wo nicht eine vielseitig gegliederte, auf die verschiedenen, in der Gemeinde vertretenen religiösen Charaktere, Bedürfnisse und Bildungsgrade eingerichtete Bibliothek der Erbauungsliteratur im Pfarrhaus vorhanden ist.

2. Ihr Umfang und Einfluß war in der Kirchengeschichte sehr schwankend. Es fehlt aber noch eine auch nur entfernt genügende Geschichte der Erbauungsliteratur. Dieselbe hätte die Stütze weiterzuführen und auszubauen, die in „Erscheinungswelt der Religion“ II, B 3 und 6 gegeben ist. Sie hat dann insbesondere die wechselnde Bedeutung der einzelnen Bücher der hl. Schrift für das Erbauungsbefürwortnis der einzelnen Epochen festzustellen, was nicht einmal für „Die Gedichte des ATs in der christlichen Kirche“ von Dietel geliefert ist, weiter aber auf Grund einer noch immer vermischten und nur für die älteste Zeit ver-

suchten, zusammenhängenden Geschichte des christlichen Gebets (I) die hochinteressante Geschichte des häuslichen oder Familien-Gebets zu bieten, aus der Geschichte des Kirchenlieds (I) die Reihenfolge der wirklich zur Privaterbanung verwendeten Lieder und Verse herauszuholen, endlich aus den Lebensgeschichten religiöser Persönlichkeiten und aus den Geschichten der kirchlichen Seiten die wirklich wirksame artistische Literatur zu erschließen. Die Arbeit, die für die vietnamesische Erbauungsliteratur an. "Richts' „Geschichte des Pietismus“ eine vor treffliche Vorbereitung besitzt, hat gewiß mit großen Schwierigkeiten kämpfen, weil wir überhaupt noch so wenig Einblick in das private Frömmigkeitseben und in die Verbreitung der Literatur früherer Epochen haben. Das aber so wenig dafür geschehen und darum auch die Geschichte der wirklich lebendigen, nicht-theologischen Frömmigkeit noch so dunkel ist, bedeutet eine Anklage gegen den theologischen Höhenjunkt, der so wenig Interesse an dem Erbauungsstoff der breiten Volkschichten bewiesen hat, wie er denn auch eine Geschichte der Predigt zu befehlen wähnt, wenn er lediglich die geistvollen Spuren und charakteristischen Ausdrücke der Predigtliteratur zu einer schönen Kette verbindet, ohne dem nachzugehen, was von Durchschnitts- und Massenware auf den Markt gekommen ist. — Es ist uns leider nicht möglich gewesen, bei dem Mangel an größeren Vorarbeiten die Lücke hier auszufüllen. Wie interessant eine solche Geschichte der Erbauungsliteratur werden könnte, mögen nur einige Daten erweisen. Es mag z. B. daran erinnert werden, daß die an dächtig gelehrten Bücher der dritten christlichen Generation die romanhaften Clementiniken (Clementinen) waren; daß zur Zeit des Origenes und Athanasius bei weitem am meisten die Sprüche Salomos und Jesu Thora gelesen wurden, dazu die moralisierenden Erzählungen Esther, Judith und Tobias; daß aus dem Klostergebet vor der Reformation die „Sittenzettel“ und „Christenpiegeln“ vorgingen, die Anweisungen für das häusliche christliche Leben enthielten („Gebet: I, 5); daß Luther den kleinen Katechismus, durch Morgen-, Mittag- und Abendgebete und verbreitete Hymnen erweitert, auch mit Beichtanweisungen versehen, sowohl selbst als häusliches Andachtibuch benutzte wie als solches der Gemeinde zudachte, — also ein Ansatz dessen, was das Common Prayer Book der englischen Kirche so willkam geboten hat. Bekannt ist ja die Bedeutung von Bernhard von Clauvaus Briefen und minütlichen Schriften, von Joachim von Floris apostolischen „Ewigem Evangelium“ und des heiligen Antonius Leben und Zeugnissen, ferner von Taulers, Eichards, Suos mystischen Schriften; aber wie weit sie verbreitet waren, ist noch nicht festgestellt. Zu untersuchen bleibt ebenso, wie weit Luthers Freiheitsschriften und seine so oft nachgedruckten Sermonen und Haus- und Kirchenpostillen (Postille) verbreitet und wirksam wurden, Bünwands Pilgerreise und Barters Erwige Ruhe der Heiligen charakteristische Proben aus der auch sonst für die Erbauungsliteratur ergiebige Schriftstellerei der englischen Puritaner (z. B. 1991), ferner Tegelogens Blumengärtlein und A. Andersens Jesu-Lieder haben gewiß die größte Einwirkung auf die innere Gestalt ihrer Zeit gehabt. Aus vor-

pietischer und pietistischer Zeit (Orthodoxie, 2 b, S. 1058 „Pietismus: I B) haben von deutschen Erbauungsschriftstellern vor allem noch Johann Arndt, Lüttemann, Schaitberger, Kaspar Neumann, Heinrich Müller, Christian Scriber, Joh. Ph. Freienius (Beicht- und Kommunionbuch), A. H. Francke, v. Bogatzky, C. G. Woltersdorf, Bengel, Steinbofer, Hitler, Benjamin Edmold bis heute Einfluß behalten. Zu ihrer Zeit waren neben ihnen u. a. Großeckauer, B. Schupp, J. R. Schütt, J. R. Schade, Abt Steinmeier, Gottfried Arnold, Johann Born, J. D. Rambach, Ursberger, R. H. Rieger, aus der Aufklärungszeit vor allem Chr. Chr. Sturm, Zollitofer, J. A. Cramer, Lavater mit Recht beachtete Erbauungsschriftsteller. Wenn man aber bedenkt, wie auch das vietnamesische „Starlenbüchlein“ (Start, des Nationalisten Witschel Morgen- und Abendvier, H. Böschles „Stunden der Andacht“ verbreite waren, ohne doch auf der Höhe ihrer Zeit zu stehen, wird man geneigt sein anzunehmen, daß auch in anderen Kirchenzeiten nicht gerade die bestimmtsten und stärksten Zeugnisse frommen Lebens die größte Verbreitung gefunden haben! 3. Die Erbauungsliteratur der Gegenwart gliedert sich in praktische Auslegungen der hl. Schrift, Gebet- und Andachtbücher für den Haushottesdienst, populäre Predigtsammlungen und populäre apologetische Schriften: a) Die praktischen Auslegungen sind sich großenteils in den unter Bibelübersetzungen im charakteristischen Erklärunghen der ganzen Bibel bzw. des NT. Daneben finden weniger historisch als vielmehr bedürftige Leute zu ihrer Selbsterbanzung Förderung in Schlatters Kommentaren für Bibelleiter, während einer geschichtlich gebildeten Familie in J. W. Robertsons Auslegung des Korintherbriebe, in R. Röthes Auslegung des ersten Johannesbriefs, in H. v. Soden's Erklärung des Philippbriefs wertvolle Proben einer erbaulichen Schriftverständigung geboten sind; Niebergalls Praktische Auslegung des AT und NT will dagegen nicht sowohl unmittelbar dem Laien dienen als vielmehr dem Geistlichen und Lehrer methodische Anleitung zum Gebrauch der Schrift geben. Der Walter, Jesu wie Luthers Haupterbauungsbuch, ist weiterzigen positiven Gläubigen durch Tholuds praktische Auslegung, historisch gebildeten Modernen durch Günzels ausgemählte Psalmen nahe gerückt. Daneben soll die eigenartige „Verdeutschung“ und „Vergewöhnung“ erwähnt werden, die Joh. Müller der Bergpredigt und den Reden Jesu hat zuteil werden lassen. Weniger modernisiert und subjektiviert sind die Gleichen des Herrn von v. Koetsveld, ein pietauloses und plakatives Erbauungsbuch. Noch steht eine für die Hände der Laien bestimmte praktisch erbauliche Auslegung des NT. zu erwarten. — b) Eines der größten Bedürfnisse der S. ist das gute, zeitgemäße Gebet und Andachtbuch für die ältere Zeit vgl. „Gebet: I, 5). Es ist schon bei Häusgottesdienst: 3) betont worden, daß der Seelsorger, zumal moderner historisch und philosophisch gebildeter Kreise, auch der Arbeiterseelsorger, in Verlegenheit ist, wenn er ein Familien-Andachtbuch empfehlen soll. Böschles rationale und

¶ Tholuds gesüßvolle, lange „Stunden der Andacht“ und „Müllersiens seine, aber auch biblische „Täglichen Andachten“ sind zu wenig aus den Kämpfen der Gegenwart erwachsen; ¶ Svenglers „Blätterstab“ und Reeters „Unter dem Schirm des Höchsten“, auch W. Bürkers „Hausbrot für evg. Christen“, ¶ Conrads „Worte des Lebens“ verleugnen nicht die Herkunft aus traditionstreuen, pietistisch-biblistischen Kreisen. Während es dem „Andachtsbuch des deutschen Protestantenvereins“ an Tiefe und Wärme des religiösen Erlebens, den „Morgenandachten“ der Freunde der „Christlichen Welt“ an Schlichtheit und Einfachheit gebracht, hier auch zu geistreicher östhetische Empfindlichkeit in Anspruch genommen wird, wäre wohl aus Peabodys „Morgen- und Abendandachten für Studierende“, aus Fr. Raumanns von Hartem „Wirklichkeits- und Täglichkeitsdrang erfüllten Andachten“ „Gotteshilfe“ und, nicht zuletzt, aus Wimmers Schriften, die ebenso problemfüllt wie einfach in der Grundzeichnung sind, ein Andachtsbuch für moderne Christen zusammenzustellen, an dem sie sich täglich erneut und zum Lebenslampen stärken könnten. Für optimistisch-pantheistische Bedürfnisse sorgt vortrefflich ¶ Jathos Andachtsbuch „Fröhlicher Glaube“. — c) Unter den letzten Predigtsammlungen (¶ Predigt: F) sind für Gebildete und Tieferforschende zum Erfolg fehlender S. immer noch F. W. ¶ Robertsons Religiöse Reden, ¶ Hitzigs Predigten, außerdem Venz' und Leibnachs Predigten, ¶ Geners und ¶ Rittermeiners zwei Predigtsammlungen, ¶ Ragats „Dein Reich kommt“, ähnlich Gegebildeten S. d. ¶ Holtmanns und A. ¶ Haustaths akademische Predigten, ¶ Breitens für Bauern ungeeignete „Dorfpredigten“ für mythisch-pantheistisch Geblümte ¶ Jathos „Personales Christentum“, für Konservativ-Bibelfeuer die exegetisch vortrefflichen Predigten ¶ Dryanders und die besonders dringlichen ¶ Cremers, für Laubläute Grön Gros „Auf der Dorflanze“ und Hesselbachs „Glockenschläge aus meiner Dorfkirche“ zu empfehlen. ¶ Simonds „Heiterstunden“ und ¶ Sells „Christliche Feste“ befriedigen ein wesentlich positives freier Geist. — d) Für apologetisch-erbauende Zwecke ist eine Fülle wertvoller Hilfsmittel zur Verfügung. Es gilt hier nur die Bedürfnisse und Fassungskraft richtig zu erfassen. Unübertraglich in der Verbindung liefernder Problematik und erbaulicher Kraft ist ¶ Wimmers „Kampf um die Weltanbildung“. Nunmehr noch sehr verwendbar sind ¶ Hülsmanns „Beiträge zur evg. Eklektik“, ¶ Belter's und ¶ Drummonds vielgelesene Schriften halten eine weder die Sittlichkeit des Deutens noch die Einhalt des religiösen Gefühls betriebsende Mitte zwischen Apologie und Erbauung. Die Sammlung „Neue Psalme zum alten Gott“ beredigt dagegen jumeist beides. Von großem seeligerischen Wert sind heute noch die Briefe von Joh. Rich. ¶ Saifer, Welch, ¶ Dievenbrodt und Joh. K. Paffendorf; auch ¶ Kingsteins Tägliche Gedanken (überl. von M. Baumann) behalten ihre Bedeutung, wie die Sammlung Langewiesches: ¶ Carlyle, Arbeiten und nicht verzweifeln! Für Willensanregung sorgen vortrefflich ¶ Hitzigs Bücher, „Gefüllt“ für Berlinerleidung und freie Bewegung im alten Stoff Joh. Müller's „Blätter für persönliches Leben“ und ¶ Voghtys „Leben und Wahrheit“. Die gesamte Kulturprobleme behandelt tief-

gründig die Nürnberger „Noris“. Wer Humor und Sinnigkeit besitzt, wird auf ¶ Deters Schriften, auch „Der Herr Archimoros Gedanken“ verwiesen. Aber immer wieder kehrt der Seelsorger zurück zu F. W. ¶ Robertsons Leben in Briefen. — e) Endlich findet er gutes Material für die Selbstverlösung seiner Gemeinde in den Gemeindeblättern, sofern sie nicht allzu tiefs in Kirchenpolitik sich einlassen, im Hamburger „Nachbar“ (Gemeindeorthodoxie), in der Heidelberger „Kirche“ (mildliberal), für Höchstgebildete in vielen Artikeln der „Christlichen Welt“ (¶ Prell: III, 5). Die Anlegung einer apologetischen Handbibliothek zum Ausleihen an die Gemeinde (über apologetische Zeitschriften vgl. ¶ Leyblerband) wird sich immer mehr als Pflicht jedes modernen Seelsorgers erweisen.

In den unter ¶ Praktische Theologie angegebenen Handbüchern der Praktischen Theologie ist für unsere Zwecke herausgehoben die Behandlung der S. und ihrer Geschichte bei C. J. Rich: Praktische Theologie, 1859 ff² (vermittlungstheologisch), besonders aber Gerhard v. Seeschiwi's System der praktischen Theologie, 1876 (streng lutherisch); — Alfred Krauß: Lehrbuch der praktischen Theologie, 1890/1904² (liberal); — Michael Sailer's Vorlesungen über die Pastoraltheologie, 1812³, stellen die fath. S. trefflich dar; — F. L. Steinmeier: Die protest. S., 1877 (ideenreich); — G. Sulz: Die evg. Gemeinde, 1891/1912⁴; — Das neueste Werk ist vom mild-liberalen, weit-sichtigen Standpunkt aus, H. A. Küstlin: Die Lehre von der S., 1895; — Zu I. vgl. außer Rißb., Berl. i. W., Achelis' Praktische Theologie, 1897² (derl. in RE² XVIII, S. 132—145), besonders Hardeland: Geschichte der protest. S., 1898; — Eduard Simons: Norddeutsche Synodal- und Gemeindeleben, 1897; — Adolf Harandas' Aufsay: „Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen?“ (Reben und Aufsätze, II); — (Robert Kübbe): „Christliche Bedenken eines Sorgeworfenen gegen modern-christliches Wesen“, 1892; — Gerhard Uhlig: Geschichte der christlichen Liebestätigkeit, besonders III. Weitere Literatur unter „Inner Mission“ und „Evangelisch-Social“; — Otto Baumgarten: Der Seelsorger unserer Tage, 1891; — Zu III. vgl. besonders Sulz (s. o.). — Die Skizze unter III, 2 b ist weiter ausführlich in den Artikeln von Otto Baumgarten, „Beiträge zu einer psychologischen S.“ (EF 1906 und ZprPh, 18. Jahrg.). — Zu IV. besonders Rich (s. o.). — Zu V. vgl. Hermann Bed: Die religiöse Volksliteratur der evg. Kirche Deutschlands, 1891; — C. Groß: Die alten Tröster, 1900. — Baumgarten.

Seelsorgebezirk ¶ Seelsorgegemeinden, 2. Gemeinde, 3.

Seelsorgegemeinden.

1. Notwendigkeit; — 2. Gestaltung; — 3. Bedeutung der S. und Folgen ihrer Bildung.

S. sind Kirchengemeinden, deren Mitglieder sich die Aufgabe gestellt haben, unter der Leitung ihres Pastors in aller inneren und äußeren Not einander beizustehen und sich gegenseitig für das Reich Gottes zu ersiezen. Die äußere Hilfe soll in ihnen die Überwindung der inneren Not erleichtern, und die Ländertung des inneren Lebens soll die Quellen der äußeren Not, falls sie verschuldet ist, schließen.

1. Die Notwendigkeit der S. ergibt sich aus dem Wesen der Religion. Die Mission besteht darin, daß Gott Macht gewinnt in den Seelen und sie zu wahrhaftem sittlichem Leben entfaltet, sie also befähigt, das Gebot zu erfüllen: ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Sittlich ist der Mensch

nur dann, wenn er, geeint mit Gott, alle unverjöhnlichen Mächte in sich und um sich überwindet, die der Entfaltung seines inneren Lebens dienstbar macht und dadurch frei, wahrhaft Persönlichkeit wird. Im Verlehr der Menschen miteinander kann darum die Religion nur von Person auf Person übertragen werden. Die bereits zu religiös-sittlichem verjöhnlichem Leben entfaltet sind, müssen die anderen dazu erziehen. Niemand aber erreicht dieses Ziel ganz. Darum bedürfen alle, auch diejenigen, die sich bereits für den Heilsbesitz entschieden haben, unablässig der Hilfe aller anderen, um im wahren Leben immer mehr zu erstaaten und den neuen Aufgaben, die jeder Tag bringt, gewachsen zu sein. Vorausgesetzt ist dabei, daß alle immer wieder im Gebet aus dem höchsten Quell der religiös-sittlichen Kraft, aus dem Leben Gottes, schöpfen. Im Grunde soll das ganze Volk eine Seelsorgegemeinde sein; in allen Lebensverhältnissen, in den Familien, in den Berufsgemeinschaften, im täglichen Verlehr, sollen alle Volksgenossen, wenn auch unvermehrt, einander zu Kindern Gottes erziehen. Die Kirche hat die Aufgabe, im Volke das Bewußtsein von dieser, seiner höchsten Pflicht wach und die Arbeit an der Lösung dieser Aufgabe im Gange zu erhalten.

Die Ausgestaltung dieser Kirche bzw. ihrer Gemeinden zu S. ist nur aus evangelischem Boden möglich, weil nur hier Religion und Sittlichkeit in das rechte Verhältnis zueinander gesetzt und nur hier Priesteramt und Sakramentalismus ausgeschieden sind, während die morgensländische und die römisch-kath. Kirche dieser Vergeistigung, Veritütigung und Individualisierung der Religion fern geblieben sind. Die marginale ländliche Kirche (Oriental-angustolische Kirche; II) erkannte und erternnt nicht, daß die Religion ein spirituelles, verjöhnliches Verhältnis zu dem persönlichen Gott sei. Sie fand und findet Gott in ihren Sakramenten, in heiligen Sachen. Sie sah und sieht die Religion als einen physischen Borgang, als einen Genuss an. Sie kann deshalb S. noch hente nicht bilden. Die römisch-kath. Kirche (Katholizismus) teilt den religiösen Materialismus der griechischen. Sie findet Gott im Amt und Wort der Priester, in geweihtem Wasser, Brot, Wein, Öl. Die römisch-katholischen Gemeinden sind den Priestern, ihren Herren, untertan (Gemeinde, I, Sp. 1245 § Priesteramt: III, 2). Sie sind nicht ihre Mitarbeiter, nicht zu eigener Tätigkeit berrechtigt. S., deren Mitglieder einander gegen- und erziehen könnten, sind demnach auch hier unmöglich. Die Reformatoren dagegen erkannten, daß Religion und Sittlichkeit zugleich in jeder Menschenseele und durch eine einzige entscheidende Tat des ganzen inneren Lebens, durch Hingabe an Gott im Glauben, begründet werden müssen. Die Religion war nun der Quelle, nicht nur das Ziel der Sittlichkeit. Die magische Religion und die gesetzliche Sittlichkeit waren überwunden; die Herrschaft der Priester war gebrochen; das allgemeine Priesteramt aller Christen trat an ihre Stelle (Gemeinde, I, Sp. 1245 § Kircherverfassung: II, 2, 3 § Priesteramt: III, 3). Aber der Sieg war nur halb errungen. Der ältere Protestantismus hielt fest an der Grundlehre des Katholizismus, daß die Gnade Gottes bedingt sei durch das Verdienst des Gotmenischen, und der Erwerb des Heils blieb abhängig von der

Unterwerfung unter ein Lehrgebot, das nur die Theologen feststellen konnten. Die Bestärkung des allgemeinen Priesteramtes war dadurch gehemmt. Da man die religiös-sittliche Erziehung nicht ohne theologische Vermittlung sich denken konnte, so vergaß man die Bedeutung der Wirkung von Person auf Person. Die evg. Kirchen wurden wieder gesetzlich. Die Staatsmacht erzwang die Unterwerfung unter das Lehrgebot. Man mochte besondere kirchliche Gemeinden bilden oder die bürgerlichen Gemeinden auch als kirchliche ansehen, — S. in dem echt christlichen Sinne konnten sie nicht sein, weil nicht die Macht der rettenden Liebe, sondern die Erziehungsmacht des theoeratischen, konfessionellen Staates ihre Wirksamkeit bedingte. Besonders ausgeprägt ist das in L. Ueberleben, besonders in den rheinischen Gemeinden unter dem Kreuze vgl. "Gemeinde, I (Sp. 1246) § Kircherverfassung: II, 4 § Rheinland, 3, 4.

Im modernen Staat hat sich dagegen die Lage der Kirche völlig gewandelt, und zwar nicht nur da, wo etwa eine Trennung von Staat und Kirche erfolgt ist (Kirchenherrschaft Kirche: V, 6 ff), sondern auch auf deutlichem Boden, wo das Band zwischen beiden nicht in dieser Weise durchtrennt ist. Der moderne Staat der Toleranz sorgt zwar noch für religiösen Unterricht der Unmündigen. Er unterstellt auch alle von ihm anerkannten Kirchen, demnach auch die evangelische. Zu übrigen ist die evg. Kirche in ihm aber ein freier Verein geworden. Durch die Einsetzung von Kirchenvorständen und Synoden hat sie eine selbständige Verfassung erlangt (Kircherverfassung: II, 5 § Gemeindeverfassung § Synodalverfassung). Die Macht aber, die sie im konfessionellen Zwangstaate durch den Beifall dieser konfessionellen Staates besaß, hat sie noch nicht wieder gewonnen, obwohl sie ihr unter den veränderten sozialen Verhältnissen zweifel notwendig wäre. Diese Machtausübung tritt im sittlichen Leben klar zutage. In großen Städten ist eine Unterstötzung der Bevölkerung vorhanden, an die man nur mit Trauer denkt. Die Kliniken für Obdachlose, die Krankenhäuser, die Kirchenanlagen, die Gefängnisse, die Stätten der Unzucht beweisen, wie viel zur Rettung sittlich Bedrohter zu tun ist. Dagegen kann nichts helfen als eine neue Machtgewinnung unserer Kirche, die gegenwärtig mehr repräsentative als maßgebende Bedeutung für die Nation hat, während sie doch eigentlich im Organismus des Volkslebens das Herz sei und von ihr aus religiös-sittliche Kraft das ganze Leben der Nation durchdringen und erneuern müßte. Daß die dieser neuen Machtentstehung dienende Organisation der Kirche eine völlig andere als früher sein muß, ist nach dem Gesagten klar. Die Hierarchie haben wir wie den Beifall des konfessionellen Staates verloren. Nichts kann uns retten als das „allgemeine Priesteramt“, das mit der Reformation grundätzlich in das Leben getreten, und das nur durch S. zu betätigen ist, die in der Kirche ein starkes, einmütiges Selbstbewußtsein und einen wirtschaftlich madtwilligen Gesamtwillen zu begründen vermögen. Daß alle Surrogate, die man an die Stelle wahrer S. setzen möchte, die Aufgabe, um die es sich handelt, nicht lösen können, das wird sich in der Beschreibung der S. ergeben.

2. Die S. ist dafür verantwortlich, daß in ihr niemand ungewarnt, niemand anders als durch seine eigene Schuld untergeht. Sie muß also, was ihre Gestaltung betrifft (§ Gemeinde, 3), vor allem klein sein; ihre Mitglieder müssen einander kennen. Die Liebe will das innere Leben umwandeln; sie kann daher nur im engen Kreise, nur intim wirken. Das Geist, also auch die Hierarchie, kann hingegen weite Kreise umfassen; denn beide fordern nur Gehorham. Mehr als 4000 Mitglieder darf eine S. nicht haben. Daran dachte man nicht, als man die heutige geltende Kirchenverbandssordnung ("Gemeindeverfassung, 2) einführte. Man folgte dem Grundsatz: so viel Kirchen, so viel Kirchenvorstände. Man sah nicht Gemeinden, sondern gab nur den meist sehr großen Parochien ("Parochialrecht") eine Vertretung. Zu sehr vielen Parochien waren viele Geistliche angestellt. Da hatte keiner eine Gemeinde. Auf Hebung der Seelsorge war man zwar bedacht gewesen. Dem Kirchenvorstande war aufgetragen, auch die Seelsorge wahrzunehmen. Das war aber unmöglich ausführbar. Man hatte alle Mühe, die umfassende Verwaltung vorsichtig zu bejagen.

Dem war nur dadurch abzuholzen, daß man die Parochien in Bezirke unterteilte und jedem Pastor die Aufgabe stellte, die Parochianen seines Bezirks zu einer wirklichen Gemeinde zu einem und so durch Schaffung von S. erst den Grund für eine Seelsorge ("Seelsorgac: III, 1) zu legen. Zwangsweise sollte das nicht geschehen. Wo ein Geistlicher mit einer Familie in engerer Verbindung stand, da konnte das Verhältnis fortbestehen, wenn auch die Familie nun dem Bezirk eines anderen Geistlichen angehörte. Wo aber die Bezirksteilung sich eingelebt hat, da sind diese Fälle immer seltener geworden. Die Gemeindemitglieder freuten sich, zu wissen, wen sie gehörten. Man meinte wohl, die Bezirksteilung würde bei dem häufigen Wohnungswchsel, der in großen Städten stattfindet, vergleichbar sein. Aber das Umgekehrte ist vielfach eingetreten. Die in ihrer Bezirksgemeinde sich eingelebt haben, verlassen nicht so leicht den Romadenleben. Ihre Gemeinde hilft ihnen wohl auch, den Wohnungswchsel zu vermeiden.

Sollen die Gemeindemitglieder eines Bezirks wirklich eine Gemeinde bilden, so müssen sie eine Vertretung haben, ein Presbyterium, das in Gemeinschaft mit dem Pastor die Seelsorge wahrnimmt. Das Presbyterium darf nicht durch den Kirchenvorstand, es muß durch die Bezirksgemeinde selbst gewählt werden. Sein Amt ist wichtiger als das des Kirchenvorstandes, dem fortan nur die Verwaltung anvertraut ist. Das Presbyterium muß im Namen und Auftrag Gottes und der Gemeinde, nicht in dem einer Behörde, sein jähriges Amt verwahren. Es kann dies nur dann mit Erfolg tun, wenn die ihm ihr Vertrauen schenken, die es beraten soll. Das nächste, was das Presbyterium zu tun hat, ist dies, daß es ein Verzeichnis seiner Gemeindemitglieder anstellt. Jede Familie hat ihren Familienbogen. Die Familienbogen für jedes Haus werden zusammengelegt. Zieht selbst sie zu besuchen, den Familienbogen aufzunehmen und der Familie zu bezahlen, daß die Gemeinde an ihr Anteil nehme. Da tritt sich ein Band, das

nicht so leicht durch den Austritt aus der Kirche gelöst wird, der z. B. in der Provinz Brandenburg ("Preußen: I, 4b) in so erfreulicher Weise zugemessen hat. Die Arbeitsfähigkeit der römischen Kirche zeigt sich darin, daß, soweit Verfaßter es beobachten konnte, diese Einrichtung bei ihr besteht. In der evg. Kirche Schwedens werden diese Regeln so gewissenhaft geführt, daß die bürgerlichen Gemeinden eigene nicht haben. Der geringste Verein weiß, wer zu ihm gehört. Der Verein, der die größte Verantwortung trägt, die Kirchengemeinde, aber weiß bei uns nur sehr selten, für wen er verantwortlich ist.

Reformierte Gemeinden teilen zuweilen ihre Gemeinden in "Quartiere" oder "Nachbarschaften". Diese Einrichtung ist auch bei uns unentbehrlich. Jeder Presbyter muß einer Gemeindeabteilung vorstehen, eine Abschrift der Haushalte seiner Abteilung haben. Ist nun eine Familie oder ein einzelnes Gemeindemitglied seiner Abteilung in äußerer oder innerer Gefahr, dann ist der Presbyter selbst ihr bleibender Beistand; wird ihm die Arbeit zu groß, dann wählt er sich unter der Zustimmung des Presbyteriums einen oder mehrere Helfer, vor allem aus den Hausvätern der Gemeinde. Auch die Hilfschristlichen Frauen ist dabei in Anspruch zu nehmen; wo es nötig ist, sind auch Berufskrankenleginnen anzustellen. Die äußere Hilfe der Gemeinde ist seitens der armen und traurigen oder sonstwie gefährdeten Gemeindemitglieder nicht zu entbehren ("Armenpflege, 2 "Seelsorgac: IV, 2). Sie kann die Herzen öffnen. Ist es notwendig, so wird sie an die Erfüllung stützlicher Bedingungen geprüft; werden diese Bedingungen nicht erfüllt, dann wird die Hilfe entzogen. Wohlhabende und wohlträgig gesinnte Mitglieder werden sich zu einer so zuverlässigen Hilfeleistung gern heranziehen lassen. Man überzeugt sich, daß im engeren Kreise einer Kirchengemeinde Geschenke und Stiftungen mehr wirken als in einer großen bürgerlichen Gemeinde. Erfreut die Gemeinde als ein Verein, dessen Mitglieder Freud und Leid miteinander teilen, dann schult anderseits auch das Eis in den Herzen derer, die durch sozialdemokratische und arbeitsschichtige Agitatoren verbittert sind. Und wie könnte das sonst erreicht werden? Hilft ein privater Verein, dem der Bedürftige nicht angehört, dann kommt es nicht dazu, daß Herz des innerlich oder äußerlich Bedürftigen zu gewinnen. Und Vereine sind wandelbar, sie sind Flugsand. Die organisierte Gemeinde hingegen ruht auf einer ewigen göttlichen Ordnung und darf auch auf jene äußere Hilfeleistung nicht verzichten. Sie allein bildet auch die rechte Grundlage für Sitten und usw. und stützt Hebung ihrer Glieder. Ist die Verbindung eine innigere geworden und wird ein Mitglied des Verbandes strafbar, so regt sich gar bald das Gemeindegefühl. Man sagt: es ist doch betrübend, daß in unserem Bezirk das vorkommen kann. Man verlangt auch darnach, daß die aus dem Verbande der Kirche ausgeschlossen werden, die seinem Zwecke wirklich widerstreben, z. B. Personen, die im Bezirk eine Pflanzstätte der Unbilligkeit unterhalten. Werden solche Unternehmungen von der ganzen Gemeinde verurteilt, dann schämt man sich, sie zu unternehmen. – Man hat unzählbarweise gegen diese Forderungen der stützlichen Fürsorge etingewandt, man werde Unwürdigen „nachlaufen“. Jeder Christ wird sich

mühen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, aber auch die Mith 7^o angegebene Grenze kennen. Die Gemeinde will ihre Pflicht erfüllt haben, wenn sie mitansehen muß, daß ein Verlorener die Folgen seiner Taten zu tragen hat. Man fragt auch Bedenken, ob man wirklich die nötigen Helfer erhalten würde, und sagt, wir würden höchstens im Mittelstande bei reußliche Helfer finden. Tatsächlich aber weiß jeder gewissenhafte Fabrikant, daß seine Fabrik stets in Gefahr ist, wenn er nicht weiß, wie ein Hausbauer im Kreise seiner Mitarbeiter wirt. Gewissenhafte Fabrikanten sind deshalb ganz besonders tüchtige Presbiter. Man fürchtet ferner, die Hohen und Reichen würden sich jeder Mahnung entziehen. Aber welchem Pastor wäre nicht das Vorbild des großen Bischofs von Mailand durch das Herz gegangen? Und was anderseits den Erfolg in der Arbeiterkirche betrifft, so darf man wohl hoffen: die gegenwärtig der Kla- schenbach täglich erreicht, werden wohl auch der christlichen Liebe erreichbar sein. Man fragt endlich: werden denn die Presbiter und ihre Helfer verschwiegen sein, wo es nicht um öffentliche Sünden sich handelt? Sie haben Ver- schwiegenheit zu geloben, und sie wissen, daß sie zu helfen, nicht zu zerstören da sind. Wichtig aber ist, daß Standesgenossen untereinander sich besser verstehen und beraten können als solche, die verschiedenen Berufskreisen angehören. In vielen Fällen wird das Wort und die Tat eines Laien wirklicher sein als selbst das Wort oder die Tat des Pastors.

Es versteht sich von selbst, daß der Pastor ab und zu seine Presbiter und seine Helfer, zuweilen auch die ganze Gemeinde der Mündigen zu Beratungen und Besprechungen, auch wohl — man verzeihe dem Ausdruck — zu erster weltlicher Erbanung um sich versammeln wird, damit sich Liebe an Liebe entzünde und auch der außerkirchliche Verkehr vereidelt werde. Und wenn eine bestimmte Veranlassung vorliegt, wird der Pastor durch ein gedrucktes Blatt den Gemeindemitgliedern mitteilen, was für sie zu wissen notwendig ist. Niemals aber werden wirkliche Gemeinden entstehen, wenn, wie bisher, die Kirche die Jugendfürsorge entweder ganz aus der Hand gibt oder auch für sie nur freie Vereine bildet, von denen die fern bleiben, die am meisten in Gefahr sind. Die Herrnhuter und die Siebenbürgen Sachsen haben in dieser Beziehung Vortreffliches geleistet. Die wahrlich nicht reichen Herrnhuter haben berufs- mäßige Jugendberater und Jugendbergerinnen.

Die Aufgaben, die hier zu beschreiben waren, sind groß und schwer. Dem Lutherianum in vom Anfang an eine gewisse Passivität eignen. Man entschuldigt sie mit dem Vorwurf: Der Geist tut's, nicht die Organisation. Rom und der Atheismus haben uns nun aber hinsichtlich beweisen, daß wir auf diese Ausschüfe verzichten müssen. In dieser irdischen Welt reist auch dem Geiste nun dann eine Erne, wenn er über tüchtige Arbeit und Arbeit verfügt.

Es ist daher hochfreudlich, daß sich die Konferenz für evng. Gemeindearbeit (Konferenzen: II) seit 1910 bewußt in den Dienst jenes Ideals gestellt hat.

Tüchtige Arbeiter müssen vor allem die Geistlichen sein (Psarrer: I, 3 v. 4). Der Pastor ist, wie Calvin sagt, das Haupt der Gemeinde, die

Presbiterien sind das Kervengeschlecht. Er muß ein tüchtiger religiös-sittlicher Charakter und von vorzüglicher wissenschaftlicher Bildung sein. Für den Feldherrn genügt nicht Tapferkeit, er bedarf auch tüchtiger strategischer Schulung. Sodann ist von dem Pastor absolute Selbstlosigkeit zu fordern. Die Seelsorge ist die höchste Aufgabe. Höheres gibt es nicht. Hat die Gemeinde ihre Kirche allein, dann ist der Kirchenvorstand zugleich das Presbyterium. Der Pastor führt den Voritz. Sind aber mehrere Gemeinden zu einer Parochie vereint — mehr als drei sollten es auf keinen Fall sein —, dann werden alle Geistlichen auch dem Kirchenvorstande angehören. Den Voritz in ihm aber muß, wenn irgend möglich, ein Laie übernehmen, damit jeder Geistliche ganz seinem Bezirk leben kann. Jedenfalls darf es eine Rangordnung unter den Geistlichen niemals geben. Am Kirchenregiment darf ein mit der Seelsorge und der Predigt betraut Geistlicher nie teilnehmen. Die Superintendenten dürfen nur die Pflicht haben, ihre Amtsbrüder zu vordibildlichen Gemeinden in Liebe zu einen. Seelsorge für sich, Verwaltung für sich und Kirchenregiment für sich, — erreichen wir das nicht, dann ist uns nicht zu helfen. Auch die Gehalte der Geistlichen sind, abgesehen von den durch das Alter und den Wohnort bestimmten Unterschieden, ganz gleich festzuhalten. Die Annahme jedes Geschenkes ist den Geistlichen wie den Richtern auf das Strengste zu verbieten. Egoismus, Eitelkeit, Streberum ist von diesem Stande absolut fern zu halten. Das Kirchenregiment schlägt der Bezirksgemeinde, in der eine Patronat eingetreten ist, einige Kandidaten vor, die es für geeignet hält, und die Bezirksgemeinde wählt. Patronatsrechte zersezten das kirchliche Leben. Und wo Organe der bürgerlichen Gemeinden als Faktoren des Kirchenregiments in das Leben der Kirchengemeinden einzutreten haben, da ist an eine Konzentration der Kirchengemeinden nicht zu denken.

3. Das hier dargelegte Gemeindeideal macht manche Veränderungen in der Kirche selbst notwendig, die hier nur anzugeben, nicht zu begründen sind. Zunächst ist das kirchliche Vereinswesen (I), das der Gemeindeorganisation gegenüber doch nur Flugblatt ist, natürlich ohne Zweck, mehr und mehr zu bejähren. Die Innere Mission hat sich große Verdienste um die Kirche erworben, und ihre Anstalten sind nicht zu entbehren. Die Stadtmision aber kann, wie schon Uhthorn treffend gesagt hat, die Tätigkeit der Geistlichen und das Leben der Gemeinden nur in derselben Weise fördern, wie einst die Bettelorden beides gesetzt haben. S. bedürfen ferner einer anderen Art der Predigt als die bisherige. Wo das Leben der Gemeinde eine Arbeit aller an allen sein soll, da muß die Predigt planvoll in den Herzen aller Gemeindemitglieder eine leiste Überzeugung von der Wahrheit und der Notwendigkeit der christlichen Religion und Sittlichkeit und dieses Verständnis der Heilsgeschichte begründen und fördern, nicht lehrhaft, sondern das innere Leben der Gemeinde gestaltend. Die „Erfindungspredigten“, die gegenwärtig zuweilen ein großes Publikum jammeln, sind ein flüchtiger Genuss, der die Gemeinde nicht zur Lösung ihrer verantwortungsvollen Aufgabe be-

sägt (* Domileit, II, 2, Sp. 129); sie verschulden, daß viele Gemeindemitglieder ein göttliches Ressortenführers, das die Gemeinden zerstört. Vor allem ist die Konfirmationsordnung (Konfirmation) zu ändern. Daß eine kurze Zeitlang die Konfirmanden doppelten Religionsunterricht genießen, lämn sie nicht wirklich fördern. Der Pastor mag sie vor der Entlassung aus der Schule nur darüber unterrichten, was die Kirche ihnen zu bieten hat, und dann sie vor der Gemeinde fragen, ob sie den Wunsch haben, ihr anzugehören. Ist das der Fall, so haben sie bis zur Vollendung des achtzehn Lebensjahrtes mindestens eine Stunde in jeder Woche am eigentlichen Konfirmandenunterricht teilzunehmen. Darauf folgt erst die eigentliche Konfirmation mit kurzem, klarem Gelübde; wer sich ihr entzieht, gehört nicht zur Kirche. Darauf folgt die erste Teilnahme am Abendmahl, die innigsten Freier der Gemeinde, in der alle ihre Mitglieder in Gott und durch Gott miteinander sich geeint fühlen. In den S. kann die Form der Abendmahlfeier nur die von Zwingli und Zinzendorf festgestellte sein (* Abendmahl, IV, 3). Die Taufe ist zu verlassen, wenn nicht wenigstens der Vater bei ihr zugegen ist. Die demnächst die Ehe schließen wollen, haben an einem Gottesdienste vor der Trauung teilzunehmen, damit die Gemeinde davon erfährt und mit ihr der Pastor für die Verlobten beten kann. Einzig diejenigen, die einen Sterbfall beklagen, an einem Sonntage nach dem Begräbnis. Die Teilnahme der Gemeinde muß bei allen wesentlichen Ereignissen in der Familie zum Ausdruck kommen. Nur so erzeugt sich die Kirchgemeinde selbst als eine ideale Familie, die sie doch sein soll und durch den Ausbau der S. werden wird.

Lit. bei: * Gemeinde und Seelsorge. — h.v. Todes: Und was tut die evg. Kirche? 1890; — Emil Sulze: Die evg. Gemeinde, (1891) 1912; — Ders.: Die Reform der evg. Landeskirchen, 1906; — Paul Grünberg: Die evg. Kirche, ihre Organisation und ihre Arbeit in der Großstadt, 1910; — Friedrich Schöll: Die evg. Gemeinde, 1911; — Heinrich Matthes: Warum ist gerade jetzt „Gemeindearbeit“ notwendig? 1911; — Martin Schian: Der moderne Individualismus und die kirchliche Praxis, 1911; — Otto Dibelius: Unsere Großstadtkirchen, 1920. *Satzung*.

Tremannsmühle, evg., * Fürsorge für heimatlose Bevölkerung, 4b; lath., * Charitas, 4 und 6. Bgl. auch * Martinsehelsges.

Handbuch der deutschen evg. S., herausgeg. von Reinhard Münchmeyer, 1912.

Tremiller, Sebastian, * Jugoslawia, 3. **Tresemann**, Otto, evg. Theologe, geb. 1866 in Mitau, 1898 Privatdozent in Leipzig, 1900 Privatdozent, 1912 Dozent der semitischen Sprachen in Dorpat.

Berl.: Die Aeltesten im AL, 1895; — Israel und Jude bei Amos und Hosea, 1898.

Treue, verschliches Fürstenhaus, * Perser: I (Schluß); IV, 1.

Tegarelli, Gerhard, * Apostelbrüder, 1. **Tiegelbach**, Chr. F., * Dorpat, 2 (Sp. 134).

Segen, über die allgemeine religiöse gesellschaftliche Bedeutung des S. und ihres Glücks vgl. * Erziehungswelt; III, D 1. Über die Bedeutung des S. in Israel vgl. * Gebet: II, 2, Sp. 1153; * Glück im alten Israel * Dichtung, profane im AL, 5b, Sp. 58 * Psalmen, 8. Aus-

der heidnischen und israelitischen Vorstufe bewahrte auch die kath. Kirche den marianischen Charakter und Nebenzweck des S.: Alle S. Handlungen (Benedictionenhandlungen) wie Trauung, Hausweihe usw. haben nach vollständlicher, von der fath. Kirche nicht kritisierter, sondern stillschweigend gebilligter Aussäufung vermöge des durch einen der Gottheit ausgesonderten, geweihten Priester ausgesprochenen und mit Handaufheben und * Handauflegung begleiteten Wortes dinglich-katholische Kraft (* Katholizismus, 2, Sp. 1036) i. * Sakramentalien * Handlungen, kirchliche, 1). Die Menge stellt sich unter die segnend erhobenen Hände, die ihr das erste Gut zueignen. Ahnliches empfinden die Gläubigen bei der Erteilung des vom Papst allein zu spendenden apostolischen S. Somit ist die begleitende Geiste keineswegs unerheblich. Von den reicheren, manigfältigeren S. Formeln der fath. Kirche hat unsre protestantisch Liturgie (* Hauptgottesdienstordnung), da der apostolische Friedensgruß (* Formeln, liturgische, 1) nicht als S. gilt, nur den sogenannten aaronitischen S. Num. 6, 22—26 beibehalten. Der selbe (RE^o VII, S. 11), im synagogalen Gottesdienst von den Aaroniten regelmäßig mit dem Gesicht zur Gemeinde gebracht unter Aufhebung der Hände bis zur Schulterhöhe, B. 27, als „den Namen Jahwes auf sie legen“ bezeichnet, ist bei uns vielleicht dem Missbrauch als wirksame Zauberformel mit trinitäritchem Klang (* Liturgie, 2) ausgeübt gewesen, durch die stete Wiederholung als Schlüß jedes Gottesdienstes jedenfalls so formelhaft gedankenlos herabgeworfen verletzend, da die zugrund liegende Symbolik vom uns zu gewandten, durch Gnade erleuchteten Angehöri Gottes der Gemeinde nicht mehr durchsichtig ist; wo dagegen der Bildsinn der Worte bewußt ist, bewahrt die urale S. Form bei sinnvollem Vortrag immer neu ihre unübertreffliche Kraft über Gemüt und Phantasie der Andächtigen. *Baumgarten*.

Segen, aaronitischer, * Psalmen, 2 (Sp. 1930) * Segen.

Segen, päpstlich, * Päpstliche Segen.

Segen Jakobs, * Jakobsegen.

Segen Mojis, * Moësegen u. v. 1.

Segna, Franziskus (1836—1911), römischer Kardinal, geb. zu Poggio-Minoli, machte seine Studien im Jesuitenseminar in Tivoli und an der päpstlichen Universität Sapienza in Rom. Hierauf war er Professor der Dogmatik am Seminarum Angelicum in Rom, wandte sich 1884 als Rundfakultät in Madrid unter dem Rundfakultät Kardinal Segna der päpstlichen Diplomatie zu, feierte mit ihm 1887 nach Rom zurück, wo er als Richter des päpstlichen Gerichtshofes (* Curia) und als Mitglied verschiedener Kongregationen tätig war. 1894 wurde er Kardinal, und 1907 wurde ihm die Präfektur der Interrogationen übertragen. Er galt als eifriger Anhänger Romvollas und unverzüglich Gegner des * Reformatholizismus.

v. **Segni**, Lotthar = * Innocenz III (1).

Segnungen (Benedictionen) * Segen * Handlungen, kirchliche, 2 * Sakramentalien * Katholizismus, 2, Sp. 1036 f.

Segond, Louis (1810—1885), evg. Theologe, geb. in Plainpalais bei Genf, 1839—64 Pfarrer der Genfer Rationalkirche in Chênes-Bougeries, 1864 Professor des ALs in Genf.

Berf. u. a.: Franz. Uebersezung von **F. Schleiermachers** Monologen, des AT. (im Auftrage der Vénérable Compagnie des Pasteurs à Genève), 1874, 2 Ede.; des NT. 1880.

Glaue.

de Sécur, Louis Gaston Adrien, Graf (1820—81), lat. Theologe, geb. in Paris als Sohn des als Jugendschriftstellerin bekannten Konvertitin Sophie S., 1842 Mitglied der französischen Gesandtschaft beim päpstlichen Stuhl, 1847 zum Priester geweiht, 1852 Auditor der Rota Romana (**F. Léurie**, 4), zog sich schon 1853 wegen Erblindung zurück, 1856 Antonius von St. Denis in Paris, wo er sich bis zu seinem Tode in zahlreichen Werken der Liebestätigkeit und als Apologet und Erbauungschriftsteller beschäftigte, viel gelesen, aber hier und da auch wegen persönlicher Aufschauungen angefochten; ju wurde z. B. seine Schrift *La piété et la vie intérieure* (1864) frölicherkeits verboten und von S. zurückgezogen. Andere Schriften erlebten bis zu 60 und 70 Auflagen, die apologetischen Réponses courtes et familières aux objections les plus répandues contre la Religion (1851) sogar fast 200 Auflagen, und *La très sainte Communion* (1860) fast 150; die meisten sind auch deutsch erschienen.

Oeuvres, 10 Ede., Paris 1876 f.; — Genannt seien noch: Jésus-Christ, 1856; — Le Pape, 1860; — L'Eglise, 1861; — La Révolution, 1861; — La sainte Vierge, 1867; — L'Enfer, 1876; — In deutschen Reberschriften erschienen noch neuerdings S. Antworten auf die Einwürfe gegen die Religion. Nach dem französischen freibearbeitet von Heinrich Müller, 1906¹² (andere Uebersetzung von C. J. Kämmerer); kurze und vertrauliche Antworten auf die am meisten verbreiteten Einwürfe gegen die fat. Religion, 1910¹³; und: Die heilige Kommunion in ihrem österren würdigen Empfang. Uebers. von einem Priester der Diözese Mainz, 1911¹⁴ (andere „Autorisierte“ Uebersetzung: Die wöchentliche Kommunion, 1908¹⁵); — S. Lettres erschienen in 2 Bänden 1882, Paris. — Ueber S. vgl. *Anatole de Segur*: L. G. A. de S., Souvenir et Recits d'un frère, 1882 (deutsch 1884: Leben des Moujik, L. G. de S.); — KHL II, Eb. 2036; — HN¹⁶ V, 1913, C. 1857 f.; — mathesis 53, 1885, C. 196 ff. 320 ff. *Sidhartha*.

Seher. 1. Religionsgeschichtliches Erreichungswelt der Rel.: III, B 4 **F. Manz** ift n. m., 3. 4.

2. Im AT. Die Gottheit gibt im AT ihr Wesen nicht nur durch allerlei Zeichen und Traumbilder (**F. Manil**, Magie, Astrologie, 4) fund; mitunter begibt sie auch Menschen mit der bei ihr selbst vorausgesetzten Kunst, durch Wände und Berge zu sehen, als wenn sie von Glas wären, Gedanken vom Gesicht zu lesen wie von einer angerollten Schrift und ein zukünftiges Ereignis sich abspielen zu sehen, als geschehe es eben jetzt. In ältester Zeit waren es besonders die Priester, denen man dergleichen zutraute. Das hebräische Wort für Priester kohnen bedeutet bei den Arabern in der Aussprache kahim so viel wie Seher. Aber schließlich hatten derartige Fähigkeiten nicht am Anthe. Dagegen sind nie eine häufige Begleitercheinung, ja, je länger desto mehr das eigentlich Wesentliche in der Verächtigung der Propheten (**F. Propheticum**: I, bis auf Amos, 2 a) gewesen. So erfläßt es sich, daß schließlich an Stelle der Gleichnung: Priester und Seher, die andere getreten ist: Prophet und Seher. So sagt eine Glossa in der Geschichte von **Sauls** Salbung zum König (I Sam 9), in welcher der Dorfpriester **Samuel**

als berühmter Seher auftritt: „die man jetzt Propheten nennt, nannte man früher Seher“. Der Lejer, der das geschrieben hat, muß in einer Zeit gelebt haben, in der die Vorstellung von einem Seher völlig mit der von einem Propheten verschmolzen war. Die genannte Geschichte (I Sam 9 und 10) zeigt übrigens in interessanter Weise, was man einem berühmten Seher im ältesten Israel zugeraut hat.

Richard Krämer: Probst und S. im alten Israel, 1901. Hans Schmidt.

Schling, Emil, evg. Kirchenrechtler, geb. 1860 in Ehren, Referendar und Amtshofrat in Leipzig, 1885 Privatdozent in Leipzig, 1887 a.o. Prof. in Leipzig, 1888 in Kiel, in demselben Jahre ord. Prof. in Erlangen.

Berf. neben verschiedenen Christen geschichtlichen und handelsrechtlichen Inhalts folgende kirchenrechtliche Schriften: Wirkungen der Geschlechtsgemeinschaft auf die Ehe, 1885; — Unterweisung der Verlobten, 1887; — Der Pfarrer und das BGB., 1900; — Die religiöse Erziehung des Kindes und der Entwurf eines BGB. für das Deutsche Reich, 1891; — Kirchliche Simultanverhältnisse, 1891; — Die Kirchengesetzung unter Moritz von Sachsen 1544 bis 1549 und Georg von Anhalt, 1898; — Zur Lehre von den Willensmängeln im lantowischen Recht, 1901; — Die evg. Kirchenordnungen des 16. Jhd.s, I, 1902; II, 1903; III, 1910; IV, 1911; — Kirchenrecht, 1908; — Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung (in **Meister**'s Grundriss der Geschichtswissenschaft), 1907. — Herausgeber der Zeitschrift für Kirchenrecht (**F. Kirchenrecht**, Literatur, S. 1347). **Glaue.**

Seidel, Heinrich, **F. Volkschriftsteller**, 2 f. **Seidemann, Johann Karl** (1807—1879), evg. Theologe, geb. in Dresden, 1837 Pfarrer in Eichendorf, seit 1871 im Ruhestand in Dresden. Berf. u. a.: Thomas Müntzer, 1842; — Die Leipziger Disputation im Jahre 1519, 1843; — Karl von Miltz, 1844; — Erläuterungen zur Reformationsgeschichte durch bisher unbekannte Urkunden, 1844¹⁷; — Beiträge zur Reformationsgeschichte, 2 Heft., 1846 und 1848; — Jakob Ehrent, 1875. — Herausg. v. Bd. 6 der **F. Wette**'schen Ausgabe von Luthers Briefen, 1856 (Nachtrag dazu 1859); — Mr. Anton Lauterbachs Diaconi zu Wittenberg Tagebuch auf das Jahr 1538, 1872; — Luthers erste und älteste Vorlesungen aus den Jahren 1513—16, 1876. — Ueber S. vgl. RE¹⁸ XVIII, S. 154—157. **Glaue.**

Selbitz **J. Perier**: IV, 2.

Seiler, Friedrich (1733—1807), evg. Theologe, geb. zu Creuzen bei Bayreuth, 1761 Diaconus zu Neustadt im Coburgischen, hernach Prediger in Coburg, 1769 ord. Professor der Theologie in Erlangen, seit 1772 zugleich Universitätsprediger, seit 1775 zugleich Mitglied des Konistoriums zu Bayreuth, seit 1788 auch Superintendent, Gymnasialdirektor und Stadt-prediger in Erlangen, in seiner akademischen und praktischen Tätigkeit wie als Schriftsteller gleich erfolgreich und auch im Ausland geachtet. Theologisch gehört er zum rationalen Supernaturalismus (**F. Nationalismus**: III, 2 a).

Berf. u. a.: Der Geist und die Gefühle des vernunft-mäßigen Christentums zur Erbauung I, 1769; II, 1775 (1778¹⁹); — Kurze Geschichte der geistlichen Religion, (1772) 1800²⁰; — Die Religion des Unmündigen, (1772) 1797²¹; — Kleiner historischer Katechismus, (1775) 1801²²; — Das größte biblische Erbauungsbuch (AT 1—X, 1785 bis 1795; NT 1—VII, 1786—92); Neuauflage 1788—93; — Das Zeitalter der Harmonie der Vernunft und der biblischen Religion, eine Apologie des Christentums gegen Thomas Paine, 1802; — Weiteres in **F. J. Sauer's** Asa-

demischer Gelehrten-Geschichte der Univ. Erlangen, 1806, Bd. I, S. 101—124 (ebda S. 95—101 Biographie S.); — Ueber S. vgl. ferner Bl. Tschadert in ADB 33, S. 647—649.

Schornat.

Seir, das Land Edoms (¶ Nachbarvölker Israels, 4) auf der Osthälfte der Araba (¶ Kanaan, 4) vom Tote Meer bis zum Roten Meer, auch Teile des Landes im Westen werden gelegentlich mit hinzugerechnet (V. Rose 12. 4). Das „Gebirge S.“ ist das Bergland, das sich in einer Breite von etwa 25—30 km vom Tote Meer zum Roten Meer hinzieht, nach Süden hin ansteigend (Diebel Hārūn 1330 m). Nach Osten verläuft das Bergland in die syrische Steppe. Der heutige Name der nördlichen Hälfte des Gebietes ist Ed-Djibal, der südlichen Gh-Schera. In letzterem tritt, namentlich in der Terasse von Petra in ausgebreittem Gebiet der nubische Sandstein zutage, während sonst das Gebirge, wie das Palästinas, aus Kreidefelsen besteht. — Ueber das chouifische Volk S. vgl. ¶ Gau. Beringer.

Se'irim ¶ Feldgeist, Feldteufel. Vgl. ¶ Geister usw., 2.

Seitz, Anton, ¶ München; II, 2 d (Sp. 561).

Setzel ¶ Messe usw., 3.

Setzret ¶ Messe; I, 2 d.

Setzteraria ¶ Kirche.

Sekten. Uebersicht.

I. Dogmengeschichtlich; — II. Rechtlich; — III. Beurteilung des S.-Wesens vom Standpunkt der evg. Kirche. — Ueber die Geschichte der Begriffe Sekte und Häresie vgl. ¶ Häresie und Sekterprozeß; zum Rechtlichen vgl. auch ¶ Häresie ¶ Schisma. — Die einzelnen bedeutenderen christlichen S. seit der Vergangenheit und Gegenwart haben Sonderartikel, s. B. ¶ Adventisten, ¶ Baptisten, ¶ Darbyisten, ¶ Irving usw., ¶ Cognianer, ¶ Menno usw., ¶ Mormonen, ¶ Nazarener, ¶ Sabbathauer, ¶ Russische S. usw. Zur Ausbeurteilung der S. in der Gegenwart vgl. auch den Artikel ¶ Kirchlichkeit, I, et cetera und die einzelnen Länderartikel, s. B. ¶ England; II, 4, ¶ Preußen; I, 4 b; III, 4, 5 usw. — Die S. der außerchristlichen Religionen sind in dem der betreffenden Religion gewidmeten Artikel mitgenannt; aber die islamischen S. vgl. §. B. ¶ Islam, 12. — Zum Kampf von Kirche und Staat gegen die S. vgl. ¶ Ketzerei und Sekterprozeß ¶ Inquisition ¶ Lehrverfolgung usw. ¶ Toleranz.

Sekten: I. Dogmengeschichtlich.

1. Einführung; — 2. Die alte Kirchengeschichte; — 3. Das Mittelalter; — 4. Reformation und Neuzeit.

1. Die Statistik der S. der Gegenwart verzeichnet vor Jahr zu Jahr eine Zunahme; aber über die Ursache derselben herrscht nicht allenthalben klare Einsicht. Es wird gefragt: Die S. füllten eine von der Kirche gelassene Lücke aus, sie deckten Mängel und befriedigten Bedürfnisse, die hier offen stehen (¶ Seltener: III, 1). Oder: der seit dem 19. Jhd. immer stärker zu beobachtende Zug zum Individualismus (§. II) mache sich auch im religiösen Leben geltend und treibe hier zum Verlassen des großen Kreises der ¶ Landeskirche, zum Eintritt in die kleinen, geschlossenen Kreise der S., wo der Einzelne etwas ist, vor allem auch sich aus sprechen kann. Oder: daß 19. Jhd. habe den S. die zur Verbreitung erforderliche Bewegungsfreiheit gegeben durch Einführung der allgemeinen Religionsfreiheit, Aufhebung des Trau- und Taufzwanges u. dgl. (¶ Toleranz ¶ Eivilstandsgefegebung).

An allen diesen Ursachen ist etwas Richtiges; aber sie treffen, weder einzeln, noch zusammengekommen, den Kern, weil sie wesentlich formaler Art sind. Das rechte Verständnis wird auf Grund der Geschichte gewonnen werden müssen, und diese weist die S. als einen bestimmt typus innerhalb des Christentums, teils sozialer, teils religiöser Art, nach, ohne daß sich die Grenzen schärfer abhöben; klar ist immer nur der Gegensatz zu dem entgegengesetzten Typus, der Kirche (¶ Kirche: III, 2, 3). Das in der Gegenwart so viel behandelte Problem Kirche und Sekte ist uralt; es hat schon an der Schwelle des Christentums gestanden, kann aber religiös geistlich noch weiter geführt werden über die Grenzen des Christentums hinaus (vgl. z. B. ¶ Orden; II), weil es sich um allgemein-religiöse Lebensformen handelt, die im Christentum nur eine eigenartige Errscheinung gefunden haben. Bei dem verschiedenartigen Inhalte der einzelnen Religionen aber lassen sich diese Lebensformen als allgemeingültige nur formal bestimmen, indem sie sachlichen Gehalt immer erst in den konkreten, voneinander abweichenden Erscheinungen der Einzelreligionen gewinnen. Man wird sagen können: Autorität und Freiheit, Statutarisches und Individuelles, weite und enge Organisationsform u. ä. stehen sich gegenüber. Aber man hat damit nur blaue Schemen; die religiösgeschichtliche Vergleichung führt hier nicht allzu weit. Das Entscheidende sind die individuellen Erscheinungsformen, sie zwingen jedenfalls zur sorgfamigen näheren Begrenzung der allgemeinen Definitionen. In mancher christlichen S. ist z. B. das „Freiheitsprinzip“ starke Gefechtlichkeit, während umgekehrt die Kirchen-, „Autorität“ viel freier sein kann. Diese Näherbestimmung aber gibt, wie gefragt, die Geschichte.

2. Jeden, nur mit einiger Aufmerksamkeit die S. betrachtenden Beobachter muß die außerordentlich starke Aehnlichkeit mit dem Urchristentum (¶ Urgemeinde ¶ Apostolisches usw. Zeitalter ¶ Heidenthristentum) auffallen. In der Kirche längst erloschene, sei es religiöse, sei es soziale, Erscheinungsformen sind in den S. noch lebendig. Sie tennen Eltern und Jungtenden, Apostel, Propheten und Lehrer, allgemeine Redefreiheit, auch der Frauen; sie leben „von der Welt unbedingt“ als ein Kreis von „Brüdern“ und „Schwestern“ u. a. zieht man die Pauten und Trompeten ab, so wird eine moderne Heilsarmeeversammlung (¶ Heilsarmee) nicht allzu weit entfernt sein von einer urchristlichen Gemeindeversammlung (vgl. etwa I Kor 12). Die S. stehen dem Urchristentum näher als die Kirche (bezv. Kirchen), und das ist nicht eine zufällige Ähnlichkeit, sondern eine bewußte Repräsentation; daher denn auch in den Kreisen der S. die sogen. „Abfalltheorie“ blüht, die in der Kirche einen Abfall von den ursprünglichen christlichen Idealen, eine Verpöhlung, Verurteilung u. dgl. erblickt. Die S. wird dabei von einer durchaus richtigen Einschätzung geleitet; der Abstand der Kirche vom Urchristentum ist in der Tat ein außerordentlich großer, nur daß eine nüchtern geistliche Betrachtung diese einfache Tatsache nicht unter die Werturteile Abfall u. dgl. stellt, vielmehr in ihr ein notwendiges Ergebnis

geschiedlicher Entwicklung stehen wird, die das Christentum davor bewahrt hat, Konventikelreligion zu werden. Das Kennzeichen der S. ist gerade der Protest gegen diese Verlichtung und gegen die in ihr gegebenen Kompromisse mit der Welt und Kultur und der Rückgriff auf die Ideale Jesu über die „kirchlichen“ Elemente bei Paulus und den Uraposteln, sei es sozial, sei es religiös, sei es beides zugleich, in wechselnder Form, je nach Umständen.

Darum tritt der Typus im Christentum erstmals gerade in der Zeit des Kirchenzusammenschlusses auf (Kirche: II, 1 "Kirchenverfassung: I A); im "Montanismus"; die urchristliche Eklase protestiert gegen das kirchliche Universalismus (der sogenannte "Gnostizismus ist Häresie, aber keine S."). Hingegen gehört die große Bewegung "Novatianus als Protest gegen das bischöpliche Universalregiment auf die Seite der S. Und als die Kirche der Staatskirche zuwelt und schließlich unter Konstantin d. Großen wiederum einen energischen Ritt weiter auf der Bahn der Verfestigung ihres Organismus macht, setzt sich ihr der Typus im "Donatismus an die Seite. Hier tritt zu dem enthusiastischen, die Verbindung der Kirche mit dem Staate verabredenden (quid imperatori cum ecclesia? Was hat der Kaiser mit der Kirche zu schaffen?) Momenten deutlich ein individuelles in der Form des Nationalen, als Protest gegen den kirchlichen Universalismus und die kirchliche Uniformität. Ebenfalls stark fatal bedingt und allem Anschein nach nicht rein "selbstgemäß", immerhin doch ein Protest gegen kirchlich-staatliche Erziehung war die Bewegung "Priscillians. So läuft sich schon aus der alten Kirchengeschichte das "Geist der S.", das in allen Perioden sich befähigt, gewinnen: die Höhepunkte des Kirchentums sind die Hochstufen der S.

Den Beweis für die Richtigkeit dieses Gesetzes liefert auch der Mittelalter. Die S. bilden hier die Komplementär-Erscheinung zu dem religiöse wie gesellschaftliche Bedürfnisse definierter großartigen Kirchenbau, der seine praktische flächende Formulierung unter Gregorius VII, die theoretische durch Thomas v. Aquino erhalten hat ("Weltanschauung des Mittelalters). Erst nach der Vollendung des Kirchenbegriffes durch Gregorius VII (Kirche: II, 3 "Kirchenverfassung: I B, 4, § 1410 i "Papstium: I, 5, § 1141) tauchen die S. auf in verschiedensten Formen. In pietistic Züge, die sich aber im Einzelnen sehr verschieden gehalten können, sind das Laienchristentum, religiöse Gleichheit und Brüderlichkeit, radikale Liebesgemeinschaft, Verwerfung des Staates und seines Rechtes, vor allem des Eides, zum mindesten Gleichgültigkeit gegen sie, vernunftsläufige Auffassung Christi (hier liegen Berührungsstellen der S. mit der "Mystik), der gerne als Vorbild oder auch als spezieller Bundesheros gefeiert wird, Ablehnung jeglichen soziologischen Anstaltscharakters (Kirche: III, 2) zugunsten des Liebestonventikels auf der Grundlage der Freiwilligkeit, daher man in die S. nicht hineingeboren wird, sondern in bewußtem Entschluß eintritt; sittliche Strenge auf Grund des in der Bergpredigt zusammengefaßten Gesetzes Christi oder der Forderungen des absoluten (nicht kirchlich-relativierten) "Naturrechts, Bindung

der S. Sakramente, soweit sie überhaupt noch festgehalten werden, an liturgisch maßlose Sakramentsverwalter, u. a. Um des Protestantismus gegen den mittelalterlichen Kirchenuniversalismus willen können die S. engere oder lose Fühlung mit nationalen Bewegungen gewinnen. Nicht immer sind die S.-Kernzeichen rein durchgeführt. Vielmehr kann sich Kirchenamtliches mit dem Laienchristentum verbünden. So z. B. bei den "katharen", deren Sakrament, das sog. „Consolamentum“, als anstaltsfreilicher Rest zu Laienpredigt, Kritik und Amtur, Priesterwerbung u. dgl. nicht reicht v.a. Der Einfluß der Katharer ist im einzelnen nicht zu begrenzen; sie sind oft Sammelname für gleichartige Tendenzen, ohne daß ein Zusammenspiel der Stände, zuerst in Südfrankreich und Italien, besonders in der Lombardei. Die Demokratisierung des sozialen Lebens wirkt auch nach der religiösen Seite und stärkt hier das Patriarchat; die Bibel wird in die Volkssprache übertragen u. dgl. Die bedeutamste S. dieser Art sind die "Waldenser", der seitens der Kirche ihnen gegenüber gemachte Katholizierung versuch (Pauperes catholici) scheiterte, gelang hingegen bei dem "Franziskanerorden, dessen ursprüngliche Erscheinungsform durchaus dem S. typus angehört. Stark mythische Einschlüsse sind vorbar bei "Joachim v. Floris, bei "Dolcino und Gerhard Segarelli ("Apostelbrüder, I), sowie den "Flagellanten. Der ethische Rigorismus und Individualismus verbindet sich mit apostolischem Eingriff die Herstellung des urchristlichen S. Ideales am Ende der Zeit erwartet. Die bedeutamste S. Bewegung des Mittelalters ist jedoch der Wittenbergismus ("Welt) und der Hussitismus ("Hus"). Das stärkste Motiv ist hier das nationale, das sich mit dem allgemein sozialen Ideal von der Amtur der Kirche verknüpft. Kein war dabei die dogmatische Begründung des Kirchenbegriffes (Kirche: II, 4) vom Gesichtspunkte der göttlichen Prädestination aus, welche die religiöse Gemeinschaft auf einen kleinen Kreis Auserwählter beschränkt, die als eine Art urchristliche Konventikel nach dem göttlichen Lehrbuch der Bibel leben und allein in Christus ihren Herrn annehmen. Doch hat Wittenberg seine Theorie nur teilweise in die Praxis übergeführt ("Vollhardt), und der den Wittenbergismus praktisch machende Hussitismus stellte die nationalen Gedanken durchaus in den Vordergrund. Der radikale Flügel der sog. Taboriten ("Hus usw., 2) vertrat den Gedanken der gewaltfahmen Aufrichtung des Gottesreiches, der natürlich aus dem Evangelium Jesu nicht begründet werden konnte, sich vielmehr auf das AT mit seinen triegerischen Helden und auf das Naturrecht in seinen demotrativen Freiheits- und Gleichheitsgedanken stützte, zudem in den Donatisten der alten Kirchengeschichte ein Vorbild bezog. Am reisten und friedlichsten unter den Nachfolgern des Hus stellten den S. typus die sog. "böhmischen Brüder" ("Hus usw., 3) dar. Doch haben sie von der Amtstkirche her die priesterliche Sitzession

beibehalten. Die sozial-kommunistische Seite des Sozietätsvertrags vertritt die Brüder des gemeinsamen Lebens u. ä. kleine Kreise, die als Vertragsgemeinschaften für Ellose und Alleinstehende sich zusammenfinden, Erbaulichkeit und Beschaulichkeit pflegen, in dem Individualismus ihrer Laienreligion aber nicht selten feierliche, speziell mythisch-pantheistische Bahnens eindringen wie z. B. die Brüder des freien Geistes. Schließlich aber steht in der ganzen großen mittelalterlichen Reformbewegung, die in den Reformationen gipfelt, ein seitlicherer Zug, sofern nie (Mariä H. v. Padua, Wilhelm v. Occam, Gerhard u. a.) gegen die monarchische universale Antikirche protestiert, mehr oder minder eine Demotaffirierung, Individualisierung und eine das Laieninteresse beachtende Umformung fordert, deutlich zurückgreift auf das Evangelium und ein lebendiges Empfinden hat für einen Bruch der Kirche mit ihren Anfangsidealen (die Bruchstelle vglst die Zeit Konstantins d. Gt. und des Papstes Silvester zu sein).

4. Zugleich ergibt sich von hier aus die Bindungslinie zwischen Mittelalter und Reformation. Die Reformation geht ihren ursprünglichen Intentionen nach in weitem Maße dem S. typus an. Dahin gehört z. B. Luthers Rückgriff auf die ausschließliche Geltung der Bibel als des übernatürlichen Offenbarungsquells; dahin sein Kirchenbegriff als Begriff der Gemeinschaft der Gläubigen Kirche: II, 4, Sp. 1144; dahin sein religiöser Individualismus (I: II), der wieder ein Laiendomizilium aus sich herausstrebt, das den anstaltsähnlichen Priester ganz entbehren konnte und sich selbst zum Priester hette u. a. (Vgl. Psalter: I, 3 a Kirchenverfassung: II); nicht minder, sofern jü nicht mit Luther gemein Reformatorens teilen, Zwischenkirchenbegriff (Kirche: II, 4, Sp. 1146) und Calvin's Prädestinationsglaube (Prädestination: II, 3 Reformierte Kirche: 2). Aber die Sache wird dadurch kompliziert, daß gleichzeitig in starkem Maße Elemente der Antikirche bei allen Reformatoren vorhanden sind, bei Luther am stärksten (seine Sacramentsmagie; die Pastorenhereditas, das Kirchenregiment, die Abwehr der demokratisch-kommunitaristischen Tendenzen im Bauerkrieg), die Disziplinierung des Glaubens durch das Bekenntnis, vor allem der Einbau der ganzen Kultur und Welt in die „Kirche“ und ihre Bucht). Die Konkurrenz beider Tendenzen hat schließlich in einem sehr verworfenen und in einzelnen Fällen abgesetzten Prozeß zu einem Kompromiß geführt, in dem bald mehr die „Kirche“, bald mehr das „Zeltlitterie“ die Oberhand hat. Aus diesem Kompromiß ist der Protestantismus (I, 3-5) bis auf den heutigen Tag noch nicht herausgetreten, und es wird ihm auch nicht gelingen, ihn zu beseitigen, solange er eine wirkliche Macht im geistigen Leben sein will. Das kann er nur als Volkskirche, die als Kirche aber notwendig Züge des „Kirchenotypus“ an sich tragen muß; es wird sich nur fragen, inwiefern? Um dafür den richtigen Maßstab zu finden, werden die S. mit ihrem Individualismus, ihrem Laiendomizilium, ihrer durch gesellschaftliche Rücksichten ungebremsten Bergpredigtsethik stets das Gewissen der Kirche sein, daß sie nicht ungestraft verachtet (Kirche: III, 3). Hat

sich doch innerhalb der Kirche selbst im Geheimdachsrifentum der S. etabliert!

Dem „Gesetz der S.“ entsprechend setzt sich gerade in dem Augenblick, da die kirchliche Vergangenheit der Reformationsbewegung beginnt, die S. der Wiedertäufer ihr an die Seite (vgl. Naturrecht, 6). In dieser, ganz aus reformatorischen Voraussetzungen verständlichen Bewegung sind sehr verschiedenartige Tendenzen führend, vom slächtlichen Konventikelräfentum nach den Regeln der Bergpredigt an bis hin zu den großen Einznamen mit deutlich freigeistigem, spirituallistischem Einschlag (Zeb. Frank, Schwendfeld, Spiritualisten) oder gar zu der wilden Rotte von Münster, die mit Gewalt das himmlische Jerusalem herbeizwingen will (Münster: I, 2 a). Gemeintam aber ist der Protest gegen Kirchenanfall, Sacramentsmagie, insbesondere bei der Taufe, den „papistischen Papst“ der Bibel, das antikirchliche Rechtfertigungsurteil über den Gläubigen, positiv der Individualismus, das Laiendomizilium, das stützt in einer straffen Kirchenzucht sich auf der Höhe urchristlicher Heiligkeit halten will, und der Bruch mit der Kultur, vorab mit der Staatsgewalt, welcher der Dreieid auf Grund der Bergpredigt (Mith 5) verweigert wird.

Hier tritt nun freilich im Laufe der Entwicklung eine bedeutsame Aenderung ein, die Bestätigung der revolutionären Züge in den neueren S. Den Anfangspunkt davon bedeutet die Entrentung des revolutionären Täufertums durch Menno Simons (Menno u. v.); doch ist die Eidverweigerung (Eid: III, 2, 3 a) noch bis auf den heutigen Tag Kennzeichen seiner Anhänger, die sich im weitesten Maße der Kultur angepaßt haben. Während die Quäker noch eine enthuasiatisch-revolutionäre Periode kennen, haben die Baptisten von Anfang an innerhalb des Staatsorganismus, den sie respektierten, gestanden als eine nur in religiösen Dingen gänzlich unabhängige (Independenten)-Gemeinschaft. Und dieser Typus ist allmählich der allgemeine geworden. Er ist z. B. Grundvoraussetzung bei der großen Gegenaktion gegen das verhüthete orthodore Kirchenamt, bei dem Pietismus, der durchaus hier in die Geschichte des S.typus einzuhellen ist, weil er alle seine Züge (s. o.) an sich trägt, — jedoch innerhalb des staatlichen Organismus, ursprünglich sogar innerhalb des Kirchenorganismus. Der moderne Staat hat sich die allgemeine Anerkennung seiner Staatsgewebe erzwungen und straf, wofern er nicht besondere Privilegien verleiht, unmachlich den ihnen den Gehoriam weigernden Schierer. Doch sind diese Straffälle selten (am häufigsten bei den den Militärdienst am Sabbath weigrenden Advenstisten), dann eben der Anpassung der S. an die staatliche Ordnung. Die Kulturelle Aufführung (Theater, Vergnügen, „weltliche“ Tracht und dal.) hat sich nicht in gleich starkem Maße vollzogen, da die Macht der Gesellschaft bei weitem nicht so stark ist wie die des Staates und hier die Bibel schärfer eindämmt als der Obrigkeits (Staat) gegenüber, die Paulus (Rönt 13) legitimiert und Christus (Rcl 12,17), wie man dachte, wenigstens für die nicht religiösen Dinge anerkannt hatte. Ammerhin finden sich vielfach seltzame Widersprüche, wenn sich z. B. raffinierte Kaufmannspraxis mit seitlicherer Frömmelei

vertragen kann („Ethik, doppelte“). Der bei den meisten S. sich findende calvinistische Einschlag („Calvinismus“) drängt hier sogar zu einer gewissen wirtschaftlich-sozialen Verweltlichung hin. Wird diese zu groß, so pflegt eine Spaltung in der S. einzutreten, indem sich eine rigoristische, prinzipielltreue Richtung emporwürft, bis sie selbst auch wieder verweltlicht und das Spiel von neuem beginnt, so z. B. im „Gemeinschaftschristentum“ oder bei den „Methodisten“. Die sogenannte Endlosigkeit der S. liegt also in ihrem Wesen; sie zerarbeiten sich an dem Problem der rein supranaturalen Gemeinschaft, das absolut nie gelöst werden kann, da niemand aus seiner Hand heraus kann und die S. nun eben doch, so oder so, „in der Welt“ steht. Es ist nicht Zufall, daß gerade die „Methodisten“ eine solche Hülle von S.-gemeinschaften zeigen. Denn sie bieten das „Axiom“ einer S.-Kirche: diesen, historisch bedingten Selbstwiderrutsch suchen die Abspaltungen zu beseitigen durch Ausschaltung des Kirchlichen. Doch droht diese Gefahr der Peripherie in jeder S., sobald sie bedeuhtsame Ausdehnung gewinnt, daher denn z. B. in Amerika die großen S. der „Baptisten“, „Quäker“, „Mormonen“ alle mehr oder minder Biüe der Kirche an sich tragen.

Die Differenzierung der einzelnen S. ist seit der Reformationszeit mit fortwährender Individualisierung nur gewachsen. Jede S. hat ihr Kennzeichen, und alle zusammen haben ihr Einheitsband am biblischen Supranaturalismus, dessen Mannigfaltigkeit ihnen selbst Mannigfaltigkeit gewährt. Alle seltenerischen Extravaganzen klären sich von hier aus; aller „Unsinn“ ist von hier aus sinnvoll und eine Seite eines großen Systems; die Polygamie der „Mormonen“ so gut wie das Eheverbot der „Perfektionisten“. Die Gegenläufe lösen sich im biblischen Supranaturalismus auf, der beides kennt. Völlig klar aber wird bei einer ideengeschichtlichen Behandlung der S., daß die rechtliche Definition der S. („Sekten“; II) der Sache ganz und gar nicht gerecht wird. Historische Zufälligkeit hat privilegierte Kirchen und S. geschieden („Religionsgesellschaften“), z. B. eine Gemeinschaft wie die „Herrnhuter“ privilegiert, die so deutlich, ja so rein wie nur möglich S.-typus an sich trägt. Wo sie das Richtige trifft, liegt es daran, daß von Anfang an die großen Kirchenführer heraustraten und keine Götter neben sich duldeten.

‡ S. a b: Kirchen und S. der Gegenwart, (1904) 1907; — ‡ S. k a t t e n b u s c h: Kirchen und Sekten in der Gegenwart, 1909; — G. T r o e l i c h: Die Soziallehren der christlichen Kirchen, 1912; — G. K a w e r a u: Sekten in Deutschland (R E² XVIII, S. 157 ff); — G. W o l v e: Eretici e nomi eretici del XI al XV secolo nei loro motivi et riferimenti sociali (Rinnovamento 1907); — J. D ö l l i n g e r: Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, 1890; — T o c c o: L'eresia nel Medio Evo, 1884; — Die Engelliteratur ist bei den betreffenden Sektenartikeln genannt; f. auch „Leber und Lebgerprozeß.“ **Köster.**

Sekten: II. Rechtlich. S. sind vom Standpunkt des e. v. g. Kirchenrechts „religiöse Genossenschaften, die von den gesetzlichen Kirchen nur in untergeordneten Punkten abweichen, in den Grundlehren mit einer von ihnen übereinstimmen“. Beobachtet eine S. das gesamte religiöse Leben eines Volkes, so wird sie „Volkskirche“. Nach ‡ a b. Kirchenrecht ist eine „S.“ rechtlich ein Ding der Unmöglichkeit; sie wird vielmehr,

weil außerhalb der Hierarchie stehend, zur „Ketzerei“ („Leber und Lebgerprozeß“ „Häresie“). Der moderne Staat hat den Gegenstand von „Kirchen“ und S. an das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der Eigenschaft einer öffentlichen privilegierten Körperschaft (vgl. „Religionsgesellschaften“) gehabt, ein Rechtsstil, der von manchen Kirchenrechtstheoretikern (z. B. ‡ S o h m) verallgemeinernd und (zu Unrecht) als allgemein kirchenrechtliches Sache in Anspruch genommen worden ist. Zur Kritik jener rechtlichen Definitionen vgl. „Sekten“ I). In neuerster Zeit beginnt der Begriff der S. zu verschwinden, namentlich da, wo der Staat kein so starkes „öffentliche Interesse“ mehr an den Religionsgesellschaften nimmt und die Trennung von Staat und Kirche“ („Kirche“; V, 5 „Kirchenhoheit“) durchführt. Nach geltendem Recht haben einzelne S. in manchen Staaten noch öffentlich-rechtlichen Charakter, so „Herrnhuter“, „Ullithener“, „Mennoniten“ (Mennos), während die meisten staatlichen Gesetzgebungen sie als Privatvereine („Privatkirchengefamilien“) ansehen, die als solche genehmigungspflichtig sind (Bayern, Sachsen) oder wenigstens nicht öffentlich ohne solche Genehmigung (Baden) oder auch öffentlich (Preußen, Hessen, Oldenburg, Württemberg-Gotha, Württemberg) den Kultus ausüben dürfen. Nach § 21 des „Bürgerlichen Gesetzbuchs“ für das Deutsche Reich können sie Körperschaftsrechte durch Eintragung in das Vereinsregister erlangen, wenn nicht landesrechtlich ein Gesetz nötig ist.

Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. und evg. Kirchenrechts, 1909*, S. 1. 113 ff. und die dort zitierten Schriften.

Friedrich.

Sekten: III. Beurteilung des Sektenwesens vom Standpunkt der evg. Kirche.

1. Stärke und Schwäche der S.; — 2. Selbstbehauptung der Kirche gegen die S.

Gerade das starke Aufwachsen der S. auf protestantischem Boden der Gegenwart, deren Mitgliederzahl durch die neuere Ausstrahlungswegung auch in Deutschland sehr stark zugenommen hat (vgl. „Kirchlichkeit“, I c. 1. Preußen: I, 4 b; III, 4, 5 „Württemberg“, 4, Sv. 2127 ff. 6 und andere Länderaritel), legt der evg. Kirche die Pflicht auf, über das Wesen und die Ausziehungsstärke der S. gewissenhaft aufzudenken, das Gute an ihnen unparteiisch zu prüfen und Mittel und Wege zu erfinden, um die Kirche in ihrem Selbstbehauptungskampf gegen die S. zu stärken. Die kraftidiotischen Fragen sollen hier zur Ergänzung der dogmengeschichtlichen und der rechtlichen Darstellung in den Artikeln „Sekten“ I—II (vgl. „Kirche“; III, 2, 3) befrüchten werden.

1. a) Worin liegt die Anziehungskraft der S.? Man hat von jeher den religiösen und ethischen „Individualismus“ als Hauptfaktor bei den S. angesehen. Sicher aber ist derfelbe heutzutage, abgesehen davon, daß er mehr in den oberen Schichten des Volkes zu Hause ist, die von der S. Propaganda kaum erreicht werden, den S. ebenso gefährlich wie der Kirche. Mit mehr Recht wird hingewiesen auf das Missvergnügen über den jeweiligen Zustand der Kirche, an dem die S. mit ihrer Kritik einsehen und ihre Sonderlehren als Heilmittel anstreben. So ist die Verwertung der Kindertaupe bei den „Baptisten“ der Protest gegen den gemischten Zustand der „Volkskirche“, die Verwertung des geistlichen Amtes bei den „Darbyisten“ der Protest gegen die

Weltlichkeit und Ungeistlichkeit der Amtsträger, die Lehre vom Apostolat bei den Anhängern. Irwings soll das ungestillte Bedürfnis einer gegenwärtigen religiösen Autorität befriedigen; die eschatologisch-dialetischen S. (Thielmans, "Adventisten") weisen auf eine Ver nachlässigung des Hoffnungsgedankens in der kirchlichen Predigt hin usw. Aber wenn auch die Wunderfertigkeiten und Absonderlichkeiten der S. zu einem guten Teil aus der Einseitigkeit des Gegen jahres verständlich werden, für die Erklärung ihrer Anziehungskraft reicht diese kritische, negative Stellungnahme nicht hin, um so weniger, als es meist recht zufällig ist, welcher Art die von der Kirche Unbefriedigtes zufallen. Die Stärke der S. ruht vielmehr in dem Positiven, das sie ihren Anhängern teils wirtschaftlich bietet, teils wenigstens zu bieten scheint: innigen Zusammenfluss mit einer Auslese von Gleichgesinnten, wirtschaftliches religiöses Gemeinschaftsleben, gegenwärtige Zucht, entzückendes Belebtheits- und opferfreudiges Christentum, Heranziehung zu religiöser Mitarbeiter und Selbsterkräftigung, kurz eine „Religion höher hinauf“, die in mancher Beziehung vorteilhaft absteht von dem Durchschnittsniveau der Volkskirche mit ihren Massengemeinden, die dem einzelnen weder den kirchlichen Halt noch das religiöse Heimatsgefühl bieten, danach ihr verlangt. Dazu kommt endlich das heute weit verbreitete doppelte Misstrauen gegen die Abhängigkeit der Kirche vom Staat einerseits und gegen den „ungläubigen“ theologischen Wissenschaft andererseits.

1. b) Dicht neben dieser Stärke liegt nun aber die Schwäche der S. Indem sie das unmöglichste möglich zu machen suchen, eine Auslese von Reinen und Vollkommenen herzustellen („Kirche: III, 2 Sekten“), sind sie genötigt, ihr eigenes Ideal von seiner Höhe herabzuziehen, sich mit stark erniedrigten Forderungen zu begnügen, äußerlich sichtbare Merkmale zu Bedingungen der Zugehörigkeit zur Gemeinde der Heiligen zu machen. Je mehr sie sich auf stunausbleiblicher sind die Enttäuschungen. Menschen können eben nicht ins Herz sehen, und mit der Ausbreitung der S. wächst auch das Untraut in eigenen Aker. Entweder kommt es dann in der Folge zu neuen Spaltungen; oder man muss erleben, wie sich in der Regel schon in der zweiten Generation diejenigen Schäden und Mißstände einstellen, um deren willen man sich von der Volkskirche gelöst hatte. Das Streben nach einer Religion höherer Ordnung schafft die Gefahr in sich, daß Gottgefäßige im Außerordentlichen und Absonderlichen, in ästhetischer Weltanschauung und enthuasiastischen Erlebnissen zu suchen. Indem man auf Gleichheit der Geistigung, der religiösen Erlebnisse und der äußeren Lebensführung drängt, verfällt man in Gleichheit und Ausgleichsüchtheit. Die Ungeduld, welche die Altmaßlichkeit des Wachstums alles geistlichen Lebens vertreibt, führt bald zu methodistischer Treiberei, bald zu eschatologischer Schwärmerei. Indem die religiös lebendigeren Glieder der Volkskirche als dem unreinen Babel den Rücken lehren und sich in ihre Konventikel zurückziehen, geht nicht bloß ihre Salzkrise für das Volks ganze verloren, sondern die Lösung vom geistlichen Gang der Kirche und der volks pädagogischen Aufgabe führt zu eigener Verarmung und Erstickung. Die Beurteilung der Theologie hat die Richtigkeit des Buchstabens

und den willkürlichesten Schriftgebrauch zur Folge. Die Gleichgültigkeit gegen Wissenschaft und Kultur vereitelt nicht bloß den Zusammenhang mit dem übrigen Geistesleben, sondern hindert auch den Einfluß auf dasselbe. Damit hängt zusammen, daß die S. ihre Anhänger vorzugsweise aus den unteren Volkschichten gewinnt; und folgerichtig hat man in den ländlichen Ländern der S. Bildung, England und Nordamerika, beobachtet, daß, wenn die den S. angehörigen Familien zu Wohlstand und Bildung kommen, die Kinder und Enkel sich vielfach wieder den größeren, anerkannten Kirchen zuwenden. Das ist sicher nicht bloß ein Beweis von Verweltlichtung; darin liegt eine immanente Kritik der geistigen Fürstigkeit, der Enge des S. Horizonts. Auch die Flüchtigkeit, das rasch Vorübergehende der meisten S. hängt damit zusammen. Hält man so Stärke und Schwäche der S. gegeneinander, so ist bei aller Anerkennung der religiösen Wärme, Lebendigkeit und Energie der S. die Überlegenheit der Kirche trotz aller ihrer Mängel und Schwächen unbestreitbar und kann von einer wirklich gefährlichen Konkurrenz seitens der S. eigentlich keine Rede sein.

2. Dennoch bleibt die Selbstbehauptung der Kirche gegen die S. eine nicht ernst genug zu nehmende Aufgabe.

2. a) Ihre Dringlichkeit liegt weniger in der unmittelbaren Gefahr des Austritts einzelner lebensfähiger Kirchenglieder, obgleich auch dieser Verlust natürlich in den kleinen Verhältnissen ländlicher Gemeinden schmerzlich empfunden wird, als in dem Eindringen eines fremden Elementes, das von England und Amerika her (Englanderei) durch davorjährige Einflüsse (Dartforden) den evg. Kirchenbegriff, durch die methodistische Heilungslehre (Methodisten) das reformatorische Kommittee- und Lebensideal (Protestantismus; I, 2) gefährdet und das zurückhaltende Geistlicheit und mystischen Erhabenheit bewirkt. Dabei kommt nicht bloß das Wohl der einzelnen Seelen in Betracht, die von Unnütztheit, Vollkommenheitsdruck, Schädigung der religiösen Keuschheit durch Hervorheben der inneren Erlebnisse usw. bedroht sind, sondern der sorgliche Blick auf das Ganze unseres kirchlichen Lebens, das durch die Vermittlung des, wenn auch im ganzen kirchlich gebliebenen, doch von diesen ausländischen Einflüssen stark infizierten Gemeinwirtschaftsentums weit über die S. freit. Hinzu kommt mehr als genug Einwirkungen dieses fremden Geistes erfahren hat.

2. b) Dieser Kampf kann erfolgreich und der Kirche wird nur mit rein geistlichen Waffen geführt werden. Keine politischen Maßregeln, keine Anrufung der Staatsgewalt, aber auch nicht die kleinen Schikanen der Versagung des Grabglautes, des Verbotssätzlicher Handlungen von Dissidentenpredigern auf Friedhöfen (Leichhofrecht usw.). Rechte Waffen sind aber auch nicht leicht unerreichbare Disputationen mit den Leuten oder Kanzelpredikten, die auch in vorstelliger Form leicht missdeutet wird und verleidet wird, vielmehr gehaltvolle volkstümliche Predigt, treue eifige Seelsorge in überländlichen Gemeinden (Seelsorgegemeinden, spärbare Christlichkeit des Pfarrers und der Pfarrerfamilie, Führungnahme mit den verschiedenen Schichten der Gemeinde in den Gemeindevereinen (Jünglinge, Jungfrauen, Arbeiterverein,

vertragen kann (¶ Ethik, doppelte). Der bei den meisten S. sich findende calvinistische Einschlag (¶ Calvinismus) drängt hier sogar zu einer gewissen wirtschaftlich-sozialen Verweltlichung hin. Wird diese zu groß, so pflegt eine Spaltung in der S. einzutreten, indem sich eine rigoristische, prinzipientreue Richtung emporwirkt, bis sie selbst auch wieder verweltlicht und das Spiel von neuem beginnt, so z. B. im ¶ Gemeinschaftschristentum oder bei den ¶ Methodisten. Die sogenannte Endlosigkeit der S. liegt also in ihrem Wesen; sie zerarbeiten sich an dem Problem der rein supranaturalen Gemeinschaft, das absolut nie gelöst werden kann, da niemand aus seiner Haut heraus kann und die S. nun eben doch, so oder so, „in der Welt“ steht. Es ist nicht Zufall, daß gerade die ¶ Methodisten eine solche Fülle von S.-gemeinschaften zeigen. Denn sie bieten das Kultusum einer S.-Kirche; dichten, historisch bedingten Selbstverständlichkeit suchen die Abspaltungen zu beseitigen durch Ausschaltung des Kirchlichen. Doch droht diese Gefahr in der Peripherie sich nun in jeder S., sobald sie bedeutsame Ausdehnung gewinnt, daher denn z. B. in Amerika die großen S. der ¶ Baptisten, ¶ Quäker, ¶ Mormonen alle mehr oder minder Büge der Kirche an sich tragen.

Die Differenzierung der einzelnen S. ist seit der Reformationszeit mit fortstretender Individualisierung nur gewachsen. Jede S. hat ihr Kennzeichen, und alle zusammen haben ihr Einheitsband am biblischen Supranaturalismus, dessen Mannigfaltigkeit ihnen selbst Mannigfaltigkeit gewährt. Alle jektierischen Extravaganten hären sich von hier aus; aller „Unfertig“ ist von hier aus jammvoll und eine Seite eines großen Systems; die Polygamie der ¶ Mormonen so gut wie das Cheberbot der ¶ Perfectionisten. Die Gegenhäre lösen sich im biblischen Supranaturalismus auf, der beides lemt. Völlig klar aber wird bei einer ideengeschichtlichen Behandlung der S., daß die rechtliche Definition der S. (¶ Sekten: II) der Sache ganz und gar nicht gerecht wird. Historische Zufälligkeit hat privilegierte Kirchen und S. gezeichnet (¶ Religionsgesellschaften), z. B. eine Gemeinschaft wie die ¶ Herrnhuter privilegiert, die so denkt, ja so rein wie nur möglich S.ibus an sich trägt. Wo ja das Richtige trifft, liegt es daran, daß von Anfang an die großen Kirchenkörper herausragten und kleine Götter neben sich duldeten.

‡ G. a. b. 6: Kirchen und S. der Gegenwart, (1904) 1907; — ‡ G. Rattenbach: Kirchen und Sekten in der Gegenwart, 1909; — G. Treitl: Die Soziallehren der christlichen Kirchen, 1912; — G. Kawerau: S. in Deutschland (RE² XVIII, S. 167 ff); — G. Wolfe: Eretici e moti ereticali del XI al XV secolo nei loro motivi et riferimenti sociali (Rinnovamento 1907); — G. Döllinger: Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, 1890; — Tocino: L'eresia nel Medio Evo, 1884; — Die Einzelliteratur ist bei den betreffenden Sektenartikeln genannt; s. auch ¶ Lecker und Leckerprozeß. Höhler.

Sekten: II. Rechtlich. S. sind vom Standpunkt des v. g. Kirchenrechts „religiöse“ Genossenschaften, die von den gesetzlichen Kirchen nur in untergeordneten Punkten abweichen, in den Grundsätzen mit einer von ihnen übereinstimmen“. Beherrscht eine S. das gefaßte religiöse Leben eines Volkes, so wird sie „„Volkskirche“. Nach kat. Kirchenrecht ist eine „S.“ rechtlich ein Ding der Unmöglichkeit; sie wird vielmehr,

weil außerhalb der Hierarchie stehend, zur „Ketzer“ (¶ Ketzer und Ketzerprozeß ¶ Häresie). Der moderne Staat hat den Gegenstand von „Kirchen“ und S. an das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der Eigenschaft einer öffentlichen, privilegierten ¶ Corporation (vgl. ¶ Religionsgesellschaften) gehnüpft, ein Rechtszustand, der von manchen Kirchenrechtslehrern (z. B. ¶ Sohm) verallgemeinert und (zu Utrecht) als allgemein-kirchenrechtlicher Satz in Anpruch genommen worden ist (Zur Kritik jener rechtlichen Definitionen vgl. ¶ Sekten: IV). In neuerster Zeit beginnt der Begriff der S. zu verschwinden, namentlich da, wo der Staat kein so starkes „öffentliches Interesse“ mehr an den Religionsgesellschaften nimmt und die „Trennung von Staat und Kirche“ (¶ Kirche: V, 5 ¶ Kirchenhoheit) durchführt. Nach geltendem Recht haben einzelne S. in manchen Staaten noch öffentlich-rechtlichen Charakter, so ¶ Herrnhuter, ¶ Altluutheraner, Mennoniten (Mennio), während die meisten staatlichen Gesetzgebungen sie als Privatvereine (¶ Privatkirchengesellschaften) ansehen, die als solche genehmigungsbüchig sind (Bayern, Sachsen) oder wenigstens nicht öffentlich ohne solche Genehmigung (Baden) oder auch öffentlich (Preußen, Hessen, Oldenburg, Coburg-Gotha, Württemberg) den Kultus ausüben dürfen. Nach § 21 des ¶ Bürgerlichen Gesetzbuchs für das Deutsche Reich können sie Korporationsrechte durch Eintragung in das Vereinsregister erlangen, wenn nicht landesrechtlich ein Gesetz nötig ist.

Emil Friedberg: Lehrbuch des kat. und evg. Kirchenrechts, 1909*, S. 1. 113 ff, und die dort zitierten Schriften.

Friedrich.

Sekten: III. Beurteilung des Sektenwesens vom Standpunkt der evg. Kirche.

1. Stärke und Schwäche der S.; — 2. Selbstbehauptung der Kirche gegen die S.

Gerade das starke Anwachsen der S. auf protestantischem Boden der Gegenwart, deren Mitgliedzahl durch die neuere Auswanderbewegung auch in Deutschland sehr stark zunommen hat (vgl. ¶ Kirchlichkeit, I c; ¶ Preußen: I, 4 b; III, 4, 5 ¶ Württemberg, 4, §V. 217 f; und andere Länderartikel), legt der evg. Kirche die Pflicht auf, über das Wesen und die Anziehungskraft der S. gewissenhaft nachzudenken, das Gute an ihnen unpartheiisch zu prüfen und Mittel und Wege zu erinnern, um die Kirche in ihrem Selbstbehauptungskampf gegen die S. zu stärken. Diese praktisch-religiösen Fragen sollen hier zur Ergänzung der dogmengeschichtlichen und der rechtlichen Darstellung in den Artikeln ¶ Sekten: I—II (vgl. ¶ Kirche: III, 2, 3) besprochen werden.

1. a) Worin liegt die Anziehungskraft der S.? Man hat von jeher den religiösen und ethischen ¶ Individualismus als Hauptfaktor bei den S. angesehen. Sicher aber ist derjelbe hinzutage, abgesehen davon, daß er mehr in den oberen Schichten des Volkes zu Hause ist, die von der S. Propaganda kaum erreicht werden, den S. ebenso gefährlich wie der Kirche. Mit mehr Recht wird hingewiesen auf das Missvergnügen über den jeweiligen Zustand der Kirche, an dem die S. mit ihrer Kritik einsehen und ihre Sonderleben als Heilmittel anpreisen. So ist die Verbesserung der Kindertaufe bei den ¶ Baptisten der Protest gegen den gemüthlichen Zustand der ¶ Volkskirche, die Verbesserung des geistlichen Amtes bei den ¶ Darbystem der Protest gegen die

Weltlichkeit und Ungeistlichkeit der Amtsträger, die Lehre vom Apostolat bei den Anhängern. Irwing soll das ungefüllte Bedürfnis einer gegenwärtigen religiösen Autorität befriedigen; die eschatologisch-chiliaischen S. (Thilismus) wehen auf eine Verneidung des Hoffnungsgedankens in der kirchlichen Predigt hin usw. Aber wenn auch die Wunderlichkeiten und Absonderlichkeiten der S. zu einem guten Teil aus der Einseitigkeit des Gegenjages verständlich werden, für die Erklärung ihrer Ausziehungs Kraft reicht diese kritische, negative Stellungnahme nicht hin, um so weniger, als es meist recht zufällig ist, welcher Art die von der Kirche unbefriedigten zufallen. Die Stärke der S. ruht vielmehr in dem Vorurtheil, daß sie ihren Anhängern teils wirtschaftliches, teils wenigstens zu bieten scheint: innigen Zusammenschluß mit einer Auslese von Gleichgesinnten, wirkliches religiöses Gemeinschaftsleben, gegenseitige Zucht, entschiedenes Bekennen und opferfreudiges Christentum, Heranziehung zu religiöser Mitarbeit und Selbstbetätigung, tutz einer „Religion höher hinaus“, die in mancher Beziehung vorteilhaft abweicht von dem Durchschnittsniveau der Volkskirche mit ihren Massengemeinden, die dem einzelnen weder den sittlichen Halt noch das religiöse Heimatgefühl bieten, danach ihr verlangt. Dazu kommt endlich das heute weit verbreitete doppelte Mitzutrauen gegen die Abhängigkeit der Kirche vom Staat einerseits und gegen die „ungläubige“ theologische Wissenschaft andererseits.

1. b) Dicht neben dieser Stärke liegt nun aber die Schwäche der S. Indem sie das Unmögliche möglich zu machen suchen, eine Auslese von Reinen und Vollkommenen herzustellen (Kirche: III, 2 *7* Seiten), h. sind sie genötigt, ihr eigenes Ideal von seiner Höhe herabzuschieben, sich mit stark erniedrigenden Forderungen zu begnügen, äußerlich sichtbare Merkmale zu Bedingungen der Zugehörigkeit zur Gemeinde der Heiligen zu machen. Je mehr sie sich auf stenge Lehr- und Sitzenzucht zugut tun, desto unausbleiblicher sind die Enttäuschungen. Menschen können eben nicht ins Herz leben, und mit der Ausbreitung der S. wächst auch das Unfrakt im eigenen Ater. Gutweder kommt es dann in der Folge zu neuen Spaltungen; oder man muss erleben, wie sich in der Regel schon in der zweiten Generation dieselben Schäden und Missstände einstellen, um derentwillen man sich von der Volkskirche gelöst hatte. Das Streben nach einer Religion höherer Ordnung schafft die Gefahr in sich, das Gottegefäß im Außerordentlichen und Absonderlichen, in asketischer Weltflucht und entwöhnter Erlebnisfreiheit zu suchen. Indem man auf Gleichheit der Gemüttung, der religiösen Erlebnisse und der äußeren Lebensführung drängt, verzerrt man in Geistlichkeit und Ausichtslosigkeit. Die Ungeduld, welche die Allmählichkeit des Wachstums alles geistlichen Lebens verleiht, führt bald zu methodistischer Treiberei, bald zu eschatologischer Schwärmetei. Indem die religiös lebendigeren Glieder der Volkskirche als dem unreinen Babel den Rücken lehnen und sich in ihre Konvente zurückziehen, geht nicht bloß ihre Salzkräft für das Volks ganze verloren, sondern die Lösung vom geschichtlichen Gang der Kirche und der volkspädagogischen Aufgabe führt zu eigener Verarmung und Erstarrung. Die Berichtigung der Theologie hat die Knechtlichkeit des Buchstabens

und den willkürlichen Schriftgebrauch zur Folge. Die Gleichgültigkeit gegen Wissenschaft und Kultur vereitelt nicht bloß den Zusammenhang mit dem übrigen Geistesleben, sondern hindert auch den Einfluß auf dasselbe. Damit hängt zusammen, daß die S. ihre Anhänger vorzugsweise aus den unteren Volkschichten gewinnt; und folgerichtig hat man in den slawischen Ländern der S. Bildung, England und Nordamerika, beobachtet, daß, wenn die den S. angehörigen Familien zu Wohlstand und Bildung kommen, die Kinder und Enkel sich vielfach wieder den größeren, anerkannten Kirchen zuwenden. Das ist sicher nicht bloß ein Beweis von Verweltlichtung; darin liegt eine immanente Kritik der geistigen Dürftigkeit, der Enge des S. Horizonts. Auch die Flüchtigkeit, das rasch Vorübergehende der meisten S. hängt damit zusammen. Hält man so Stärke und Schwäche der S. gegeneinander, so ist bei aller Anerkennung der religiösen Wärme, Lebendigkeit und Energie der S. die Überlegenheit der Kirche trotz aller ihrer Mängel und Schwächen unbestreitbar und kann von einer wirklich gefährlichen Konkurrenz seitens der S. eigentlich keine Rede sein.

2. Dennoch bleibt die Selbstbehauptung der Kirche gegen die S. eine nicht ernst genug zu nehmende Aufgabe.

2. a) Ihre Dringlichkeit liegt weniger in der unmittelbaren Gefahr des Ausstritts einzelner lebendiger Kirchenglieder, obgleich auch dieser Verlust namentlich in den kleinen Verhältnissen ländlicher Gemeinden schmerlich empfunden wird, als in dem Eindringen eines fremden Elementes, das von England und Amerika her (Engländer) durch darüberliegende Einflüsse (Darbonen) den evng Kirchenbegriff, durch die methodistische Heiligungslehre (Methodisten) das reformatorische Königreichs- und Lebensideal (Protestantismus; I, 2) gefährdet und das Zurückdringen in pharisaische Geistlichkeit und mythischen Enthusiasmus bewirkt. Dabei kommt nicht bloß das Wohl der einzelnen Seelen in Betracht, die von Unnachlässigkeit, Vollkommenheitsbündel, Schädigung der religiösen Keuschheit durch Hervorleben der inneren Erlebnisse usw. bedroht sind, sondern der sorgliche Blick auf das Ganze unseres kirchlichen Lebens, das durch die Verminnung des, wenn auch im ganzen kirchlich gebliebenen, doch von diesen ausländischen Einflüssen stark infizierten Gemeinschaftschristentums weit über die S. hinaus schon mehr als genug Einwirkungen dieses fremden Geistes erfahren hat.

2. b) Dieser Kampf kann erfolgreich und der Kirche würdig nur mit eiserner politischen Maßregeln, keine Anrufung der Staatsgewalt, aber auch nicht die kleinen Schikanen der Verjährung des Grabgeläutes, des Verbots geistlicher Handlungen von Diözesanenpredigern auf Friedhöfen (Friedhofssrecht) usw.! Reiche Waffen sind aber auch nicht mehr unfruchtbare Disputationen mit den S. Leuten oder Kanzelpolemik, die auch in vorzüchter Form leicht mißdeutet wird und verleidet wird, vielmehr gehaltvolle volkstümliche Predigt, treue ehrige Seelsorge in überlieferten Gemeinden (Seelsorgegemeinden), spürbare Christlichkeit des Pfarrers und der Pfarrersfamilie, Führungnahme mit den verschiedenen Schichten der Gemeinde in den Gemeindevereinen (Jüngling-, Jungfrauen-, Arbeiterverein).

Gemeindeabende, ländliche Wohlfahrtspflege), Mobilisierung der Gemeinde durch Heranziehung von Laienkräften für Kinderseelsorge, Vereinsarbeit, Armen- und Krankenpflege. Ganz besonders wichtig ist die richtige Stellung zu den religiös lebendigen Gemeindegliedern, Sünden- und Gemeinschaftsleuten (= Gemeinschaftschristentum). Kein geistlicher Amüsiedel oder Konkurrenzneid, sondern volles Verständnis für die freie außerkirchliche Betätigung des religiösen Gemeinschaftsbedürfnisses und bei etwaiger persönlicher Beteiligung die reite Erinnerung daran, daß man nicht bloß Barrier der Gemeinschaft, sondern aller ist, und die direkte Beeinflussung der Gemeinschaftsleute im Sinn der Weitberichtigkeit und der Verantwortung für die ganze Gemeinde. Wo sich aber seitlicher Tendenzen zeigen, größte Geduld und vor dem vielleicht nötig werdennden Ausdruck Zuwarthen bis zum Äußersten, kein Drängen zum Ausritt, da die Erfahrung zeigt, daß der Rücktritt zur Kirche leicht gefunden wird, wenn nicht offizieller Ausritt ausgesprochen ist. Eben indem sich die Kirche als "Vollkirche auf ihr eigenes Wesen besinn", individuelle Mannigfaltigkeit auf Grund einer gemeinsamen Grundüberzeugung zu sein (A. Eger; f. Lit.), indem sie der Einge- und Erfüllbarkeit der S. gegenüber religiöse Weitberichtigkeit predigt und übt, in die Zukunft bei ihr, nicht bei den S. Nicht die S. mit ihrem unerschöpflichen Anspruch, die reine Braut des Herrn zu sein, hat und pflegt das höhere Ideal, sondern die Kirche, die bei allem Bemühtsein ihrer Mängel und Brechern des hohen Beiruhs eingedenkt ist, als organisierte religiöse Vollkirche das „Mittel der Geduld Gottes mit den Menschen“ zu sein (vgl. ¶ Kirche: III, 4 über die Wahrscheinlichkeit des Kirchenbezugs).

Außer der bei § Sekten: I genannten Lit. (besonders A. Käferer a.: S.-Wesen in Deutschland (RE² XVIII, S. 157 ff), und E. Käbel: Kirchen und S. der Gegenwart, 1907; vgl. A. Eger: Kirchen oder S., 1909; — K. A. L. Eger: Das Wesen der deutsch-evng. Vollkirche der Gegenwart, 1906).

Sekularisationen, Sekularismus, Sekularisierung, Säkularisierung, Säkularisierung usw.

Sela (= Sels) = Peira.

Sela, 71 mal im Psalter und 3 mal im Psalm Habakuk 3 vorkommend, ist allem Anschein nach musikalischer Kunstaussdruck. Nur daß es bis heute nicht gelungen ist, eine unanfechtbare Deutung des Wortes ausfindig zu machen, so zahlreich die Erklärungsversuche sind. Auch die alten Uebergeber hielten uns kaum, verrät doch z. B. das „stummet“, womit Paulus, Hieronymus und die Targumie (¶ Bibel: I, 4, Sp. 1096, 1098 f.) S. wiedergeben, im Grunde nur ihre eigene Hilflosigkeit. Besonderer Gunst erfreut sich in neuerer Zeit Erwahns Deutung: „in die Höhe“ (= sal mit sogenannter Ziativwendung); das soll so viel wie „au“ oder „außer“ bedeuten und als Zeichen aufzufassen sein, daß an dieser Stelle die Muß zur Begleitung oder zu einem Zwischenspiel (vgl. LXX diapsalma) einzufallen habe. — ¶ Liturgie: I A, 4.

Vgl. die Psalmencommentare.

Berthold.

Selbstbeherrschung ist eine Tugend, die neuestens wieder mehr betont wird, da das Ausleben des Selbst seine bedauerlichen Früchte zeitigt. Sie setzt der drohenden Verweichung das stahlharte Wesen einer bezähmten

Natur entgegen: Der Gott, der Einen wachsen ließ, der wollte "seine Knechte", am wenigsten Knechte ihrer Triebe, Launen, Nerven, Sinnen und Antipathien. Sie fordert zunächst Begeisterung des Trieblebens, nicht störende Unbeweglichkeit, nicht ewig gleichförmige Ruhe, sondern wie Paulus I Kor 9,27 das am Baume führen der Sinnlichkeit; nicht Abstumpfung der sinnlichen Erregungen, sondern innere Gebaltenheit ihnen gegenüber. Sie fordert weiter Beherrschung der Leiblichkeit, um sie zu möglichst hoher Leistungsfähigkeit als Organ des Geistes zu entwickeln, also Unabhängigkeit von losenden Gewissens-, von Behagen und Bequemlichkeit, Unabhängigkeit zumal von den Nerven, nicht, weil man keine hat, also auch keine seines Fühlhäuden, keine raschen Reaktionen auf Reize, sondern weil man sie in der Gewalt des Willens hat, darum Gleicherhaltigkeit und Stetigkeit der Reaktionen, Unabhängigkeit von den doch meist durch nervöses Unbehagen bedingten Launen. Sie schließt aber auch Bejähzung des Gemütslebens ein: bei sehr starken, ausgesprochenen Sympathien und Antipathien Unabhängigkeit des Verhaltens von ihnen — die Voraussetzung der Gerechtigkeit im Verkehr; bei starken Fühlhäuden für anderer Not doch jetzt Stehen über dem weitmüttigen Mitleiden — das Geheimnis des Erfolgs tüchtiger Aerzte und Pfleger, aber auch Seelsorger; bei stetem Zufluss von Gefühlen und freisetzenden Phantasien doch ordnende, dann schenke Unabhängigkeit von Verum und Willen ihnen gegenüber. Endlich gehört zur S. auch Beherrschung des Gedankenlebens, daß man nicht Bewußt werde der infellellen Anregungen, vielleichter, zerstreuernder, zerstreuender Unterlagen, sondern sie vom innersten Punkt des Lebensberufs aus ausfindig lösne gemäß der Bedeutung, die sie für äußerer Beruf und innere Kleine haben; überhaupt aber, daß man nicht abhängig werde von den Eindrücken, die von außen kommen, auch nicht von dem zuletzt gelesenen Buch oder zuletzt empfangenen Besuch, sondern von ihnen heraus alles prägend und ordnend, daß man nicht gedacht werde, sondern selbst denke, was es auch sei.

Es ist diese S. zu fördern. Oberster Grundstab der ökkl. Erziehung muß sein, den Kindern einzuprägen, daß wir zur Herrschaft über die sinnlichen Triebe bestimmt sind. Zumal auf jenellem Gebiet gilt es der heiligen Schlaßheit entgegenzuhalten, die mit der Abhängigkeit des jungen Menschen von seiner sinnlichen Lust als normal rechnet. Man darf Kinder nicht übermäßig erregen, so daß sie nicht mehr Herr der eigenen Triebe werden können, soll ihnen aber auch etwas zu verarbeiten zumuten. Gegen frühe Verwöhnung durch begüte Stühle, Liegen aus Sophas und weichen Betten ist Kron zu machen. Mäßige, nicht zum Trinken reizende Kost und Aufbören mit Essen, ehe das Kind „hat“ es, gewöhnt an S. Statt von Nerven zu reden, sollte man ihre Überreizung durch verfrühte Genüsse vermeiden. Launen darf man als Gewohnheitenreihe nie zugeben, darum auch bei Erkrankungen die Kinder möglichst bald wieder aus der egoistischen Lust des Krankenzimmers herausholen. Am wirkamsten ist die harte Zucht des Militärdienstes, denn nur das Element der Freiheit und Selbstbestimmung fehlt.

Zur S. auf dem Gebiet des Gemütslebens führt Anhalten zu gleichmäßig freundlichem, nicht aber gesucht höflichem Vertheil, auch dann und wann mit salalen Leuten, maßvolles Teilnehmertreffen an den Sorgen und Kummermüthen der Erwachsenen, zumal bei Todeställen Rächer, die Kinder durch eigene Beherziehung der Rührung gewöhnen, nicht weich zu werden, sich zusammenzuraffen, darum sie auch Rühren des vorlesen lassen, ohne zu weinen, sie nie schwelgen lassen in weichen Gefühlen und inhaltsleeren Phantasien, nie schwärmen lassen ohne Stärke der Gründe! Endlich: die S. des Gedantenlebens erzieht man, wenn man die Kinder behütet vor dem Manchen in allerlei rasch wechselnden Interessen, auch vor der die innere Gehaltenheit zerstörenden Lesezeit, sie anhält zum Entwurf feiner Dispositionen und Arbeitspläne. Gegenüber unserer verweichenden Angst vor Überarbeitung gilt es Schüler hat Holzbohlen zu lehren, ihnen auch einmal komplettisierte Aufgaben für kurze Frist zu stellen. Wie viel könnte da die Schule leisten, wenn sie jeden Gegenstand so behandelte, daß die Schüler ihn meistern (gegen allezeitige oder vielseitige Bildung!), daß die Beherziehung des Gegenstandes stets mit Sauberkeit und Rechtigkeit gebliebe, daß sie ihn zu wirtlichen Lebensinhalt erhöhe. Wir müssen alles ausspielen, um die Menschen zu Herren zunächst über ihre eigenen Triebe, Neiven, Stimmungen und Gedanken zu machen. Nur wer sich selbst beherichtet, wird Herr des Lebens. Baumgarten.

Selbstbewußtsein Jesu | Christologie; III, 1b
• **Jesus Christus:** II, 5; III, B.

Selbstgerechtigkeit | Scheinheiligkeit.

Selbstunion der Geistlichen heißt der Gebrauch, daß die Geistlichen sich von dem mitausstellenden Bruder oder von einem Nachbargeistlichen, die sie als ihren Beichtvater ansehen, das Abendmahl darreichen lassen. In Ermangelung eines solchen muß aber auch das Hinnnehmen der Elemente aus eigener Hand genügen, das zumeist zum Schlus der Feier geschieht. Bei jeder symbolisch-gemeindlichen Auffassung im Gegensatz zur magisch-religiösen fällt das Bedürfnis der S. dahin. Baumgarten.

Selbstmörder, kirchliche Bestattung. 1. Die geltenden kirchlichen Bestattungen über Mittwirkung des Pfarrer bei der Beerdigung von S. sind recht verschieden. Im Königreich Sachsen findet kirchliches Begräbnis statt, wenn nicht durch sonstige anstößigen Lebensverlauf öffentliche Anerkennung gegeben oder die Tat in zweifellos freudlicher Weise verübt ist. Strengere Vorschriften bestehen in Altpreußen, Schleswig-Holstein, Anhalt, Braunschweig, Bayern u. a. Der preußische Oberkirchenrat gab (1884) (abgesehen vom Falle der Unzurechnungsfähigkeit) nur Bußspruch des Geistlichen im engsten Kreise, aber nicht zur Stunde der Beerdigung, und nicht im Rahmen einer solennen Feier, frei. Ähnlich in Braunschweig (1897). In Anhalt (1885) findet Mittwirkung des Pfarrers überhaupt nicht statt; in Schleswig-Holstein (1888) ist die Mittwirkung von Pfarrer, Küster und Geläut ausgeschlossen. Anders wenn die Handlung als im unzurechnungsfähigen Zustand begangen gilt. Das Recht der Entscheidung darüber ist verschieden geregelt.

2. Die sich noch häufig findende Beerdigung von S. in der sog. Selbstmörde des

Kirchoffs (Kirchoffsrecht) wird in jüngster Zeit lebhafte Belämpfung. Man bestreitet, daß die Beerdigung außerhalb der Reihe ein „ehrliches“ Begräbnis sei, wie es nach dem preuß. Gesetz vom 13. Mai 1873 § 1 niemandem verweigert werden darf. Das Reichsgericht (4. Dez. 1884 und 4. Januar 1902) gibt den Angehörigen ein Recht, zu verlangen, daß die Leiche in der ordentlichen Reihe ohne alle Ausnahme bestattet wird; das preußische Oberverwaltungsgericht (Bd. XXI, §. 124 f) erlässt die politische Gemeinde für berechtigt, auf dem Kommunalfriedhof den Selbstmörder außer der Reihe zu beerdigten, wenn Kraft Herkommens steis danach verfahren ist.

3. Man muß an und für sich der Kirche das Recht einräumen, die kirchliche Mitwirkung da zu verlangen, wo es ihre Würde offenbar verlangt. Wenn andererseits die S. offiziell festgestellt haben will, daß z. B. in Preußen der vierter Teil aller Selbstmorde auf geistigen Delikte zurückzuführen ist, so legt schon diese Tatsache die Verpflichtung auf, mit dem Urteil so zurückhaltend wie möglich zu sein. Der Pfarrer hat sich unter sorgfältiger Prüfung aller Umstände der größten Würde zu bekleidigen und unter Beachtung der Würde der Kirche an die zurückbleibenden Angehörigen zu denken, geleitet von dem Grundsatz Mit 7. | Begräbnis: III, rechlich, 2 Kirchenzucht, 2, 3.

S. Rödtele: Die kirchliche Beerdigung der S., 1903; — **Eberhard Göss:** Die Friedhoffrage, 1905; — **Ders.:** Frieden für den Friedhof, 1909; — **Wilhelm Thümmler:** Die Versagung der kirchlichen Begräbnisfeier, 1902; — **Martin Radt** in ChrW 1901, Sp. 508 ff. 617 ff.; — **Friedrich Scholz:** Gedanken eines Alters über den Selbstmord, Gedenk. Sp. 839 ff.; — **Peter Bieg:** Das luth. Begräbnisrecht, 1904; — **Karl August Geiger:** Archiv für luth. Kirchenrecht, Bd. 61, 62, 65; — **KL XII, S. 75;** — Kirch. Ges. und DBL 1882, S. 15; — **Schulzenstein:** Deutsche Juristenzeitung 1907, S. 1308. Allgem. Kirchenblatt 1854, S. 304; 1856, S. 561; 1857, S. 167; 1876, S. 621; 1878, S. 161; 1880, S. 241; 1881, S. 336; 1884, S. 667; 1888, S. 550; 1893, S. 220; — **v. Mauz:** Handwörterbuch für Staatsw., Bd. VI, S. 718.

b. **Brogh.**

Selbstmord. Der S. ist die altruistische oder egoistische freiwillige Vernichtung des eigenen Lebens. Der altruistische S. wird Selbstauftötung genannt; er soll hier nicht weiter erörtert werden (zur religiösen Begründung vgl. „Ergebniswelt der Religion: I, B 2 b, Sp. 523). Der egoistische S., von dem hier ausschließlich die Rede sein soll, findet sich zu allen Zeiten und bei allen Völkern. Seine Häufigkeit hängt von vielen Ursachen ab und hat sehr verschiedene Motive. Im Altertum war er selten; auch Naturvölker kennen ihn nur wenig. Mit der Kultur nimmt er an Häufigkeit zu; er ist ein soziales Phänomen. Die Unterscheidung von Dörfingens: „älterer“ und „chronischer“ S. ist ohne tiefere psychologische Bedeutung. Die Statistik lehrt, daß die S. Zahlen in den einzelnen Ländern mit großer Regelmäßigkeit immer wiederleben. Deutschland weist jährlich 11 000 bis 13 000 Selbstmörder auf. Die Einwohnerzahl Deutschlands hat sich von 1820 bis 1878 bei weitem nicht verdoppelt, während sich die S. Zahl vervierfacht hat. Noch räicher ist der Anstieg der jährlichen S. Ziffer in Frankreich. Im 19. Jhd. haben sich in Europa etwa 1½—2 Millionen Menschen freiwillig getötet. Die 19*

t h o l i s c h e n L ä n d e r u n d L a n d e s t e i l e h a b e n i m a l l g e m e i n e n , w e n n a u c h n i c h t a u s n a h m l ö s , w e n i g e r S e l b s t m ö r d e r a s d i e p r o t e s t a n t i s c h e n . T h e o t i c h e S c h r i f t s t e l l e r (Krofe, Rott) h a b e n d a r a u s e i n e U e b e r l e g e n s e i t d e r k a t h o l i c h e n K o n f e s s i o n g e f o l g e r t u n d d e n S . a s s e i n b e f o r d e r s h c w e r e s V e r b r e c h e n g e s c h i b t e r d . B e i g e n a u e r e m B u s c h e n e n t d e c k t i m a b e r , d a s s d i e g l e i c h e n L ä n d e r b z w . L a n d e s t e i l e , d i e w e n i g S . h a b e n , s e h r v i e l V e r b r e c h e n g e g e n L e b e n u n d G e i s t i n d i c h t e r (N o r d , K ö r p e r - v e r g l e g , S t i t t l i c h e s - v e r b r e c h e n) a u f w e i s e n , s o d a s s d e r e h b l i c h t e W e r t d e r T a t h a c h e n d i e n e d e r S . z i s s e r n i n k a t h o l i c h e n L ä n d e r n s e h r f r a g l i c h w i d d (vgl. T k o n f e s s i o n s - s t a t i s t i c h , 5 , S p . 1628) . K l a s s e , a l l g e m e i n e L e b e n s - u n d K u l t u r v e r h ä l t n i s s e , H ä u f g e i t g e i s t i c h e E r s t a n g u n g e n , U m f a n g u n d G l e i c h e d e r T r e n n f ü r s o r g e , s t i t t l i c h e A n f a u n g u n g e n , r e c h l i c h e F o l g e n d e r T a t s i n d w i c h i g e r f ü r d i e H ä u f g e i t d e s S . a s s i c h d i e K o n f e s s i o n a s s o l c h e . — Wo d e r S . u n d d e r S . v e r f u c h i s t r o f t r e c h l i c h e o d e r z i v i l r e c h l i c h e F o l g e n h a t (R u h l a n d , E n g l a n d) , w i d d e r n a t ü r l i c h v o n d e n A n g e b ö r g e n t u n c h i c h t v e r h e i m l i c h t . D i e m i s t i g e n V e r s u c h e w e r d e n i n k e i n e r M a t h e n S i a s t i l l v e r m e k t . D i e s t a t i s t i c h e n W e r t e s i n d a l s o z w e i f e l s o s v i e l z u n i e d r i g ; s i e k o m m e n d e r W a r h e i t u m s o n ä h e r , j e t o l e r a n t e r d i e B e u r t e i l u n g d e s S . s g e w o r d e n i s t .

D i e H ä u f g e i t e i d e s S . h ä n g t v o n v e r s c h i e d e n U r s a c h e n a b . D i e g e r m a n i s c h e n V ö l k e n n e i g e n v i e l m e h r z u m S . a s s d i e r o m a n i s c h e n u n d i l a v i s c h e n . D i e U n t e r s c h i e d e s i n d s e h r b r a c h t l i c h ; i n D e u t s c h l a n d i s t d e r S . e i w a s 5 m a l s o h ä u f g e i t a s i n I t a l i e n , m e h r a s 10 m a l s o h ä u f g e i t a s i n S p a n i e n (a u f e i n e M i l l i o n E i n w o h n e r b e r e c h n e t) . U n t e r d e n d e u t s c h e n S t ä m m e n z e i g e n d i e n i e d e r d e u t s c h e n V o l k s t e l l e d i e h ö c h s t e n Z a h l e n . A u f e i n e M i l l i o n E i n w o h n e r k a m e n (i m D u r c h s c h n i t t d e r J a h r e 1898—1900) j ä h r l i c h r u n d :

- 200 S . i n g a n s D e u t s c h l a n d ,
- 130 i n B a v a r i a ,
- 140 i n E l s a s - L o t t r i n g e n ,
- 170 i n W ü r t t e m b e r g ,
- 300 i n K ö n i g r e i c h S a c h s e n ,
- 420 i n S a c h s e n - A u g u s t u s b u r g - G o t h a .

I n n e r h a l b P r e u s s e n w e i s t S c h l e s s i c h - H o l s t e i n 320 , B r a n d e n b u r g 310 , P r o v i n z S a c h s e n 300 , S c h l e s i e n 240 , R h e i n p r o v i n z 110 , P o s e n n u r 90 S . a n i e n e M i l l i o n E i n w o h n e r a u f . B e i d e n J u d e n i s t d e r S . r e l a t i v s e l t e n . D ä n e m a r k i s t d a s a n S . r e i c h e s t e L a n d E u r o p a s . — M ä n n e r t ö t e n s i c h e i w a s 4—5 m a l h ä u f g e i t a s F r a u e n u n d M ä d c h e n . D a v a n z e i g t a u f s a l l e n d zwei w e i b l i c h e S e l b s t m ö r d e r (F r a u e n : M ä n n e r = 1 : 1,8) . M i t z u n c h e n d e m L e b e n s a l t e r w i d d d e r S . r e l a t i v i m m e r h ä u f g e i t . D i e L e b e n s j a h r e v o n 20—25 z e i g e n e i n b e s o n d e r s r a s h e s A n f e i g e n d e r S . z i s s e r (E i n f l u s s d e r P u b e r t ä t , H ä u f g e i t s c h w e r e s G e i s t e s s t ö r u n g e n) . D i e S c h u l s e l b s t m ö r d e h a b e n i n n e u e r e r Z e i t e i n t r a u g i c h e B e r ü h m i h e t e rreicht . L e d i g e M ä n n e r u n d F r a u e n t ö t e n s i c h h ä u f g e i t a s B e r h e i m a t e t e . K i n d e r l o s e E h e n w e i s e n m e h r S e l b s t m ö r d e a s , a s k i n d e r r e i c h e . I n d e n S o m m e r m o n a t e n i s t d e r S e l b s t v e r n i c h t u n g s t r i e b v i e l s t ä r k e r a s i m W i n t e r . D i e s g i l t f ü r a l l e r L ä n d e r E u r o p a s . D i e n i e d r i g s t e n W e r t e z e i g e n D e z e m b e r , J a n u a r u n d N o v e m b e r , d i e h ö c h s t e n M a i u n d J u n i . M i t d e m A u g u s t f ä l l t d i e Z a h l w i e d e r . D i e K u r v e d e c t

s i c h n i c h t m i t d e r K u r v e d e r k a t h o l i c h e n A u g e n t e m p e r a t u r , s o n d e r n e i t i h r m i t A u f t r e g u n d A b f a l l v o r a u s . E i n e n g a n z ä h m l i c h e n B e r - l a u f z e i g t d i e J a h r e s k u r v e d e r S t i t t l i c h e s - v e r b r e c h e n . — I n d e n G r o ß s t ä d t e n i s t d e r S . h ä u f g e i t a s a u f d e m f l a c h e n L a n d e . A t m u t u n d N o t s i n d v o n g e r i n g e r e r B e d e u t u n g , a s s m a n z u n ä c h s t a n n e h m e n m ö c h t e . I n d e m a r m e n P o s e n i s t d e r S . s e l t e n e r , a s s i n d e r r e i c h e n R h e i n p r o v i n z o d e r g a r i n H a m b u r g , B r e m e n , R u h l a n d s u n d F a l l e n s a m e L a n d e s t e i l e w e i s e n s e h r n i e d r i g e S . z a h l e n a u f . E i n e Z u n a h m e d e r S . z i s s e r b e w i t r u n g : e r h e b l i c h e B e r i e u n g e r d e r w i c h t i g s t e n N a u r u n g s m i t t e l , a n d e r e i t s a b e r a u c h e i n r e s c h e w i r k s a m e R e i s e , L u g u s u n d W o b s l e b e n , T r u n t h u c h t , w i c h a i t l i c h e A r t e n , B a n k r a c h t e . P o l i t i c h e r e g e t e Zei t e n (K r i e g e , R e v o l u t i o n e n) l i e f e r w e n i g S . e . M i t A b n a h m e d e r T r u n t h u c h t f a n l i n N o r w e g e n d e r Z a h l d e r S . e . — G e b i l d e t e S ö l t e n t ö l e n s i c h h ä u f g e i t a s U n g e - b i l d e t e ; G e l e b r i t e , K ü n d l e r , I n d u s t r i e l l e , G r o ß - h ä n d l e r l e i s t e n h o h e Z a h l e n . G e i s t l i c h e n i e d r i g e D i e n s t m ä d c h e n g r e f f e n a u f s t ä l l i g o f t z u r S e l b s t v e r n i c h t u n g . B e s o n d e r s h ä u f g e i t i n d e r S . i n G e f ä n g n i s s e n , Z u c h t h ä u s e r n u n d b e i m M i l i t ä r , s o d a s s i c h i n O s t e r r e i c h s m a l s o v i e l S o l d a t e n u m b r i n g e n a s z i v i l p e r s o n e n d e r g l e i c h e n A l t e r s , i n D e u t s c h l a n d d o p p e l t s o v i e l . — E i n e ü b e r a s c h e n d e R e g e l m ä g i g k e i t h e r r i c h t i n d e n B e r h ä l t n i s z a h l e n d e r v e r i c h t e d e n S a r t e n . B e i u m s i n D e u t s c h l a n d i s t d a s S i c h - e r b ä n g e n d e s h ä u f g e i t e S t o d e s - a r t ; d a n n k o m m t d a s S i c h - e r s c h i e z e n , s o d a n n d a s T u s - W a f e r - g e b e n , e n d l i c h d a s S i c h - v e r g i s t e n . M ä n n e r g r e f f e n s i c h h ä u f g e i t z u r S c h u h - w a f f e , F r a u e n z u m G i s t . D a s S i c h - e r t r ä n t e n i s t b e i Z r a u e n b e i b e i b e i l i c h e r a s b e i M ä n n e r n . K i n d e r u n d j u n g e W ä d c h e n t ö l e n s i c h h ä u f g e i t d u r c h S t u r z a u s d e m F e n s t e r . D i e N a c h a n h m u n g b e s t i m m t n i c h t s e l t e n d e A r t d e r A u f f ü h r u n g . B e s o n d e r s g r a u a m a i r e A r t e n d e r A u f f ü h r u n g w e i l e n a u f G e i s t e s s t r a n k h e i t d e s T ä t e r s h i n (z . B . s i c h s e l b s t m i t H ü s e v o n P e t r o l e u m v e r b r e n n e n ; s i c h d e n L e i b a u f s t i c h e n ; s i c h d e n K o p f a n d d e n B a n d e n r e i n e n ; s i c h z u T o d e h u n g e n) . — D i e s t a t i s t i c h e n M i t t e l u n g e n u b e r d e s S . s i n d f a r v ö l l i g w e r t l o s . B e r u m t u n g e n u n d G e r ü c h t e , u n f o n t o r s i b l e Z e i t u n g s n a c h r i c h t e n w e r d e n d o r i s t a s T a t s a c h e n g e b u c h t . W e r - v o l l e r s i n d d e r S e l b s t m o r d e r (H e l l e r u . a .) ; a b e r a u c h s i e l a s s e n o f t i n S i c h e . D i e m e i s t e n G e i s t e s s t ö r u n g e n g e b e n k e i n e n e i d e n t i g e n p a t h o l o g i c a l - a n a t o m i c h e n B e f u n d . H i n t e r d e r A r t z b e i d e r S e c t i o n f e i n d e i n a d i c h t e s d i n r a n t h e i t , s o b e w i s t d e s s o n c h g a r n i c h t s f ü r d e g e i s t l i c h e G e f u n d e h e i t d e s T ä t e r s . D e r e i n t i g e z u - v e r l ä s s i g e B e g i s t d e r v o n B e r f a s s e r b e t e n e r , d e r 124 w e g e n e s n i c h t g e l u n g e n e s S e v e r s u c h e s z u r U n t e r s u c h u n g e n g e l e g e f e r P e r s o n e n u n t e r s u c h e u n d s o e i n e n i m w a n d r i l e s s e M a t e r i a l g e w o n n . D a n n m u s s s t r e n g z w i c h s e n U r l a u f e n u n d M o t i v e n u n t e r s c h e d e n . D i e M o t i v e s i n d d i e i m B e w u ß t s e i n d e s T ä t e r s a u f t r e n d e n G r ü n d e s e i n e s H a n d e l n s ; d i e U r s a c h e n s i n d d i e z u r T a t t r e i b e n d e n K r äf t e , d i e s e h r o f t d e n T ä t e r g a r n i c h t z u m B e w u ß t s e i n k o m m e n (z . B . G e i s t e s s t r a n k h e i t) . V o n d e n 124 u n t e r - s u c h e n d e n P e r s o n e n e r w i e s s i c h b e i g e n a u e r p s y c h i a t r i c h e r U n t e r s u c h u n g n u r e i n e a s g e f u n d (21 j a r i g e s D i e n s t m ä d c h e n , d a s v o n i h r e m G e l i b t e n g e s c h w ä n g e r t , d a m a s U n - t r e u e b e z i c h t i g t u n d v e r l a s s e n w u r d e , B e r z i e f f e s -

lungsausbruch); alle anderen Personen waren geistig abnorm (Geisteskrankheit, schwerer Rausch, Schwachsinn, Epilepsie, Hysterie, angeborene Psychopathie). Aus diesen objektiven Beobachtungen ergibt sich, daß der S. fast immer krankhafter Geistesbeschaffenheit entspringt und daß es darum an der Zeit ist, die Berichtigung aufzugeben, die heute noch so oft dem Selbstmörder bis ins Grab hinein folgt. In der Mehrzahl der Fälle ist es nicht ausgebrochene Geisteskrankheit, die der Tat voranging, sondern ein oft nur vorübergehender krankhafter Erregungszustand bei psychopathischer Veranlagung. Solche Menschen zeigen oft leidlich guten Verstand, große Gefühlsverarbeitung ohne Nachhaltigkeit, Willensschwäche abwechselnd mit impulsiven Handlungen, starke egoistische Triebe, gesteigerte Empfindlichkeit für Eindrücke und Erlebnisse, die mit Unlustgefühlen verbunden sind. Der moderne schrankenlose Individualismus erzeugt mit Notwendigkeit pessimistische Blähertheit in geistiger Isolierung; aus ihr erwächst die S-füllung. Soziale Gemeinschaft schwächt vor dem S. Alte Kulturen erzeugen „müde Seelen“. In jüngstes seelischer Entartung sinkt die Macht der menschlichen Instinkte, die das Verhältnis zum anderen Geschlecht und die Energie der Selbstbehauptung bestimmen und regulieren. Damit tritt sich der krankhafte Teil der Menschheit sein eigenes Grab; der Wille zum Leben nimmt ab, der freiwillige Tod wird gefürchtet, wenn das Leben keine Entäußerung bringt. Die Abnahme des religiösen Glaubens, vor allem des lebendigen Glaubens an die Auferstehung der einzelnen Persönlichkeit nach dem Tode begünstigt die Zunahme des S.; der Tod verliert von seinem Schrecken, wenn mit ihm alles zu Ende ist. Im wahrer Religiosität (nicht etwa in der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession) liegt ein mächtiges Motiv gegen die freiwillige Selbstverzichtung. — Daraus ergibt sich: der S. ist ein biologisches, ein psychologisches und ein soziales Problem. Er erscheint in einem Volk und in einer Zeit nach Gesetzen, deren Weise und Inhalt wir eben erst anfangen zu ahnen. Da wir aber nicht verwurzeln sollen, ehe wir angefangen haben zu verfehen, so ist die gesellschaftliche und kritische Achtung des Täters, der die tiefsten Gründe seines Handelns meistens mit sich ins Grab genommen hat, abzulehnen. Die Erfahrung lehrt, daß er fast immer in abnormem Seelenzustand gehandelt hat. *„Selbstmörder.“*

A. von Dettingen: *Moralstatistik*, 1882; — *Wortführer*: Der S., 1881; — Mafay: Der S. als soziale Massenerscheinung der modernen Civilisation, 1881; — A. von Dettingen: *Über alten und gromischen S.*, 1881; — Rebsch: Der S., 1893; — C. Durheim: *Le Suicide. Etude de Sociologie*, 1897; — A. Baer: *Der S. im kindlichen Alter*, 1901; — G. v. Mayr: *Statistik (Handwörterbuch der Staatswissenschaften)*, VI, 1901; — Heller: *Zur Lehre vom S. nach 300 Seldinen* (Münch. med. Wochenschrift 1900); — Ossendorff: *Krankheit und S.*, 1905; — R. Gauß: *Nieder den S.*, (1905) 1910; — H. Röft: *Der S. als sozialstaatliche Erscheinung*, 1905; — H. A. Rose: *Der S. im 19. Jhd. nach seiner Verteilung auf Staaten und Verwaltungsbereiche*, 1906; — A. Eulenburg: *Schülerfelsmorde (Zeitschrift für pädagogische Psychologie)*, 1907, Heft 1—2; — R. Gauß: *Klinische Untersuchungen über Ursachen*

und Motive des S. (Bierteljahrsschr. für gerichtl. Medizin und öffentl. Sanitätswesen, 3. Folge, XXXIII, Suppl.-Heft); — Biles: *Zur Lehre vom S. (Schriften der Psychiatrie und Neurologie)*, XXVI; — Gauß: *Einige neuere Arbeiten über die Lehre vom S. (kritisches Referat)* (Monatsschrift für Kriminallphysiologie und Strafrechtsreform, 1906); — Röft: *Über S. (Münchener med. Wochenschrift 1906)*; — H. Stelzner: *Analysen von 200 Sällen*, 1906; — Rose: *Die Selbstmörder*, 1909; — A. G. Hüller: *Über den S.*, 1910; — R. Kien in RE¹ XVIII, S. 168 ff. — R. Gauß.

Selbstmord = Egoismus.

Selbstverleugnung = Demut = Liebe.

Selbstverstümmlung = Astese: I. Erhebungswelt der Religion: I, B 2 c 7 (Sp. 527)
Totenverehrung und Trauergebräuche = Russische Sitten, 4 (Slowen).

Selbstverwaltung. Überblick.

I. Politische S.; — II. Kirchliche S.

I. Bedeutung; — 2. Vorteile und Nachteile.

1. Das Wort ist dem englischen Selfgovernment nachgebildet; es bezeichnet das Recht, seine Angelegenheit selbst zu verwalten, und bedeutet:

a) Selbständigkeit der Gemeinden, corporativer Verbände usw. in der Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten gegenüber der Bevölkerung, Kontrolle, Einmischung des Staates. Sie ist ein Recht, das die deutschen Städte und Gemeinden im Mittelalter in weitgehender Weise besaßen haben, dann im wesentlichen unter dem Herrschaft des staatlichen Absolutismus verloren, und das ihnen dann nach schweren politischen Kämpfen z. T. wieder eingeräumt worden ist. Die Stein-Hardenbergische Gesetzgebung legte die Grundlage zur heutigen Gesetzgebung und Verwaltungspraxis.

b) Die ehrenamtliche Buziehung von Staatsbürgern zu Verwaltungshandlungen. Erst seit den Freiheitskriegen wird die Forderung auf eine S. in diesem Sinne erhoben. Die deutschen Städteordnungen verteilten durchgängig die Arbeitslast auf herrenähnliche Beamte, Angestellte und auf im Ehrenamt unbefolzte Bürger; aber auch in den Amts-, Kreis- und Provinzialverwaltungsförfern ist stets die Mitwirkung eines Laienelements gegenüber dem Beamtenstand an der Führung der Verwaltungsgeschäfte vorgesehen.

2. Die Vorteile der S. sind sehr bedeutend. Staat und Gemeinde sichern sich unentbehrliche Arbeitsleistungen; der Beamte kann seiner ganzen Ausbildung und Tätigkeit nach, nicht die enge Bindung mit dem Leben haben, wie der niedrigbeamte Staatsbürger. Der Verhöhrung des Beamtenstands willst die Verbindung mit der lebenswärmen Präzis entgegen. Durch die Mitwirkung von Laien an der Verwaltung wird ein Band des Vertrauens zwischen Regierenden und Regierten gesogen. Dagegen können auch schwere Maßnahmen entstehen; Klassenherrschaft, eindringliche Interessenvertretung können durch die S. Kraft bekommen, die objektive Abwägung, die stete Berücksichtigung des Gemeinwohles und die Schulung im Staatsgedanken zeichnen den Beamten im Gegenzug zu dem in dem Kampf des Lebens und der materiellen Interessen geschulten Laien aus. Die Verwaltung, die Verwaltung in das eigene Interessenlager überzuladen, oder aus den amlich erworbenen Kenntnissen Vorteil für die geschäft-

liche Praxis herauszuschlagen, ist überaus groß. Die S. kann deshalb nur die Vorteilhaft und das Gemeinwohl fördernd wirken, wo ein hoher sittlicher Sinn und die Verstärkung idealer Güter in der Bevölkerung noch hochgehalten werden. In den Zeiten des hütlichen und moralischen Niedergangs kann die S. zu einer Gefahr für Gemeinde und Staat werden.

v. **Bitter:** Handwörterbuch der preußischen Verwaltung, (1906) 1911; — E. Mischler und C. Ulrich: Österreichisches Staatswörterbuch, (1892) 1905—09; — h. Blodig: Die Selbstverwaltung als Rechtsbegriff, 1894; — J. Haschek: Die Selbstverwaltung in politischer und juristischer Bedeutung, 1901. **Wutte.**

II. Kirchliche, bedeutet dem Staaate gegenüber, daß dieser die Verwaltung der Kirche wider als einen Bestandteil der Staatsverwaltung ansieht, noch sie militärisch und bürgerlich beaufsichtigt, sondern ihr in ihrem inneren Angelegenheiten Freiheit läßt (Kirche; V). Ähnlich spricht man von einer S. der Kirchengemeinden dem Kirchenregiment gegenüber (Kirchenverfassung; II, 5; III, 3). **Gemeindeverfassung** (= Synodalverfassung). Eine Abart der S. bilden die hier und da vom Staaate als Vorbedingung der Landeskirchenneuer geforderten katholischen Diözesangemeindevertretungen. **Driedrich.**

Selbstzucht (= Selbstbeherrschung).

Selden, John (1584—1654), englischer Jurist und Orientalist, geb. in Salvington (Suffolk), seit 1603 in London in juristischer Tätigkeit. Sein Werk de iis Syris (1617) machte ihn mit einem Schlag zu einem der bekanntesten Orientalisten und wird bis heute, wenn auch maunig-fach verachtet, mit Ehren genannt. Seine übrigen orientalischen Werke zeigen vor allem seine Beherrschung der Kulturverhältnisse Bordjoraiens sowie der rabbinischen Literatur (= Hebräisch, 3). Mit einer Reihe anderer Werke trat er in das Getriebe der Politik ein und wurde mit seinen freimütingen Äußerungen ein Haupt der Opposition gegen Hochkirchenium und puritanischen Absolutismus. In den nach seinem Tod 1689 veröffentlichten Tischgesprächen (Table-talk) verfocht er die Souveränität des auf einen Vertrag zwischen König und Untertanen gegründeten Staates.

Weitere Werke s. B. De jure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum, 1640; — Uxor hebreica, 1646; — De synedris et prefecturis iuridicis veterum Ebraeorum, 1650—55 u. a. — Über S. vgl. RE ³ XVIII, 3, 175 bis 178; — E. Brit. XXI, 2, 630 f.; — Dictionary of National Biography LI, 2, 212—224. **Berthold.**

Zeldschiden (= Türkei 2). **Selektionstheorie** (= Darwin = Darwinismus, 1).

Selene (= Griechenland; I, 3; Sp. 1672). **Seleneiden**, Herrschergeschlecht in Syrien in der Zeit des Hellenismus (3). Meistere dieser Könige führen den Namen Antiochus. Seleukos ist der Name folgender Herrscher: 1. S. I Nikator, geb. 365, gest. 281. Er gab dem Herrschergeschlecht den Namen; ebenso dateri nach ihm, beginnend 312, die seleukidische Ära. — S. II Kallinikos 246—226. — 3. S. III Soter 226—223. — 4. S. IV Philopator 187—176. — 5. S. V 125—123. — 6. S. VI 95—93. — Außerdem gehören zu den Seleuziden noch folgende Herrscher: Demetrius I Soter 162—150. — Alexander Balas 150—145. — Demetrius II Nikator

145—138, auch 129—125. — **Philippos** um 94.

E. R. Bevan: The house of Seleucus, I, II, 1902; — E. Schürer I, 1901², 4, S. 166 ff. **Alebig.**

Seligkeit.

1. Wortsbedeutung; — 2. S. in der Gegenwart; — 3. Die ewige S. — Zum biblischen Stoff vgl. *Ewiges Leben; II, II *Eschatologie; II, III.

1. In der deutschen religiösen Sprache sind die Worte: selig, S. durch Luther Bibelübersetzung beliebt geworden. Der urdeutsche Wortstamm sal, der in selja steht, bedeutet glücklich, geegnet, geilbringend. Auch das griechische Wort soteria hat wie schon im klassischen Sprachgebrauch, so auch im NT (besonders im Hebräerbrevi 3. B. 2, 5) den Sinn von Heil (= Heiland); doch ist nicht zu verkennen, daß Luther mit dieser Wortwahl den Sinn der biblischen Aussagen an entscheidenden Stellen und in der Gesamtwirkung von der negativen Errettung, die ja auch nur einen bestimmten Moment ausfüllt, hinüber geführt hat zu dem Gedanken an ein positives bleibendes Heil. Diese Umbiegung ist vorbereitet durch das lateinische salus, das beiderlei, namentlich aber die positive bleibende Bedeutung in sich trägt; im Grunde war bestimmend die ganze Verschiedenheit der kirchlichen von der biblischen Auschauung. Der große Augenblick der rettenden Wiederkehr Christi (= Parusie) hatte sich in die Erwartung der ewigen himmlischen Herrlichkeit gewandelt. Sehr bemerkenswert ist, daß Luther die Worte selig werden, S. fast nur im NT (im AT V Moi 33²² und Jei 45²²) gebraucht. In der luth. Kirche versteht man unter den vorzugsweise „Seligen“ besonders verdiente Himmelsgäste, eine Vorstufe der Heiligen (= Heiligprechung). Hier hat deutlich der antike Sprachgebrauch eingewirkt, der die Toten selig nennt, und der ja heute noch reichlich bei uns fortwirkt. — Im volkstümlichen Sprachgebrauch denkt man bei selig, S. meist an die ewige S. (zuerst Hebr 5, 9), an das vollkommene Glück aller gläubigen Christen im Himmel; das Ziel des Lebens sei „dereinst selig zu werden“. Es offenbart sich darin ein naiver Eudämonismus und der durch das kirchliche Christentum eingeflossene Zwang, alles wahre Glück erst in einem „besseren Jenseits“ zu suchen. Der Pietismus betont das noch besonders mit seinem „Nur selig“.

2. Was also im NT Luthers S. bedeutet, muß man eher unter „Erlösung“ (I) nachsehen. Aber natürlich kennt auch das NT ein positives, bleibendes Heil, das Reich Gottes. Dies Heil wird Jahr durchaus als zukünftig, wenn auch zunächst als irridisch dargestellt (Eschatologie; III). Als „selig“ werden von Christus die geprüften, denen dies Heil einst zufallen soll. Doch ist es selbstverständlich, daß die Kraftigkeit des Lebens in Jesus und den ersten Christen ganz von selbst gegenwärtige Seligkeit erzeugte, mehr als sie davon redeten. Ein Paulus preist den Frieden, der davon kommt, daß die Liebe Gottes ausgegoßen ist in unsere Herzen, so daß man sich gar der Trübsale wegen ihrer Erziehung zu Geduld und Hoffnung röhnen kann. Seine innigste S. war gewiß, nach innen und nach außen nicht mehr sich, sondern dem Christus zu leben, der für ihn gestorben war, daß nicht mehr er, sondern dieser Christus in ihm lebte. Nach dem Johannesevangelium ist es jetzt schon Ewiges Leben, Gott und den er gesandt hat, recht zu erkennen. Der

ganzem griechischen Kirche galt rechte Gotteserkenntnis und die dadurch vermittelte Unsterblichkeit als die höchste S., der römischen das Beitreten des stützlichen Menschenheistes aus der Sündenmacht und Sündenfülle durch den Zusammenhang mit Gott, den die Kirche gewährt. Den Reformatoren gab sie die Tugendfertigung durch den Glauben, dem Pietismus die Belehrung, dem Nationalismus sein Klarsein über Gott und die eigene Tugend, einem "Schleiermacher sein Einheitsbewußtsein mit dem Unendlichen, dem modernen Christen vielfältigen Schlags als Freude, am Reiche Gottes „mittenan“ zu dürfen. (Pietismus: II, 3), usw. Zu allen Seiten hat es auch Meister gegeben, die besondere S. erlebt. (Meister: I, II; vgl. "Höchstes Gut, I). — Auch andere Religionen habe ihre S.: der Fromme des AT's freut sich am Glück seines Volkes, bei den religiösen Hochfeiern, über Rettung aus Lebensgefahr, über Sündervergebung, über Gemeinschaft mit Gott; des Juden Freude und Trost ist das Gebet, der Sabbath und der Gott der Väter. In allen volksärmlichen Religionen finden wir Festfreude und Jubel über Segnung des Landes und des Volks. Wo lebendige Religion waltet, da gibt es selige Schauer im Heiligtum, Lobpreis der aufgezogenen Sonne, Stauen über den prächtigen Mond; in organistischen Lüsten ruht das Opferfest wilde Lust bis zur Rauferei hervor. Der Buddhismus will zwar das Lustgefühl überwinden, aber Vorstufen verleihen doch mystisches Entzücken, selbst das Nirvana ist schließlich doch Freude am Erlöschen der Lust wie des Leids. Alte und junge indische Religion (Vedicische und brahmatische Religion) kennt tiefsbegnädendes Allgefühl. Aber auch außerhalb der Religion gibt es begnadete Erfüllungen im Kunstgenuss, im Wahrheitssuchten, im Tatendrang und Heldentum. Unter so vielen S. die alle etwas Verwandtes haben, werden wir als die vollendet religiöse die bezeichnen, welche die menschlichen Höhepunkte, doch auch das alltägliche Leben und des Menschen tiefe Not vertrüpfen mit der ewigen, die Welt durchhalten den Macht, die in all dem wirkt, sich offenbart und verbirgt. Gerade aus dem Gegenseit der Frieden verlebendem Beziehung zu dem befreimten Menschen mit seinem Wirsal und Freial rauscht die höchste iridische S. hervor. Als christliche werden wir sie bezeichnen, wenn diese Macht als die in allem waltende Liebe im Leben offenbar wird oder doch zweiseitlich geglaubt werden kann. So manigfach die Verhältnisse sind die Menschen sind, so manigfach kann auch innerhalb der so bestimmt bezeichneten S. die einzelne S. Stimmung sein.

3. Die christliche S. auf Erden, die Lust am Vollkommenen in der Unvollkommenheit muß sich notwendig nach vollkommener S. strecken. Daß die ewige Liebe in allem Endpunkt und Leid walte, kann nicht immer nur angeklärt, will nicht nur hier und da erkannt werden, sondern will auch einmal gezeigt werden; man will „Gott schauen“, seine Weisheit andauernd und anschaulich erfahren. Darum ist das Christentum, wie alle höhere Religion, Eschatologie (Eschatologie: IV). Damit ist auch schon das Wesen der ewigen S. im christlichen Sinne bestimmt: ungeirrtiges Erleben der Liebe Gottes in irgend einer, freilich völlig unausdenkbaren Weise. Über Weiterentwicklung und Endziel s. Eschatologie: IV.

Martin Kähler in: RE³ XVIII, S. 179 ff.; — Arthur Tilius: Die nützliche Lehre von der S., 4 Teile, 1895—1900; — William James: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, übers. von G. Wobermann, 1907; — Paul Mantegazza: Die Ehren des Menschen, übers. von R. Deutscher, 1888. A. Meyer.

Seligpreisungen ¶ Bergpredigt.

Seligpreisung (Beatißung) ¶ Heiligspredigung.

Selim I. Sultan, ¶ Türkei, 1b (Sv. 1377); 2 (Sv. 1380); — S. III ¶ Türkei, 2 (Sv. 1383). Selivanow, Konstantin, ¶ Russische Setzung, 3, 4.

Sell, Karl, evg. Theologe, geb. 1845 in Gießen, 1869 Pfarrer, dann Stadtverfaßter in Darmstadt, 1882 Superintendent der Provinz Starßenburg, seit 1891 ordentl. Professor in Bonn; ¶ Müschianer, 1 ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 4.

Bes. u. a.: Das Christentum gegenüber den Angriffen von Strauß, 1877; — Aus Religion und Kirchengeschichte, 1880; — Jesu und Dieter als religiöse Mater, 1881; — Bonn alten Christentum, 1881; — Die drei Glaubensarten, 1884; — Die geschichtliche Entwicklung der Kirche im 19. Jhd., 1887; — Aus der Geschichte des Christentums, (1888) 1895; — Die christliche Laienaktivität im Reich Gottes, 1888; — Die Ausichten der evg. Kirche in der Gegenwart, 1890; — Die Mitarbeit der evg. Kirche an der sozialen Reform, 1890; — ¶ Melanchthon, der Lehrmeister des protestantischen Deutschlands, 1897; — ¶ Melanchthon und die deutsche Reformation bis 1531, 1898; — Die Entwicklung der luth. Kirche im 19. Jhd., 1898; — Luthers Einfluß auf die politische Geschichte Deutschlands, 1899; — Zukunftsaussage des deutschen Protestantismus im neuen Jhd., 1900; — Die Religion der klassifizier. Lessing, Herder, Schiller, Goethe, (1901) 1910; — Christentum und Weltgeschichte, 1910; — Der Anteil der Religion an Preußens Wiedergeburt vor 100 Jahren, 1907; — Der Zusammenhang von Reformation und politischer Freiheit, 1910; — „Positive“ und „Moderne“ im landeskirchlichen Protestantismus, 1912; — Die Entwicklung der wissenschaftlichen Theologie in den letzten 50 Jahren, 1912. Andrae.

Sellergren, Peter Lorenz, ¶ Schweden, 6 b. ¶ Leyer.

Sellin, Ernst Jr., M., evg. Theologe, geb. 1867 zu Altschwerin, 1891 Gymnasialoberlehrer in Parchim, 1893 Privatdozent der Theologie in Erlangen, 1897 a.o. Prof. der evg. Theol. Tatulai in Wien, 1899 o. Prof. ebendort, 1908 in Kiel, 1913 in Kiel. ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 e (Sv. 1210) ¶ Ausgrabungen, 5 ¶ Jericho.

Die verbal-nominalen Doppelnamen der hebräischen Partizipien und Infinitivae, 1889; — De origine carminum, quae primus psalteri liber continet, 1892; — Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte, I, II, 1896, 1897; — Scrubabel, 1899; — Studien zur Entstehungs-geschichte der jüdischen Gemeinde, I, II, 1901; — Tell Ta'anek, Ausgrabungsbericht (Dentifriten der Zeit, M. der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. 50, 1904; — Die Sprüche griechischer Philosophie im AT, 1905; — Der Beitrag der Ausgrabungen im Orient, 1905; — Biblische Urgeschichte, (1905) 1913; — Eine Nachlese auf dem Tell Ta'anek, 1905; — Das israelitische Ephod, 1906; — Die altjüdische Religion im Rahmen des anderen orientalischen, 1907; — Das Rätsel des deuterojesaja's Buches, 1907; — Die Schloß-Weisprägung, 1908; — Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, 1909; — Einleitung in das AT, 1910; — Der altjüdische Prophetismus, 1912; — Zur Einleitung in das AT (gegen C. H. Cornill), 1912; — Jericho (zus. mit C. Watzinger, 22. wissenschaftl. Beröffentlich. der Deutschen Orient-Ges.), 1913; — Bearbeitet den at-

lichen Teil der „Theologie der Gegenwart“ (¶ Preßle; III, 2 e) seit 1909; — Herausgeber des „Kommentars zum AT“. **Guntel.**

Selneider, Nikolaus (1530—1592), evg. Theologe und Kirchenliederdichter, geb. zu Hersbruck bei Nürnberg, 1558 Hofprediger in Dresden, 1565 Professor der Theologie in Jena, 1568 Professor und Prediger in Leipzig, 1572—1573 mit 2 jährigem Urlaub zunächst in Wolsfsbüttel als Generalsuperintendent, Kirchenrat und Hofprediger, dann ohne Amt in Gandersheim, zuletzt in Odenburg, um dort eine lutherische Kirchenordnung einzuführen, 1589 Superintendent in Hildesheim, 1591 wieder Professor und Pastor in Leipzig. Ein entschiedener Lutherauer, der selbst in seinen Dichtungen die Abhängigkeit von Luther nicht verlängert, allezeit ein mannhafter, offener Charakter, der in Wort und Lied die Schäden seiner Zeit gefeiert. In den dogmatischen Streitigkeiten war er, ein Freund Melanchthons, beider streitenden Parteien verdächtig. Als Mitarbeiter am Einigungswort (¶ Koncordienbuch / Koncordienformel) hatte er viel Leid und Not auszuhalten. S., ein theologisch sehr fruchtbare Schriftsteller, war auch als Dichter recht geübt (¶ Kirchenlied: I, 2, Sp. 1289; III, Sp. 1330); neben seinen Psalterübertragungen hat er 120 Lieder gedichtet, von denen das 1572 zuerst gedruckte „Gebetlein“ „Lah mich dein sein und bleiben“ und 6 Strophen des Liedes: „Ach bleib bei uns Herr Jesu Christ“ — der Anfang dieses Liedes stammt aus dem Jahre 1611 — in den evg. Gesangbüchern weit verbreitet sind. Zum Letzten hat er diese auch mit Melodien versehen und komponiert.

Berl. u. a.: Paedagogia christiana 1566, mehrfach ausgelegt, auch deutsch; — Comm. in Genesis 1569; — Institutio religiosis christianae contineens explicationem locorum theologicorum iuv. (1573), 1579; — Comm. in omnes Pauli epp., in harmonium evang. iuv.; — Notatio de studio theologiae, 1579; — Historia Lutheri, 1575; — Colloquia über Tätsachen Luthers, 1580; — Der ganze Psalter des königlichen Propheten David ausgelegt, 1565 (mehrfach neu ausgelegt); — Psalter Davids mit kurzen Summarien und Gebetelein, 1572; — Christliche Psalmen, Lieder und Kirchengänge, 1587. — Über S. vgl. RE XVIII, C. 284 ff.; — Vgl. die Schriften über ¶ Kirchenlied: I und ¶ Koncordienformel.

Selwyn, George Augustus (1809—78), seit 1841 erster Primas von Neuseeland (¶ Ozeanien) und später Bischof von Lichfield. Er ist der Organisator der anglikanischen Kolonialkirche, die durch den Ehrenprämat des Erzbischofs von Canterbury mit der anglikanischen Staatskirche verbunden ist. 1854 kam er nach England und nahm dann John Coleridge Patteson als Missionar bischof von Melanesien hinzu. Zu seinem Gedächtnis wurde in Cambridge das Selwyn-College begründet. — ¶ Lambethkonferenz, 1 (Sp. 1939).

Sem, Sohn ¶ Noahs, ¶ Semiten ¶ Völkerstaat.

Sembat, Gregor, ¶ Russland, A 1 (Sp. 91). **Semele** ¶ Griechenland: I, 6 (Sp. 1683). **Semenenko, Peter**, ¶ Re却retionisten. **Semiria, Johannes**, ¶ Reformfaholizismus, A 5.

Semiarainer ¶ Ariatischer Streit.

Seminarakgabe ¶ Abgaben, kirchl.

Seminare, 1. e v a n g e l i c h e , für Theologen a) Universitätsinstitute ¶ Fakultäten, theol.,

b) — b) zur praktischen Ausbildung nach Abschluß des Universitätsstudiums ¶ Pfarrervorbildung, A 6, 7 ¶ Predigerseminar; — c) zur Vorbereitung für das theologische Universitätsstudium (niedere S. in Württemberg) ¶ Erziehungsanstalten, 2 b; — 2. f a i l o l i s c h e , ¶ Erziehungsanstalten, 2 b ¶ Fakultäten, theol., 3 ¶ Pfarrervorbildung, B; ¶ Kollegien, römische; — 3. L e b e r e r u n d L e h r e r i n n e n i n n a r , ¶ Lehrerseminar, Lehrerbildung; vgl. ¶ Lehrerin, 3; — 4. M i s s i o n a r e n i n n a r e , ¶ Missionärinnen (evg.) ¶ Missionshilfstitute (thk.) ¶ Lyoner Seminar, Mailänder Seminar ¶ Pariser Seminar, über das Seminarium Indicum vgl. ¶ Heidenmission: III, 3, Sp. 1992.

Semipagianer ¶ Pelagiushūw, 3.

Semisch, Karl A e n o t h e u s (1810—88), evg. Theologe, geb. in Pretzlin (Prov. Sachsen), 1838 Pfarrer in Trebnitz (Schlesien), 1844 o. Prof. der Kirchengeschichte in Greifswald, 1855 in Breslau, 1866 in Berlin, gleichzeitig Mitglied des Konstituierungskomitees.

Berl. u. a.: Justin der Märtyrer, 2 Teile, 1840 und 1842; — Die apostolischen Tertwürdigkeiten des Märtyrers Justin, 1848; — Julian der Abtrünnige, 1862. **Glau-**

Semiten. Der Name S. ist der ¶ Völkerstaat entlehnt, welche die Menschen von Sem, Ham oder Japhet abstammen läßt; aber der heutige Begriff S. deckt sich nicht ganz mit den Völkern, die dort von Sem abgeleitet werden (¶ Hebräer, 1). Heute rechnet man zu den S. auf Grund der sprachlichen Verwandtschaft: 1. die Babylonier und Assyrier; 2. die Amoriter, Phönizier (Punier) und Hebrewer; 3. die Aramäer (Syrer), Chaldäer, Samaritaner und Nabatäer; 4. die Araber, Sabäer, Minäer, Aethiopien (Geez, Tigre und Tigrina). Die hier zusammengestellten Namen bilden jedesmal eine eng zusammengehörige Gruppe. Die einzelnen Sprachen sind einander meist sehr nahe verwandt, nur da Babylonisch-Assyrische auf der einen Seite (durch das Sumerische beeinflußt) und das Aethiopische auf der anderen Seite (durch die Neger Sprachen beeinflußt) stehen verhältnismäßig selbständig da. Lange Zeit glaubte man, das Ursemittische, das die Sprachwissenschaft wiederherzustellen ver sucht, um daraus die Beziehungen der überlieferter semitischen Sprachen zu erklären, sei am reinsten im Arabischen bewahrt worden, doch hat man allmählich immer mehr Vorbehalte gemacht und neuerdings sogar daß Babylonische an diese Stelle setzen wollen. Auch über die U r h e i m a t der S. gehen die Meinungen der Forstler weit auseinander; die einen denken an Nordafrika, die anderen an die Euphratländer, die meisten aber an die arabische Wüste oder genauer an die kultursäigen Oasen und Randstreifen dieser Wüste. Die S. sind aber nicht nur durch ihre Sprache, sondern auch durch ihre physischen Rasseeigentümlichkeiten von allen andern Völkern des vorderen Orients unterschieden; die ältesten babylonischen und ägyptischen Bilder von S. zeigen denselben T u p u s , den die spätere Zeit aufweist; geschwungene Augenbrauen, stark gekrümmte Nase, wulstige Lippen iuv. Endlich sind auch die privaten Vorstellungen und Bräuche, Charakter und geistige Anlage bei allen S. dieselben; so gliedern sich alle semitischen Völker in ¶ Stämme und Geschlechter, die durch die Idee der Blutsverwandtschaft zusammengehalten werden; so

ist die „Blutrache die überall geltende rechtliche Institution; so überwiegt auf religiösem Gebiet die Stammesreligion; so ist Grausamkeit und füchster Idealismus fast überall mit ebenso konsequenter Rücksicht und praktischer Moral verbunden.“

Vgl. die Lit. zu „Hebräisch“; — Edward Meyer: Geschichte des Altertums¹, I, 2, 1909, §§ 331 ff., besonders § 332.

Grehmann.

Semitiische Sprachen. „Hebräisch“, 1—2. „Semiten“ Bibel: I, 3, Sp. 1092. „Bibelwissenschaft“: I, A 4, Sp. 1174 j.

Semler, 1. Christoph, „Heder“, 1.

2. Jo h a n n Salomo (1725—91), evng. Theologe, geb. zu Saalfeld. In Halle (seit 1743) Schüler Sig. Fal. Baumgartens, 1750 Gymnasiallehrer in Coburg, wo er auch die Coburgische Staats- und Gelehrten-Zeitung herausgab („Preise“: II, 1, Sp. 1765), seit 1751 Professor der Geschichte und lateinischen Poesie in Altdorf, siedelte er 1753 als ord. Professor der Theologie nach Halle über, wo er bald eine ungemein einflussreiche Tätigkeit entfaltete („Halle“, 2 b). In Anlehnung an die englische und holländische latitudinaristische theologische Bewegung seit Mitte des 17. Jhd.s („Latitudinarius“ Deismus: I, 2, 3), auf die schon sein Lehrer Baumgarten die deutsche Theologie kräftig hinweisen hatte, arbeitete er an der wissenschaftlichen Gestaltung der Theologie (im Gegensatz zur platonischen Erbanlichkeit), auch der Theologie als Universitätsdisziplin („Vatertsvorstellung, A 5“ Halle, 2 b, Sp. 1808), an ihrer Durchdringung durch die geschichtliche und physiologische Beziehungswissenschaft, die sie von den dogmatischen Autoritäten trennen mußte („liberalis theologia“). Seine „Abhandlung von der freien Untersuchung des Kanons“ (4 Teile 1771 bis 1775) ging, indem sie mit dem Grundzog der Anwendung der Kritik auf die hlg. Schrift in der deutschen Theologie erstmals wirklichen Ernst machte, durch den Nachweis allmählicher und natürlicher Entstehung des alten und neuen Kanons und durch Prüfung des religiös-pädagogischen Wertes seiner einzelnen Teile, dem herrschenden Schriftprinzip und der Inspirationstheorie zu Leibe, die ihm schon in seinen an J. S. Wetstein, R. Simon, Bengel angeleiteten Untersuchungen über die Überlieferung und gegenwärtige Beschaffenheit des Bibeltextes — hier in „Griesbach“ sein Schüler — gefallen war („Bibelwissenschaft“: II, 5). Seine exegetischen Arbeiten zeigen die zeitgeschichtliche und volkstümliche Gebundenheit Jesu und der Apostel, ihre „Allommodation an jüdische Volksideen“, die ihm doch nicht hindern, daß Christentum als die ihrer jüdisch-nationalen Vorstufe im All schlechthin überlegene, universale Religion anzuerkennen. Seine dogmatische Einführung in Einleitungen und Ausmerkungen zu den von ihm herausgegebenen „Engl. Glaubenslehre“ S. J. Baumgartens (3 Teile 1759—60) und zu dessen „Theologische theologische Streittheiter“ (3 Teile, 1761—64) und ebenso seine großen Kirchenhistorischen, die Entwicklung der christlichen Kirche quellenmäßig schildernden und rein natürlich (auch unter bewußter Zubilanz psychologischer Erklärungsversuche) deutenden Werke dienen dann dem Zweck, die geschichtliche Mannigfaltigkeit der

religiösen und theologischen christlichen Überzeugungen herauszuarbeiten („Kirchengeschichtsschreibung“, 3 b, Sp. 1267. „Rationalismus“: III, 4). Die dogmatischen und praktischen Folgerungen aus dieser historischen Erkenntnis waren ungeheuer und heben S. zum Teil weit über seine Zeit hinaus. Er ist nicht nur von der deistischen Grundanschauung einer manifägnlichen natürlichen Normalreligion abgetrennt („Deismus“: I, 3 c, Sp. 2014), sondern ist überhaupt der beliebten Anwendung des vereinheitlichenden Vernunftmaßstabs ausgewichen („Rationalismus“: III, 2 b, Sp. 2044) und hält den Anspruch einer Dogmatik auf absoluten Wahrheitsbegriff für geschichtlich unlautbar: „Es ist alles gut; nur hat auch alles seine Zeit“; „Keine äußerliche Macht kann entscheiden, was zum Wesen der christlichen Religion für alle Menschen gehört“; es gibt eben wegen des ständigen Einschlages „sakraler“ und „temporeller“ Faktoren keine Lehre, die für alle Christen an allen Orten maßgebend ist oder allerzeit maßgebend bleiben kann. S. landet so bei einem gewissen Relativismus und vertritt die Forderung der „zugehörigen Vollkommenheit der christlichen Erkenntnisse“ und der Freiheit der sich an den „Wohltaten Christi“ entzündenden und sich vor allem ethisch auswirkenden privaten Religion gegenüber dem öffentlichen, formulierten Dogma der „reinen Lehre“, die als „Theologie“ von der „Frömmigkeit“, der göttgewirkten „Religion“, zu unterscheiden ist, — eine grundlegende Unterscheidung, die sich S. wohl als Folge seiner Pietistenzeiten in Saalfeld und Halle schon in den Studienjahren ergeben hat, und deren Reifikat, die Berliner Eröffnung des Glaubens (vgl. die Scheidung des „historischen Glaubens“ vom befriedigenden G.) er hernach unter dem Einfluß der geschichtlichen Erdeutung der christlich-religiösen Mannigfaltigkeit weiter ausgebaute, hat, ohne sie freilich vom Intellektualismus ganz frei zu machen. Dabei schieden ihn freilich die geschichtliche Erkenntnis der Zusammengehörigkeit von Dogma und Kircheninstanz, ferner seine wesentliche Übereinstimmung mit dem religiösen Gehalt der Bekennniss und die Stärke betreffs der Möglichkeit einer neuen, absolut und immer wahren Formel, endlich seine territorialistischen kirchenrechtlichen Grundätze („Kirchenverfassung“: II, 5 a, Sp. 1146) und seine Weiternutzung, die der Erkenntnis der religiösen Mannigfaltigkeit entsprechend andern auch das eigene System nicht aufzwingen will, von den revolutionären Reformen, und die Überzeugung, daß die innere private Religion bei aller Allommodation an die staatlich geregelte und allein obligatorisch zu ordnende öffentliche Lehre bestehen bleibe, und daß diese mit ihrer „äußerlichen“ Regelung das „Gewissen“ garnicht berührte, gab ihm die konervative Note, die besonders in den Kämpfen zu Ende seines Lebens deutlich wird. In diesem Kampf gegen die „Naturalisten“, oder, wie S. es treffender nennt, gegen die (so unhistorisch verfahrenen) „Universalmänner“, bedeutet aber die „Antwort auf das Bahrdtische Glaubensbekentnis“ (1779) ebensoviel einen Bruch mit der eigenen Vergangenheit wie die gegen Reimarus gerichtete und einen Zusammenstoß mit „Lessing und Bajedorff“ veranlassende „Beantwortung der Fragmente eines Unnamten“ (1779) oder ein

Jahrzehnt später die „Verteidigung des Königl. Edits vom 9. Juli 1788“, des Religionsediktes Wöllners, mit dem dann kurze Zeit nach S. Tod dessen eigene Schüler (Wölfel und A. H. Niemeyer) so stark zusammenstehen (Halle, 2 b, Sp. 1810), — hierin wie in manchen wissenschaftlichen Fragen konsequenter als der Meister, der aber bei aller konservativen Schärfe doch als der Bahnbrecher und trotz aller Kompromisse als eigenwüchsige Persönlichkeit anzusprechen ist.

Die mehr als 170 Schriften S. verzeichnet J. G. Eichhorn's Allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur V, 1793, Sp. 184—201; vgl. J. G. G. Meuseis Lexikon XIII, 1813, Sp. 89—107; eine Auswahl bei P. G. Gastrow: J. G. S. in seiner Bedeutung für die Theologie, 1905, Sp. 367 ff.; — Genannt seien noch: Anleitung zu nützlichem Fleiß in der ganzen Gottesgelehrsamkeit, (1757) 1758* (Halle, 2 b, Sp. 1808); — De Daemonia, quorum in Evangelio fit mentio, (1760) 1779* (zum Thema vgl. auch S. Voemel gegen G. Gauß); — Vorbereitungen zur theologischen Hermeneutik, 4 Bde., 1760—70; — Institutio brevior ad liberaliem eruditioinem theologiam, 1762 u. s.; — Apparatus ad liberaliem Novi Testamenti interpretationem, 1767; — Historiae ecclesiasticae selecta capita, 3 Bde., 1767—69; — Asketische Vorlesungen zur Beförderung einer vernünftigen Anwendung der christlichen Religion, 1772; — Tertulliani opera, 5 Bde., 1770—73; — Bericht eines fruchtbarsten Auszugs aus der Kirchengeschichte, 1773—78; — Apparatus ad libros symbolicos ecclesiae Lutheranae, 1775; — Versuch einer freien theologischen Lebrart, 1777; — Theologische Briefe, 1781; — Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, 1786; — A. H. Niemeyer: S. leichte Neuerungen über religiöse Gegenstände, 1791; — Letzte Glaubensabschlußschrift über natürliche und christliche Religion, 1792 (mit Vorrede von C. G. Schütt); — Ueber S. vgl. außer den oben genannten Eichhorn (a. a. D., Sp. 1—201) und G. A. St. o. vor allem S. eigene „Lebensbeschreibung von ihm selbst abgeschafft“, 2 Bde., 1781 bis 1782; — Ferner aus neuerer Zeit Heinrich Hoffmann: Die Theologie S., 1905; — Leo von Bischhausen: Lessing und S., 1905; — Dietl: In ChrW 1907, Sp. 807 f. 837 f. (Sammlung von Sp.worten); — G. St. a. o.: J. G. S. in seiner Bedeutung für die Theologie, 1905; — Ernst Troeltsch in: ThLZ 1906, Sp. 145 ff.; — G. Huber: J. G. S. seine Bedeutung für die Theologie, 1906; — Albert Schweizer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913, Sp. 13—26; — Karl Höim: Das Gewissensproblem in der schlesmatischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, Sp. 341 ff.; — Carl Mirbt in RE XVIII, Sp. 203 ff.; — P. L. Tschadert in: ADB 33, Sp. 698 ff. — *Siecharaud.*

Zemmer, Gottfried (1803—79), *Kirchenbuch*: II, 4.

Zempringham, Odene von, *¶ Gilbertiner*. *Zenanamission* (Indien): II, A 3c (Sp. 474). *Senat der freien Städte in Deutschland*. Der S. ist in Bremen (2) und Güstrow (11, 2) Organ des Landesherrlichen Kirchenregiments. In Hamburg (11, 2) stehen den luth. Senatsmitgliedern bestimmte kirchliche Rechte zu. *En.*

Send *¶ Sendgerichte*.

1. Entstehung und erster Zeitraum (8.—11. Jhd.); — 2. Die Zeit der geteilten Sendgerichtsbarkeit (11.—16. Jhd.); — 3. die nachtridentinische Periode (16.—19. Jhd.).

1. Aus den kirchlichen Büttenrichten (Kirchenvisitation, 1, Sp. 1459) erwachsen durch immer stärkeres Hervortreten der strafenden Tätigkeit eigene kirchliche Gerichte. Da deren Kompetenz mit der Zeit viele jener Vergehen umfaßte, die auch das Grafengericht abdeckte, da zudem der

Bischof unter Karls d. Gr. Regierung genau wie der Graf als Beamter aufgefaßt wurde, so stand seit etwa 800 neben dem weltlichen ein geistliches Gericht, der (manchmal auch die, ja sogar das) *Send* (von synodus, nicht vom deutschen Wort „Senden“; placitum christianitatis). Eine typische Ausgestaltung erfuhr dieses kirchliche Sittengericht im Fränkischen Reich durch die Einführung Ränder, gewöhnlich 7 vereidigter Laienzeugen (testes synodales) nach dem Muster der beim weltlichen Inquisitionsverfahren üblichen Rügezeugen (30er Jahre des 9. Jhd.s). Die Rüge der Geistlichen erfreite die Anlage. Als S. scherzen amtierend rund bis zum 11. Jhd. die Bischofe. Zunächst in Verhinderungsfällen, dann immer regelmäßiger traten für sie ihre Archidiakonen oder Archidiacones (Kirchenverfassung: I, B 2, Sp. 1405) ein. Als S. (sedes synodales, S. stühle) galten die ursprünglichen Taufkirchen, in denen der Richter sitzend des Gerichtes v. log, ihre Sprengel bildeten die Gerichtsbezirke. Die Geistlichen derselben fungierten anfänglich als bloße Beurteiler, bald aber wie im weltlichen Gerichtsverfahren als Urteilshörer. Der S. obstand seit etwa 900 nur mehr die Laien (daher synodus laicalis), während die Klosterinsassen bei („Inklusen“) vom Erbrechen am Send entbunden waren. Aus der auch für das reisende Grafengericht geltenden Abzugspflicht entwideten sich schon früh bestimmte S. abgaben (Abgaben, kirchliche, 2 b). In der Regel hielt man einmal im Jahr das S., öfter auch zweimal, ja selbst öfter. Die S. unzufriedig erforderte sich in steter Erweiterung auf öffentliche, dem Richter sonst nicht zur Wissenchaft gelommene Vergehen gegen göttliche oder kirchliche Gesetze (causae synodales). Das Verfahren war mündlich. Als Beweismittel verwendete man wie beim weltlichen Gericht den Eid für die Freien, für die Unfreien das Gottesurteil (Ordeal). Als S. Strafen erscheinen neben den gewöhnlichen, auf Beten, Fasten, Almosen zugeschütteten Kirchenbüchern seit Ende des 9. Jhd.s solche in Geldform (Bußweisen: I, 3, Sp. 1468). Das Breitungsgebiet des S. in der Form als Rügegericht umfaßte die Grenzen des ehemaligen karolingisch-fränkischen Reiches.

2. Zu naturgemäßem, der mittelalterlichen Tenor nach nach Abfallung niederer Gewaltier entsprechenden Entwicklung erlangten, wenn auch nicht überall gleichzeitig und gleichmäßig, rund seit dem 12. Jhd. die früheren Stellvertreter des Bischofs, die Archidiakonen, eigene S. herlich seit durch Teilnahme am S. bzw. (banna synodalis) und den hieraus fließenden Einnahmen. Im weiteren Verlauf wurde die S. gerechtigkeit (Archidiakonal) als nutzbares Recht an Klosterabte, Bischöfe, Ehrenprälaten, ja selbst an Abtinnen vergabt, während dieselbe den Dignitäten der Domkapitel, voran dem Domprost (Probst), von Rechts wegen zufiel. Die Bischofe selbst blieben mittels der Diözesansynoden (Kirchenverfassung: I, B 2, Sp. 1403) wirtliche S. scherzen nur noch für die vom archidiakonale S. exemten Stände (Kloster und Klausuren, Kollegiatkapitel und Hospitäl, Pfarrer und Kirchen bischöflicher Kollation, der Adel und die Ritterlichkeit, deren Haushalte und Untergesinde, die Juden, manche Städte, Stadtbezirk oder Häuser). Mit der Zeit entstanden auch neue S. wieder Unterbeamte a

Srichter (Offiziale, Landdeiane, Pfarrer). In Nachahmung der Landgerichte wurden ebenfalls seit ungefähr dem 12. Jhd. im Bereich des ehemaligen fränkischen Reiches die S. zeugen trotz Widerrufs der Päpste zu S. schaffen, d. h. Urteilsfindern (*seabini synodales*, *Eid*-schwörer, Sender, daher jetzt Sendgericht, auch Kanzel- oder Brüdergericht). Ihre Zahl setzte sich zusammen in der Stadt meist aus 7–12, auf dem Land im Durchschnitt aus 4 in der Regel durch eigene Wahl sich ergänzenden Mitgliedern, dort des Rates, hier des Dorfschäffenstuhls. Der gleichen Nachahmung entsprang jerner das Auskommen formeller Regung des S., die Zuhilfenahme öffentlichen Verfahrens (S. schreiber), die Einführung von Botprecheren, eines S. speckels, eines Aster- oder Rachtens, Benutzung von S. zeichen (Namn, Schere, Rute, Steine). Analog den weltlichen Schöffen wiesen jetzt auch die geistlichen ihr eigenes Recht (S. weistümer) und in Zweifelsfällen fuhr man zu Oberhoft (Mutterkirche), Recht und Hertkommen zu erfahren. Als Bevölkerer fungierten jetzt nicht mehr bloß geistliche, sondern auch weltliche Herren, namentlich die Schultheißen. Der Beweis wurde noch wie früher durch Eid, sodann durch Urkunden erbracht, durch Gottesurteile, solange diese noch förmlich gebildet waren (Ordal). Als S. spätliche galten entweder alle Erwachsenen oder nur die Männer oder nur eine Person aus jedem Hause. S.ort war wie leichter die Kirche, auch deren Kreuzgang oder Paradies. Die S. kompetenz begriff bis vorher die öffentlichen Vergegen gegen göttliche und kirchliche Gebote in sich, in weiterer Auslegung die Überwachung von Maß und Gewicht, der Wege und Stiege, der Pilger und Fußfahrer, der Debannen und Ausfätzigen. Das Streben der S. herren nach breiter Erweiterung ihrer Kompetenz einerseits, das Emporkommen kommunaler Gewalten andererseits führte zu vielen Streitigkeiten. Allmählich schied sich so von der S. kompetenz aus, was zur Haupthölle in die bürgerliche Rechtshöhre fiel. Die Bischöfe selbst, die kein Interesse an der Macht ihrer ehemaligen Unterbeamten hatten, verlagerten diesen nicht nur wiederholt ihre Unterstüzung, sondern zogen auch die Entscheidung der wichtigeren Fälle, namentlich Gerechtsameiten, vor das Forum ihrer Offizialatsgerichte, während sie freilich zugleich Diözesanmorden immer seltener abhielten. So ward tatsächlich die Kompetenz der archidiakonalen S. mehr und mehr beschränkt. Rechtsnöte und selbst verschuldete Nachlässigkeit haben weiterhin deren Abhaltung oft verhindert. Die Einfordierung der S. Sabgaben (*synodaticum*; *Abgaben*, 2 b) auch für den Fall, daß das Gericht gar nicht gehalten wurde, die übertriebenen Geldforderungen aber die Verhangung rein weltlicher Strafarten (Steinstrafen u. u.) haben das S. zum unbeliebtesten Gericht gemacht. Um 15. und 16. Jhd. ist es vielerorts lange Zeit nicht mehr gehalten worden. Hebrigens hörte es von selbst bereits im 14. Jhd. da vor, wo die archidiakonale Gewalt nie zu größerer Selbstständigkeit gedieh, oder wo die weltlichen Gezworenen abgeschafft wurden (im Süden Deutschlands, in Frankreich und Italien). In den nordöstlichen, später befreiten Gebieten hatte es von vornherein nur selundäre, in Verbindung mit den allgemeinen Kirchenvisitationen ausschlaggebende Bedeutung erlangt, in den meisten

öfflichen Diözesen überhaupt nie festen Fuß gesetzt.

3. Die dritte Periode der S. ist gekennzeichnet durch das Tridentinum, das jede selbständige archidiakonale Gewalt aufhob und damit auch den S. dann prinzipiell wieder in die Hände der Bischöfe zurückgab (c. 3, 20 de reform. sess. 24). Aber nicht nur, daß die Archidiakonen gegen die Durchführung der einschlägigen Konzilsbeschlüsse protestierten, manche Bischöfe nahmen auch in den Gegenden, wo das S. immer noch am relativ stärksten gehalten wurde (Mittel- und Niederrhein, Westfalen) mit Berufung auf das Gewohnheitsrecht für sie Stellung. So überdauerten hier die S. das Tridentinum, ja in der Zeit der Gegenreformation rief man gerade von Seiten der Territorialherren nach ihnen, belebte und erneuerete sie (zweite Blüteperiode im 17. Jhd.). Erst Ende des 18. bzw. Anfang des 19. Jhd.s fielen sie der französischen Gewaltherrschaft zum Opfer. In verbliebter Gestalt erschienen die in Trierischen und Paderbornden noch in den 30er Jahren, wogegen ein im Kölnischen in den 20er Jahren gemachter Versuch der Wieder einführung scheiterte. Der Protestantismus, so sieht er die Gelogier der S. Richter in Satiren und Pasquillen verhaftete, hat doch durch unzählige Vertreter eine Lante für das S. in modifizierter Form gebrochen, ohne jedoch das verborgte Ziel für die Paroisse erhalten zu können. So hörte er denn in den protestantischen Gebieten (Norddeutschland, England) auf; in manchen Reichsstädten übernahm die Stadtgewalt seine Fortführung (Frankfurt), bis seine Kompetenz im 18. Jhd. auf die Konstitutoren überging. In fast allen Gegenden, wo die S. nicht bereits eingangen waren, die Archidiakonen aber wenig Einfluß besaßen (wie im Bambergischen), entstand der reine Pfarrsitz. Die S. zeugen wurden jetzt vielfach nicht mehr vereidigt; das Verfahren bewegte sich in looser Formen, während der Vertrag, monatlich S. abhalten zu lassen (Tier), sich nur auf kurze Zeit verwirklichen ließ. Von den S. spätlichen erschienen jetzt nur noch die Straf sälligen; meist wurde das S. nicht mehr in der Kirche, sondern in der Schule oder im Pfarrhof befehlten. Die Zuständigkeit erweiterte sich dort, wo man von einem zweiten Aufblühen sprechen kann, um ein Erledliches durch Rücksicht auf die Bekämpfung des Protestantismus. In andern Gegenden aber ist die Kompetenz auf rein kirchliche Vergehen zurückgegangen. Heute kennt man nur noch im Trierischen den Namen „Sender“ für die Kirchenverwaltungsmitglieder und in Münster und Osnabrück erinnern die drei großen jährlichen Märkte, denen man den Namen „Send“ belassen hat, an das ehemalige geistliche Richtergericht.

Bibliographie: Kirchenrecht, V, S. 425–448; — A. Haub in RE³ XVIII, S. 209–215; — Ders.: 26. II¹ und V, S. 228–236; — A. M. Roeniger: Die S. in Deutschland, I (1907); — Ders.: Quellen z. Gesch. der S. in Deutschland, 1910; — Ders.: Vom Send, insbesondere in der Diözese Bamberg (Jahrbuch des histor. Vereins Bamberg 1912, S. 57–60); — Roeniger.

Sendomir, Generalsynode zu und Konzil von (1570), *Concilium Sendomiriense* (Polen, 2a).

Serdjashirli. Ausgrabungen, 4.
Seneeca. Philosophie; II, 6, 7 b.
Senegambien oder Senegal, französischer

Kolonialbesitz in Westafrika, vom Atlantischen Ozean bis zum Tadsee, im 16. Jhd. von mehreren französischen Handelsgesellschaften wegen des Sklavenhandels nach und nach für Frankreich in Besitz genommen, bildet zwei unter dem Generalgouverneur von Französisch-Westafrika stehende Kolonien: Senegal 191 600 qkm, 1910; 1 172 000 Einwohner, und Ober-Senegambien und Niger, 782 700 qkm, 4 473 000 Einwohner; der letzteren untersteht auch das Militärterritorium des Niger, 1 383 700 qkm, 1 074 100 Einwohner. Von evg. Seite ist die Pariser Missionsgesellschaft seit 1863 am Calamancefluss tätig, doch ist sie durch Krankheit und Todesfall gehemmt und mehrfach unterbrochen, kaum über die 1869 nach Saint-Louis verlegte Anfangsstation hinausgekommen. Die lath. Mission arbeitet in dem Gebiet seit dem 17. Jhd.; die vor der Propaganda ausgetriebenen französischen Kapuziner wurden 1637 von den Holländern vertrieben. 1765 wurde die Apostolische Präfektur Senegal gegründet; seit 1819 sind Josephschwestern von Cluny, seit 1844 die Mütter vom hl. Geist im Gebiet tätig. 1863 wurde das Apostolische Vikariat Senegambien gegründet, 1873 die Präfektur in Personalunion mit ihm vereinigt (Reichsabtei des Bischofs in Dakar). Der vereinigte Sprengel, der auch die britische Kolonie Gambia umfaßt, zählt an 20 000 Katholiken, 30 Mütter vom hl. Geist, an 8 eingeborene Priester, 20 Residenzstationen, ein Priesterseminar, 11 Pfarrschulen, 2 Josephschwestern, an 30 eingeborene Töchter des unbefleckten Herzens Mariä.

Courteot: Etude sur le Sénégal, 1904; — E. Braouz: Geschichte und wirtschaftliche Bevölkerung S., 1907; — Colonie du Haut-Sénégal et Niger, amtlich, für die Kolonialausstellung von Marseille, 1909; — E. Maclou: La colonie du Haut-Sénégal et Niger, 1910; — D'Amfreville de la Salle: Notre vieux Sénégal, 1909; — F. Dubois: Notre beau Nigre, 1911; — L. Sonole: L'Afrique occidentale française, 1912; — Bulletin de la Compagnie du Saint-Esprit, Paris jährlich.

Lins.

Senebren, Karl Ignaz von (1818—1906), lath. Prälat, geb. zu Bärnau (Oberpfalz), 1842 Priester (im Sehnenkollegium zu Rom), Dozent am Seminar Eichstätt, auf geistlichen Stellen, 1858 Bischof von Regensburg. Ein eifriger Verfechter des Unfehlbarkeitsdogmas, der der Überzeugung war, daß nur Krieg oder Revolution die Rechte der lath. Kirche wiederherstellen könne, vertrat er in Bayern die ultimantoniane Opposition gegen die liberale Regierung und ihre Verbindung mit dem Reich.

Glare.

Zengler, Jakob (1799—1878), Philosoph, geb. in Hessenstamm bei Frankfurt a. M., ord. Professor der Philosophie in Marburg und Freiburg.

Berf.: Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie, 1837; — Die Idee Gottes, 1845—52; — Erkenntnislehre, 1858; — Goethes Faust, 1873.

Glare.

Senior, Seniorat. Senior ist bald (nicht mehr häufig) bloßer Titel der Inhaber bestimmter Pfarrstellen, bald zugleich Bereicherung für ein Amt, das seinem Träger Vorteile gegenüber anderen Pfarrern gibt. Dies Amt findet sich z. B. in Hamburg (II, 2) und Lübeck. In Österreich steht der S. zwischen dem Superintendenten und den Pfarrern; der zu ihm gehörige Bezirk heißt Sat und hat besondere

S.versammlungen. — Vgl. Kirchenverfassung: II, 3 a (Sp. 1433); III, 3 (Sp. 1458). En. Sennert, Andreas, ¶ Glaube: VI (Sp. 1459 und Lit.).

Sensualismus. Während man als S. im allgemeinen eine Lebens- und Weltanschauung bezeichnet, die einzig Wert auf das Sinnliche legt, versteht man unter S. im engeren Sinn eine erkenntnistheoretische Richtung, die zwar einfach mit dem ¶ Empirismus verwechselt, aber bei genauem Sprachgebrauch als eine besondere Spielart desselben bestimmt werden muß (¶ Erkenntnistheorie, 5, Sp. 453). Wenn nämlich der Empirismus alle Erkenntnis (und das gesamte geistige Leben) auf Wahrnehmungen der sogenannten „äußeren“ und „inneren“ Sinne zurückführt, will der S. alle Erkenntnis (und das gesamte geistige Leben) leichtig aus Wahrnehmungen der sogenannten „äußeren“ Sinne ableiten. Er läßt daher als Wahrheit nur dasjenige gelten, was mit den Empfindungen der äußeren Sinne gegeben ist. Vielfach wird behauptet, daß der S. notwendig zum ¶ Materialismus in der ¶ Metaphysik und zum Hedonismus in der Ethik führe (¶ Eudämonismus, 1); in der Tat sind oft genug Materialisten und Hedonisten zugleich Sensualisten gewesen. Aber bei genauerer Betrachtung zeigt es sich, daß der sogenannte durchgefahrene S. eher im Stoïcismus ausmündet; denn der Begriff der Materie ist kein mit den bloßen Sinnesempfindungen gegebener; ebensoviel läßt sich auf die Sinnesempfindungen als solche eine Etio gründen; mindestens müßte noch die sie begleitenden Gefühle eine besondere Bedeutung beigemessen werden.

Damit ist bereits gesagt, daß der radikale S. eine seltene Ercheinung in der Geschichte ist. Er begiebt uns nur in mehr oder weniger folgerichtiger Ausprägung: etwa bei Protagoras und den ¶ Epikureern im Alterum, oder in der Neuzeit bei J. Locke, einzelnen Positivisten und Empiruktristen (¶ Positivismus, ¶ Philosophie: IV, 1 a—b). Einer der konsequenteren Sensualisten der Neuzeit war Condillac in seinem Traité des sensations, der aber eben deshalb kein Materialist war (¶ Zoologeten).

Richard Avenarius: Kritik der reinen Erfahrung, 1888—90; — Auguste Comte: Cours de philosophie positive, 1830—42; — Condillac: Traité des sensations, 1754; — G. Cöslé: Neue Darstellung des S., 1855; — Enoch: Der Begriff der Wahrnehmung, 1890; — Thomas Hobbes: Opera 1839—45; — David Hume: Works, 1870; — Ernst Mach: Beiträge zur Analyse der Empfindungen, 1903*; — Derj.: Erkenntnis und Irrtum, 1905; — T. Martin: La perception extérieure et la science positive; — G. Weißoldt: Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, 1899, 1904; — A. Raub: Empfinden und Denken, 1896; — Vgl. auch die Lit. zu ¶ Erkenntnistheorie. E. W. Mayer.

Sententiarius ¶ Petrus Lombardus ¶ Universität.

Separation ¶ Che: III, 3 c), technische Bezeichnung für Trennung der Ehegatten von Tisch und Bett nach lath. Kirchenrecht, das die Ehe jedoch grundsätzlich für unaufhörlich erklärt. Sie ist entweder dauernd oder vorübergehend. Sie ist möglich, wenn die Ehegatten ins Kloster gehen oder der Chamanne die höheren Weisen nimmt; auf Antrag auch bei Scheidung (doch nicht unter

allen Umständen), stets durch das zuständige kirchliche Gericht. Die vorübergehende S. kann geschehen bei Ketzerei, Anstiftung zu Verbrechen, Drohungen, Beleidigungen, Misshandlungen u. a. Zur Aufhebung bedarf es keines Rückversuchs. — Das staatliche Recht hat die S., oft mit der Wirkung der Scheidung (Brennen), geduldet, jedoch durch Erweiterung der Zahl der Gründe der S. um Einführung der S. auf Grund gegenwärtiger Übereinkunft (Österreich, Italien) abgeändert. Das BGB. hat in § 1575 eine Art S. (Aufhebung des ehemaligen Zusammenselbstes) eingeführt. *Friedrich.*

Separatismus | Sektion | Separatisten.

Separatisten nennt man sowohl diejenigen, welche die Scheidung von Unitau und Weizén (Matth. 12, 24 ff.) nach irgendeinem Heiligtumsideal schon jetzt vornehmen wollen und sich demgemäß zu kleinen außerkirchlichen Gemeinden der Vollkommenen zusammenschließen (S. *Sekten*; I. *Unitismus*: I B. 2, Sp. 1594 | *Inspirationsgemeinden*) als auch solche ehemalige Mitglieder evangelischer Landeskirchen, die, weil sie aus Gewissensbedenken irgendwelchen durch Mehrheitsbeschluss oder behördliche Verfügungen eingeführten kirchlichen Neuerungen nicht folgen konnten, von der Kirche sich getrennt und kleine Sondergemeinden gegründet haben. Anlaß hierzu bot im 19. Jhd. vorz. ähnlich die Einführung der Union in den älteren Provinzen Preußens (Lutheraner) und die Civilstandsgesetzgebung oder auch Maßregelung von Bisttern.

RE^E XVIII, § 160.

Landkreise.

Separierte Lutheraner | *Amtslutheraner*.

Zephardim | *Türkei*, 3 b.

Zephela = *Schephala*.

Sepher Jezrah | *Kabbala* | *Judentum*: II, 3 e (Sp. 827).

Sepp, 1. Ch. R. i. t. i. a. n (1820—1890), niederländisch evg. Theologe, geb. in Amsterdam, Prediger mehrerer Reformationsgemeinden, von 1854—82 der Gemeinde in Leiden, besonders tritt auf dem Gebiete der holländischen Kirchengeschichte seit der Reformation.

Berl. u. a.: Pragmatische geschiedenis der Theologie in Nederland 1787—1855, 1866; — Johannes Stinissen zijn tijd, 2 Bände, 1865—66; — Hod godeleerd onderwijs in Nederland gedur. de 16de en 17de eeuw, 2 Bde., 1873—74; — Kerkhistor. Studien, 1885, — N e b e r S. vgl. RE^E XVIII, §. 218—219.

2. Johann Rommel (1816—1909), lath. Theologe, geb. in Tööl (Oberbarnen), nach einer Reise im Orient (1845/56) Professor der Geschichte in München, 1847 mit 7 anderen Dozenten abgesegt und aus München ausgewiesen (München: II, 2c), 1848 Mitglied des Frankfurter | Parlaments, wo er einen entzündeten großdeutschen Standpunkt mit stark bayerischer und steriler Färbung vertrat, 1849 der bayerischen Kammer, 1850 wieder Professor in München, 1867 in den Aufstand veretzt (wegen verbündlicher Beziehungen), 1868 Mitglied des deutschen Zollparlaments, 1869 der bayerischen Kammer, wo er energisch für den deutsch-nationalen Einigungsbundaten wirkte. 1872 unternahm er im Auftrage des Deutschen Reichs eine neue Reise nach Palästina.

Berl. u. a.: Das Leben Jesu, 5 Bde., (1842—46), 1898 bis 1902; — Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum, 3 Bde., 1853; — Geschichte der Apostel vom Tode Jesu bis zur Verstörung Jerusalems, 1866²; — Neue

architektonische Studien und historisch-topographische Forschungen in Palästina, 1867; — Das Hebräer-Evangelium oder die Markus- und Matthäus-Frage, 1870; — Kirchliche Reformtentwürfe, beginnend mit einer Revision des Bibelkanons, 1870; — Jerusalem und das heilige Land, 2 Bde., (1862—63) 1872—76³; — Görres und seine Zeitgenossen, 1877; — 1879; — Deutschland und der Vatikan, 1878; — Meerfahrt nach Tyros zur Ausgrabung der Kathedrale mit Barbarossa Grab, 1879; — Die Heschnappel, eine künftinische Sophienkirche und die übrigen Tempel Jesu in Jerusalem, 1882; — Kritische Beiträge zum Leben Jesu und zur neuzeitlichen Topographie in Jerusalem, 1890; — Die Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand in Wallhausen, 1892; — Religionsgeschichte von Oberbayern, 1895; — Görres-Biographie, 1896; — Die geheime Österreicherung Johannis, 1902. *Glaue.*

Septemberbibel heißt Lübers Erstausgabe des NTs vom September 1522 (| Bibelübersetzung, 2).

Septinius Severus, römisches Kaiser (193—211) | *Septuaginta Romanum*, 2 | *Christenverfolgungen*, 2 a | *Syntetismus*: I.

Septuaginta | *Kirchenjahr*.

Septuaginta | *Bibel*: I, 4 (Sp. 1095).

Septuaginta und innen | *Grab*, hlg.: III, 1—2.

Sequenzen oder Proseu heißen jene alten Kirchengesänge, die, wohl als erste Frucht einer freieren Regung der künstlerischen Phantasie, ihrer Wurzel im liturgischen Volksgesang hatten (Kirchenlied: I, 2b). Das den einzelnen Psalmenversionen der Messliturgie, an deren Ausführung sich naturgemäß nur die des Lateinischen fundigen Geistlichen beteiligen konnten, folgende „Alleluia“ | *Halleluja*; *Liturgie*: II, A 1) war frühzeitig schon in wortlose sogenannte „Jubilos“ ausgebildet (Tropen), die auch dem Laien eine Beteiligung gestatteten. Da ihre frei melodische Folge aber natürlich dem ungeübten Ohr nicht geringe Schwierigkeiten verursachte, versuchte man behufs besserer Einprägung den Melodienvolgen (= Sequenzen) wieder Verse (= Prosen) zu unterlegen, die sich in durchaus freier menschlicher Form oder eigentlich, besser gesagt, metrisch formlos lediglich Silbe für Silbe an jene anschlossen. Der Mönch | *Poet* der Mönche (genannt *Balbuus*) von St. Gallen, wohl angeregt durch ein aus der Normandie stammendes Antiphonat, in dem solche mit wenigstens teilweise untergelegtem Terte aufgezeichnet waren, soll als erster der ganzen Hallelujamelodie Textworte untergelegt haben. Obwohl heute sowohl sein Erfinderruhm auf Deutschland eingehiebán ist und auch die Abschrift aller S. der St. Galler Sequentiarien (= S.bücher) durch ihn angezeigt wird, so kommt seinem S. (darunter als berühmteste „media vita in morte sumus“; deutsch von Luther: „Mitten wir im Leben sind“) doch sicher hohe Bedeutung zu. Er ist der typische Vertreter der ersten Periode der S.-Dichtung, wo die Terte der S. noch fast ganz reimlose, ungleichartige, mit wechselndem Rhythmus gebaute Verse bildeten, während dann in der späteren Zeit, deren Hauptvertreter etwa Adam von St. Victor ist, rhymatisch reicher gestaltete und gereimte Terte erscheinen. Auf die Entwicklung des Volksgesanges bis in den Münchner Meistersang hinein und ebenso auf die Geschichte der volkstümlichen Poesie hat die S.-dichtung den allergrößten Einfluß ausgeübt. Sie

erhielten sich fernerhin als jog. Einschalthymnen (*hymni interstincti*) oder Einschaltverse (*versus intercellares*), die an bestimmten Tagen zu besonderen Kultuszwenden (Ehrung der Heiligen u. dgl.) beim Gottesdienst in die feststehende Liturgie eingeleget wurden. Die heutige Mefsliturgie kennt noch 5 solcher S. (¶ *Mefse*: I, 2 c).

¶ *Bartisch*: Die lateinischen S. des Mittelalters, 1868; — *Ab. Reiners*: Die Trophen, Prosen- und Präfationsgesänge im Mittelalter, 1884; — *B. Werner* in RE² XXI, S. 895—900 (mit Lit.); — *Cl. Blume* in KHL II, S. 2056—58; — *J. Werner*: *Nostros S.*, 1901; — *Tréves*: Recueil complet des célébres Sequences d'Adam le Breton, 1902; — Teile in den *Analecta Hymnica*, hrsg. von *Cl. Blume* und *G. Drevès*, 1886 ff. (ebd. Bd. 53, 1911, mit einer „Sklise über den Ursprung der S.“); — Eine Sausgabe ist auch in den MG geplant.

Seraveum, Begräbnisstempel der Apistiere, ¶ *Aegypten*: II, 2 * *Serapis*.

Seraphim (Seraphen) * Geister, Engel, Dämonen, 2, 4 b * Schlangen.

Seraphische Brüder, Name der Franziskaner (Franziskanerorden).

Seraphischer Vater = Franz von Assisi.

Seraphisches Liebeswert * *Charitas*, 2.

Serapis oder *Sarapis*, Unterweltsgott. S. wurde unter Ptolemäus I (323—283 v. Chr.) nach Alexandria eingeführt, der Legende nach aus Ägypte am schwarzen Meer, in Wirklichkeit jedoch eine künstliche Neuschöpfung vorzuzeigen. In Ägypten wurde S. mit dem Totengotte Osiris (= Osis-Apis), dem dem Gotte Nacht heiligen Apisster (* Ägypten: II, 2, § 179), identifiziert, dessen Grab man seit dem „Neuen Reich“ (1500—1100 v. Chr.) beim heutigen Zekarab verehrte. Man sahte ihm wie dem Osiris, so auch dem Amon und andern ägyptischen Göttern gleich, und so wurde S. zum Hauptgott des griechischen Ägyptens. Er wird ägyptisch als Minne mit hoher Krone und geschoßigen Göttlerbürtchen, griechisch aber als Mann mit krausem, wirtem Vollbart, mit dem „modius“ (dem die Fruchtbarkeit der Erde darstellenden Scheffelmaß) auf dem Kopf, dargestellt. In Alexandria war sein prächtiger Tempel, das „*Sarapeion*“, das Griechen und Ägypten gemeinsame höchste Landesheiligtum (* Ägypten: II, 2). Die Verehrung des S. verbreitete sich von Alexandria aus schnell durch das ganze Herrschaftsgebiet der Ptolemäer und dann durch das römische Reich. S. wird Pluto, Zeus-Jupiter und Helios, Hades und Neptun gleichgesetzt. Bedeutende Heiligtümer erstanden ihm in römischer Zeit an der kanopischen Mündung im westlichen Delta und in Herakleion, an der damaligen ägyptisch-nubischen Grenze, aber auch in Athen und Rom, in Orchomenos und Chæronea, auf der Insel Delos und an anderen Orten (* Synkretismus: I, 1, 3 b). Ursprung und Bedeutung des Namens S. haben noch keine völlig befriedigende Erklärung gefunden.

Lehmann-Haupt und *Wey* (in Roschers Lexikon der griec. und rom. Mythologie), 1910; — *E. Schmidt*: Kultübertragungen (Religionsgesch. Berichte und Vorarbeiten, herausg. von Wünsch u. Deubner, VIII, 2, §. 47 ff.), 1910.

Serbien.

1. Von der serbischen Einwanderung bis zur Reichsgründung und der Sicherung des griechisch-orthodoxen Bekennnisses in S.; — 2. Die grossherbische Politik im

Mittelalter und die Aufrichtung der türkischen Herrschaft; — 3. Neue Zeit; — 4. Kirchliche Verhältnisse der Gegenwart.

1. Seine älteste Geschichte teilt S. mit denjenigen der Illyro-Thraker. Unter römischer Herrschaft gehörte das serbische Gebiet den Provinzen Dalmatia, Moesia inferior und Dardania an. Wie die ganze Balkanhalbinsel litt auch S. unter den Einfällen der Goten, Hunnen und Avaren. Dann drängten von Norden her die slavischen Völker der Kroaten und Serben ein. Während sich von der Save bis zur Cetina und östlich bis zum Drina die Kroaten nach Besiegung der Avaren (626) zu unabhängigen Herren des Landes machten, setzten sich die Serben östlich und südlich von ihnen fest. Ohne staatliche Einigung, in lose Zupanate (Fürstentümer) zerfallend, stets in erbitterten Feinden miteinander liegend, wie noch in neuerster Zeit Montenegro und S., treten sie historisch ganz in den Hintergrund und spielen nicht die Rolle wie die Bulgaren (* Bulgarien), erliefen vielmehr die Oberhöheit von Byzanz an, ohne doch eine wirkliche Provinz dieses Reiches zu sein. Noch nicht fähig, ein achtbares politisches Ganze zu bilden, hängt ihr Geschick bald vom byzantinischen, bald vom bulgarischen Reich ab, bald von den Entschlüssen der römischen Kürte, an der S., zur byzantinischen Provinz geworden, einen Rückhalt zu gewinnen suchte, nachdem Rom schon unter Kaiser Heraclius von Byzanz (* Byzanz: I, 3) eine damals feierlich wenig erfolgreiche Mission unter den Serben begonnen hatte. Rom verdankte S. auch nach dem engeren nationalen Zusammenschluss und der Befreiung von Bulgarien und Byzanz den Königstitel, den Michael (1050—1084) vom Papst erhalten hat. Die noch lose gebliebenen Clane endlich zu einem einheitlichen Staat vereinigt zu haben, war das Werkdienst des um 1120 lebenden Zupans von Raška, Uros, des Stammvaters der Nemanjiden, die über 200 Jahre an der Spitze des neu geeinten Staates gestanden haben. Die leichten Nebentrete serbischer Partikulatsmus befreite dann Uros' Sohn, Stefan I Nemanja (1122—1136), der gegen das Gelöbnis der Treue auch von dem byzantinischen Kaiser Manuel I Komnenos (* Byzanz: I, 6) in seiner Herrschaft bestätigt wurde. Die von ihm geschaffene Reichseinheit sollte auch einer kirchlichen Einheit zustimmen. Deshalb unterdrückte Stefan, obwohl selbst nach römischem Ritus getauft, die römische Kirche ebenso wie die stark an Ausdehnung gewinnenden Bogomilen und machte die griechisch-orthodoxe Kirche zur Staatskirche, während bisher die Bistümer dem römischen Erzbischof von Salavato und dann dem von Antivari unterstanden hatten. Zugleich wirkte Stefan überall im Lande für den Bau von Kirchen und Klöstern nach der Regel des hl. Basilios. Sein kirchlicher Sinn zeigte sich auch darin, daß er, nachdem er seinen Sohn Stefan II Nemanja (1195—1224) zum Mitregenten angenommen hatte, sich als „Mönch Symeon“ in das von ihm gegründete Kloster Studenica zurückzog, das er bald mit dem ebenda von ihm erbauten Kloster Chilandar auf dem Athos vertauschte († 1199). Die Thronstreitigkeiten zwischen Stefan und seinem Bruder Witmar gaben Rom und Ungarn Gelegenheit, sich in serbische Angelegenheiten zu mischen, und machten noch einmal die Frage,

ob Rom oder Byzanz, brennend. Indem Stefan II von Rom die Krone erhielt, verlor er an Boden in seinem Lande. Erst die Krönung durch seinen jüngsten Bruder, den unter ihm zum ersten serbischen Erzbischof erhobenen blg. I. Sava, mit der von Byzanz geschildeten Krone und der dadurch erneut zum Ausdruck gebrachte Anschluss an die orientalische Kirche gewann ihm die alte Stellung zurück. Seitdem hielten die serbischen Herrscher in städtischer Beziehung trotz mancher von der Politik geforderter Beziehungen zu Rom zur orientalischen Kirche. Damals erst hat S. seinen eigenen Metropoliten (S.ica) erhalten (I. Sava). 1235 hat auch Byzanz die Selbständigkeit der serbischen Kirche anerkannt.

2. Erst mit Stefan Uros II Milutin (1281 bis 1320) stand wieder ein energischer König an S. Spize, ein Mann schlau und skrupelloß in der Auswahl seiner Mittel. Den Byzantinern entrifft er das Land bis Serres und zum Abos; I. Bosnien gewann er als Mitgift seiner zweiten Gemahlin Elisabeth aus Ungarn; die römische Kurie machte er sich durch Unionserbischungen geneigt, und seine Annäherung an Byzanz durch seine Verlobung mit einer byzantinischen Prinzessin reiste in ihm den ehregeizigen Plan, sich selbst die byzantinische Kaiserkrone aufzusetzen. Der Plan scheiterte aber am Widerstande seines Volkes. Immerhin war der politische Schwungpunkt auf der Balkanhalbinsel von Byzanz nach S. gerichtet — ein Umstand, der aber zu einem Kampfe mit Bulgarien um die Vormachtstellung führen mußte, der unter Stefan Uros III Dejan 1330 glücklich geführte Krieg (I. Bulgarien, 2) wurde die Voraussetzung für die weiter strebende Politik seines Sohnes Stefan Dušan (1331–1355), der alle Balkanstaaten zu einem großen Serbentreiche zu vereinigen strebte. Albanien, Makedonien, Thessalien und Epirus hatte er schon gewonnen und sich in Stouje zum Zaren der Serben, Griechen, Bulgaren und Albanen krönen lassen. Eine solche Machterweiterung forderte auch die Selbständigkeit des bis jetzt vom Patriarchen von Byzanz abhängigen Erzbistums S. 1352 erklärte Dušan die serbische Kirche für selbstständig. Dem unabhängigen Patriarchen, der nunmehr seit 1352 seinen Sitz in Sice nahm, unterstanden 20 Metropoliten und Erzbischöfe. Auch im Innern sorgte Dušan für die Hebung seines Volkes. Sein Gesetzbuch (Salonit) verbesserte die Rechtsvorschriften, und durch Verträge hob er den Handel und Wohlstand in seinem Lande. Seit seinem Tode ging es mit S. Macht bergab. Schon sein Sohn Stefan Uros V (1355–1367) erlag dem sich wieder breit machenden, von Russland begleiteten Particularismus und neuen Bürgerkriegen leidenden Niedergang des serbischen Großreiches ein, das schon 1371 und 1389 von den vordringenden Türken in gefangen und dann, nachdem man eine Zeitlang an Ungarn Rückhalt gefunden hatte, aber dafür dessen Fall geworden war, unter Mohammed II 1459 eingesogen wurde. Dieser führte türkische Verwaltung ein. Die serbische Kirche wurde der griechisch-bulgariischen Metropole Ohrid zugeordnet und hat erst 1557 ihr selbständiges Patriarchat (bis 1766) wieder erlangt. Mit der türkischen Besetzung ging ein großer Rückgang der Bevölkerungszahl Hand in Hand. Trotz des türkischen Drudes war nicht alle Hoff-

nung in dem serbischen Volke erloschen, das in seinen Heldenhelden immer wieder von seiner Geschichte höre. Österreichs Erfolge am Ende des 17. Jhd.s erweiterten auch in den Serben wieder neue Hoffnung, die nun in großer Zahl auf österreichisches Gebiet auswanderten (z. B. 1690 etwa 200 000 Seelen unter Patriarch Arsenius nach Ungarn, Begründung der Metropole Karlowitz; I. Orthodoxo-Minalische Kirche: II, 1 C I. Österreich-Ungarn: II, A, 3 b). Als aber Österreich im Belgrader Frieden 1739 wieder alles verloren hatte, was es einst gewonnen, wendeten sich auch die Serben Rückland zu. Unter dessen Einfluß begann es bald überall in der christlichen Rajah zu gären.

3. Hatten schon in dem Kriege 1787–1791 serbische Freikorps auf österreichischer Seite mitgekämpft, so erhoben sich die Serben 1804 als die Ersten unter Georg Petrović Karadjordje gegen das türkische Zoch. Ihr Sieg bei Sabac, die Einnahme Belgrads 1806 und der Sieg des Miloš Obrenović bei Užice leiteten den Befreiungskampf ein, der sich mit Unterbrechungen und häufiger erfolglos lange Jahrzehnte hinzog. Denn im Frieden von Bulač 1812 erhielt S. nur Amnestie und das Recht der inneren Selbstverwaltung, während die alten Festungen noch im Besitz der Türken blieben, die sogar die Abteilung Ruklands, des serbischen Bundesgenossen, durch Napoleon bemühen konnten, um S. von neuem zu unterwerfen. Der neue Aufstand unter Miloš Obrenović (1815) brachte die Anerkennung Miloš' („Bački knez“, „Großfürst“, der dann nach mehreren Volksaufständen zur Annahme eines Statuts (ustav) gedrängt wurde (1838), das zur Beschränkung der königlichen Gewalt an Stelle der Volksversammlung einen Senat setzte. Unter ihm hat auch die serbische Kirche, deren Patriarch Ivo 1766 wieder aufgehoben worden war, und deren Bischofe seitdem von Konstantinopel ans ernannt waren, in einer Konvention mit dem Patriarchen von Konstantinopel (1832) weitreichende Freiheiten erlangt. Nachdem er 1839 abgedankt, doch nach mehreren freiwilligen Regierungen 1858 von neuem gewählt war, leitet seine zweite Regierungszeit (1858–60) die unter seinem Sohn zum zweitemal gewählten Zara Michael III (1860–1868; erste Regierung 1839 bis 1842) durchgeführte Neuordnung der Staatsverwaltung im modernen Sinne ein. Neben dem König stand ein Staatsrat; die Slupština trat alle drei Jahre zusammen, und die allgemeine Wehrpflicht wurde eingeführt. Daneben machte sich in den Besteckungen der Omladina (d. h. Tugend) die großerzbliche Idee breit, welche die Vereinigung aller Serben zum Ziel hat. Die Entstehung eines neuen Reiches I. Rumäniens wirkte auch auf S. zurück. Mit Hilfe der Pariser Vertragsmächte wurden die Türken zuerst zur Räumung von Belgrad, dann 1867 auch der übrigen Festungen gezwungen und unter dem Nachfolger des 1868 ermordeten Michael III, dem einzigen noch lebenden Obrenović Milan IV (1868–1889), folgte unter dem Eindruck des bulgarischen Aufstands v. S. 1876 (I. Bulgarien, 5) und des Sturzes des Sultans Abdül Azis der Krieg mit der Türkei im Bunde mit Montenegro. Beiderseitig hat S. damals sowie durch die Teilnahme am russisch-türkischen Krieg (1877/8), noch durch seinen Krieg mit Bulgarien wegen

dessen Angliederung Ostromelienz (1885) seine Ziele erreicht. In kirchlicher Beziehung brachte freilich das Jahr 1879 die volle Selbständigkeit der serbischen Kirche, die damit neben die andern „autocephalen“ Landeskirchen der Balkanhalbinsel trat (Orthodox-anatolische Kirche; II, 1 B 11). Aber der Verlust alserbischer Gebiete durch den Berliner Vertrag, sowie die die großherzögliche Bewegung durchtrezende Besetzung Bosniens und der Herzegovina durch Österreich veranlaßte eine im Lande um sich greifende Unzufriedenheit, die auch die Proklamierung S. zum Königreich (1882) nicht niederzuhalten vermochte. Diese Unzufriedenheit hat auch die Abdankung König Milans (1889) überdauert, die Ernennung seines Sohnes und Nachfolgers Alexander (1889—1903) veranlaßt und blieb auch bestehen, als 1903 auf die Familie Obrenović ein Nachkomme Karageorgs, Peter I., auf den serbischen Thron folgte. Sie hat sich eben im türkischen Krieg im Bunde mit Bulgarien, Montenegro, Griechenland (Türkei, 2) Lüft gemacht. Aber die diesem folgenden Auseinandersetzungen mit Bulgarien lassen vermuten, daß S. auch in Zukunft im Westen der Balkanhalbinsel ein Element beständiger Unruhe bilden wird, das sich durch seine äußere Politik auch immer wieder von dem kulturellen Ausbau des Landes fortziehen lassen muß. Seit dem neu erwachenden politischen Leben war auch hier Hand in Hand der Drang nach Bildung gegangen. Nicht ohne kämpfe gelangen die Reformen, durch die Dosifius Obradović (1739—1811) das Werk Stefanović Karadžić' (1787—1864), die Volksprache, zur Literatur und Sprache erhoben hat. Das größte Verdienst um die serbische Schriftsprache, wie sie noch heute geschrieben und gesprochen wird, erwarb sich der große Sprachforscher Danicić. Unter den ersten Dichtern der neuzeitlichen Zeit sind zu nennen Lucian Mušić (1777—1837) und Sima Milutinović, der in seiner „Srbijsanta“ den serbischen Freiheitskrieg beginnt. Am ersten Stelle steht Jovan Popović († 1856), der den serbischen literarischen Verein gründete, ans dem später die serbische Akademie der Wissenschaften hervorging. Den schönsten Platz in der serbischen Literatur behaupten aber immer noch die lirischen und epischen Volkslieder (piesme), die Karadžić (s. oben) sammelte (Srbske narodne piesme 1823—1833). Zu den bedeutendsten neueren Dichtern gehört Jovan Jovanović.

4. Die Mehrzahl der Bewohner (etwa 2 Millionen) sind Serben; daneben wohnen im Lande Rumänen, Bigenner, Deutsche, Ungarn, Türken und Juden. Mit Ausnahme von etwa 4000 Katholiken, 400 Evangelischen (eine Gemeinde ist z. B. in Belgrad, Kirchenanschluß, 5), 4200 Juden und 8000 Mohammedanern befinden sich die Serben zur Orthodoxia anatolica in der Kirche. Die kirchliche Versammlung ist im Tōmos synodikos von 1879 und in dem „Gesetz über die Kirchebehörden“ v. J. 1890 niedergelegt. Überhaupt ist der Erzbischof von Belgrad, der den Titel Metropolit von ganz S. führt, und dem Erzherzog unterstehen, nämlich die Bischöfe von Schiška, Timok, Küch und Schabatz. Diese bilden mit dem Metropoliten oder Primas zusammen eine im Frühjahr jeden Jahres zusammenentrenden Synode, in deren Hände die kirchliche Verwaltung,

auch die Besetzung der Bischofsstühle u. dgl. liegt. Die Geistlichen werden in dem theologischen Seminar St. Sabas in Belgrad ausgebildet. Trotz der seit 1889 verfassungsgemäß garantierten Religionsfreiheit ist Ausstritt aus der orthodoxen Staatskirche noch heute verboten, ebenso „alle Handlungen, die der Staatsreligion schaden könnten“, so daß z. B. die römisch-katholische Kirche trotz wiederholten Bemühungen bisher noch kein Konkordat mit S. hat abgeschlossen und die geplante lateinische Diözese Belgrad noch nicht hat errichten können; lebhafte Verhandlungen darüber werden seit dem Erwerb Neuerbiens (1913) geführt. Die Katholiken sind meist Österreicher und werden von einem apostolischen Administrator geleitet; das Gebiet wird seit 1886 der neuerrichteten Erzdiözese Triest zugerechnet.

Außer der zahlreichen russischen und serbischen Literatur vgl. Benj. v. Kallay: Geschichte der Serben, Budapest 1878; — Goeovic: S. und die Serben, 1888; — R. Roth: Geschichte der christlichen Balkanstaaten, 1907; — Krause: Die serbische Revolution, 1844; — Derf.: S. und die Türkei im 19. Jhd., 1879; — D. Hilferding: Geschichte der Serben und Bulgaren, 2 Bde., 1856—64; — E. Goudal: L'Eglise de S. (in Echos d'Orient 10, 1907, S. 235 ff); — E. von Radic: Die Verfassung der orthodox-serbischen und rumänischen Patriarchenkirchen, 1880; — RE⁸ XVIII, S. 221 f; XXIV, S. 502; — KHL II, Sp. 2000 f; — Ferner die Art. zu Orthodoxy-Anatolische Kirche; II. Roth.

Sergius I. Papst 687—701. Nach dem Tode des Papstes Ilonon (686—687) wurden in zweijähriger Wahl der Archidiakon Baschalis und der Archipresbyter Theodor gewählt. Beide aber mußten einem von den Führern der städtischen Obrigkeit und der Miliz wie einem großen Teil des Klerus bevorzugten dritten Kandidaten, dem im syrischen Antiochia geborenen Presbyter S. weichen; Theodor verzichtete. Baschalis wurde zum Bevollmächtigten und S. am 15. Dezember 687 geweiht, nachdem er dem Erzärchen von Ravenna die von Baschalis verfochtene beträchtliche Geldsumme gezahlt hatte. S. hat wie zu England so zum Frankenreich gute Beziehungen unterhalten. Gegenüber dem Kaiserhof von Byzanz hielt er fest an der Verwerfung der Beschlüsse des Concilium Trullanum v. J. 692; als er deshalb gefangen genommen werden sollte, erhob sich für den Papst die Miliz von Ravenna und der Pentapolis (Ancona, Fano, Pesaro, Rimini und Umana); der Plan des Kaisers scheiterte, — ein Zeichen des päpstlichen Anphebens wie der Kluft zwischen Rom und Byzanz. Auf S. Anordnung beruht die Aufnahme des Agnus Dei in der Messeliturgie.

II. Papst 844—847. Gegen den Usurpator des päpstlichen Stuhls, Il Johannes (VII, 2) wurde nach dem Tode Il Gregorii IV vom Adel Roms der Archipresbyter S. (aus römischem Adel, am päpstlichen Hofe erzogen und seit Il Leo III Kleriker) zum Papst erhoben und, ohne vorherige Beifälligung seitens des Kaisers Lothar I (844 Januar). Im Auftrag Lothars nahm sein Sohn Ludwig (der spätere Kaiser L. II, 855—877) einen Plünderezug in das römische Gebiet und erzwang, wie es scheint, die Anerkennung jener kaiserlichen Forderung, wenn auch S. im Amt verblieb und die Römer dem Kaiser aufs neue den

Treueid leisten mußten; Ludwig wurde zum lombardischen König getrónzt, Dago von Neapel zum pápstlichen Vítor jenseits der Alpen ernannt. S. erlebte noch die Plündierung Roms und der Peters wie der Pauluskirche durch die Sarazenen im August 846.

III. Papst 904–911. Nach dem Tode des Papstes Theodor II wurde der Diacon Sergius, angeblich ein Liebhaber der Marozia und Vater des späteren Papstes Johannes XI., von einem Teil des Volkes zum Papst gewählt (Ende 897 oder Anfang 898). Verdrängt durch Johannes IX. (898–900), den die spoleitiniische Partei unterstützte, kehrte er nach siebenjährigem Aufenthalt bei dem Markgrafen Adalbert von Toscana und nach Absetzung des Eindringlings Christophorus I. (894) nach Rom zurück, wo er vorüberhend am 29. Januar 904 geweiht wurde. Erwähnt werden von S. der Neubau des durch ein Erdbeben zerstörten Lateran, dieVertreibung der von Formosus geweihten Cleriker.

IV. Papst 1009–12. Bischof Petrus von Albano wurde, ein Geschöpf jedenfalls der Crescenzer, im Juli 1009 nach dem Tode Johannes XVIII. als S. IV auf den römischen Stuhl erhoben. Bestritten in ihrer Echtheit ist seine Kreuzigungsbüste, gut bezeugt dagegen eine Reihe von Kirchenprivilegien.

Über S. I.–IV vgl. A. Hauck; RE³ XVIII, S. 222 bis 224 und die allgemeinen Geschichten des Papstums.

Werninghoff.

Sergius von Konstantinopel (Monophysiten und Monotheleten, 2).

Serubabel, persischer Statthalter in Jerusalem zur Zeit der Propheten Haggai und Sacharia und des Pererkönigs Darius, also um 520 v. Chr. Nach Sach 4, hat er den Grundstein zum Neubau des durch Nebukadnezar zerstörten jerusalemischen Tempels gelegt. Die beiden genannten Propheten (vgl. Sach 3, 6, ff.; Hag 2, 20 ff.) begrüßten in ihm den „Messias“ (:3). Vom Ende des Jahres 518 an (vgl. Sach 7, 1 ff.) hören wir nichts mehr von ihm. Hat er in der Tat die ihm entgegengesetzte Messiauwürde angenommen und sich zum König in Jerusalem gemacht und ist deswegen vom Pererkönig besiegt worden? (Judentum: L, 2; Sacharia usw.; 2; Haggai usw.).

C. Sellin: S., 1880; — Dörr: Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, 1909; — RE³ XVIII, S. 225 ff.

Niebig.

Servatius, der heilige, ist eine Verschmelzung des Bischofs Servatius von Tongern, in der Mitte des 4. Jhd., der im arianiischen Sizilie die Orthodoxie zu vertreten suchte, aber darüber zu Falle kam (Teilnehmer am Konzil von Sardica und Rimini) und des Bischofs von Tongern-Maastricht Araratus im 5. Jhd. Beide wurden um 700 zu dem S. verschmolzen, der sehr bald als Verwandter Jesu angesehen und besonders wegen eines kostbaren in Maastricht verehrten Schlüssels in enger Verbindung mit dem hl. Petrus gedacht wurde. Deriger von Lobbes († 1007) behandelte die Legende des S. in seinen Gesta episcoporum Leodiensium (MG hist. Scriptores VII, S. 172–173), um das Bistum Tongern-Maastricht künftig als gleichaltrig mit Trier zu erweisen; ein Lütticher Kleriker verfaßte nach 1087 die Gesta Servatii, um Heinrich IV gegen Gregorius VII zu vertheidigen.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

Von anderen Gesta Servatii ist die deutsche Bearbeitung durch Heinrich von Veldeke (1165 bis 1170); Literaturgeschichte: II, B5, Sp. 2250) durch ihre Beteiligung für Friedrich I Barbarossa gegen Alexander III bedeutam, zumal wir es hier mit dem ersten Versuch zu tun haben, durch eine Legende in deutscher Sprache publizistisch zu wirken.

O. Bödler: RE³ XVIII, S. 227 f.; XXIV, S. 502; — A. Hauck I, 1904, S. 34, 52; — Die Legenden verzeichnen Pottkast: Bibliotheca mediæ aevi II, 2, 1896, S. 1570 f., und die Bibliotheca hagiographica latina 1898–1901, Nr. 7611–7641, u. Supplement, 1911, S. 278; — Dr. Wilhelm: Janet S. oder wie das erste Reich in deutscher Sprache geprägt wurde, 1910; — H. Leobold: Der Mästrichter Confessio-Petri-Schlüssel (Romische Quartalschrift 24, 1910, 1. Abt., S. 129–154). **G. Tüter.**

Servetus Lupus (etwa 814 bis um 862), im Kloster Terrières unterrichtet, dann vor der berühmten, unter Habbanus Maurus stehenden Schule in Fulda angezogen, nach Terrières zurückgetrieben dafelbst um 840–42 Abt geworden. Freude an den Studien und eine an Augustin sich orientierende Theologie, beides bezeichnend für die karolingische Renaissance, charakterisieren ihn. Aber durch Habbanus Maurus lernte er das Studium mehr als sammelnde Tätigkeit, denn als forschende Arbeit kennen. Und sein Augustinus besaß vornehmlich in der Wahrung der Formel. Er hat sich für Gottschall (Prädestination: II, 2) persönlich nicht verändert, ihn auch nicht begriffen. Als Abt wurde er in die Nähe des zerfallenden karolingischen Reiches verwiedelt und lernte die Schatten des germanischen Eigenkirchenrechts (Eigenkirche) gründlich kennen (völlige Verarmung des Klosters durch Vergabe von Klostergrund an Weltliche, durch die Kriegsausflagen und die Übergriffe weltlicher Fürsten). Auf der Synode zu Verneuil 843 setzte er Beklommungen gegen die Eingriffe der weltlichen Territorialgewalten in das Kirchengut durch.

MSL 119; — A. Hauck II (1. Reg.); — Spottke: Biographie des S., 1880; — RE³ XI, S. 716–719. **Sheest.**

Servet (Servede), Michael a I (1511–1553), spanischer Arzt der Reformationszeit, geb. in Tudela, vertrat in mehreren Säkten, durch einiges Bibelstudium zum Zweifel an der tiefchristlichen Trinitätslehre geführt, an Stelle der tiefchristlichen Lehre eine dem Paulus von Samotracia und den Adoptianern (Christologie: II, 1 b; 2 c, d) nahestehende, verwarf die Kindertau u. a. Die Reformatoren haben S. darum für einen gefährlichen Menschen gehalten und Calvin hat aus dem Briefredest mit ihm den Eindruck empfangen, daß man ihn unbedingt nötige mache müsse. S. hat lange Jahre in Venedig, Paris und Lyon medizinische Tätigkeit gelebt und dabei Äußerordentliches gelernt, z. B. den kleinen Blutumlauf in der Lunge entdeckt. Nach dem Er scheinen seines allertrifftigen Aufstellungen zusammenfassenden Hauptwerks „Christianismi restitutio“ 1553 (ohne deutliche Angabe des Verfasserz, auch ohne Druckort) wurde, nicht ohne Wissen Calvins, die Inquisition in Lyon auf S. als den mutmaßlichen Verfasser aufmerksam gemacht; mit genauer Not entzog er aus ihrer Haft. Auf der Flucht nach Spanien besuchte er Genf, wurde dort erkannt, verhaftet und am 27. Oktober 1553 verbrannt. Über seinen Prozeß und seine Verbrennung vgl. Calvin, 4, Sp. 1562 f. Zu dem nach dem

Tode S. entbrennenden literarischen Streit über die Berechtigung der Todesstrafe als Ketzerausgezeichnet; Calvin hat eine ausführliche Rechtfertigung ertheilten und von allen Geistern Pfarrern unterrichten lassen. — Reuter usw., 2). Heute steht auf dem Richtplatz ein Denkmal S., errichtet zur Ehre der Tat Calvins, mit der Inschrift: „Fils respectueux et reconnaissants de Calvin, notre grand réformateur, mais condamnant une erreur qui fut celle de son siècle, et fermement attachés à la liberté de conscience selon les vrais principes de la réformation et de l'évangile, nous avons élevé ce monument expiatoire le 27 octobre 1903.“

Berl. außer dem genannten Hauptwerk *De trinitatis erroribus libri*, VII, 1531; und die mit einem lobmen Widerruf eingeleitete *Scribulae de trinitate libri duo*, 1532, n. a. — Fachliteratur in RE² XVIII, S. 228 ff., und im Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français XXXVII, S. 322 ff.; — Adolphe Harranc: *Dogmengeschichte III*, S. 664 ff.; — H. W. R. Tollin: *Das Lehrsystem M. S.*, 3 Bde., 1876 f.; — Ders.: S. und die oberlandischen Reformatoren, 1881; — Th. Barth: *Calvin und S.*, 1909; — Th. Schneider: *M. S.*, 1904; — Über die Beurteilung des Prozesses vgl. W. Köhler: *Reformation und Ketzerverfolgung*, 1901.

Hermes.

Serviten (Ordo Servorum Beatae Mariae Virginis), auch Diener Mariens, oder Maria-Brüder, Brüder vom Monte Senario, im Mittelalter in Deutschland auch Frauenbrüder genannt, 1255 päpstlich bestätigter religiöser Orden, der, seidem ihm Martin V 1424 die Privilegien der Mendicantenorden verlieh, als jüngerer der großen Bettelorden gilt. Er entstand, indem sich 7 Florentiner Bürger, die als die septem fundatores Ord. Serv. B. M. V. 1888 heilig gesprochen worden sind (Lebensbeschreibungen von S. Ledout, Paris 1889; weitere Literatur bei Heimbucher² II, S. 219, Anm.), 1233 zu gemeinsamem Leben (seit 1234 auf dem Monte Senario bei Florenz) zusammen schlossen und 1240 die Gelübde ablegten und die Augustinerregel annahmen. Der besondere Zweck des Ordens war die Pflege und die Verbreitung der Andacht zu den Schmerzen Mariä. Seine innere Ausgestaltung wie seine Ausbreitung wurde namentlich durch den fünften General, den heiligen Philippus Beniti (Filippo Benizi, 1233–1285, seit 1267 Generalprior, lebte 1269 die päpstliche Würde ab; 1671 heilig gesprochen; Biogr. von P. Soulard, Paris 1886, und J. P. Toussaint, deutsch 1886) gefördert, der die neben der Augustinerregel geltenden Konstitutionen verfasste und die S. nach Ungarn, Polen und Juden verbreitete. Zur Zeit seiner Blüte hatte der Orden 27 Provinzen. Seine zahlreichen Klöster in Deutschland (als ältestes gilt das in Annabendorf, 1264 gegründet, 1308 nach Halle überführt) gingen in der Reformationszeit unter; von neuem wurde er in deutschen Lauden eingeführt durch die Erzherzogin Anna Katharina (Servitinnen, 2). Nach England, Amerika und Belgien ist er erst in der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s gekommen. Gegenwärtig bestehen 62 Klöster, von denen 36 in Italien, 17 in Österreich (wo es eine „Tirolische“ Provinz mit 9 Klöstern und eine

„Österreichisch-ungarische“ mit 8 Klöstern gibt), 1 in Brüssel, je 4 in England und Nordamerika. Gesamtzahl der S. etwa 700; Sitz des Generalpriesters in Rom. — Außer zwei anderen, im 15. Jhd. entstandenen Reformationsklöstern bildeten sich 1593 unter Bernhardin von Riccioldini auf dem Monte Senario die Cinniedler-S. oder S.-Barfüßer mit strenger Askese; sie waren in Italien, wo sie 1778 erlöschten, und in Deutschland, wo einige ihrer Klöster die Zäsuralitätszeit überdauerten, verbreitet. — Weltliche Tertiarien des S.-Ordens entstanden bereits im 13. Jhd. — Über den weiblichen Zweig des S.-Ordens s. unter Servitinnen.

Heimbucher² II, S. 218–231 (hier reiche Literaturangaben); — KL² XI, Sp. 204–211; — RE² XVIII, S. 236 ff.; — Monumenta Ord. Serv., hrsg. von P. Aug. Morini und P. B. Soulard, 1897 ff. (bis 1907: 9 Bde.); — P. M. Spörer; O. Serv., Lebensbilder aus dem S.-Orden, 4 Bde., 1892–95; — M. Sojana: Quellen und Literatur über den Orden, Diss. Breslau, 1910.

Joh. Werner.

Servitinnen (Annalen).

Servitinnen, der weibliche Zweig des S.-Ordens, zerfallen in einen „alteingesessenen“ und einen regulierten „dritten“ Orden: 1. die eigentlich S., auch Dienerinnen Mariä und nach ihrem Stifter, dem hlq. Philippus Beniti („Serviten“ Philippinen) genannt, um 1280 entstanden, ein religiöser Orden mit strenger Klausur zu rein bejaulichem Leben, war außer in Italien besonders in Deutschland und Flandern verbreitet. Gegenwärtig noch 13 Klöster, von denen 8 in Italien, 1 in Spanien, je 1 in Acre (Südtirol, gegründet 1684), in München (gegr. 1715; 1910: 53 Mitglieder, haben Institut für höhere Töchter) und in Bognor (England); — 2. Die Serviten-Tertiarien, auch Matellaten genannt, gegründet für Kranken- und Greisenpflege 1305 in Florenz von der heiligen Juliania von Galeni (1270–1341, erste Oberin; 1737 heilig gesprochen; Biogr. von A. Morini, Florenz 1861, P. Soulard, London 1898, und Lévrier, Brüssel 1907), von Martin V 1420 mit strenger Regel bestätigt. In deutschen Landen wurden sie eingeführt durch die Witwe des Erzherzogs Ferdinand II von Österreich, Anna Katharina von Gonzaga, die auch den Serviten und Servitinnen (oben 1) in Innsbruck ein Kloster errichtete und 1612 selbst Tertiarien wurde (get. 1621; Biogr. von P. M. Spörer: Ein verborgener Edelstein, Innsbruck 1895); auch in Köln, Andernach, Linz a. Rh. hatten sie Klöster. Gegenwärtig etwa 40 Klöster, von denen 18 in Galizien, 11 in Italien, die übrigen in England, Spanien, Kanada (Montreal), Türkei (Sutari) und seit 1894 in Böhmen (Gratz in Böh. Budweis); — 3. Klöster dieser Klösterlich lebenden gibt es seit dem Mittelalter auch Weltliche Tertiarien des Servitenordens, jetzt besonders in Italien, Spanien und Mexiko; ihnen gehörte die Königin-Mutter Marie von Bayern (gest. 1889) an, die sich in voller Ordensdracht bekleidet ließ.

Lit. s. unter Serviten.

Joh. Werner.

Servus servorum dei = Knecht der Knechte Gottes.

Terweetenschwestern werden nach ihrer Stiftin-
tern **Ammeite Terweetens** († 1888) die „Schwestern von der Unbefleckt-
en Empfängnis“ genannt, die in Belgien
zahlreiche Schulen und Pensionate leiten und
mit den 1855 in Brügge (für bejahrliches
Leben) gegründeten „Dienerinnen des Heilandes“
(blöterlich lebende Karmeliter- Tertiariierinnen)
in Verbindung stehen. **dog. Werner.**

Sesbazar, genauer: Scheichbazar (wohl ein
babylonischer Name), soll nach Ezra 1, 7; 5, 11
im Jahre 538 v. Chr. auf Befehl des Christus die
von Nebukadnezar geräumten Tempelgeräte nach
Jerusalem zurückgebracht und die Grundlage
zum Tempel gelegt haben („Judentum: I, 2,
Sp. 805“).

Bgl. G. Hölscher in **E. Rausch**: Die heilige
Schrift des A.T., II, 1910, S. 453 und 460 f.; **Zibig.**

de Sejo, Don Carlos, **E. Spanien**, 3.
Seit, ägyptischer Gott, **E. Egypten**: II, 2
(Sp. 184).

Seit und die Sethiten. **S.** (hebräisch **Seth**)
ist nach der gegenwärtig in der Bibel vorliegen-
den Tradition der dritte Sohn des ersten Men-
schenpaars, nach dem Mordे Abels durch **Kain**
geboren. Ursprünglich aber ist **S.** der einzige Sohn
des ältesten Paars und erst nachträglich beim
Taufsturm hinter Abel und Kain eingehoben
worden. Vom Stammbaum seiner Nachkom-
men, der „Sethiten“, sind beim „Jahwisten“ nur
zwei Bruchstücke erhalten, Notizen über **S.**,
über seinen Sohn Enos, der — eine ganz verein-
zelte Angabe — zuerst Jahwes Namen gebracht
haben soll (4, 17) und über Noahs Geburt
(9, 29), dessen Name Noah von dem hebräischen
Wort niskam, Trost bringen, abgeleitet wird, weil
er fünfzigtausend durch seine Erfindung, den Wein-
bau, dem Bauern, dessen Alter von Jahr verfliegt
ist (3, 17), Trost bringen wird. — Der vollständige
Stammbaum der „Sethiten“ ist beim „Priesterfo-
der“ **Ap. 10** erhalten. Dieser Sethiten-Stammbaum
ist ursprünglich mit dem Kainiten-Stammbaum
(4, 17) identisch und beruht auf einer älteren
babylonischen Linie (**Kain** und die **Kainiten**).
Der Priesterfoder gibt diesen Stammbaum in
einem von ihm erfundenen Schema, in dem
seine wissenschaftliche Genauigkeit ebenso wie
seine Poetisierung hervortritt; abgeschnitten von
„Hemod“ sind es nur Namen und Zahlen. Den
Zahlen (die im Samaritaner und bei LXX
stark abweichen) liegt ein chronologisches System
zugrunde, das noch nicht wieder entdeckt worden
ist. Diese (seltsam hohen) Zahlen betreffen nicht
nur das Alter der Patriarchen, sondern zugleich
diesen Lebensjahre, in denen sie ihre ältesten
Söhne erzeugt haben und die dann — höchst
schwankende Weise —, summieren, die Dauer der
ganzen Epoche ergeben. **E. Bibel und Babel**, 1
(Sp. 1140).

Bgl. die Kommentare zur **Genesis** und RE² XVIII,
S. 238 ff. **Guentz.**

Sethianer, gnostische Sekte aus der Gruppe der
„Opitien“; sie huldigen dem gnostischen Dualis-
mus: Gegenäus der göttlichen Lichtwelt und der
finstern Welt der Materie, dazwischen die ge-
mischte Welt, der vollkommen Logos in
Schlangengestalt bewirkt die Entmischung. Seit
als Vermittler der erlösenden Geheimwissen-
schaft und Stammbauer der pneumatischen
Menschheit wird mit Christus identifiziert. Wir
kennen die Sekte aus den Darstellungen von

Hippolitus (Philos. V, 19—22) und **Epiphonius**
(haer. 39). — **Ignatius**, 3. **Richterhan.**

Sethiten **S.** Seth und die Sethiten.

Seton, Elisa, **T. Joseph**, der blg.: II, B 17.
Teuber, Georg Christian (1782 bis

1835), **Württemberg**, 4.

Teuse, Heinrich, = **Tujo.**

Seventh-day-Baptists **Sabbatharier**, 4.

Severianer = Anhänger des Severus von
Antiochen, **Monophysiten** u. a., 1 (Sp. 473).

Severinus, der hl. († 482), **Heiligen-**
verehrung: C 1 **Wirthschaftsgeschichte**, 3.

Severinus, Papst 638—640. Nach dem Tode
des Papstes **Honorius I** wurde **S.**, ein gebo-
rener Römer, zum Papst erhoben, sah sich aber
vor einem Aufstand des Heeres in Rom bedroht,
wider den der Exarch von Ravenna eintrat.

Erst durch Zustimmung zur monotheistischen
Etheis seitens der römischen Abgesandten (**Mo-**
nophysiten u. a.) konnte **S.** Bestätigung durch
den oströmischen Kaiser und seine Weise am 28.

Mai 640 erwirkt werden. Aber **S.** starb bereits
am 2. August 640; auch er hatte die Stellung-
nahme seines Vorgängers **Honorius I** im mono-
theistischen Streit verurteilen müssen.

A. daue: RE² XVIII, S. 249 f. **Werninghoff.**

Severus, 1. von Antiochen, gest. 538. Durch
seinen Vater, der sich 431 in Ephesus an
der Berurteilung des **Nestorius** beteiligt hatte,
und durch seinen während der Vorbereitung auf
die Taufe stattfindenden Verfehr mit Mono-
physiten war er auf die Gegnerschaft gegen die
Nestorianer, die Anhänger des Eusebien, **Christologie**: II, 3 b hingeführt. 512 Patriarch
von Antiochen geworden, wirkte er dort für das
monotheistische Dogma, bis er infolge des
Regierungsantritts **Justinians**, der um der Abend-
länder willen chalcedonische Politik trieb
(**Byzanz**: I, 1), 518 vertrieben wurde. Er
zog nach Alexandrien. Unter **Zquinian** (**Byzanz**:
I, 2) batte er hoffen, wieder seiner Theologie
freie Bahn gemacht zu sehen. Aber der Sturz des
Antinomos von Konstantinopel bedeutete auch für
S. endgültigen Verzicht auf kirchenpolitische Er-
folge. Der Erfommunierte (536) ging nach
Ägypten, wo er schon 538 starb. — **Monophysiten**, u. a., 1.

Seine Schriften sind noch nicht alle herausgegeben.
Über Trude, Handschriften und Fragmente vgl. G. Krüger
in RE² XVIII, S. 250—252; Ebd. S. 252—256
Abris des Lebens des **S.**; vgl. den Liturgiestrag in RE²
XXIV, S. 502 f.; — Die Dogmengeschichten von **Barlaam**,
Zoësis, **Seeberg**; — Fr. Zoësis: Leontius von
Byzanz, 1888, S. 34 ff. **Schel.**

2. Gabriele, **Gabriel S.**

3. **Septimius** und **Alexander**, Kai-
ser, **Imperium Romanum**, 2. **Christenver-
folgungen**, 2 a **Synkretismus**: 1.

4. **Sulpicius**, **Sulpicius Severus**.

Sevilla, spanisches Erzbistum, in Andalu-
sien, bildet mit den Suffraganbistümern **Vado-**
jos, **Cadiz-Genta**, **Cordoba**, **Sevilla** und **Ma-**
riarien die Kirchenprovinz **S.**; die Erzbistole
zählte (nach älteren Angaben) 280 Bistümer,
an 720 000 Seelen, über 1200 Geistliche. Der
erste jüher beglaubigte Bischof von **S.** ist **Sabinus**,
der auf der Synode von **Egitia** (um 300) an-
wesend war. Der erste Erzbischof, zugleich Me-
tropolit der Provinz **Baetica**, ist **Marcellus**
(um 400), der sich an dem Konzil von **Toledo**
beteiligte. **Zeno** (472—86) erhielt von Papst
20*

¶ Simplicius den Titel eines Vicarius papae in Hispania; doch wurde dieses Bistum von Papst Hormisdas 520 auf die Provinzen Baetica und Lusitanica eingeschränkt. Die bedeutendsten Bischöfe der älteren Zeit waren die beiden Brüder der Leander (579–99) und Gildas (600–36) von S. Seit 712 stand S. unter der Herrschaft der Araber (Spanien, 2); doch durften die Bischöfe noch mehrere Jahre lang in der Stadt ihres geistlichen Amtes wohnen; seit 1144 war die Reihe der Bischöfe unterbrochen. Als S. wieder in spanische Hände gekommen war, mussten die Erzbischöfe, wenn auch widerwillig, den Erzbischof von Toledo als Primes über sich anerkennen. Das 1254 gegründete Studium generale wurde 1502 in eine Universität verwandelt.

Gent. Flores: Espana sagrada, Bd. IX, Madrid 1860; — Madrago: S. in Espana, Barcelona 1884; — Übersee: Guia eclesiastica de Espana, Madrid 1888; — Matute: Anales eclesiasticas y seculares de S., 3 Bde., Sevilla, 1888; — Morgado: Prelatos Sevillanos, Sevilla, 1906.

Liné.

Serafinus: Kirchenjahr.

Sext. Brevier, 3.

Sextus Julius Africanus: Julius Africanus, Sexualethik: Doppelte Moral, 3. Ehe: II Reuehheit.

Sexuelle Aufklärung: Dürerbund Reuehheit, 2.

Sendl, Rudolf (1835–1892), Theologe und Philosoph, geb. in Tresden, 1860 Privatdozent für Philosophie in Leipzig, 1867 a.o. Professor, seit 1865 auch Dozent für vergleichende Religionsgeschichte.

Beri. u. a.: Schopenhauers physisches System, 1857;

— Logik über Wissenschaft vom Wissen, 1866; — Die Religion und die Religionen, 1872; — Ueber Glaube und Unglaube, 1874; — Ethik oder Wissenschaft vom Ein sollenden, 1874; — Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnis zu Buddhasage, 1882; — Die Buddhatheologie und das Leben Jesu nach den Evangelien, 1884, 1897; — Religion und Wissenschaft. Gesammelte Reden und Abhandlungen, 1887; — Von Christum Christi, 1889; — Religionenphilosophie im Urtheil, 1893 (hrsgg. von Schmiedel); — Herausg. der Werke seines Lehrers Weisse (kleine Schriften zur Aesthetik, 1867; Physiologie und Unsterblichkeitslehre, 1869; System der Aesthetik, 1872).

Glaue.

Semerlen, Karl Rudolf (1831–1906), evng. Theologe, geb. in Stuttgart, 1859 Repetent in Tübingen, 1862 Diaconus in Crailsheim, 1869 Archidiaconus in Tübingen, 1875 o. Professor der praktischen und systematischen Theologie in Zena, seit 1904 im Ruhestande.

Beri. u. a. neben Abhandlungen in ZprTh und Aufsätzen in Protest. Kirch.-Jtg.: Die Entstehung und ersten Schritte der Christengemeinde in Rom, 1874; — Aufgabe und Bedeutung der Predigt der Gegenwart, 1875; — Das System der praktischen Theologie in seinen Grundzügen, 1883; — Friedrich Schellers Leben und wissenschaftliche Entwicklungsgang, 1892; — Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit Rücksicht auf Bon Gebiro, 1906; — Herausg. v. J. C. Bluntschlis Selbstbiographie, 3 Bde., 1884; — C. Rohmer, Wissenschaft vom Menschen, 2 Bde., 1885.

Glaue.

Sforzanti, Cesare, 1687–95 Abt von St. Gallen, Gallen.

v. Shaftesburn, Anthony Ashby Cooper, Graf (1671–1713), geb. in London, wuchs auf im Hause seines Großvaters, des nachmaligen Großkanzlers von England. Seine Erziehung leitete Lord. 1686–89 studierte

er auf Reisen in Frankreich und Italien. 1695 bis 1701 beteiligte er sich am politischen Leben, doch ohne besonders hervorzutreten. Von 1701 an lebte er ganz zurückgezogen seiner wissenschaftlichen und künstlerischen Tätigkeit, teils auf seinen englischen Gütern, teils auf Reisen, besonders in Holland. — S. ist einer der hervorragendsten Vertreter der englischen Aufklärung, und zwar in ihrer aristotelischen Gestaltung, mit ihren Vorzügen und ihren unverkennbaren großen Mängeln. Seine Weltanschauung ist ein Pantheismus (Pantheismus): der Geist waltet überall in der Natur nach unabänderlichen Gesetzen, er ist aber nicht mit ihr identisch. Mit diesem Grundgedanken ist ein absoluter Optimismus verbunden, der wiederum seine Hauptstütze in einer rein ästhetischen Welt- und Menschenbetrachtung hat: Alles, was ist, ist in schöner Harmonie. Und das Gute und das Schöne sind zwei Begriffe, die sich absolut decken; die Tugend ist nichts anderes als vollständige Harmonie des Geistes, mit der die Glückseligkeit notwendig verbunden ist. Aber nicht die Glückseligkeit (Eudaimonismus) soll der eigentliche Beweggrund der Tugend sein; die Ausbildung zur Harmonie des Ganzen ist Selbstzweck. Diese Harmonie wird erreicht durch richtiges Erziehen und Gegeneinanderpassen der beiden Haupttriebe der Seele, der egoistischen und altruistischen (Egoismus, 2, Sp. 196, 199). Für die praktischen Ethik gibt S. vorzügliche Einzelanwendung. Grundlegend für die ganze fernere Entwicklung ist sein Gedanke von der Geheimnäsigkeit alles Geheimen als vollkommenster Gottesoffenbarung geworden. Auf die deutschen Klassiker, vornehmlich auf Herder und Schiller, hat er durch seine einheitliche Weltbetrachtung unter dem Leitgedanken der Harmonie besonders stark eingewirkt, ebenso durch sein kraftvolles Entreten für die Antike, besonders die griechische, als die bedeutende Periode der Menschheitsgeschichte, in deren originaler Kultur er die von ihm erzielte Einheit des „Schönen, Wahren und Guten“ dargestellt findet. Und die Ethik Kant's hat er dadurch vorbereitet, daß er die Sittlichkeit ganz von der Religion gelöst, auf sich selbst gestellt und ihre Vorschriften als in sich selbst begründet erfaßt hat. Seine Religion ist keineswegs nichts anderes als rational-ästhetisches Betrachten des Allgeisteis; es fehlt ihr die Tiefe und Lebenskraft. Sein Optimismus ist theoretisch und künstlerisch, darum eindringend und wirksam für seine Zeit, aber zerschellellend an der Wucht der Tatsachen in einer härteren Geschichtsperiode. — Literaturgechichte: III C, 2, Sp. 2295. Philosophie: III, 3 b. Deismus: I, 2, Sp. 2000.

Seine Hauptschriften gab er selbst in 2 Bänden 1711 heraus unter dem Titel Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times (Neuausgabe von J. M. Robertson, London 1900); deutsche Neuauflagen der Hauptschrift „Die Moralisten“ von A. Bölf, 1910, und M. Gräfe & Schöffer, 1909. Ferner „Ein Brief über den Euthanasismus“ von dems. und „Unterrichtung über die Tugend“ von Biermann, 1905. — Ueber S. vgl. Paul v. Gizeh: Die Philosophie S., 1876; Gustav Bart: Der Einfluß der englischen Philosophen auf die deutsche Philosophie des 19. Jhd. S., 1881; — O. Lamp: Das Problem der Theologie im 18. Jhd., 1910, S. 78 ff.; — Ve. III, S. 175–177.

Barke.

2. Anthony Ashley Cooper (7.), Earl, englischer Philanthrop (1801—1885), geb. in London, beteiligte sich seit 1828 an der Reform des Fremdenwesens, dessen gänzliche Neugestaltung er erreichte, trat für Arbeiterschutz in Mühlen, Fabriken und Bergwerken ein, für Schutz der Kinder, Verbot der Arbeit von Frauen und Kindern unter 13 Jahren, Wohnungsreform, Armenunterricht (Lumpenschulen, Schornsteinfegerhaben) u. a. Auch der British and Foreign Bible Society, der Stadtmision, der Church Missionary Society und anderen Missionsgesellschaften, den Vereinen christlicher Jünger Männer galten seine Bemühungen.

Shakers („die Zitterer“) 1. = **S**eelers (1); — 2. heißt **S**. eine amerikanische kommunistische Sekte. „Shaking Quakers“ nannte man im Anfang des 19. Jhd. einen von den cambridgischen Propheten (Hugenotten; IV, 1) beeinflussten Zweig der „Quäker“ in Manchester unter der Führung von James und Ann Wardley. Deren Nachfolgerin, Ann Lee, Tochter eines dortigen Großbürgers, ist die eigentliche Gründerin der **S**. Sie schloß sich 1758 an und übernahm bald die geistliche Führung; 1770 wurde sie zur „Mutter in geistlichen Dingen“ gewählt, nannte sich „Anna, das Wort“ und galt als Incarnation Christi; 1774 siedelte sie einer Offenbarung gehorchnach Amerika über. 1787 wurde nach einer neuen geistlichen Erweckung in New Lebanon (Columbia County, New York) die erste **S**.kolonie begründet, kurz darauf in dem benachbarten Watervliet die zweite. Unter Joseph Meacham (1742—96) und Lucy Wright (1760—1821) begann die Organisation und der strenge Kommunismus. Ein Teil der Anhänger lebte übrigens in Familien weiter. Im Laufe der Jahre entstanden viele neue Kolonien, die eine Zeitlang wirtschaftlich blühten. Sie trieben hauptsächlich Gemüse- und Samenhandel und Weberei. Die geistliche Leitung haben Altestete und Altestinnen, dienstliche Diakonen und Diakoninnen. In den Jahren 1837—47 traten neue geistliche Erfahrungen ein (Botchafoten von Mutter Anna, auch Jungendenen). Die Lehre der **S**. nimmt einen sexuellen Dualismus in Gott an. In Jesus offenbarte sich die männliche Erscheinung Christi und die erste christliche Kirche, in Mutter Anna die weibliche Erscheinung Christi und die zweite christliche Kirche. Die Gläubigen leben jetzt in dem Reich, in dem man nicht frei, oder sich freien lässt. Die 4 Haupttugenden sind Jungfräulichkeit, christlicher Kommunismus, öffentliches Bekenntnis der Sünden und Trennung von der Welt. Die **S**. glauben weder an die Gottheit Jesu noch an die Auferstehung des Leibes. Die Mitgliedzahl ist in den Jahren 1887—1908 von etwa 4000 auf 1000 heruntergegangen; nach den neuesten Nachrichten ist seitdem die völlige Auflösung ihrer Kolonien eingetreten.

R.E. XVIII, S. 259 ff.; XXIV, S. 503; — **E. Brit.** „Aritell „Shakers“; — **J. W. Evans**: Shakers: Compendium of the Origin, History, Principles, Rules and Regulations, Governments and Doctrines of the United Society of Believers in Christ's Second Appearing, 1858; — **Lelia S. Taylor**: Shakerism, its meaning and message, 1905; — **M. Catherine Allen**: A Century of Communism, 1902; — **R. Knobz**: Religiöses Leben in den Vereinigten Staaten, 1909.

Zippert.

Shakespeare **T** Literaturgeschichte: III, C 1.

Shaw, Berthold, **F** Literaturgeschichte: III C, 5 (Sp. 2309).

Sheldon, Charles Monroe, Verfasser des vielgelesenen Buches „In his steps — what would Jesus do?“, geb. 1857, seit 1891 long-formationistischer Pfarrer in Dopeka, Canada. Das Buch, 1896 erschienen, deutsch „In seinen Fußstapfen“ von C. Pfammler, 1903², führt in das Leben einer amerikanischen Großstadtkirchengemeinde, in welcher der Pfarrer mit einem Teil der Gemeindemitglieder das Gelübde abgelegt hat, zumindest ein Jahr lang bei all ihrem Tun im täglichen Leben sich zu fragen: Was würde Jesus tun?, einerlei, welches die Folgen für sie sein mögen. „Unter Ziel wird sein, gerade so zu handeln, wie Er tun würde, wenn Er an unserer Stelle wäre, ohne Rücksicht auf die unmittelbaren Folgen. Mit anderen Worten: wir beabsichtigen, den Fußstapfen des Herrn Jesus so genau und so budstäbtlich zu folgen, wie Er nach unserer Ansicht seine Jünger zu tun lebte.“ Es handelt sich jedoch nicht um eine katholisch-mechanische Nachahmung des armen Lebens Jesu (Franz von Assisi). Die Forderung Jesu an den reichen Jüngling, das persönliche Eigentum zu opfern, wird nicht ohne Weiteres als bindend aufgestellt; sie zu erfüllen, „ist bis jetzt noch niemand vom heiligen Geist getrieben worden“ (S. 156). Es bleibt das Maß des Anschlusses an das evangelische Vorbild immerhin dem gewissenhaften Ermeilen des Einzelnen überlassen und also der gut evangelische Grundzug bei der Behandlung des Problems gewahrt. — Das Buch zeigt mit einer wundervoll dramatischen, psychologisch vortrefflich gearbeiteten Szene ein, und die Spannung bleibt in den ersten Kapiteln lebendig; der Schluss fällt dagegen ab. Eine eigentlich christlicher Sozialität zu sein, hat **S**. eine tiefe Kenntnis des innigen Zusammenhangs der sozialen mit den religiösen Fragen und führt seine Helden an der Stelle in schwere wirtschaftlich-ethische Probleme hinein, aus denen sich ein energischer Kampf gegen den Alkohol, die Sonntagsarbeit, die Sensationspresse und anstößige Eiserne in ihr, die Verderbnis in der Stadtverwaltung u. a. naturgemäß entwickelt, wobei sich sehr interessante Einblicke in amerikanische Verhältnisse ergeben. Die unausbleiblichen Verhüllungen werden z. T. durch den deus ex machina in Gestalt wohlhabender Gesinnungsgenossen gelöst. Sehr ernste Seiten des Problems werden dadurch übergangen, daß die im Hintergrund stehenden Pastoren kinderlos und vermögend sind. Trotz einer besonders in den Schilderungen edler Weiblichkeit sich findenden unangenehmen Sentimentalität wohnt dem Buche eine außerordentliche Kraft des Ernstes und der Gewissensstärkung bei („Nachfolge Christi, 4. Jesus Christus“; IV, 3 b). — Es hat auf angelsächsischem Boden einen gewaltigen Erfolg gehabt. Von Verbreitung in 14 Sprachen und in mehr als 3 Millionen Exemplaren weiß **S**. selbst zu erzählen. Vorbereitet war es durch „Die Kreuzigung des Philipp Strong“ 1893 und „Robert Hardys lieben Tage“ 1892, deren Kapiel **S**. am Nachmittagsgottesdienst anstatt der Predigt vor immer wachsender Zuhörerschaft verlesen hat. Die übrigen Bücher: Richard Bruce, Malcolm Kirk, Seines Bruders Hitler u. a. sind ohne besondere Reiz und Wert.

ChrW 1899, Z. 1018 ff.; 1900, Z. 482 f.

hermes.

Shelley, Percy Bysshe. „Literaturgeschichte“: III C. 4 (S. 230 ff.).

Sheridan, Richard Brinsford. „Literaturgeschichte“: III C. 4 (S. 230 f.).

Shintoismus. „Japan“: I.

Siam. „Indien“: II, C. 3.

Sibel, Kaspar (1590–1658), reformierter Theologe, geb. in Barmen, 1609 Pastor in Randerath, 1611 in Jülich, 1617 in Deventer, 10 Jahre vor seinem Tode dankte er von seinem Amt ab. S. Bedeutung ruht darin, daß er den reformierten Standpunkt fröhlig vertreten, das sonnabile Leben in Rheinland und Holland eifrig gefördert (der 1. Duisburger Generalsmilde wohnte er indes nicht bei) und sich um die holländische Bibelübersetzung verdient gemacht hat. Sein Leben hat er selbst beschrieben in der noch ungedruckten Historian narratio de curriculo totius vitae et peregrinationis meae.

Opera theologica, 1644; — **Meditationes catecheticae**, 1646 ff.; — **In historiam transformationis Christi homiliae**, 1634; — **In historiam Sanati Lunatici conciones**, 1634; — **In Judae apostoli epistolam conciones**, 1637; — **Coneionum miscellaneorum decas**, 1634; — **Schola divinarum tentationum in sacrificio Abrahami, populo Daventriensi concionibus XXXI explicata**, 1637; — **Fraenum juvenitatis**, 1639; — **De didracmis a Christo Capernaui solutis**, 1639; — **In historiam passionis, mortis et sepulture Jesu Christi conciones**, 1642; — **Ueber S.**: RE^a XVIII, C. 261 ff.; — ADB 34, C. 122 ff.; — **Glaube**: Godgel, Niederland, III, bl. 347 ff.; — Monatshefte f. Rhein. Kirchengeschichte, 1907, S. 426 ff.; 1910, S. 89 ff.

Notsicht.

Sibirien. „Russland“: I. 1.

Sibir. „Babylonien usw.“, 4 B p.

Sibyllinen.

1. Ueprägung der sibyllinischen Literatur; — 2. Uebergang der griechischen S. jüdische in das jüdisch-hellenistische Schriftum; — 3. Die jüdischen S.; — 4. Die christliche Sibyllinik des Altertums; — 5. Die S. des Mittelalters und ihr Fortleben bis auf die Neuzeit.

1. Im sogenannten griechischen „Mittelalter“, vielleicht im 8. Jhd. v. Chr., beobachten wir in Kleinasien das Auftreten eines weißlagenden Weibes, Sibylle genannt, oder mehrerer Frauen dieses Gattungsnamens, die in durchaus ungriechischer Weise, ungefragt, aus innern ethiastischen Drange den Städten des Landes schwere Zeiten verlunden. Diese S., deren Name bisher eine befriedigende Deutung nicht erfahren hat, gewinnt ihren Hauptsitz im ionischen Erythræ; dort läßt sie sich in einer Grotte vernehmen, die man an dieser Stelle vor nicht langer Zeit zugleich mit einem Eviagramm wieder entdeckt hat. Nachdem nun dieses Prophetenweible dort eine geraume Zeit gedauert und in anderen Teilen kleinasiens Radahmung gefunden hatte, fühlte es sich stark genug, um die ganz anders geartete apollinische Weissagung anzutreffen; in Delphi hat asiatische und europäische Mannik miteinander gerungen, und die S. ist unterlegen (vgl. u. a. Pausanias X 12); die Erinnerung daran bewahrte sich in dem Namen der delphischen S. Bald erhielten nun die S. der kleinasischen Propheten schriftliche Aufzeichnung, und wie in Delphi galt es, durch eine Fülle von eingetroffenen Weissagungen das Ansehen der Priester zu steigern. Man begnügte sich nicht, die Ereignisse der letzten Jahre als von der S. vorherverkündet anzugeben, sondern griff in das graue Altertum

hinauf, behauptete, daß der Form der omerischen Sänge das Lied der S. zum Vorbilde gedient habe; es entwickelte sich durch alles dies die Vorstellung von einer bald 1000-jährigen Seherin, oder, entsprechend dem Vorhandensein mehrerer Prophetinnen, von uralten Seherinnen. So hat sich diesem prophetischen Wesen, das ursprünglich von begeistertem Glauben an sich selbst, an die Gotteskraft, die in der S. wirkte, getragen war, spätestens schon im 6. Jhd. v. Chr. propagandistischer Trug beigebracht. Es entstehet eine ganze sibyllinische Literatur; bedient ist dafür, daß eine alte Sage die S. von Gunnä, eine neue Erziehungsjorm sibyllinischer Weisheit nun schon auf italischem Boden, nach Rom kommen und dem Könige Tarquinius Præsus ihre Bücher zum Kaufe anbieten läßt. Schließlich interessieren sich auch die Altertumsforscher für dieses Wesen und stellen einen Katalog der verschiedenen S. fest.

2. Dieser Literatur bemächtigten sich nun die jüdischen S.ellen in („Judentum“: I, 3). Sie verstanden sich auf das Handwerk, ein heilthches Buch umzuarbeiten und es sagen zu lassen, was dem jüdischen Volke zu Ruhm und Ehre gereichte. Eine Menge heiliger Orakel ließ man stehen, um sie mit Sprüchen jüdischer Habitu zu vermengen; so entstand der Eindruck, als sei jene altheidnische S. durch Gottlicher Augenblitc gewürdigt worden, in denen sie das südl. Verderben der Griechen und Römer und anderseits die Tugend und das kommende Glück der frommen Israeliten habe erkennen können und verkündigen dürfen.

3. Diese Orakel sind uns, fortgesetzt durch die bald folgende christliche Sibyllendichtung, zum größten Teile erhalten (vgl. unten). Sie finden sich wesentlich im dritten Buch unserer heutigen Sammlung. Hier haben wir u. a. eine Weissagung der Weisheit von Salomon an bis auf die Römer, deren republikanisches Staatswesen (B. 176) als „vielhäufig“ bezeichnet wird, dann eine preisende Schilderung des jüdischen Volkes, verbunden mit einer Darstellung seiner Geschichte vom Auszuge aus Ägypten an bis zur Rückkehr aus der Verbannung (B. 294). Es folgen drohende Propheteiungen gegen Babylon, Ägypten und einzelne Städte Asiens und Griechenlands im wirren Durcheinander, auch Rom wird davon nicht ausgeschlossen (B. 350 ff.); nach vielsachen Verhöhungen nabender Bestrafung der gefallnen Heidenwelt, dem steten Thema dieser Literatur, folgt endlich der Hinweis auf den messianischen König, auf die Vorsetzen des letzten Gerichtes, die Bekehrung des frommen Judentvolles. Die Entstehung dieses ältesten jüdischen Grundtodes mag etwa in die Mitte des 2. Jhd. v. Chr. fallen; doch finden sich noch manymische Zusätze von jüngerer Hand, und endlich hat noch ein Orphe eine Prophezeiung des Antichrist hinzugetfügt. Jüdisch ist auch das vierie Buch, sowie das fünfte, das freilich schon einen etwas anderen Charakter als die bisherigen trägt. Hier verschwindet die eigentliche Propaganda, und dafür steht dann der Haß eines Jüden, der Jerusalem's Fall erlebt hat, ein, eine Stimme, die sich namentlich durch das Bild Heros, der hier (B. 142–154, 214–227, 361–385) schon ganz gespenstische Züge, ja, die des Antichrist trät, verrät. In den Büchern,

die jenseits dieses Zeitraums liegen (11, 12, 14), ist dann der Jananitismus verflogen, und ein stark persönlicher Buchschlag wird nicht mehr wahrnehmbar, so interessant auch noch manche Stellen dieser Bücher für den Historiker bleiben. — Einem besonderen Charakter tragen auch noch das erste und sechste Buch (in den Handschriften ungetrennt). Auch hier treten aus christlicher Übermalung noch die Züge ursprünglicher jüdischer Grunddichtung hervor. Es ist die Rede von der Schöpfung der Welt, von Adam und Eva, von den Menschenaltern, von Noah, der Sintflut, und zwar wird diese in sehr eigener Darstellung vorgeführt; die Hauptstrophe aber ist dem jüdischen Sibylliten die Eschatologie, vertreten durch die B. II 6—44. 151 bis 176, 187—199, 214—237, deren Verübung mit der ursprünglich jüdischen Apokalypse für den bezeichneten Charakter dieses Teils spricht (Eschatologie; II, 4).

4. Die jüdische Literatur glitt in christliche Hände. Liniert. Das Christentum hat viele Stütze erhalten und fortgeführt. Aber zwischen jüdischer und christlicher Endichtung ist ein gewisser Unterschied. Das Vorgehen der Juden war von Anfang an wohlüberlegt; die Christen wurden durch diese Orakel, die sie nach allem für sehr alt hielten müssten, geärgert. Unvermerkt, entstammt durch einen sehr begreiflichen Heidenhass, beeinflusst durch das überall wieder lauf gewordene heidnische Orakelweyen haben sie dieses Erbe vermehrt, vermutlich seit der Mitte des 2. Jhd. n. Chr., wo der Hirt des Hermas (Bis. II 4, 1; „Apophthen; II, 5 a) zum ersten Male die S. erwähnt. — Zu den eigentlich christlichen Sängen gehört zunächst das sechste Buch, ein Hymnus auf Christus, dann das siebente, neben den gewöhnlichen Unglücksverkündigungen gnößliche Vorstellungen enthaltend; vor allen wichtig ist das achte. Hier stammt der ganze Haß des jungen Christentums gegen Rom, das „Heilandsfeind“, dem der Prophet das äußerste Elend wünscht: das Palladium und die Götter sollen verschwinden, der Ruhm der „adlertragenden“ Legionen dahinfürsten, wenn der muttermörderische Unhold (Nero) von den Enden der Erde wiederkommt (B. 37 ff.). In ausführlicher Darstellung wird dann das Zeitalter und das jüngste Gericht, der zeltige Friede, der allem weltlichen Streit, allem Unterschiede der Stände ein Ziel seien, und die Beiratung der Sünden beschrieben. Dieses Thema findet immer wieder Wiederholung; nach altem Muster werden die Vorzeichen des Weltendes behandelt (Eschatologie; II, 4, Sp. 608; III, 3 b, Sp. 615), nach griechischem Motte die Qualen der Hölle geschildert (B. 337—356). Und hier begegnet denn nun zum ersten Male eine wenigstens halbwegs häßliche Fälschung. Die Heiden, die der S. vielfach feinen Glauben schenken, deren Obrigkeit die Letzte dieser aufrichtenden Schriften bei Todesstrafe verbot, sollen von der Echtheit der Sprüche überzeugt werden. B. 217—250 zeigen afro-ägyptischen Bau, gerade so wie auch heidnische Versprüche dadurch ihre Echtheit beweisen wollten. Die Anfangsbuchstaben dieser Dutzender Meter bilden also die Worte: „Jesus Christus, Gottes Sohn, Heiland, Kreuz“; ein Beispiel, das ins Lateinische übertragen, von großer Bedeutung für das Mittelalter geblieben ist. Die

Bücher selbst eigneten sich übrigens wohl zu dieser Rolle; sie sind voller Phänotyp, wie denn auch noch dasselbe Buch VIII eine wunderbare Verkündigung Mariä und die Geburt Christi, nicht unvorteilig ausgeführt, bietet. Es folgen dann der Christologie bis zum Ende des Buches moralische Vermahnungen, Warnungen vor heidnischem Opferdienst u. a. Wie in der Sibyllin der Jananitismus des Judentums zuletzt verdrängt, so läßt auch in späteren Büchern der Heidenstaat des Christentums nach. Der Verfasser des dreizehnten Buches gehört der Welt und ihren Interessen an und prophezeit wesentlich politische Ereignisse, nicht unähnlich den S. des Mittelalters, denen die geschilderten Vorgänge ihrer Zeit am nächsten liegen. — Es ist begreiflich, daß die Literatur, ein Erzeugnis des Kampfes, von den Verfechtern des christlichen Glaubens fröhlig verwendet worden ist; sie bemerkten die Täuschung nicht oder wollten sie sich nicht eingestehen. Die Apologeten (* Apologet; III), deren Denkweise die Orakel nahestehen, zitieren sie oft als Beweis für den Christenglauben, der sie seine Bestätigung durch den Mund einer heidnischen Prophetin erhalten habe; sie entsprechen damit der Tendenz dieser Orakel, die jederzeit an der Sichtbarkeit der heidnischen Zeichen festhielten. Namenslich hat der asturianische Kirchenwarter * Lactantius, für den besonders eschatologische Vorstellungen von großer Bedeutung waren, reichen Gebrauch von den Orakeln gemacht, und auch noch der große * Augustinus sich dem Eindruck jener afro-ägyptischen Weissagung nicht zu entziehen vermocht („Vom Gottesstaate“ XVIII, 23).

5. Neues Leben entwidete die Sibyllin im Mittelalter und zwar ebenso im griechischen Orient wie im lateinischen Westen. In Konstantinopel entstanden immer wieder neue Orakel, natürlich jetzt zumeist in prosaischer Form; aus italienischen Boden übertragen, wo die Erinnerung an die antiken S. sich noch nicht ganz verflüchtigt hatte, fand diese Literatur weite Verbreitung. Sie tritt uns entgegen in der sog. „Liberini“ die Sibylline, die, im 11. Jhd. aufstrebend, noch deutliche Spuren des byzantinischen Weltens trägt, doch aber schon in den Interessen des Westens angeht. Die Erzählung von ihrer wiederjüngten Verübung, Weissagungen über die deutschen Kaiser, die Prophezeiung eines messianischen Königs, der Zeit des Antichristen, worin der Kaiser der Griechen und Römer in Jerusalem seine Krone Gott zurückgeben werde, bilden den Inhalt des meßwürdigen Buches, an dessen Schlüsse die bekannte, schon mehrfach erwähnte Afroticus sich findet. — Aber auch die anderen Völker hofften auf einen solchen Endkrieger; fahl alle größeren Völker Europas stehen unter dem Bann solcher sibyllinischen Anschauungen. Demselben Beispiel folgen die kleineren Staaten und Stämme; denn es kann keinen Zweifel unterliegen, daß auch die berühmte Lehnsinschrift, die katholischer Freundschaft gegen die Hohenzollern entstanmt, die später so oft in erregter Zeit, z. B. auch noch 1848, hervorgeholt und gedeutet worden ist, in letzter Linie auf die mittelalterliche S.-Dichtung zurückführt.

Ausgaben des jüdischen und christlichen S.-Corpus: C. Alegandre, 2 Bde., 1841—56 (noch heute durch die Fälle des in den Erfurten lebendigen Gelehrten sehr wertvoll); —

2. fürzere Ausgabe 1869; — J. H. Friedlieb, 1852; — mit kritischen Kommentar und metrisch-deutscher Übersetzung; rec. A. Rösch, 1891 (erste wörtliche kritische Ausgabe); — J. Gessner, 1902 (mit kritischen und historischen Apparaten). — Erläuterungsschriften: S. Schüller III, 1909, S. 555—592; — Ab. Hanau: Geschichte der altchristlichen Literatur I, S. 762, 861—863; II, S. 581—589; 184—189; — W. v. Christ: Griechische Literaturgeschichte, II^{te}, S. 463—471 (Stahl); — R. Gessner: Komposition und Entstehungszeit der *Oracula Sibyllina*, 1902; — Dierl: Aus der Werdezeit des Christentums, 1909*, S. 31—47; — P. Leyer: Die jüdische S. Griechisch und deutsch mit erläutrenden Nummern, Progr. des Schottengymnasium, 1904, 1906, 1908; — Stühle: Die S. und Sibyllinen, Progr. Ellwangen 1904, 1909; — Cadur: Sibyllinische Texte und Forschungen, Halle 1898 (über die S. von Tibur u. d.); — Fr. Kampfer: Kaiserprophetien und Kaiserfagen, 1895; — Wilh. Bousset in RE¹ XVIII, S. 265—280; — Von prosaischen Übersehrungen seien noch genannt die von Fr. Blas bei Kaufsch: Apotheken und Bleuevigraphen des Alts., II, 1900, S. 177 bis 217; — J. Gessner bei Hennecke: Alt-lateinische Apotheken I, 1904, S. 318—345 (vgl. II, S. 339—350).

Gefilden

Sidem, eine der ältesten und bedeutendsten Städte Palästinas in bevorzugter Lage, in wasserreicher, fruchtbarer Talebene zwischen den Bergen [¶]Ebal und [¶]Gazim an der Hauptstraße des Westjordanlands von Süden nach Norden. Die Stadt ist in den Patriarchengeschichten mehrfach genannt ([¶]Abraham, 2 [¶]Jacob und [¶]Esau, 5 [¶]Joseph); dort findet die Volksversammlung unter [¶]Joshua statt (Joh 24), auch die Geschichte von [¶]Abimelech (Richter 9) zeigt ihre hohe Bedeutung. In S. verksammele [¶]Zerobeam seine Landsleute zum Absatz vom Hause Davids und machte die Stadt dann zu seiner königlichen Residenz (I Kön 12). Nach dem Erst Mittelpunkt der Samaritaner, 129 v. Chr. durch Johannes Hyrcanus erobert. Nach dem jüdischen Krieg von Jesuflanu neu gebaut, erhielt es den Namen Flavia Neapolis; daher der heutige Name Nablus. Nale e bei S. gezeigt.

[¶]Samaria: I.

Baeders Palästina und Syrien, 7. Aufl. 1910, S. 203—207. Benzinger.

Sidem-Sage (I Moje 34) [¶]Sagen und Legenden: II, C 2; vgl. [¶]Simeon [¶]Dina [¶]Jacob, 5.

Eisenberger, Joseph, 1907. Theologe, geb. 1872 in Kempten, 1902 Privatdozent in München, 1903 a.o. Prof. dagebürt, 1905 o. Prof. in Würzburg, 1906 in Breslau. [¶]Reformtheologismus, A 2 (Sp. 2118).

Berl. u. a.: Titus von Hofra, Studien zu dessen Lukas-homilien, 1901; — Die Lukastexte des Kletas von Heracleia, 1902; — Fragmente der Homilie des Cutil von Alexandria zum Lukasevangelium, 1909; — Geschichte des Neuen Testaments (in: Die hl. Schrift des NTs., herausgegeben von F. Ditsmann), 1912. — Herausgeber des neu-testamentlichen Teils der Biblischen Zeitschrift. Glawe.

von Siedungen, Frantz (1481—1523), geb. auf der Ebernburg bei Krenzach, fam durch viele Privatschulen, bei denen er oft als Anwalt der Schwachen und Unterdrückten auftrat, immer aber plünderte und schredliche Verwünschungen anrichtete, zu Macht und Reichthum; so befriedigte er die Reichsstädte Worms und Meß, Herzog Anton von Lothringen und Landgraf

Philip von Hessen. Vorübergehend stand er gegen ein Jahrgeld als Feldhauptmann in Diensten [¶]Frankreich, trat dann aber für die Wahl [¶]Karls Vein, weil er hoffte, den „jungen, unerfahrenen“ Herrscher zur Durchführung seiner weltanschauenden Pläne benützen zu können, befriedigte den von Frankreich unterstützten Herzog Ulrich von Württemberg, zog 1521 unter dem Grafen von Nassau gegen Frankreich. [¶]Hutten gewann ihn für die humanistischen und reformatorischen Bestrebungen; S. schätzte [¶]Renaissance gegen die Kölner und bot Luther seine Burg und sein Schwert an. Am August 1522 wurde S. zu Landau zum Hauptmann der schwäbischen und rheinischen Reichsritterchaft erwählt, im September zog er gegen den Kurfürsten und Erzbischof von Trier. Aber der Zugzug aus den Städten blieb aus; Pfalz und Hessen taten Trier zu Hilfe; S. Burgen gingen eine nach der andern verloren; vom 29. April 1523 ab wurde er in seiner Feste Landstuhl bei Kaiserlautern belagert und starb nach Liebergabe der Burg an einer bei der Beschließung erhaltenen Wunde am 7. Mai. — Deutschland: II, 2, Sp. 2101—2103.

ADB 34, 150—158; — H. Umann: Frz. v. S. und die Stadt Worms (Gesch. I. d. Gesch. des Oberheins, R. F. 3 (1888), S. 335 ff); — Fr. v. Premer: Frz. v. S. Schied gegen Trier, 1885; — J. Niemöller: Die Taten S. und die Pläne der Umwirtpartei seiner Zeit, 1888; — Ed. Küd: Schriftstellerliche Ablage der Reformationszeit I. S. und Landshut, Bei. zum Jahresbericht des Gymnasiums und Realgymnasiums zu Rostod, 1899; — W. Friedensburg in J. v. Büsing-Hartung: Ein Morgenrot der Reformation, 1910; — Fr. Jung: Joh. Schwebel, der Reformator aus Doebrücken, 1910, bei. S. 29 ff; — G. Kentenich: Die Buchdruckerfamilie Schöffer und Frz. v. S. (Zentralblatt für Bibliothekswesen 27, 1910, S. 70 f).

D. Clemens.

Siddur (jüdisches Gebetbuch) [¶]Gottesdienst: IV, 2.

Sidis, Boris, [¶]Psychotherapie (Sp. 1987). Sidney, Boris, [¶]Literaturgeschichte: III C, 1 (Sp. 2289).

Sidon, Sidonier (= Phönizier), [¶]Nachbarvölker Israels, 3.

Sidonius, Michael, = [¶]Helding, Michael.

Sidonius Apollinaris (etwa 430—480), Bischof und Schriftsteller in Lyon geb., entstammte einem vornehmen, damals schon seit zwei Generationen christlichen Geschlecht, dem auch Arianus, Bischof von Vienne († 518) angehörte. Beide schlossen ihre Bildung in den jüdgallischen Rheorentreissen, in denen das Ideal einer rein formalen, wortreichen und äußerlichen, aber überaus vereinfachten literarischen und sprachlichen Kultur herrschte, deren legitime Vertreter eben S. und Arianus geworden sind. S. Gedichte und 9 Bücher Briefe sind von größtem literar- und noch mehr kulturtörtlichen Interesse, da sie in das Wesen des vorfallenden römischen Reichs tiefe Einblicke gewähren. Als Bischof von Clermont (seit etwa 470) geriet S. in Konflikt mit dem Gotenkönig Erich ([¶]Goten, 2), verdankte aber seinem literarischen Ansehen eine milde Behandlung. Zu den von S. als Bischof geschriebenen Briefen fehlt jegliche Art christlicher Bildung und selbst christlichen Geistes, während Arianus, der doch theologisch interessierter war, neben Gedichten und Briefen, die

ähnlichen Charakter sind, auch Predigten hinterließ. — Frankreich, 2 (Sp. 957).

Für. S. vgl. Fr. Arnould; RE² XVIII, S. 302—309; — Werke in MSL LVIII, S. 435—751 und MG Auctores antiquissimi VIII, (1887); Vorrede von Th. Mommsen; — Alb. Hauck I (1898); i. Register. — Für *Vitus* s. vgl. Fr. Arnould; RE² II, S. 317—321 und A. Hauck a. a. D.; dessen Werke in MG Auct. ant. VI, 2, 1883. Eltan.

Sidonius von Mainz: Mainz; I, 1.

Siebel, I. Hermann, Philolog., geb. 1842 in Gießen, 1864 Oberlehrer in Gera, 1865 in Stargard in Pomm., 1868 in Halle, 1872 Privatdozent dortselbst, 1875 o. Professor in Breslau, 1883 in Biebrich. — *Philosophie*: IV, 3 e (Sp. 1576). — *Entwickelungslehre*, 1 (Sp. 381).

Berf. u. a.: Untersuchungen zur *Philosophie* der Griechen, (1874) 1883; — *Weber* ästhetische Ausdrucksweise, 1875; — *Ueber Bewusstsein als Schranke der Naturerkundung*, 1879; — *Geschichte der Psychologie* I, 1880 und 1884; — *Weber und Zweck des wissenschaftlichen Studiums*, 1883; — *Ueber die Lehre vom genetischen Fortschritt der Menschheit*, 1892; — *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, 1893; — *Aristoteles*, (1899) 1910*; — Goethe als Denker, (1902) 1905*; — *Ueber musikalische Empfindung*, 1906; — *Ueber Religionsphilosophie*, 1907; — *Grundfragen zur Psychologie und Ästhetik der Kunst*, 1909; — *Ueber Freiheit, Entwicklung und Vorstellung*, 1911. Glane.

2. **Paul**, *Der Verleger, theologische*.

Siebel, Tillmann, 3. Weltkrieg, 3.

Siebenarmiger Leuchter *Leuchter* [Mythen und Mythologie]: II, in Israel: II, 6. — *Ausstattung, kultliche*, 6 g. Abbildung in *Heiligtümer Israels*, Tafel 12.

Siebenbürgen *Oesterreich-Ungarn*: II B.

Siebengottheit *Babylonien u. jw.*, 4 B p. *Himmelskörper*, 4. *Zahlen*, blg. *Manit u. jw.*, 5.

Siebenläsäfer. Die Erzählung von den 7 Männer (Brüdern) Marcellianus, Malchus, Martinianus, Constantinus, Dionysius, Johannes, Serapion, die vor dem in eigener Person die Christen in Ephesus verfolgenden Kaiser Decius sich in eine, noch heute gesetzte, Höhle auf dem Berge Achilleus bei Ephesus zurückziehen, dort eingemauert werden und enttäuschen, aber nach etwa 2 Jahrhunderten von Gott zum Leben erweckt werden, um dann Kaiser Theodosius (II) durch ihr Schicksal und ihre Worte die Lehre von der Auferstehung der Toten zu befähigen, wobei ein zeitgenössischer, auf vierter Tafel geschriebener und bei der Wiederherstellung angefundener Bericht die Wahrheit ihrer Erzählung verbürgt, während sie glauben, nur eine Nacht geschlafen zu haben. Diese Grundsätze der Erzählung sind in manigfacher Form abgewandelt worden; die Zahl der Männer wechselt (7 oder 8; auch ein Hund spielt in einigen Beispielen eine große Rolle); die Namen der Heiligen und des Berges, die Jahre der Einnauerung, der Ort der Höhle, der Tag der Befreiung u. a. werden verschieden angegeben. Die Erzählung hat eine außerordentliche Verbreitung gefunden und mit ihr der Kult der 7 „Märtyrer“. In die lateinische Welt führte sie Gregorius von Tours ein, der sie nach seiner eigenen Angabe einem syrischen Original entnahm; in die arabische Welt Mohammed (Koran, Sure 18), wodurch namentlich ihre romanische arabische Ausgestaltung veranlaßt wurde. Sie kann nicht vor der 2. Hälfte des 5. Jhd.s entstanden sein. Es ist sicher, daß sie

nicht aus lauter christlichen Motiven zusammengesetzt ist. Das Märchenmothos eines wunderbaren Schlafes ist weit verbreitet und in Indien und dem klassischen Altertum ebenso nachweisbar wie im Talmud. Nicht einmal die Siebenzahl und die Tendenz, die Auferstehung der Toten zu beweisen, sind speziell christlich. Und so ist denn von den Gelehrten versucht worden, die Motive zurückzuführen auf nachlebende Rechte der heidnischen (Kabirendienst in Bordenaien, Endymion-Mythos, die 9 Schläfer in Sardinien u. jw.) oder jüdischen Vergangenheit. Das Wahrscheinlichste ist, daß die Erzählung angeknüpft hat an Vorstellungen, wie sie in der Assumptio Mosis c. 9 und der Abimelech-Legende der Reliquia Verborum Jeremiæ vorlagen. Diese hat der Verfaßer in den drücklichen Idiotentriß übertragen, vielleicht veranlaßt durch irgend ein Vorkommen seiner Zeit: Eindeutung von Grab- und Epitaphien mit Namen und dem üblichen Ausdruck für Begraben-sein (dormire = schlafen) oder Beobachtung der den Leichnam konturvierenden Fähigkeit mancher Geistesarten oder Ausweitung der Lehre von der Auferstehung der Toten. Daß sie meistens an Ephesus angeknüpft wird, hat seinen Grund in den Erzählungen vom Tode des Evangelisten Johannes (*Johannes-Evangelium*, 1 a, Sp. 610 f.). So sicher es ist, daß die Verfaßer der vorliegenden christlichen Legenden bei ihren Lesern keine Zweifel an der Geschichtlichkeit ihrer Mitteilungen voraussehen, ebenso sicher ist es, daß die Frage nach der Geschichtlichkeit der berichteten Ereignisse nicht mehr aufgeworfen zu werden braucht; nur die wundersame Stimmung der Autore und des Mittelalters fand solche Ereignisse der Phantastie nur geistlicher Wahrheit nehmend; für uns hat nur der poetische Gehalt Wahrheit.

Die legendären verzeichnen: Bibl. hagiogr. Lat. 1, 1898/99 Nr. 2313—2319 (2320); Supplementum 1911, 97 f.; — Bibl. hag. Graeca, 1909, Nr. 1593—1599; — Bibl. hag. orientalis, 1910, 1012—1022; — *Säule* RE² XVIII, S. 309 f.; XXIV, S. 513; — *Legende*; die *Legende*, ihr Ursprung und ihre Verbreitung, 1883; — C. A. Verneull: *Die Hölle der Menschen*, 1900, S. 160—169; — Michael Huber: *Die Wanderlegende von den 7 u. 10 Leidigen*, doch nicht genügend durchgearbeitete Fassammlung; die römische Legende, die Eigentümlichkeiten hat, ist nicht berücksichtigt; — Heinrich Günter: *Die christliche Legende des Abendlandes*, 1910, S. 105 f. G. Adler.

Sieben-Schmerzen-Bruderschaft *Schmerzen* Mariä, 1.

Siebenzahl *Zahlen*, blg.; *Tages- und Jahreszeiten*, blg.; *Himmelskörper*, 4.

Siebenpflege, *Siebenpflege*, *Charilaos*, 7; *Evangelische*, *Innere Mission*: IV, 2 a. Sieffert, 1. Friedrich Ludwig (1803 bis 1877), evg. Theologe, geb. in Elbing, 1827 Privatdozent, 1828 a.o. Prof. der alten Theologie in Königsberg, 1834 o. Prof., 1839 zugeleich Warter ebd., seit 1873 im Nebestande.

Berf. u. a.: Ueber den Ursprung der ersten lamenischen Evangelien, 1832; — Ueber die apologetische Fundamentierung der christlichen Glaubenswissenschaft, 1871. — Ueber S. vgl. die Biographie von Friedrich Sieffert, 1880; — RE² XVIII, S. 317 ff. 316.

2. **Friedrich** (1843—1911), evg. Theologe, geb. in Königsberg (Pr.) als Sohn von 1. 1867 Privatdozent in Königsberg, 1873 Inspektor des Theol. Seminars in Bonn, 1873 a.o. Prof. in Bonn, 1878 o. Professor in Erlangen, 1889 in Bonn.

Bf. u. a.: Galaten und seine ersten Christengemeinden, 1871; — Handbuch zum Brief an die Galater, 1880—1899; — Das Recht im NT, 1900; — Krieg und Christentum, 1904; — Offenbarung und heil. Schrift, 1905; — Die heidenbekämpfung im NT und im Judentum, 1908; — Die religiösen Grundlagen des christlichen lütlichen Lebens, 1912. — Ueber E. vgl. C. Nijsch in RbPr 13, 1912, S. 37—40; — RE² XXIV, S. 513 ff. **Andrea.**

Siegel waren im Altertum sehr gebräuchlich, da man statt der Unterschrift S. zu benutzen pflegte und auch sonst Briefe und Behälter gegen Diebstahl versiegelte. So hatte jeder Beamte sein Regierungs-S., und jeder Bürger sein eigenes S., das durch Namen oder Bild oder durch beides unterschieden war. Die Ausgrabungen in Ägypten, Borsippa, auf den griechischen Inseln haben unzählige S. zutage gefördert. Man unterscheidet als typische Formen: 1. Der ursprünglich wohl ägyptische, aber auch in Babylonien schon früh heimische Siegelzylinder der gleicht einer kleinen Walze, die mit Schriftzeichen und Bildern bedekt, auf einen Metallstab gezogen ist; — 2. In Ägypten wurde der Siegelszylinder seit der abziehenden Dynastie durch den Scarabäus verdrängt, der die Form des heiligen Käfers hat. Auf der unteren Fläche sind Namen oder Figuren eingraben. Man trug die S. an einer Schnur um den Hals gebunden (Hohes-Lied 8,1), oder am Finger als Ring (I. Mose 41,12; Jerem 22,12). — Auf dem Boden Palästina sind beide Formen gefunden worden. Eigentümlich ist den hebräischen S., daß sie in der Regel keine bildlichen Darstellungen, sondern nur Namen enthalten. Diese Tatsache, die nur in Palästina beobachtet werden kann, hängt gewiß mit der Abneigung der Israeliten gegen Gottessbilder zusammen (Bilder). Wo dennoch auf palästinischen S. Bilder vorkommen, da beschränkt sich diese meist auf heilige Tiere (wie Löwen, Adler, Greife) oder heilige Bäume (Palmetten, Granatäpfel), die aus dem Volksglauben in die offizielle Judentumsgötter übergegangen waren. Nur selten begegnen uns rein ägyptische oder babylonische Symbole. Sedenfalls lehrten diese Beispiele, daß sich auf dem Boden Palästinas ägyptische und babylonische Einflüsse getrennt haben; besonders deutlich tritt diese Mischung auf einem in Thaanaach (Ausgrabungen im Orient, 6) gefundenen S. zylinder entgegen, der neben ägyptischen Hieroglyphen und Amuletten babylonische Keilschriftzeichen und Gestalten enthält (um 2000 v. Chr.).

J. Newberr: Scarabs, 1906; — William Heves Ward: Seal Cylinders of Western Asia, 1910; — Die palästinischen Siegel sind zusammengestellt bei Hugo Grotianus: Alterorientalische Texte und Bilder II, S. 101 ff (viele weitere Literatur). **Gremmam.**

Siegel (Sphragis) als Bezeichnung der Tante (1, A 3, Sp. 1091; C 2, Sp. 1998 f.). Vgl. * Heidendichtentum, 4 b (Sp. 1940) * Na-menglaub: II, 1 (Sp. 663); 2; 4.

Siegelsied, altisraelitisches, * Dichtung, profane im NT, 4.

Ziegfried, Karl (1830—1903), evg. Theologe, geb. in Magdeburg, 1858 Gymnasiallehrer in Cöthen, 1860 Gymnasiallehrer in Magdeburg, 1865 Professor mit Geistlicher in Pforta, 1875 o. Prof. in Zerma.

De inscriptione Geritana, 1863; — Spinoza als kritischer und Ausleger des AT, 1867; — Philo von Alexandria

als Ausleger des AT, 1875; — Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Literatur (mit H. L. Straß), 1884; — Die theologische und historische Betrachtung des AT, 1890; — Hebräisches Wörterbuch zum AT (mit B. Stade), 1893; — Hob, in B. Stade's „Regenbogenbibel“ (Textausgabe), 1893; — Gedicht, bei G. Staatsch, Heilige Schrift des AT, 1894 (Übersetzung); — Prediger Salomon und Hohes Lied, im Göttinger altischen Handkommentar, 1898; Weisheit Salomos bei G. Staatsch, Apotheken und Pseudographen, 1899; — Ezra, Nehemia, Esther, im Göttinger altischen Handkommentar, 1898. — Gab heraus Eusebii canonum epitome ex Dionysii Telmaharenus chronicopeta (mit H. Gelzer), 1884; — Bearbeiter des altischen Teils des JB 1881—89. — Ueber E. vgl. RE² XVIII, S. 320 ff. **Guntel.**

v. Siena, Katharina v. Sieniusti, Johann und Jakob, Katow. Sienkiewicz, Heinrich, polnischer Dichter, geb. 1846 in Wola Orlowska (Ruthenien Polen).

Da S. verfärbt sich für uns heute das polnische Schriftum. Zweifellos wird S., der bei polnische Erzähler, heute weit überholt. Aber ebenso zweifellos ist auch, daß er in seinem ganzen Schaffen das polnische Leben am treuen und reinsten widergespiegelt. Gleich seine ersten Erzählungen aus „Natur und Leben“, wie eine von ihnen heißt, gehören zum Besten, was er geschaffen hat. Es sind Bilder von ganz einziger Schärfe und Treue, mündlich traurig und traurig zugleich. So traurig, daß der Dichter selber es nicht mit ihnen ausstellt und sich in eine bessere Welt flüchten mußte. Diese tat sich ihm an in den schuhreichen Zeiten des 17. Jhd.s, die er in 3 großen zusammenhängenden Werken: Mit Feuer und Schwert, Die Sintflut und Wolodnjewski, mit zum Teil vollendetem Meisterhaft wieder lebendig erstehen ließ. Aber der neugewonnene Standpunkt des „Aristofaten“ hat den Geschichtskreis des Dichters zugleich eingeengt. Das kommt sofort zum Ausdruck, wo S. sich der Gegenwart zuwendet. Für die Kinder aus dem Adelsnach, wie Polochowski in „Ohne Dogma“ und die „Familie Polanetzki“, löst sich das Lebendes Rätsel verblüffend einfach.

Das Empfinden dafür, daß des Lebens Strom denn doch noch tiefer sein muß, ging ihm natürlich nicht ganz verloren. Das führte ihn zurück zu den Anfängen jenes großen, neuen Lebens, das mit Jesu in die Welt getreten ist. So entstand seine Geschichte der Neronischen Christenverfolgung, „Quo vadis“ benannt, die ihm eigentlich seinen großen Raum erst eingebracht hat. Von allen Erzählungen dieser Art ist „Quo vadis“ die unvergleichlich beste. Denn hier lebt und webt alles. Werhwürdig ist nur: daß es mehr eine Geschichte des verfürbenden Heidentums als des auftauchenden Christentums ist. Der eigentliche Held des Ganzen ist gar nicht der junge Christ Vinzius, sondern der schöngeistige Heide Petrus. Dieser ist wahr und lebendig geschildert, daß Vinzius dagegen fast wie eine gemachte Gestalt wirkt. Der Geist, der durch das Ganze hindurchzieht, ist der eines milden, guten Katholizismus. Petrus ist zwar der einzige rechtmäßige Stellvertreter Christi auf Erden, und schon so ziemlich alle pietistischen Ehren zuteil werden. Sein Auftreten ist selbstbewußt, feierlich, zuweilen, wie im Birtius, etwas schauspielerisch. Aber dabei ist er doch der weise, milde Jesu-Jünger, der mit seinem großen, starken, weiten Herzen alles umfassen kann.

Schon in den ersten Werken des Dichters singt die Frömmigkeit mit, als ein schwächerer oder stärkerer Unterton. Je weiter aber, desto stärker schwält er an, und wird immer voller, bis er in „Quo vadis“ zu der führenden Stimme wird, die alles andere behebert und trägt und treibt. Auf volnödigem Boden konnte er eine ähnliche lebendige Frömmigkeit nur in der Vergangenheit entdecken, wie das seine „Kreuzträger“ am besten beweisen. Der Gegenwart steht er verständnislos gegenüber. Im Geboriam gegen die Kirche liegt für ihn alles beschlossen, was die Welt braucht. So ist ihm aller Nutz und jede Hoffnung unterwegs verloren gegangen. Geblieben ist ihm einzige die Zehnacht.

A. Brüdner: Geschichte der polnischen Literatur, 1909², S. 510 ff. — A. v. Leyer: Geschichte der freunden Literaturen, II, 1893², S. 501. — A. Drister:

Tieria Leone, britisch-westafrikanische Kolonie an der Küste von Guinéa, 13 160 ekm mit (1908) 1 251 800 Einwohnern, in 17. Jhd. von den Portugiesen besetzt, 1808 von England als Kolonie übernommen, nachdem hier seit 1787 englische Negerfreunde die für frei erklärten Negersoldaten angefeindet hatten, die im amerikanischen Befreiungskrieg auf Seiten der Engländer gekämpft hatten; hier fanden auch die bereits afrikanischen Sklaven eine Stätte (bis 1816 wurden an 50 000 befreite Sklaven dorthin gebracht). Seit 1804 war die English Church Mission unter großen Opfern an Geld und Menschen im Lande tätig. In ihrem Dienste standen auch deutsche Missionare aus Tannenbrücke, wie Gustav Neudörffer aus Neval, 1806—23 (†), der 1806—12 zugleich Kaplan der Regierung war, und Melchior Reimer, ein Wittenberger, von 1804 bis zu seinem Tode 1821 in S. L. tätig, später 1835—47 Jakob Dr. Schön aus der Baseler Missionschule. Doch machte das Christentum wegen des außerordentlichem Gemüses der Völker, Sprachen, Sitzen und Unfitten nur geringe Fortschritte, bis größeres Gewicht auf den Unterricht und die Heranbildung eines eingeborenen Lehrpersonals gelegt wurde. 1852 wurde ein anglikanisches Bistum für S. L. gegründet, 1861 die S. L. Kirche als selbständige erklärte (heute an 13 000 Anhänger), und die Missionsleitung hoffte nur die Vermehrung der Unterrichtsanstalten in ihrer Hand. Neben der englisch-kirchlichen Mission sind im Lande tätig englische Methodisten (an 23 000 Anhänger), die Countess of Huntingdon-Methodisten (an 1700) und eine amerikanische Methodengemeinschaft (an 5300 Anhänger); doch lässt der religiöse, spirituelle und kulturelle Zustand der eingeborenen Christen (nach Warned und Gundert) viel zu wünschen übrig. Die Mission im Hinterland, die nur lang betrieben wird, liegt hauptsächlich in den Händen der amerikanischen United Brethren und der International Mission Alliance. — Von fachl. Seite waren in der Portugiesenzeiten Kapuziner und Jesuiten in der Nähe der Hauptstadt Freetown tätig, und noch um 1820 war ein Stadtteil von Freetown von Katholiken bewohnt, aber ohne Priester. 1858 wurde die Mission neu eröffnet und das Apostolische Vikariat S. L. mit dem Sitz in Freetown errichtet, dem Londoner Seminar für afrikanische Missionen und, nachdem die ersten Missionare dem Alten erlegen waren, den Vätern vom hl. Geist übertragen. Das Apostolische Vikariat

zählte an 2700 Katholiken, 2000 Katholiken, 20 Patres, 21 Hauptstationen, 20 Schulen.

A. B. C. Gibthorpe: History of S. L., 1881; — A. T. Pieron: Seven Years in S. L., 1897; — Crofts: A History of S. L., 1903; — H. Gundert: Die evg. Mission, 1903⁴, S. 89 ff.; — G. Warned: Geschichte der prot. Missionen, 1910⁷; — J. B. Piolet: Les missions catholiques françaises, Bd. V, 1904; — T. J. Allbridge: A transformed Colony: S. L. as it was and as it is, 1910. — J. Linöland.

Siefrzencwic, Stanislaus, T. Ruzicka:

Sieverting, Amalie (1794—1859), Tochter des Hamburger Kaufmanns und Senators Heinrich Christ. S. († 1809). Religiös allmählich unter schweren Schicksalsschlägen (früher Verlust der Eltern u. dgl.) und ehrigem Bibelstudium (Betrachtungen über einzelne Abschnitte der hlg. Schrift, 1823; Belehrungen mit der hlg. Schrift, 1827) zu positiver lebendiger Frömmigkeit gelangt, stellte sie sich, besonders seit der großen Choleraevidemie v. J. 1831 in den Dienst christlicher Liebestätigkeit. Ihren Gedanken, eine evg. Schweizerkantstift („Diakonissen, I.“) zu gründen, konnte sie freilich nicht verwirklichen; ihr Auftritt blieb ohne Erfolg. Sie selbst erwarb sich aber als Krankenpflegerin während der 8 Wochen durch ihre selbstlose und vrärtliche Hilfe gegen aufängliches Vorurteil das Vertrauen der Einwohner. Unter Ablehnung der Berufungen zur Oberin des Allgemeinen Hamburger Krankenhauses und (1836) durch Mitglieder nach Näherswertib, widmete sie sich dann ihrem 1832 mit 13 Mitgliedern begründeten, noch heute bestehenden und vielfach nachgeahmten „Frauenverein für Arme- und Krankenpflege“, der sich die Aufgabe stellte, statt den Armen durch Almosen zu helfen, vielmehr durch Arbeitsvermittlung und Anhalten zur Erwerbung die Selbsthilfe zu werden und durch regelmäßige Hausbesuche religiös-sittlich einzurichten. So vermaudete sie auch ein dem Verein 1832 zugewandtes Kapital zum Bau des Amalienstiftes, in dem Arme zur Hütte des Friedens wohnen sollten (jetzt 5 Häuser mit 100 Wohnungen). Ihr Verein diente zugleich der von ihr erstrebten Emanzipation der Frau und des jungen Mädchens aus dem Rüstum und Spielen durch eine ausreichende Berufstätigkeit; A. S. hat so als eine der ersten in der Kirche das Ideal der tätigen Frau vertreten, die nicht Diakonisse ist („Frau: II, 5 b.“).

Neben A. S. vgl. Denknüdigkeiten aus dem Leben von A. S. Mit Berwort von Wiedermann, 1860 (vgl. auch Wiedermanns Gesammelte Schriften III, 1902, S. 997 ff.); — ADB 34, S. 217 ff.; — R. Bendixen: Bilder aus der letzten relig. Erweckung in Deutschland, 1897; — RE³ XVIII, S. 324—25; — ChrW 1893, Nr. 4—11; — R. Remé: A. S. eine Vorläuferin der dt. Frauenbewegung, 1911.

Steffen, Sievers, Eduard, Germanist und Metrischer, Geb. 1850 zu Lippoldsberg bei Hofgeismar, 1871 a.o. Prof. in Jena, 1876 o. Prof. ebenda, 1883 in Tübingen, 1887 in Halle, 1892 in Leipzig. S. verdient um die altliche Wissenschaft ist es, die hebräische Metrisch, deren Dasein gelegnet oder jedenfalls umstritten war, durch Einführung der wissenschaftlichen metrischen Methoden über allen Zweifel sicher gestellt und die Grundlagen aller weiteren Erkenntnis gelegt zu haben. — Poetie usw. Israels, 7.

Folgende seiner Werke betreffen das AT: Metrische Studien. I. Studien zur hebräischen Metrik I II, 1901. II. Die hebräische Genesis I II, 1904. III. Samuel, 1907 I; — ASG, Phil.-hist. Klasse, Bd. XXI Nr. I II; Bd. XXIII (Nr. I. II. IV); — Amos (mit Guthle), 1907 (ebenda Bd. XXIII Nr. III); — Alte Wissellen 1—5 (Berichte der Phil.-hist. Klasse der Isl. Jüd. Gesellschaft der Wissenschaften, 1904, S. 151 ff.; 1905, S. 35 ff. 144 ff.). **Gundel.**

Sigebert von Gembloux (um 1030 bis 1112), früh Mönch in G. (Belgien), später einige Zeit Leiter der Schule von St. Vinzenz in Maas, seit etwa 1070 Lehrer und Schriftsteller in G., verfasste eine Reihe auf die Kirchengeschichte von Maas, Gembloux, Lüttich bezüglicher biographischer und legendärer Werke (darunter auch die *Passio ss. Thebaeorum*, 3 Bücher in Hexametern). Am Investiturstreit (Deutschland: I, 1) beteiligte er sich mit Schriften gegen Gregorius VII und Papst Kalixt II. Sein Hauptwerk ist eine Weltchronik bis 1111, geschrieben mit der Absicht, die Chronologie festzustellen; mit der Zeit der Salier selbständiger werdend, behandelte er maßvoll und nach Unparteilichkeit strebend den Stand zwischen Kaiser und Papst; für die letzte Zeit sind vielfach Aten und Briefe verwertet. Ein zweites, ebenso viel benutztes und hoch geschätztes Werk ist das Verzeichnis der Schriftsteller und ihrer Werke (De scriptoribus ecclesiasticis) von Gennadius bis auf seine Zeit.

RE³ XVIII, S. 328—331; — B. Wattenbach: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 1894, S. 155—162; — Marie Schulz: Die Arbeitsweise des S. v. G. im Liber de scriptoribus ecclesiasticis (Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde 35, S. 563 ff.). — S. Werke in MSL 160.

Sigismund, I. Kaiser 1410—37, Deutschland: I, 4 Papstium; I, 10 Reformation; B2 Thür. 1; — 2. Joachim Sigismund; — Kurfürst von Brandenburg; — Preußen: I, 3 b Confessio Sigismundi; — 3. S. von Polen 1. Polen, 2 b Niedland, A 3.

Sigl, Johann Baptist (1839—1902), Redakteur, bekannt als Herausgeber des engberzig-katholischen und spießbürglerisch-particularistischen „Bayerischen Vaterlands“ in München, das wegen der oft originellen und derben Schreibweise S. viel gelesen wurde.

Protestantisches Taschenbuch, 1905, S. 201 f. Glare.

Siquarelli Renaissance: II, 2 c Kunst: III, 9.

v. **Zigwart**, Christopher (1830—1904), Philosoph, geb. in Tübingen, 1859—63 Professor am Seminar in Blaubeuren, 1865 o. Professor der Philosophie in Tübingen. Philo- sophie: IV, 3 c p (Sp. 1570).

Bert. u. a.: II. Zwingle, 1855; — Logik, (1873) 1911; — Beiträge zur Lehre vom hypothetischen Urteil, 1879; — kleine Schriften, (1881) 1904; — Vorfragen der Ethik in der Gelehrtenzeitung, 1886; — Ein Colloquium logicum im 16. Jhd., 1890; — Die Immaterialien, 1888. Glare.

Zihon, König der Amoriter, Moses, 1. Ziths, Hindufelte, Indien: II, Sp. 465, 467.

Zilas erscheint in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen als Begleiter und Gefüllte des Paulus (B 1). Die Apostelgeschichte weist ihm eine ehrenvolle Stellung innerhalb der jerusalemischen Urgemeinde zu (13, 2 ff.); er hat die Gabe des prophetischen Geistes und wird in wichtigen Angelegenheiten (Apostelbefehl; Apo-

stolisches Zeitalter: I, 2 c) von Jerusalem nach Antiochen geschickt. Da er von da ab eine Zeitlang in der Umgebung des Paulus erscheint (Apgsch 15, 40—18, 5 wird er mehrfach genannt), so wird man vermuten dürfen, daß er, wenn er nicht selber Hellenist gewesen ist, so doch den Hellenisten nahestand. Paulus erwähnt S. an drei Stellen; in den Eingängen von I und II Thessalonicher wird er zwischen Paulus und Timotheus als Mitfeind genannt, II vor 1, 19 wird seine Mitarbeit bei Gründung der korinthischen Gemeinde erwähnt. Der Apostel nennt ihn stets Silvanus; er hatte also wie Saulus Paulus zwei Namen, einen semitischen (Silaus) und einen lateinischen (Silvanus); es ist aber auch möglich, daß der kürzere Name nur die Zusammenziehung des längeren ist. Nach der zweiten Reise des Paulus hören wir bei Paulus und in der Apostelgeschichte nichts mehr von S., doch ist der I Petr 5, 12 genannte Silvanus sicher S. Aus dieser Erwähnung in der Schluß zu ziehen, daß S. in späterer Zeit nach Rom (= Babylon I Petr 5, 12) kam, und zwar zu einer Zeit, wo auch Petrus dort war, also vor 64. Nicht ohne Grund ist dem S. die Urheberschaft von I Petr zugeschrieben worden (Katholische Briefe, 2). **Silbernagl, Isidor**, München: II, 2 c d. **Silene** (Seilene) Griechenland: I, 3, 6 (Sp. 1670, 1672, 1684).

Silenius, Angelus, Angelus Silenius.

Sillon, Gründung Sangniers, Reformkatholizismus: A 3 e; B 3 Katholisch-Sozial, 6 Literaturgeschichte: III, B 6 e.

Silo, nördlich von Bethel, heute selun, war das vornehmste Heiligtum nach der Eroberung Palästinas: der Ort, wo die Lade (Heiligtümer Israels: I, III, 1) stand (Joh 18, 1 Sam 3), ursprünglich in einem Zelt (II Sam 7, 1 ff.), später in einem Tempel. Dort wachten die Eltern (Eliu), die Nachkommen des Moses, ihren Priesteramt. Die Gottheit pflegte sich dort durch Traumgesichte zu offenbaren (I Sam 3). Das Heiligtum war so berühmt, daß die Sage die Jugendjahre Samuels nach S. verlegt, wo er als Priesterhabe im Dienst der Eltern stand (I Sam 1, 1 ff.). Als Israel durch eine ungünstige Schlacht die Lade an die Philister verlor (I Sam 4, 1 ff.), wurde S. wahrscheinlich zerstört (Jesrem 7, 12 ff. 26, 6 ff.). Aus S. stammte der Prophet Ahia (I Kön 11, 29); der Ort scheint also später wieder bewohnt gewesen zu sein, hat aber seine alte Bedeutung nicht wieder erlangt. **Gremann**.

Siloah und Siloahinschrift. Unter dem Namen S. sah man die verschiedensten Anlagen zusammen, die der Vermehrung der am Ostuß des Zion gelegenen Bichon- oder jungen Marienquelle für die Wasserversorgung Jerusalems dienten. Bei den schlechten Wasserverhältnissen der Stadt (Jerusalem: I, 4) wurde einer zweimaligen Gründung und Ansiedlung jener Anlagen von früh an die größte Aufmerksamkeit zugewendet. Den ältesten Bericht dieser Art hat man vielleicht in einem von Baurat Schid 1886 und 1890 z. T. aufgedeckten Katalog zu sehen, der das Wasser des Bichon in offener Felsrinne außerhalb der Mauern um den Südosthügel der Stadt herumführte. Auf ihm spielt möglicherweise Jes 8, 16 an, wenn er von den saniert liegenden Wassern des S. spricht. Besser schon entsprach den Bedürfnissen eines

Kriegsspaltes ein 1867 f durch Ch. Warren entdeckter, in den Fels gelegter Schacht, durch den man aus der Stadt ungesehen zum Wasser gelangen konnte. Aber bei weitem übertroffen wurde dieses Werk durch den durch den Zion hindurchgezlagenen S.-Tunnel, der, nach II Kön 20, 20 ff. Chron 32, 30ff. 2 Chr 17, zu schließen, auf König Josia (727—699) zurückzuführen ist. Ueber sein Zustandekommen sind wir durch die in althebräischer Schrift geschriebene S.-Inschrift, die 1880 an seinem Südende entdeckt wurde, unterrichtet. Sie lautet: „... Und dies war der Hergang der Durchstechung. Als noch ... die Hade der Eine zum Andern hin (erhob?), und noch 3 Ellen zu durchstechen waren, (hörte man?) die Stimme des Einen, der dem Andern zirrte; denn es war ein Engel (?) im Felsen auf der Südseite. ... Und am

Tage der Durchstechung schlügen die Steinhouer einander entgegen, Hade auf Hade. Da floß das Wasser von der Quelle in den Teich, 1200 Ellen weit. Und 100 Ellen war die Höhe des Felsens zu Haupten der Steinhouer.“ — Wie aus dieser Inschrift hervorgeht, wurde der Tunnelbau von beiden Seiten her in Angriff genommen, was auch durch die Tatsache bestätigt wird, daß die Meißelhiebe in der nördlichen und südlichen Hälfte entgegengesetzt laufen. Die rund auf 1200 Ellen (die Elle zu etwa 45 cm, also zusammen 540 m) angegebene Länge zeigt schon, wie wenig man der Luftlinie von 335 m zu folgen vermochte. In der Tat hat der Tunnel die gewundene Gestalt eines S; dagegen liegt der Treffpunkt der beiderseitigen Bohrung nicht weit von der Mitte ab, und bewundernswert ist, daß der gesamte Niveauunterschied des Tun-

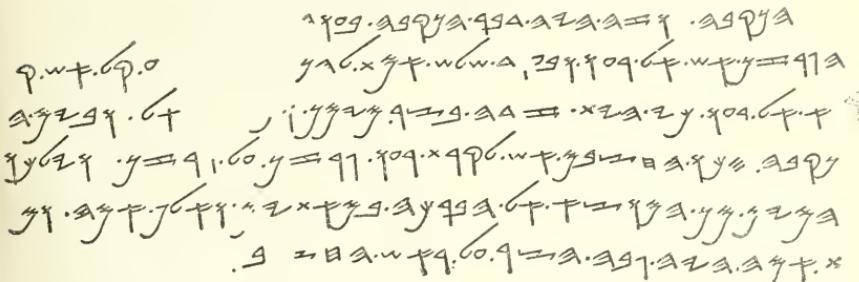


Fig. 69. Siloahinschrift.

nels nicht mehr als 30 cm beträgt. — Au seinem Südausgang — das ist der Punkt, den Josephus die Quelle nennt (Jüd. Krieg V 4, 19) — lag der S.-Teich, dessen Wasser nach Joh 9, 7, heilende Kraft zugeschrieben wurde, in Wirklichkeit vielleicht eine ganze Reihe von Teichenlagen (J. Jerusalem I, 4).

H. Gauß in BW S. 618 f (mit 2 Plänen); — J. Beninger: Hebräische Archäologie, (1894) 1907 § 9, 4. — Zur Inschrift vgl. z. B. L. Zibbarotti: Epigraphia I, 429, II Tafel 22. Berthold.

Silvanus = S. Silas.

Silarius, Pap. 536—537. S., Sohn des Papstes Hormisdas wurde, zum Nachfolger des Papstes Agapetus I dank der Unterstützung durch den Ostgotenkönig Theodahat (Götzen, 2) erhoben und am 8. Juni 536 geweiht. Später sich den Römern anschließend, ernannte er Petrus (Vyzans I, 2) den Einzug in Rom (Dezember 536); als er aber wieder von diesem abfallen und mit dem Ostgotenkönig Witigis verhandeln wollte, wurde er von Petrus im März 537 abgejagt und als Mönch nach Patara in Lykien verbannt. Unter seinem Nachfolger Vigilius wurde er nach Italien zurückgebracht, zum zweiten Male verurteilt und nach der Insel Pontia im Ilyrrhenischen Meer verwiesen, wo er (i. J. 583?) starb.

RE XVIII, S. 338; XX, S. 634. Werminghoff. Silvester I Kirchenjahr, 1.

Zur Geschichte des S.-Gottesdienstes vgl. G. Kawerau im Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der evng. Kirche Schlesiens, 1911, S. 261—268.

Silvester I, Pap. 314—335. An den Na-

men dieses Bischofs von Rom, des Nachfolgers des Melchizedes, knüpft sich einmal die Sage, daß er den Kaiser Konstantin den Gr. vom Ausray geheilt und zum Christentum belehrt habe, sodann aber die um die Mitte des 8. Jhd.s in Rom gefälschte Urkunde über die Konstantinische Schenkung. Fest steht nur, daß S. die vom Kaiser zu Nicäa veranstaltete Synode (325) besuchte, wie er auch die Synode zu Arles (313) besichtigt hatte. Sowiemehr die Berichte des Liber pontificalis über den Bau von Kirchen in Rom, ihre Verbindung durch den Statuer zu treffen, läßt sich nicht mehr feststellen. Als Amts dauer S.s wird die Zeit vom 31. Januar 314 bis zum 31. Dezember 335 angegeben; die Kirche verehrt ihn als Heiligen.

A. Haub: RE XVII, S. 338 f. — Vergl. die zu über die Konstantinische Schenkung.

II, Pap. 999—1003. Gerbert (vielleicht zu Murillac in der Auvergne geboren, Mönch daselbst, dann in Spanien und Rom unterrichtet, vor allem aber in Reims lernend und lehrend, durch Kaiser Otto II 973—983 Abt von Bobbio, 991 Erzbischof von Reims an Stelle des abgesetzten Arnulf, später dauernd in der Umgebung des Kaisers Otto III (983 bis 1002), der ihn im J. 998 mit dem Erzbistum Ravenna bedachte, wurde im April 999 durch den Einfluß des Kaisers zum Nachfolger des ersten Deutschen auf dem Stuhl Petri, Gregorius V. exaltiert; der erste Franzose unter den Papstnennungen sich S. II, um hierdurch seine Verbindung mit dem Kaiser anzudeuten, die der legendenhafte Verbindung S. Silvesters I

mit dem Kaiser Konstantin d. Gr. entsprechen sollte. S. hat seine Vergangenheit verleugnend, die Absezung des Erzbischofs Arnulf von Reims, weil ohne Zustimmung des Papstes beschlossen, aufgehoben. Unter ihm erfolgte die Gründung des Erzbistums Gnießen und die kirchliche Organisation Ungarns, beides Schwächungen der deutschen kirchlichen Herrschaft. Dem Papste widerstrebt der Erzbischof Giebel von Magdeburg, als er auf Wiederherstellung des Bistums Merzburg bestand, während Erzbischof Willigis von Mainz seine Rechte auf das Kloster Sandersheim verteidigte. Selbst in Rom war S. nicht immer sicher. Er mußte es im Februar 1001 verlassen und fomute es erst nach Ottos III. Tod (23. Januar 1002) auf Grund eines Vertrags mit den Römern wieder betreten; hier starb er am 12. Mai 1002. Ihm befahlte der Wunsch, daß Kaiser und Papst in friedlicher Eintracht die Welt beherrschten, ein utopischer Gedanke, den durchzuführen unmöglich war. Dabei war er erfüllt von egoistischen Ehrgeiz, der in jeder Lebensstellung ihn seine Anschauungen wandeln ließ. Unbestritten ist seine große Gelehrsamkeit, die u. a. in seinen 3. T. mathematischen Schriften zutage trat und ihm später den Ruf eines Zauberers einbrachte. Wertvoll für die Zeitgeschichte der Jahre 983 bis 987 sind wie seine historischen Berichte so sein vielseitiger Briefwechsel.

Gerberts historische Schriften: MG SS. III, 658 ff.; — Lettres de Gerbert ed. A. Gavet, 1890; — Oeuvres de Gerbert ed. A. Olleris, 1867; — Opera mathematica ed. R. Bubnow, 1899; — A. Haud: RE² XVIII, 339 ff.

III. Papst 1045—1046. Nach Vertreibung des Papstes Benedict IX wurde Bischof Johann von Sabina zu Anfang des J. 1045 von den Römern als S. III auf den Stuhl Petri gehoben, mußte dann dem zurückkehrenden Benedict IX wieder weichen, um sich in sein altes Bistum zurückzuziehen. Abgelebt auf der Synode zu Sutri (20. Dezember 1046; Heinrich III.) ist er, unbekannt wann, in einem Kloster gestorben.

R. Söppel: A. Haud: RE² II, S. 564.

IV. Gegengpapst 1105—1111. Vom römischen Adel und dem Markgrafen Werner von Antona am 18. November 1105 erhoben, nötigte der römische Erzbischof Paschal II. als S. IV seinen Gegner Paschal II. (1099—1118) zunächst zur Flucht, mußte selbst aber aus Geldmangel von Rom nach Tivoli weichen. Obwohl ohne jede Bedeutung, wurde er im April 1111 von Heinrich V. gezwungen, sich Paschal II. zu unterwerfen und ihm Gehorsam zu geloben. Bis an sein Ende, dessen Jahr nicht bekannt ist, blieb er bei dem Markgrafen Werner von Antona.

C. Mirbt: RE² XIV, S. 719. Beringhoff.

Silvester, I. Bernhard, Literaturgeschichte: II, A 3 (Sp. 223).

Z. Schönau, = Devai.

Silvesterorden Orden: III, päpstliche.

Silvestriner, Reformfongregation (Congregationes und Br.: I, 1 b) des Benediktinerordens, nach ihrem Stifter, dem hl. Silvester Grossolini (Gozelin, gef. 1267) benannt, der 1231 das Kloster auf dem Berge Fano bei Fabriano (daher auch „Orden vom Monte Fano“ genannt) gründete und in diesem die Benediktinerregel nicht nur in ihrer ursprünglichen Strenge, sondern noch verschärft einführte;

1247 von Innocenz IV. bestätigt. Die 1681 nach der Auflösung einer vorübergehenden (1662 bis 1680) Vereinigung der S. mit den Vallombrosianern festgestellten Ordenskonstitutionen, die sehr strenge Fasen vorschreiben und noch heute gelten, wurden 1690 von Alexander VIII. bestätigt. In seiner Blütezeit hatte der Orden 56 Mönchsclöster, meist in Italien, einige in Portugal und Brasilien; jetzt noch 7 Klöster in Italien; außerdem kürzen die S. seit 1885 in der Mission auf Ceylon im Bistum Kandi bei Colombo; Gesamtzahl etwa 100; Residenz des Generalabts in Rom: Kleidung türkisblau.

Seimburd I., S. 277 ff.; — KL XI, Sp. 1039 ff.; — RE² XIX, S. 196. Joh. Werner.

Silvia Aquitana Literaturgeschichte: I, B 9 (Sp. 2225).

Sitivo, Genea, = Pins II.

Silveir (in der Welt Stephan Vasiljevitj Malenovitsch; 1827—1908), namhafter russ. Dogmatiker, Prof. und Rektor der Kiewer Geistl. Akademie, seit 1885 auch Bischof von Kanew, Bischof des Kiewer Metropoliten. Zog sich 1858 in ein Kiewer Kloster zurück.

Werke: Antwort eines rehglaubigen auf das von den Altkatholiken vorgelegte Schema über den hl. Geist. Kiew 1873 (ist ins Deutsche und Italienische übersetzt); — Versuch der rehglaubigen dogmatischen Gottesgescheitheit (mit einer historischen Darlegung der Dogmen). Kiew 1884—91 (5 Bde.); 1—3 1892—98, 4—5 1897. Graj.

Simir, Hubert Theophil (1835—1902), fath. Theologe. Vor seiner Wahl zum Bischof von Paderborn (1891) war er Prof. in Bonn (1864—91). Er hat die Görresgesellschaft mitgegründet (1876) und war (seit 1883) Vorsitzender des Zentralvorstandes des Borromäusvereins. 1899 wurde S. Erzbischof von Köln. Dem Bischof und Erzbischof sagte man vornehme Geistigkeit und Toleranz, gewinnendes Benehmen, glänzendes Auftreten nach und rühmte ihn als Förderer von Kunst und Wissenschaft.

Berl.: Die Theologie des hl. Paulus, (1864) 1883²; — Lehrbuch der Moraltheologie, (1867) 1893²; — Das Gewissen und die Gewissensfreiheit, (1874) 1902²; — Der Übergaule, (1877) 1894²; — Lehrbuch der Dogmatik, 2 Bde., (1879/80) 1899²; — Ueber ihn vgl. Biographisches Jahrbuch VII, 1902, S. 292 f.

Bößler.

Simeon, im genealogischen System der zweite Sohn Jakobs und der Lea. Als Stamm gehört S. zu den ältesten Bestandteilen des Volkes, ist aber schon sehr früh in anderen Stämmen aufgegangen. Die Jos 19, ff. ihm zugewiesenen Städte im äußersten Süden des Landes gehörten später alle zu Juda und werden auch Jos 15, 26 ff. fast alle zu Juda gerechnet. Der sich neubildende Stamm Juda hat also S. in sich aufgezogen. Schon im „Moselegen“ wird S. nicht mehr erwähnt, in Jakobssegen aber ist seine Verstreuung als Strafe für eine mit Levi gemeinsam verübte Freveln erklärt. Sachlich ist damit wohl das in der Sage I. Mose 34 geschilderte Ereignis gemeint (Jakob, 5. Dina, Benzinger).

Simeon, Charles (1759 bis 1836), evg. Theologe, geb. in Reading, seit 1783 Prediger in Cambridge (Holy Trinity), anfangs stark besfeindet, weil er gegen den Willen der Gemeinde berufen worden war; lebhaft für die Mission in Indien interessiert, war er einer der Gründer der Church Missionary Society (1797). Auch der British and Foreign Bible Society stand er in allen Anschließungen treu zur Seite. Als Homilet

genöß er besonderen Auf. — **E**ngland: II, 1 (Sp. 353).

Berf. u. a.: *Horae homileticae or discourses digested into one continued series and forming a commentary upon every book of the Old and New Testament, seit 1796 erschienen, gesammelt in 11 Bden., 1819—20, mit Nachtrag in 6 Bden., 1828 (mehrmal neu herausgegeben). Gesamtausgabe seiner Werke in 21 Bänden, 1840.* — Ueber S.: *Dictionary of National Biography* 52, 3, 255—257. **Glaue.**

Simeon = **Sy'meon.**

Zimler, 1. G e o r g, Lehrer **Melanchthon** (: 1).

Zo*sias* (1530—1576). Geboren in Kappel als Sohn des Priests Peter Z., befandt die er neu errichtete protest. Schule in Kappel, wozu er unter Bullingers Protektorat in Zürich, Basel und Strassburg studierte. 1549 begann er seine Tätigkeit als Pfarrer in verschiedenen Landgemeinden und Lehrer der Städte Schulen. 1552 wurde er Professor der nördlichen Theologie in Zürich neben Martin Vermigli und von 1562 bis an seinen Tod als dessen Nachfolger. Als Schwiegersohn Bullingers unterstützte er diesen mit großer Hingabe in dem Werk des Wiederaufbaus der durch Zwinglis frühen Tod erschütterten Zürcher Kirche, vornehmlich durch seine umfassende literarische Tätigkeit, zum Teil durch Übersetzungen von Schriften Bullingers, zum Teil durch eigene theologische Arbeiten. Sein Hauptwerk ist die *Gelehrtheit der Schweizerischen Eidgenossenschaft*, erschienen in seinem Todesjahr.

ADB 34, 2, 355 ff.; — G. Mener von Kononou im Jahrbuch des Schweizerischen Archivs 32, 2, 217 ff.; — Der J. in RE³ XVIII, 2, 347 ff. **W. S. ador.**

Zimmel, G e o r g, Philosoph, geb. 1858 in Berlin, 1875 Privatdozent in Berlin, 1900 a.o. Prof. derselbst. ***Philosophie**: IV, 3 a.

Berf. u. a.: *Soziale Differenzierung*, (1890) 1910*; — *Einführung in die Morawissenschaft*, (1892) 1911*; — *Probleme der Gelehrtheitsphilosophie*, (1892) 1907*; — *Philosophie des Geldes*, (1900) 1907*; — *Vorlesungen über Kant*, (1904) 1905*; — *Schopenhauer und Nietzsche*, 1906; — *Die Religion* (1906) 1912*; — *Soziologie*, 1908; — *Hauptprobleme der Philosophie* (Sammlung Goethen), (1910) 1911*; — *Philosophische Kultur*, 1911; — *Goethe*, 1913. **Glaue.**

Simon, 1. v. A u t r e n e, also ein hellenistischer Jude, bat nach der synoptischen Überlieferung für Jesus das Kreuz zur Richtstätte getragen, Mt 15, 21; Mth 27, 32 Lut 23, 35. Es war Sitte, daß die Verurteilten entweder das Querholz (patibulum) oder den Pfahl selbst (staurós) tragen mußten. Jesus scheint erschöpft gewesen zu sein; deshalb zwangen die die Hinrichtung vollziehenden Soldaten den zufällig des Weges dahier kommenden S., den Kreuzespahl zu tragen. Obwohl das Johannesevangelium ausdrücklich sagt, Jesus habe sich selbst das Kreuz getragen, 19, 17, werden wir an der Zuverlässigkeit der synoptischen Notiz nicht zu zweifeln haben. Die Angabe des Namens und die Tatjade, daß zwei in dem Leidenskreis des Markus bekannte Christen, Rufus und Alexander, Söhne S. waren, Mt 15, 22, gewährleisten die Güte der Überlieferung. **Heitmüller.**

2. M a g u s, Zeitgenosse der Apostel, wird schon in der Apfch erwähnt und von den späteren Kirchenvätern allgemein als Begründer des **Gnostizismus** bezeichnet. Seine Gelehrtheit ist anzunehmen; es kann aber aus der bald

üppig wuchernden S.-Legende der geschichtliche Kern nicht herausgezählt werden. In der viendokumentinischen Literatur erscheint er als Widerläufer des Petrus und ist als Repräsentant der Gno'sis (nicht die von der jüdischenchristlichen Polemik gefasste Karikatur des Paulus, wie die Tübinger Schule glaubte) anzusehen. In den apokryphen Petrusaltären erscheint er als Wunderläufer, der durch die noch größeren Wunder Petri überboten wird. Daß S. selbst schon gnostische Spekulationen angestellt und sich in seinem System eine entscheidende Rolle als Initiator des den Weltköpfen überlegenen Erlösgottes (Apfch: „große Kraft Gottes“) zugeschrieben habe, ist nicht unwahrscheinlich. Seine offenbar tiefen Einwurz hinterlassene Person kann aber auch erst später zum Gegenstand der Speculation erhoben sein. Jedenfalls war **Samaria** (: III, 2) ein günstiger Boden für den religiösen Synkretismus, und eine Seite der Simonianer muß es geben haben, mit typischen gnostischen Merkmalen. Wie weit S. direkt auf die christliche Gnosis Einfluß gehabt hat, ist müder.

o. B. Boiss in RE³ XVII, 2, 260 ff.; — R. Beyer: Die S.-M.-Perikope (Apfch 8, 5—24), 1911; — Bgl. ferner Lit. zu **Gnostizismus**, besonders W. Boujeit: *Hauptprobleme der Gno'sis*, 1907, 2, 73 ff. 260 ff. **Richterhan.**

3. der M a l k a b ä r. **Malkabäer.**

4. P e t r u s, **Petrus**, Apostel.

5. Z e l o t e s (der Eiferer). Apostel, der in den Apostelverzeichnissen Mf 3, 18; Mth 10, 4; Lut 6, 14; Apfch 1, 14 eine der letzten Stellen einnimmt und im Unterschied von S. Petrus bei Mf und Mth den Zusatz: der Kananeus (von qan'an = eifrig, eiferüchtig), bei Lut und in Apfch der Eiferer (zelotes), erhält. Die Beinamen sind fachlich gleich, sie bezeichnen ihn als Mitglied der Partei der Zeloten. Zu dieser Partei muß S. früher gehört haben, ehe er für den ganz anders gearteten Kreis Jesu gewonnen war. Unter den Jüngern Jesu trat er nicht hervor; wir wissen nichts außer seinem Namen. Erst die spätere Apostellegende weiß allerlei von ihm zu erzählen; sie sieht ihn mit S. Alphas oder mit **P. Nathanael** gleich, macht ihn zum Bräutigam auf der Hochzeit zu Cana (Kananeus!) u. a. m. Sein Gedächtnis wird in der luth. Kirche zusammen mit dem des **Judas Iskariot** am 28. Oktober begangen.

Zur Legende über S. vgl. **C i s s i a s**: *Apostelgeschichten* II 2, 1884, 142 ff.; — Siegert in RE³ XVII, 2, 306 f. **Anopf.**

Simon, 1. R i c h a r d (1638—1712), luth. Theologe, geb. in Dieppe, wurde Quakerianer, dann eine Zeitlang Professor der Philosophie in Zürich, darauf mit der Aufertigung eines Kalenders der in der Kongregationsbibliothek befindlichen orientalischen Bücher betraut, was ihm die willkommene Gelegenheit bot, tiefer in diese Literatur einzudringen. Aber das Werk, das schließlich aus diesen Studien herauszupacken, und das seinen Ruhm als des Bahnbrechers für die historisch-kritische biblische Einleitungswissenschaft begründet sollte, trug ihn die Auslobung aus der Kongregation ein. Er zog sich auf die Parre Bolleville in der Normandie zurück, lebte darauf in Dieppe, Rouen, Paris, endlich wieder in Dieppe, wo er starb. Nach 7jähriger Arbeit vollendet, sollte das genannte Hauptwerk, die *Histoire critique du Vieux Testament*. 1678

erscheinen, als Bossuet dazwischen trat und seine Vernichtung veranlaßte. Trotzdem kam das Werk, zuerst 1680 in ungenauer Ausgabe bei Daniel Elzevir, dann 1685 in einer Ausgabe, hinter der der Verfaßter selber stand, an die Öffentlichkeit. Dem artlichen Teil folgte der n. liche: *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, 1689; des Versions, 1690; des principaux commentaires, 1693; daran 1695 *Nouvelles observations sur le texte et les versions du N.T.*; endlich 1702 4 Bände einer Übersetzung des N.T.s aus der Vulgata mit Wort- und Sachberläuterungen, deren Verbot Bossuet wiederum zu erwirken vermochte. — Es bleibendes Verdienst ist, daß er das Recht der historischen Kritik für die Betrachtung der Bibel geltend gemacht und durchzuführen versucht hat. Freilich sind seine Ansichten über das Zustandekommen einer hebräischen Literatur vom gegenwärtigen Standpunkt aus völlig unzulänglich (§ Bibelwissenschaft: I, 2 d, §v, 1204), ja, fast das Gegenteil alles kritisches. Auch kommt es ihm weniger auf den Inhalt als auf die Schicksale der biblischen Bücher an. Nur mit der Geschichte ihres Textes, ihrer Übersehungen und ihrer Erklärung befaßt er sich im wesentlichen. Hier aber lernt man ihn in seinen Vorzügen kennen: Er hat ein Auge für die Schwächen des hebräischen Textes, aber in seiner Beurteilung verschafft er auch nicht seiner ungehörlichen Unterschätzung. „Zu wirklichem Lob“, sagt Ed. Neuh (RE³ XVIII, §, 364), „gereicht dem Werk die verständige und wiflich kritische Untersuchung über Ursprung, Wert und Schicksale der alexandrinischen Bibel und der Vulgata, gegenüber dem traditionellen und dogmatischen Vorurteil, ebenso seine Verteidigung der Bibel in Volksprachen. Auch den allegorischen Schwindleuten der patristischen Eregie geht er herzhaft zu Leibe; ja, trotz allem Bedürfnis, durch gelegentliches Verspotten des protestantischen Schriftprinzips sich den Rücken zu deuten, ist er unbewogen genug, †Calvins Eregie Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und zu sehr Rationalist, um nicht sogar für die sozinianische eine gewisse Sympathie zu verprüften“ (vgl. auch Wellhausen, in Bleets Einleitung in das NT, 1886⁵, §, 2). S. rieß, nicht zum mindesten auf protestantischer Seite, wo man das grundlegende Schriftprinzip gefährdet sah, lebhaftesten Widerstand hervor. In der Folgezeit mußte er erst wieder entdeckt werden; der es entdeckte, war sein Geistesverwandter J. S. †Semler; auf seine Beratung hin erschien 1776 f eine deutsche Übersetzung der Geschichte des Textes und der Übersehungen des N.T.s, die er mit Anmerkungen verfaßt.

RE³ XVIII, §, 361—66; XXIV, §, 520; — E Brit. XXII, §, 82 f.; — Aug. Verner: R. S. et son Histoire critique du V. T., 1869; — Derl.: Notice bibliographique sur R. S., 1882; hier auch weitere ältere Literatur; — H. Mazzigiat: R. S. et la critique biblique au 17. siècle (Revue d'histoire et de littérature ecclésiastique I, 1896, §, 1 ff. 159 ff.; II, 1897, §, 17 ff. 223 ff. 525 ff.; III, 1898, §, 117 ff. 138 ff. 508 ff.; IV, 1899, §, 122 ff. 192 ff. 310 ff. 435 ff.); — Simon: Die Bedeutung R. S. für die Pentateuchkritik, 1912. — Berthold.

2. G. H. Theodor, evg. Theologe, geb. 1860 zu Hamm (Salmatalden), Lehrer am Gymnasium in Münster, 1887 Mitglied des Domlandesfürstens in Berlin, 1888 Pastor in Krausnitz (Brandenburg), 1890 Schloßparrer

in Kottbus, 1904 Pastor in Berlin, seit 1908 Konfessorat in Münster.

Darstellung der Gnosislehre Logos in ihrem Verhältnis zu denjenigen Herbaris, 1892; — Leib und Seele bei Fischer und Loge als Vertreter zweier maßgebender Weltanschauungen, 1894; — Arthur Schopenhauer nach seinem Charakter und seiner Stellung zum Christentum, 1894; — Die Psychologie des Apostels Paulus, 1897; — Gottesgeist und Menschengeist bei Paulus, 1902; — Der Logos, 1902; — Christliche und moderne Weltanschauung, 1903; — S. Kant, 1904; — Ausgang und Eingang, Predigten, 1904; — Predigten über den 1. Brief St. Petri, 1906; — Entwicklung und Offenbarung, 1907; — Buddha, 1908; — Das Wiedererwachen des Buddhismus, 1909; — Der Monismus, 1909; — Moderne Surrogate für das Christentum, 1910. M. Simon, Saint (Saint-Simon), § Saint-Simon.

Simonie, nach Apofel 8¹⁹—24 eigentlich die Erlangung einer kirchlichen Weihe (Ordination) durch Gelbschallung. Dieser ursprünglich eng begrenzte Begriff hat aber im Laufe der Zeit nach verschiedenen Richtungen hin Erweiterungen erfahren. Zunächst erkannte man, daß man die Weihe auch auf andere Weise, als durch Gelb erlaufen könne; weiterhin bezeichnete man aber als Simonisten auch diejenigen, die eine Pföründe oder ein kirchliches Amt lauteten oder auch verlaufen, eine Erweiterung des Begriffes, durch die besonders auch das von den deutschen Herrschern vielfach geübte Verfahren, hohe Kirchenämter (Bistümer, Abteien) gegen Bezahlung zu vergeben, getroffen wurde. Im Beginn des 11. Jhd. rechnete Bischof Burchard I von Worms, der Verfasser einer berühmten kirchenrechtlichen Sammlung (Decretum) zur S. außer der Erlausung von Weißen auch den Kauf einer Pföründe, ja sogar die Erlangung eines Bistums durch Begünstigung, verdeckliche Beziehungen und Besprechungen. Leo IX., der die S. aufs eitrigste bekämpfte, soll ganz ähnliche Anschauungen über diesen Begriff gehabt und außer der Erlausung eines kirchlichen Amtes auch die Erlangung eines solchen durch Wohlfähigkeit des Bewerbers oder durch Begünstigung von Seiten des Vergebenden als S. aufgetragen haben (venalitas a mano, ab obsequio, a favore). Leo Ratgeber, Kardinal †Humbert von Silva-Cantoba, erklärte idiosyncratically in seiner Schrift gegen die Simonisten (Libri tres adversus simoniacos) jede Ernennung eines Bischofs durch den König, jede Übertragung eines kirchlichen Amtes durch die Fürsten (Laieninvestitur) für S., und diese strenge Aufsicht haben die Päpste übernommen: unter Papst †Nikolaus I verbot 1059 eine römische Synode den Geistlichen unbedingt, eine Kirche aus der Hand eines Laien anzunehmen, und †Gregorius VII unterwarf auf der Tafelnynde von 1075 allen Laien, Geistliche mit Kirchen zu investieren. * Investitur †Deutschland: I, 4, §v, 203 f. †Papstium: I, 5. RE³ XVIII, §, 367 ff.; — H. Gund: Kirchengeschichte Deutschlands III¹, 1, 1906; — Joh. Drehmann: Papst Leo IX und die Simonie, 1908.

Voigt.

Simoniismus, †Saint-Simon.

Simons, Menno, †Meno.

Simons, Eduard, evg. Theologe, geb. 1855 in Elberfeld, 1881—93 im Kirchendienst, 1893 Privatdozent in Bonn, seit 1902 a.o. Professor in Berlin, 1911 o. Professor in Marburg.

Bf. u. a.: Hat die 3 Evangelisten der kanonische Matthäus benutzt?, 1880; — Letzte evg. Gemeindebeamtenpflege am

Niederthein, 1894; — Frei-Bölls-Landeskirche, 1895; — Der evg. Kirchenbau, 1897; — Konfirmation und Konfirmanden-Unterricht, 1900; — katholische Konfessionalbeschläfe, 1905; — Matthes Beyer, ein Mysterer aus der Reformationszeit, 1907; — Ein Vermächtnis Colvins, 1909; — Aufgaben der Rhein. Kirche, 1910; — Herausg. von Synodalbuch. Die Alten der Synoden und Quartierkonfessionen in Tülich, Cleve und Berg, 1570—1610, 1909; — Theol. Arbeiten aus dem rhein.-wissenschaftl. Prediger-Verein; — S. J. Holzmanns Praktische Erklärung des 1. Thess.-Briefes, 1911.

Andreae.

Simpelveld, Schwestern von, Kind Jesu, 3.
Simplicius, Papst 468—483, als Nachfolger des **S. Hilarius**. Bewohnte in die monophysitischen Streitigkeiten, in denen er eine dem Kaiser Zeno (**S. Monophysiten**, 1) entgegengesetzte Stellung einnahm, ohne die seines Vorgängers **Leo I** zu beobachten, debütierte er doch durch Ernennung des Bischofs von **Sevilla** zum apostolischen Vikar in Spanien die Herrschaft der römischen Kirche aus. Berichtet werden von ihm die Stiftung wertvoller Kirchengeräte, der Bau mehrerer Kirchen in Rom und die Einführung je eines Hebdonadarius für Taufe und Buße an mehreren Kirchen seiner Stadt. S. starb am 10. März 483.

Souc: RE⁸ XVIII, S. 370 f. **Werminghoff**, **Simpliziusimus**, Wibbliat, Tressen: II, 4 (Sp. 1774).

Simri, König Israels 887. Streitwagen-Oberster unter König Ela, Sohn **S. Bacias**, benutzte die Abwehrkraft des Volksheers, um seinen Herrn zu erschlagen und das ganze königliche Haus auszurotten. Doch das Volksheer lehrte unter **S. Omri** zurück und S. starb nach sieben Tagen seines Königstums in den Flammen des Palastes. Über ihn vgl. 1 Kön 16 9—20.

Sat die Kommentare zu den **"Königsbüchern"** und die "Geschichten Israels".

Guntzel.

Simson.

1. Die einzelnen Erzählungen von S.; — 2. Der Ton der Erzählungen und die vorausgefeierten Verhältnisse; — 3. Urführung der Gestalt. — Vgl. T Sagen u. s.: II, A 1. 2 a; E.

1. Die Überlieferung des **S. Richterbuchs** über S. bildet kein geschlossenes Gänzes, sondern zerfällt in eine Reihe von Sagen, die zumeist dem Volksmunde entnommen sein werden. Voran steht gegenwärtig eine **Kindheitsgeschichte** (Richt 13), die wie alle jolch Kindererzählungen dem ganzen Stoff erst nachträglich hinzugefügt worden ist: S. wird von der Gottheit verheißen und zum **S. Rahrera** bestimmt. Daß auch diese Kindererzählung seitdem ist, erkennt man daran, daß sie ziemlich blau ist, während die folgenden Geschichten von konkretem Material strotzen, ferner, daß sie den wildesten und zugleich humorvollen Ton der übrigen vermissen läßt, schließlich, daß S. hier als Rajnauer gilt, wovon die anderen (außer dem **Ziyat** in 16, 17) nichts wissen. Die Disposition ist die, daß der Engel **Jahves** S. Mutter erscheint, ihr die Geburt eines Sohnes weissagt und ihr Verhaltungsmaßregeln für die Zeit ihrer Schwangerschaft erteilt; daß der Engel sodann auf den Wunsch von S. Bater dem Elternpaare zum zweiten Male erscheint und dieselben Gebete auch für das zu erwartenende Kind einschreibt (daran ist R. 15 zu bestimmen). Die Fortsetzung (an der nichts unzutreffend ist) beschreibt, wie sich die zunächst unbekannt erschienene Gottheit schriftweise offenbart: ein Mahl nimmt sie nicht an, aber sie for-

dert ein Opfer für Gaben; ihren Namen, den die Menschen wünschen, um den Freudenboten wenigstens nachträglich (mit einem Gesicht) ehren zu können, nennt sie nicht; in der aufsteigenden Flamme des Opfers fährt sie zum Himmel empor. Die Erzählung ist einheitlich, aber mit manchen Zwischen- verschen (B. 5 a. b. 18 b. 19 b §. 21). Die Sage spielt an einem bestimmten Ort, dem (bekannten) Altar von Boreah (westl. von Jerusalem). S. Bater Noah ist ursprünglich der Ahnherr des dämonischen Geschlechtes der Manathiter (1 Chron 2 a). Es folgt eine kurze „N o i s“ (Richt 13 25), gleichfalls Losfallage; im „Lager Dan“ hat S. die erste Inspiration gehabt. — Sodann die erste höhere S.-Geschichte, ein kunstvoll gewobener S. a g e n k r a n z von ursprünglich selbständigen Geschichten (Richt 14). Zu Anfang sind zwei Motive miteinander verbunden. S. geht hinunter in das philistäische Zimma und verliebt sich dort in ein Mädchen; zurückgekehrt, gebe er ein zweites Mal dorthin, um sie zu heiraten. Bei dem ersten Marie trifft er einen L ö w e n, den er in plötzlich auflaufender Kraft ohne Waffen mit der bloßen Hand zerreiht; das zweite Mal findet er H o n i g in seinem Auge. Beide kunstvoll zusammengeordneten Szenen sind dadurch in Ordnung gekommen, daß ein Späterer an S. Che mit der Philisterin, die ursprünglich (nach römischem Sprachgebrauch) eine „freie“ Ehe (vgl. Sigismund Raub, Hebräisches Familienecht, 1907, S. 28 f) gewesen ist (woher der Name der Frau, so oft es ihm paßt, besucht), Anstoß genommen und die Eltern S. hineingetragen hat; wie er auch sonst S. Vorgehen zu entschuldigen bemüht ist (B. 4). Bei der Hochzeit, die nunmehr folgt, gibt S. den „Freunden“ (Bräutigamen) sein belastetes R ä t h e l auf: „Vom Kreiser geht Tressen aus, vom Gierigen geht Süßes aus“: Das Räthel ist geistreich, denn sonst geht das Tressen in den Kreiser hinein, und der Gierige ischlingt das Süße will hinunter. Ge meint ist der Löwe, aus dem S. den Honig genommen hat. Der Wit des Räthels ist, daß die Freunde, die das Räthel unmöglich deuten sollen, um den Siegespreis betrogen werden sollen. Sie aber wissen auch zu helfen und zwingen die junge Frau, S. sein Geheimnis zu entlocken, was mit mitfühlendem Humor beschrieben wird. Geistreich ist ihre Antwort in Räthelform: „was ist süßer als Honig, und was ist gieriger als der Löwe?“ Benito geistreich, wiederum in Form eines Spruches, ist S. Erwideration. So betrogen, gerät er in Wut; die Lut vergreift ihm; er läßt Braut und Hochzeitsgesellschaft stehen und geht heim; von Bezahlung der Wette keine Rede. Ein Späterer hat ihn daß nachholen lassen (13, 19 a). Die Erzählung behandelt das Motiv, daß der starke Held vor der geliebten Frau schwach wird und ihr sein Geheimnis verrät: ein wohlbelauutes Sagen- und Märchenmotiv. Auch der zweite Spruch ist offenbar ursprünglich ein Räthel; die Antwort darauf ist „die Liebe“, das Süßeste und wilsdeste zugleich. Beide Räthel sind hier kombiniert, das zweite ist als Lösung des ersten gedeutet worden. Das Bienen aus dem Auge von Tieren entstehen, ist bei den Griechen und Römern Volks glaube. Das Folgende (R. a p. 15) ist nun so angeordnet, daß immer ein Schlag S. ein Gegenschlag

der Philistier und wieder ein Gegenschlag S. aufeinander folgen. Mit einem Ziegenböckchen fehlt S. zu seiner Frau zurück. Aber die ist inzwischen einem andern zuteil geworden: ein Zeitbild. So fühlt sich S. im Recht, wenn er ihnen füchtig eins anhängt. Da er sich selber nicht weiter ins Gebiet der Philister traut, sendet er 300 Jüdi e mit brennenden Fackeln in ihr reiches Getreide und verbrennt ihre Felder; die Hörer werden dies Stütz für besonders wichtig und witsam gehalten haben. Ähnlich verfahrt man im Orient noch jetzt (R. Hartmann ZAW XXXI, 1911, S. 69 ff); mit der Sitte der Cerealien, Füchse mit Feuerbränden durch den Circus maximus zu brennen (Ovid, Fasti IV, 681 ff), wohl einem brutalen Volksvergnügen, hat S. Tat nichts zu tun, da bei der römischen Sitte der Zweit, Getreide anzuzünden, fehlt. Zur Strafe bringen jetzt die Philister die ganze Unglücksfamilie mit Feuer um; der Brandstifter wird verbrannt: ius talionis (Vergeltungsrecht). Nun nimmt S. seinerseits gerechte Rache für seine lieben Verwandten und erschlägt eine Menge Philister: Rauboldenlogi. Dann steht er in die Felsenklüft von Etam auf jüdisches Gebiet; aber die Jüdaer, das ist die Voransetzung der Erzählung, stehen unter der Oberherrschaft der Philister und liefern ihn aus. Von den Volksverwandten läßt er sich freiwillig binden und so den Feinden übergeben; da aber rafft er sich auf und schlägt mit einem frischen Gelsimmbaden, den er auf dem Felde findet, 1000 Mann tot. Ein Kinnbaden ist eine gefährliche Waffe; ein Gelsimmbaden ist es, weil der eine zahnfreie Einschürfung hat und sich leicht aufsagen läßt. Dann singt er sich selber das übermäßige und gefährliche Siegeslied. Weiter heißt es, daß er den Kinnbaden fortgeworfen und daß daher der Ort den Namen „Kinnbadden-Wur“¹, Ramath-Lehi, eigt., „Kinnbaden-Höhe“ erhalten hat: eine Lotafahre. Soweit der Sagentanz, der aus verschiedenen, ursprünglich selbständigen Überlieferungen zusammengefestigt ist. Ein Anhang (15, 18) erzählt noch von einer Quelle derselbst, die den Namen „Quelle des Ringers, Beters“ führt. Man erklärte diesen Namen so, daß S. duriend zu Jahre „gerufen“ und der ihm diese Quelle geschenkt habe. — Nun eine neue Geschichte in „snappen“ Sagenfüll (16, 1-8). S. befindet eine Dirne in Gaza, was ohne jeden Tadel berichtet wird. Nun aber bringt ihn diese Liebe in Todesnot; dasselbe in der Delta-Geschichte: ein echtes S.-Motiv. Seine Befreiung aus dieser Not wird mit dem Humor erzählt: die Philister glauben, ihn schou zu haben, wollen aber in ihrer Torheit den Morgen abwarten. S. aber steht noch in der Nacht auf. Da er das Stadtor nicht öffnen kann, nimmt er es einfach samt Posten und Riegel in die Höhe und trägt es davon; diese Kraftentfaltung unmittelbar nach genossener Liebe! Bis Hebron trägt er das Tor; dort mag es eine Tertilität gegeben haben, die man „Tor von Gaza“ nannte (B. 2, 19 ist Zufall). — Es folgen zwei zum einen ehrliche Erzählungen zum Schluß, wie S. von den Philistern gefangen und gebunden wird, aber seine Rache nimmt und mit ihnen zugrunde geht (16, 19-20). Wiederum wird das Motiv ausgeführt, wie Heldenkraft zu Fall kommt durch Frauenschönheit und ist. Wiederum hat S.

eine Liebschaft mit einer Philistäerin. Auch diesmal das Motiv, daß sie ihm sein Geheimnis ablogen will; denn sie ist von den Feinden bestochen. Dies Geheimnis aber ist hier, worin seine Kraft besteht. Die Voraussetzung ist dabei, daß diese Kraft in den Haaren liegt und mit den Haaren vergehen muß. Diese nach unserm Begriffen seltsame Idee erläßt sich aus dem Glauben der Primitiven, daß die Seele, die Kraft, das Glück, die Sieghaftigkeit eines Menschen in einem seiner Körperteile, etwa im Blut, im Speichel, in den Nägeln, im Haar oder in einem seiner Haare liegen kann. Solcher Glaube der ältesten Menschheit lebt später in allerlei abergläubischen Bräuchen und im Volksmärchen fort. So gibt es altgriechische Sagen von Piecelaos und Alios, die ein einzelnes (goldenes oder purpurines) Haar in ihrem Schopfe hatten, das ihnen Sieg und Leben gewährte; als es ihnen aber durch ihre Tochter verräterisch ausgerissen wurde, gingen sie zu Grunde. Besonders nahe der S.-Geschichte verwandt ist das neugriechische Märchen vom Kapitän „Dreizehn“, dessen Stärke in drei Brüderhaaren saß; aber sein Weib verriet ihn um Gold an die Feinde und schnitt ihm die Haare ab, worauf er in Gefangenschaft geriet; doch die Haare und mit ihm die Kraft wuchsen ihm wieder und er ward wieder frei (Bernhard Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder, 1877, S. 91 ff). Hier ist also auf S. ein Märchenmotiv übertragen worden: eine Uebertragung, die um so näher lag, als der Kraftmench mit langen Haaren vorgestellt wurde. Diese Erzählung ist nun fünfmal ausgeführt; zunächst spielt S. mit der Gefahr und läßt sich gutwillig binden, wobei — nach antitem. spannendem Sagenfüll — die folgende Fesselung immer die festere wird. Schließlich kann er — was höchst realistisch erzählt wird — den Bitten des Weibes nicht länger widerstehen, verrät ihr das Geheimnis und wird schlagend geschoren. Nun kommt er in tiefließe Schnade: gejesselt, gebunden, im Gefängnis, muß er die niedrigste Arbeit an der Mühle tun. — Die folgende Erzählung berichtet seine furchtbare Rache und sein heldenhaftes Ende. Bei einem Fest im Dagon-Tempel erneudriegen ihn die Philister gar zum Sänger und Lautjäger, wie denn im Alterum und s. T. noch jetzt die Blinden ihr Leben mit Musizieren fröhlen. Aber seine Haare sind inzwischen gewachsen, er löst die beiden Mittelsäulen des Hauses und geht mit seinen Feinden zugrunde. In dieser Erzählung ist S. tiefe Erniedrigung und seine heroische Rache mit großer dramatischer Kraft zusammengefaßt. Großartig ist der Schluß: es ist die Rache für eines seiner Augen; für beide wäre auch dieses gewaltige Verderben noch nicht groß genug!

2. Die S.-Erzählungen spiegeln älteste Verhältnisse Israels wider, als es in Kanaan noch nicht lange eingewandert war. Rohe Sitten werden als selbstverständlich vorausgesetzt. Menschen fallen wie Fliegen, ohne daß man dabei besonderes findet. Mit dem Humor ergoßen sich die Erzähler über S. gelungene Streiche. Ganz gering ist ursprünglich der religiöse Einschlag. Besonders interessant sind die vorausgelegten politischen Verhältnisse: am Westabhang des Gebirges sitzen Daniten nicht weit von den Philistern in der Ebene. Nun ist überall in den Sagen die Voraussetzung, daß die Frem-

den den Israeliten in der Kultur weit überlegen sind; sie haben Weizenäder, Weingärten, feste Städte, politische Organisation, auch Geld; was alles den Israeliten fehlt. Aber die Daniten feiern in S. ihren Heiden, der allein mit seiner gewaltigen Faust über die Mittel der Kultur den Sieg davonträgt.

3. So wird S. gedacht als ein gewaltiger Naturkrieger, der darum auch im Schmud der nie geschnittenen Haare prangt. Von den Bergen hinab fällt er, auf einem Fels stehend, ins Land der Feinde und wütet unter ihnen mit Mord und Brand. Zu seiner gewaltigen Kraft gehört auch seine handige Verfechttheit; den schönen Frauen der Feinde stellt er nach und sucht sie wagemutig selbst in deren Städten auf. Das ist ihm denn auch schließlich zum Kampfstand geworden. Auf eine solche Figur, welche die Begeisterung der Daniten wedte, sind allerlei tapfere und lustige Streiche sowie Märchenmotive übertragen worden; so ist die S.-Geschichte entstanden. — Seit Steinthal (Zeitschrift für Volkspsychologie und Sprachwissenschaft, Bd. II, 1862, S. 129 ff.) hat man verucht, S. als Sonnen Gott zu rufen; was aber nicht durch seinen Namen bewiesen wird; Schimshon heißt Sonnenmann (oder Söhnchen), d. h. er heißt mit einem damals jedenfalls beliebten, wohl von den Canaanäern ererbten Namen nach dem Gott Schemesh — in der Nähe liegt die Stadt Beth-Schemesh —, ohne deshalb selbst der Gott zu sein; auch beweisen seine langen Haare, die man als Sonnenstrahlen hat rufen wollen, nicht seine Sonnennatur; die Sonne ist nicht stark, sondern gerade schwach, wenn am Abend oder Morgen ihre langen Strahlen zu sehen sind. — Später hat man in Israel S. Kraft vom Geiste Jahwes abgeleitet, noch später ihn als einen Rajaher, schließlich als einen der Richter Israels aufgesehen.

Bgl. die Kommentare zum Richterbuche; — Literatur über S. als Sonnengott bei Hermann Stahn: Sage, 1908, S. 1 ff.; — Hermann Gunzel: S. (Internationale Monatschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik VII, 1913, Sp. 875 ff.; abgedruckt in S. „Reben und Ausläufe“, 1913); — Letzteres in RE XVIII, S. 371 ff.

Gunzel.

Simulanum. Verhältnis gemeinschaftlichen Gebrauchs eines und desselben Kultusgegenstandes (hauptsächlich kommen in Betracht Kirchen, Kirchhöfe, Gloden) durch mehrere Konfessionen. Solche Verhältnisse entstanden durch Reformation und Gegenreformation (vgl. z. B. J. Schäff-Lothringen, 3, Sp. 310; Bayern: II, 1, Sp. 975), neuerdings durch die altkatholische Bewegung (Altkatoliken). Die luth. Kirche lehrt die Mitbenutzung der Kirchengebäude durch Härteiter (Häretiker) ab, duldet dennoch die Mitbenutzung durch Protestanten, verbietet sie aber durch Altkatoliken (speziell über Simultanaltäre vgl. Kirchhofer, 5). Daher ist es nirgends zu dauernden Simultanen zwischen ihnen und der luth. Kirche gekommen, da diese überall wo sie jene nicht verdrängten fand, den Gottesdienst einzefielte. Die evg. Kirche verwirft zwar prinzipiell die Simultanen nicht, aber sie strebt, um fortwährenden Uebergriffen und Haber auszuweichen, ihre Befestigung; und der Staat kommt diesem Bestreben entgegen.

E. Schling in RE XVIII, S. 374 ff.; — Ders.: Ueber kirchliche Simultanverhältnisse, 1891; — Pl. Hin-

schius: Kirchrecht IV, S. 358 ff.; — B. Rahl: Kirchenrecht und Kirchenpolitik I, 1894, S. 405 ff. Boerster. Simultankirchen § Simultanum. Simultanaltäre § Kirchhofer, 5. Simultanenschule § Konfessionschule. Ein, babylonischer Mondgott, § Babylonien und Assyrien; 4, B 1 (Sp. 864).

Sinai. Der Berg der Gesetzgebung, der beim Elohim und im Deuteronomium Horob genannt wird, heißt im Zählbogen und im Priestertoder S. Da die Name in den verschiedenen Quellenbüchern wechseln und niemals nebeneinander vorkommen, so muß ein und derselbe Berg gemeint sein. Wie der Name S. etymologisch zu erklären ist, muß fraglich bleiben; man leitet ihn bisweilen von dem babylonischen Mondgott Ein ab (§ Babylonien und Assyrien, 4 B 1, Sp. 864), bisweilen von dem Dorstrastor oder den Dorsträubern, die auf ihm gewachsen sind, bisweilen von seiner zärtlichen Form oder von der „Wüste Sin“, in der er lag.

Nach der heute geläufigen Überlieferung ist der S. auf der S.-Halbinsel zu suchen, die im Norden von der „Wüste der Wanderrungen“ (bädet et-tih) und im Süden von einem über 2000 m hohen Gebirgsstock eingenommen wird. Unter diesen Bergen streiten sich vier Gipfel um den Ruhm, die Stätte der Gesetzgebung gewesen zu sein: der Dschebel musa, Dschebel serbāl, Ras es-safāl und Dschebel kāterin. Diese Überlieferung läßt sich bis auf die Zeit des Kaisers Julian verfolgen (360—363 n. Chr.), unter dem sich zum erstenmal christliche Mönche auf der S.-Halbinsel aniederten, und reicht nicht bis ins 12. Jahrhundert. Gegen die überlieferte Auffassung spricht folgendes: Was konnten die Israeliten in diesem dünnen, trostlosen Granitbarren anders erwarten als den sicheren Hunger Tod für sich und ihr Vieh? Denn der Gebirgsstock im Süden ist von völlig wasserlosen Streden umgeben und nur mühsam zu erreichen. Ferner ist das Schlimmste nicht der Golf von Suez, sondern wahrscheinlich der von Afaba, also der östliche Zipfel des Roten Meeres (1 Kön 9, 26). Dennoch muß der S. östlich des Roten Meeres gelegen haben. Entscheidend ist die Beobachtung, daß der S. ein Sultan gewesen sein muß; auf der Halbinsel aber gibt es keine Sultanate. Die Schilderung der Gottesoffenbarung am S. wurde früher als Beschreibung eines Gewitters aufgefaßt. Aber es heißt, daß der Berg stark erbebte (1. Mose 19, 19), eine Tatsache, die beim Gewitter unerklärlich wäre. Zweitens wird der S. mit einem Schmelzofen (19, 19) verglichen, ein wunderbares Bild, wenn man an einen Sultan denkt, völlig unverträglich dagegen beim Gewitter. Drittens wird erzählt, daß Jahre im Jener auf den Berg herabfuhr (19, 20); noch deutlicher heißt es V. Mose 4, 10: „der Berg brannte, so daß die Lava mitten in den Himmel hineinschlug“ (Die Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes; I, 2). Ein brennender Berg kann nichts anderes als ein Sultan sein. Viertens kommt die Feuer- und Wolkenäule hinzu, die ebenfalls nur aus vulkanischen Erscheinungen zu erklären ist. Nun gibt es in der Tat, zwar nicht auf der S.-Halbinsel, wohl aber fast längs der ganzen Küste des Roten Meeres, von Aden im Süden über Melka und Medina bis nach Edom und Lavafeldern, die große Zahl von Kratern und Lavafeldern, die man mit dem Namen Harra bezeichnet. Die

Kräter sind heute erloschen, doch wissen wir von Ausbrüchen noch aus nachchristlicher Zeit. — Andere biblische Nachrichten lehren, daß der S. in Midian lag (II Mose 3, Hab 3, 2) und daß Jahve vom S. aus über Edom zu seinem Volke eilte (Richt 5, 1; V. Mose 33, 2; Hab 3, Psim 68, 9). Nach einer genauen und glaubwürdigen Angabe brauchte man von Kades über Edom nach dem S. als Tagereisen (V. Mose 1, 2). Alle diese Nachrichten ordnen sich zu einem klaren geographischen Bild; denn die Midianiter waren die südlichen Nachbar der Edomiter und wohnten im N. des Roten Meeres, d. h. eben in dem Gebiet der vulkanischen Harras. Die Bullanhypothese, die zuerst von Bele vertreten, dann selbständige von Gundel erneuert worden ist, hat den Forschungstreitenden Müll veranlaßt, den S. mit dem heute noch heiligen erloschenen Vulkan el-Bedr im mittleren Harragebiet (37° 10' östl. Länge und 27° 10' nördl. Breite) wiederzufinden; in der Nähe des Berges ist eine weite, fruchtbare und ziemlich wasserreiche Ebene. Aber der Name allein (el Bedr = „Mond“, wie S. vom „Mondgott“ Sin) genügt nicht, um diese Gleichsetzung zu beweisen. Gegen sie spricht die weite Entfernung vom „Schiffmeer“ und von Kades.

Nach den ältesten Erzählungen bestand das Heiligtum des Berges S. in dem Dornbusch, in dessen Zweigen sich der Gott, von feuriger Waberlohe umgeben, zu offenen Psalmen (II Mose 3, 1 ff. V. 33, 10). Diese heilige Stätte und der Name des Gottes J. Jahve wurde nach der Sage von J. Moses entdeckt. Jüngere Erzähler wußten noch von einer Höhle, die der Gottheit heilig war (II Mose 33, 21; Kön 19, 11). Andere Sagen erzählen, wie Moses die Israeliten aus Ägypten dorthin führte und dort die Gesetze von Jahve erhielt. So gilt der S. als die Gründungsstätte der israelitischen Religion und des Israelitischen Rechtes (I. Bund; 1, 2 a). Von den jüngeren Erzählern ist nur noch J. Elias (1, Sp. 280) mit dem S. verbunden worden. Vgl. ferner J. Ausgrabungen, 6, "Berge, heilige" J. Debora, J. Gott; I. Gesegneter im AT; I, 2 "Dabat" J. Mosesgenen usw., 1.

Georg Eber: Durch Gosen zum S.; 1881; — **G. S. Palmer:** Der Schauspiel der vierzigjährigen Wüstenwanderung, 1876; — Weitere Literatur bei **H. G. Gute** in: RE² XVIII, S. 381 ff.; XXIV, S. 520; — Über die Pilgerreise der Abessin. Netheria vgl. Carl Meister im Rhein. Museum LXIV, 1909, S. 337 ff.; — Über die Bullantheorie vgl. Charles Ette: Discoveries of Sinai, 1878; — Hermann Gunzel: DLZ 1903, Sp. 3055 ff.; — Ders.: Ausgewählte Palmen, 1911 (vgl. Register); — Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 69 ff.; — Alois Musil: Bericht über seine Forschungsreise (in Aus. der phil.-hist. Klasse der Akad. der Wissenschaften in Wien), 1911; — E. Oberthümner: Die S.-Frage (Mitteilungen der Geogr. Ges.), Wien, Bd. LIV, 1911, S. 628 ff.; — Hugo Oesmann: Mose und seine Zeit, 1913 ff.; Oesmann.

Sinai, Erzbistum; **Orthodox-anatolische Kirche:** I. II, 1 A 5.

Sinaiter (Bibelhandschrift) **Bibel:** II, B 3 b, **Sinaiticus, Codex, Bibel:** II, B 2 (Sp. 1116 f.). **Sindon, blg.** = "Schweiztuch".

Sinear, die im AT übliche Bezeichnung Babyloniens, stimmt in den Konsonanten mit der ägyptischen und syrischen Benennung Babyloniens Sanger und Schanchar, hat dagegen

mit dem einheimischen Namen Südbabylonien Sumer (¶ Babylonien usw., 2) schwerlich etwas zu tun. **St. Küster.**

Sincure = ¶ Pründe sine eura, d. i. ohne Seelsorge, dann ohne jede Verpflichtung zu Dienstleistungen. Dahin gehören in Deutschland Pründen evg. gewordener Stifter und Möncher, die jetzt ohne Rücksicht auf ihren ursprünglichen Zweck verliehen werden (¶ Domkapitel). Evg. Pfarrstellen, die S. sind, gibt es nicht in Deutschland, aber in England und ¶ Irland (II, 3, b). In der lath. Kirche waren S. zeitweise zahlreich; jetzt sind sie selten. **Emil Seeling** in RE² XVIII, S. 385 f. **Zu.**

Simbilder, kirchliche (zu religiösen geschichtlichen Eingliederung vgl. ¶ Geschichtswelt der Rel.) I, 1 B 1, Sv. 512 f.). Das einzige kirchliche Simbeld, das zu jeder Zeit auf allgemeines Verständnis rechnen konnte und bis auf die Gegenwart als das eigentliche Symbol christlicher Glaubensgebunden gilt, ist das Kreuz. Nicht das älteste; denn die christliche Kirche, in der die Kreuzigungsszene noch häufig vollzogen wurde, schreibt vor der Darstellung dieser entehrenden Schmach als eines Ehren- und Siegeszeichens noch zurück. Es seit dem 4. Ibd. in eine Abbildung des Kreuzes nachweisbar (¶ Kruxifix), wenngleich es liturgisch z. B. bei der Taufe als "Kreuzzeichen" schon lange in Gebrauch gewesen war. Man unterscheidet seitdem vornehmlich zwei Formen, das sogenannte lateinische Kreuz mit dem nach unten verlängerten senkrechten Längsbalken (¶ crux commissa), und das sogenannte griechische (+) Kreuz mit vier gleichen Schenkeln (¶ crux immissa); doch kommt auch das T-förmige sogenannte ägyptische Kreuz vor. — Längst nicht gleicher Beliebtheit erfreut sich das Monogramm Christi (¶ A und D; dort auch Abbildung), das eine unmittelbare Frucht des weltgeschichtlichen Umschwungs ist, der sich an die Person des Kaisers Konstantins knüpft. Er gab bei Beginn seines Feldzugs gegen Marentius seiner Armee als neues Heereszeichen (¶ Labarum) dieses Monogramm, das aus einer Zusammenfügung der griechischen Buchstaben Chi (X) und R (P) besteht und in mancherlei verschiedener Weise die Abkürzung des Namens Christi zeigt; oft zwischen die Buchstaben X und P gestellt. Das Monogramm Jesu ist erheblich jüngerer Herkunft. Es zeigt die drei ersten Buchstaben des griechischen Ιησούς (IHS), wird aber auch mythisch gedeutet als Jesus Hominum Salvator (= Jesus der Menschenheiland) oder In Hoc Signo, ergänze vincere (= in diesem Zeichen sollst du siegen). Nachmals ist es das besondere Kennzeichen des Jesuitordens geworden und hat für evg. Empfunden dadurch eine Art lath. Anstrich erhalten, der es in protestantischen Kreisen noch weniger wie das andere Monogramm zu einer Beliebtheit hat kommen lassen. — Das bei weitem älteste und in den ersten Ibd. weitverbreitetste, heute ganz vergessene Simbeld war der Ichthys (griechisch: Ichthys). Seine eigentliche Bedeutung ist noch immer dunkel. Eigentlich hat uns zwar die Lehre hinterlassen, daß wir es hier mit einem Atronotum zu tun haben, also mit einem Worte, dessen einzelne Laute die Anfangsbuchstaben anderer Worte sind: Ichthys = Jesus Christus Theu Yios Soter, d. h. Jesus Christus Gottes Sohn Heiland

(§ Katakomben, 3 b). Aber wenngleich solche Rätselworte in Alexandrien, wo das Symbol vielleicht in Aufnahme gekommen ist, sehr beliebt waren, so klingt doch diese Erklärung, so früh sie erscheint, mehr wie eine nachträgliche gelehrt Spielerei und ist zu glänzelt, als daß sie ein wörtliches Sinnbild für die Gemeinde gewesen sein könnte. Zedenfalls ist der Fisch als ein christliches Gemeinschaftszeichen aufzufassen und als Sinnbild sowohl Jesu wie auch des Glaubigen zu denken. Vielleicht soll der Fisch daran erinnern, daß das Element, in dem er lebt, das der Taufe ist, etwa in dem Sinne, in welchem es in einem von Tertullian bewahrten Spruch heißt: wir Fischen werden geboren in bezug auf unseren Großvater Jesus. Oder vielleicht wurde die wunderbare Steinigung des Petrus mit Brot und Fischen aus das Bundesmahl der Gemeinde gedeutet. Wenn nicht gar hier ein Nachlang vom Menschenang am See Genezareth vorliegt. — Das Schiff, das nach Sturmseüden in den Hafen des Todes einläuft, bereits den Griechen und Römern als Sinnbild des menschlichen Lebens mit seinen Wellenläufen bekannt, ist auch den Christen ein liebes Symbol geworden. Sie haben es früh auch als Sinnbild der Gemeinde verwendet. — Die Taube, die oft dargestellt ist, dürfte vielfach ursprünglich nur als schmückendes Tierat nach antiter Art verwendet worden sein, ist dann ein beliebtes Symbol der christlichen Seele, namentlich der zur ewigen Ruhe eingegangenen geworden, bis sie schließlich endgültig als Sinnbild des heiligen Geistes (nach Art 1. 10) anerkannt wurde. — Das Lamm hat auf den Katakombenmalereien (§ Katakomben, 3 b) zunächst die Glaubigen bedeutet, die vom guten Hirten geweitet werden; erst später, nicht vor dem vierten Jhd., und dann mit steigender Häufigkeit und alle Geschmadswechsel überdauernden Beharrlichkeit wird es als Lamm Gottes (Agnus dei), also als Jesus Christus selbst, abgebildet. — Die Schlange als Bild des Bösen war durch die biblische Geschichte des Sündenfalls nahegelegt; wir kann aber auch, wenn sie sich in den Schwanz beibt und so einen Ring bildet, die Ewigkeit bedeuten. — Der Fisch ist auf Grund von Pslm 42., die nach Heil beigegehende Seele, auch das nach der Taufnade durftende Herz, darum häufig auf Taufgefäßen und in Tauflavellen abgebildet. — Eine von oben herabziehende Hand soll die Gotteshart darstellen. — Die Palme war, ebenso wie die Krone, der Kranz, bereits im Altertum ein Sinnbild des Sieges bei Gladiatoren und Kriegern. Die Schriftstelle aus Pslm 92. „Der Gerechte wird grünen wie ein Palmbaum“ lud die Christen dazu ein, sie als Sinnbild des Siegs über das Fleisch und diese Welt, aber auch der Glaubenszugehörigkeit und des Märtyrertodes zu übernehmen. — Die Einrebe und der Weinstock deuten naturgemäß auf das Abendmahl hin, können aber auch den Glaubigen und seinen Meister nach Joh 15 vorstellen sollen. — Die Lilie ist erst im späteren Mittelalter mit der zunehmenden Marienverehrung als Bild der Keuschheit und Reinheit verwendet worden. — Auch der Antler war vorchristlicher Symbol nicht unbekannt. Als Zeichen des Neptunkultus ist er häufig abgebildet worden. Die christliche Gemeinde hat ihn als Sinnbild der

Hoffnung angewendet, wie sie schon im Hebräerbrief (6.19) mit dem früheren und letzten Antler der Seele gemeint ist. — Die vier Evangelisten sind bildnerische Erfindungen des ausgehenden christlichen Altertums. Sie beruhen auf einer Zusammenfügung der vier heiligen Schriftsteller mit den geflügelten Lebewesen, wie sie Ezech 1.10 und Offenb. Joh 4.6 aufgezählt und beschrieben worden sind. Vom 10. Jhd. an hat man die ursprünglich ganz naive Verbindung mit mancherlei ausgeschütteten geistreichen oder moralisierenden Erklärungen versehen. So soll Matthäus den geflügelten Menschen erhalten haben, weil er vornehmlich die Menschheit Jesu erzählt; Markus den Löwen, weil er die Wunderkraft besonders betone; Lukas den Stier, weil er das Sühneopfer eingehend schildere; und Johannes den Adler, weil er die göttliche Natur des Erlösers hervorhebe. Früher in der Adler freilich mehr auf Grund von Pslm 103.5 als Symbol für die durch Christus geweihte Erneuerung gedeutet worden. — Dem späteren Mittelalter gehören vornehmlich jene mythischen S. an, die die Trinität mit einem Dreieck, die Ewigkeit mit einem Kreis (vgl. oben Schlange) und die Welt mit einem Quadrat darzustellen lieben, woran sich dann bald die Zahlenvinloben (vgl. § Zahnen, blae) schloß, nach der die Dreie die Zahl der Gottheit ist, die Vier aber die Zahl der Welt; denn es gibt vier Weltgegenden, vier Winde, vier Elemente, vier Paradieseströme. Die heilige Zahl schlechthin ist die Sieben; sie fügt sich zusammen aus 3 und 4, also Gott und Welt, und kommt schon im AT und NT häufig genug be deutend vor. Die Dreizehn ist die Unglückszahl, weil Judas der 13. am Abendmahlstische war. Die Farbenwahl hat mit dem Rot begonnen, das die Leiden Jesu, sein Blut und seine Liebe abbildet. Auch Weiß als Farbe der Unschuld und Keuschheit (vgl. oben Lilie) ist sehr alt. Grün als Sinnbild der Hoffnung, Blau als Farbe der Demut (Beidchen), Gelb als die des Reides ist erst später angewendet worden und hat sich im Gemeindebewußtsein nur teilweise festgesetzt. Aber Schwarz ist die Farbe der Trauer und des Todes geblieben (vgl. Farben). — Von den zahllosen S. n, die im Laufe der Jhd.e von Malern und Bildhauern in Kirchen und auf liturgischen Geräten (Ausstattung, Kirch.) angebracht wurden, sind im ganzen doch nur verhältnismäßig wenige derartig aus dem Gemeindebewußtsein heraus entstanden, daß sie zu allen Zeiten und an allen Orten auf unseres Verständnis rechnen konnten. Die meisten von ihnen ent sprangen geistreicher, öfters auch sprühendig ausfließender theologischer Gelehrsamkeit, fielen darum auch bald wieder der Vergessenheit anheim. Es ist darum sehr unrichtig, wenn unsere strengen Archäologen mit nachspürender Bewunderung alle S. zu verzeichnen und zu deuten versuchen, die innerhalb des mittelalterlichen Kirchenbaus entstanden sind, aber über alle die jungen Symbole mit beigemendem oder schmückendem Spott herfallen, die aus dem späteren Geschmack heraus geboren sind. Denn es ist nicht abschnein, warum der Renaissancebewegung und dem Barockgeschmack ver sagt sein sollte, was dem christlichen Altertum und dem gotischen Stile gestattet ist (Kirchenschmuck). In dem völlig richtigen Empfinden, daß die überlieferierten

S. zum guten Teile eine allgemein fremdgewordene Sprache redeten, haben die Barockkünstler und Renaissancetheologen aus ihrem Zeiteigentümern heraus neue Symbole ersonnen und gestaltet. Freilich sind auch von diesen Darstellungen nicht viele dauernd in Geltung geblieben. Aber immerhin ist der S. meist erträglich seitdem doch ein bestehendes und wohl verständliches Symbol der Auferstehungshoffnung geworden. Und in der einst so viel angewandten Urne als dem Vorahnung der Vergänglichkeit möchte man die Vorahnung der neuzeitlichen Feuerbestattung erblicken. Jedentfalls wird man sich bei der Anwendung von S. vor jeder altertümelnden Liebhaberei zu hüten haben und darauf dringen müssen, daß Symbole nicht allein um ihrer alten grauen Hertunft willen edt und christlich sind, sondern daß sie die ausdrucksvolle Sprache für das gegenwärtige Gemeindebewußtsein darstellen sollen. Freilich ist der Sinn für Symbole augenblicklich nicht recht lebendig. Man verwirkt sie vielmehr gern aus fühliger Verständigkeit und geht achtlos und verständnislos an den Schäden der Vergangenheit vorüber. Aber ein fröhliches religiöses Gemeindeleben wird ganz von selbst dazu kommen, in seiner Kunstdübung S. reichlich anzuwenden, sich dabei aber erfreuend und neue schaffend.

G. M. Dutsch: Symbolik der christlichen Religion, 2. Aufl., 1853/59; — W. Meissel: Christliche Symbole, 1854; — D. Oette: Handbuch der kath. Kunst-Archäologie, 1883; — H. Bergner: Handbuch der kath. Kunstsammler in Deutschland, 1905; — F. Kraus: Geschichte der christlichen Kunst, 1896; — B. Büchner: Geschichte der christlichen Kunst, 1903; — Bistor Schulhe in RE³ XVIII, S. 388 ff.; ferner ebd. XI, S. 56 f. (Kränze); S. 94 ff. (Kreuzeszeichen); XIII, S. 367 ff. (Monogramm Christi); XXI, S. 599 ff. (Babylonien-Symbol); V, S. 755 ff. (Gärten).

† Bierner.

Zinglin * Port Royal.

Zingulari quadam, Enzyklop. Pius X vom 24. Sept. 1912, § Reformulatholosismus, B3 § Ultimontanismus, 2 (Schluß) * Remur novarum. Sintenis, Wilhelm Franz (1794 bis 1859), evng. Theologe, geb. in Dornburg, 1817 Inspektor in Löditz, 1818 Hilfsprediger seines Vaters, des als Romanchriftsteller bekannten Joh. Konrad Siegmund S., in Roßlau, seit 1824 Pfarrer in Magdeburg, bekannt durch den sogenannten Magdeburger Bilderstreit 1840 (Dräsele, 1, Sp. 145), wo er sich auf die Anklage des Generalsuperintendenten Bernhard Dräsele hin wegen seiner Ablehnung jeder dem strengen Monotheismus widersprechenden Christusverehrung (Anbetung Christi) eine Bewarung seitens des Konistoriums zuzog. Die Rüge gab den ersten Anstoß zu dem in die Bewegung der Lichtfreunde übergehenden Vorstoß der freieren Kreise gegen die Orthodoxie.

Im Kampf für und wider die Lichtfreunde vi. S. selbst noch einige Schriften gegen den Generalratv. Fr. Möller: "Möller und Wohl," 1847; — „F. Möllers Wirken. Eine Denkschrift an das Kultusministerium," 1849. — Ueber S. vgl. Urkunden über das Verfahren des kgl. Consistorii zu Magdeburg gegen den Bavor S., Leipzig, 1840; — G. von C. (= Röding): Der Bischof Dräsele und sein achtjähriges Wirken im preußischen Staate, 1840; — Pl. Tschaeffer in ADB 34, S. 406 ff. Jähnrich.

Sintflut.

1. Die Quellenentscheidung der biblischen Erzählung;
2. Die beiden Rezensionen;
3. Die babylonischen Sagen;

— 4. Andere Flutlagen; — 5. Ursprung der Sage. — Zum Charakter der Erzählungen vgl. § Mythen: II, 5 § Sagen usw.; II, 2. E § Weltende: 1, 1.

1. Die biblische Erzählung von der S., d. h. der großen Flut, ist uns in zwei in Reihe gesetzten Sionen überliefert, die in künftiger Zusammenfassung vorliegen, aber durch die gemeinsame Arbeit ganzer wissenschaftlicher Gelehrte wieder herausgebracht worden sind. Aus die Scheidung des Berichtes in zwei Quellen führen außer dem betreffenden Bechtle im Gebrauch der beiden Gottesnamen „Jahve“ und „Elohim“ (Gott) die vielen Wiederholungen: so wird zweimal erzählt, daß Gott die Bosheit der Menschen sieht (6, 5 und 6, 11), daß er dem „Noah den Untergang der Menschheit durch eine Flut verkündet (6, 17 und 7, 4), daß er ihm befiehlt, in die Arche zu gehen (6, 18 und 7, 1), daß die Flut kommt (7, 10 und 7, 11) usw. Durch diese häufigen Wiederholungen bekommt der Gesamtbericht etwas so selbstverständliches, daß jeder, der die sonstige Schönheit biblischer Erzählungen kennt, es als eine Befreiung empfinden wird, wenn ihm gesagt wird, daß hier zwei Berichte vorliegen. Dazu kommen allerlei Widersprüche und Unebenheiten, die in einer einheitlichen Erzählung unerträglich wären: die Tiere, die Noah mit in die Arche nimmt, sind bald ein Paar von allem (6, 19 f. 7, 15 f.); bald werden dabei die unreinen und die reinen Tiere unterschieden und Noah soll je sieben von allen reinen und je zwölf von den unreinen (7, 2) über die Flut retten. Nach 7, 11 wird die Flut mit einem Nachhall an Mythologisches dadurch erklärt, daß die oberen und die unteren Wasser, die bei der Schöpfung geschieden worden sind, jetzt wieder zusammenströmen; viel einfacher aber lautet 7, 12, wonach es nur ein großer, vierzig-tägiger Regen gewesen ist. Besonders aber unterscheiden sich beide Quellen durch die Art ihrer Zeitrechnung: die eine gebraucht die volkstümlichen und beobachteten Zahlen Sieben und Vierzig (7, 4, 10, 12, 8, 6, 10, 12); die andere Rezension aber hat eine Chronologie, die mit viel größeren Zahlen rechnet und in ihrer Genauigkeit geradezu wissenschaftlichen Charakter trägt (7, 6, 11, 13, 24, 8, 3 b, 4, 5, 13 a, 12).

2. Nach diesen und anderen Merkmalen ergeben sich zwei verschiedene Rezensionen. Die des § Bahviste ist eine schöne volkstümliche Sage, in der „Noah“ ursprünglich seines Glaubens, zugleich aber seiner Klugheit wegen gefeiert wurde; das letztere wird in der durch frühe Ausschaulichkeit ausgezeichneten Szene von der Ausstellung der Vogel ausgeführt. In diesem Bericht findet sich die Unterscheidung der unreinen und reinen Tiere, eine Unterscheidung, welche von volkstümlicher Naivität in die älteste Zeit der Menschheit eingetragen wird, während die gelehrte Überlegung der anderen Quelle diesen Unterschied mit Willen an dieser Stelle vermeidet, da ihn doch erst Moses Israel gelehrt habe. So ist auch die einfache Chronologie der sieben und der vierzig Tage für den Jahrhafen bezeichnet. — Aufs läßt von dem Tone dieser Erzählung weicht die des § Brieferkoder ab, die fast in jeder Zeile den näheren Geist der Lehrsamkeit zur Schau trägt. Hier ist die alte poetische Sage im Stil einer rechtlichen Urkunde bearbeitet: daher die auffallende Breite der Darstellung, die sich in ihrer wunderlichen Feierlich-

seit und zugleich in ihrer pedantischen Genauigkeit nicht genug tun kann in ständiger Wiederholung dergleichen weitläufigen Formeln. Bezeichnend für den Priesterfoder ist auch, daß hier die schönen Szenen vom Auszinden der Bögel und von Noahs Opferung fortgefallen sind: die erste, weil der Verfaßer, ohne Sinn für Poetie, von der Klugheit eines solchen Gottesnamens nichts wissen will, die zweite, weil er das legitime Opfer erst von Moses ableitet und die Patriarchen also bei ihm nicht opfern dürfen.

Der Redaktor, der beide Quellen verschmolzen hat, hat im Innern mehr auf Seiten der späteren Quelle, des Priesterfoder, gestanden und diejenigen vor allem erhalten wollen. Er hat darum seinem Berichte diesen zugrunde gelegt und so gut es gehen wollte, Stüde und Stückchen des Zohariten darin eingeschoben.

3. Da eine Überliefervennungssage nicht aus dem lanaanäischen Klima zu erklären ist, und da die hebräische Überlieferung selbst durch die Reinigung des Berges von Ararat (babylonisch Urtartu, Armenien) in den Osten weist, so ist babylonischer Ursprung der Erzählung zu erwägen. Die babylonische Überlieferung ist uns bekannt: zunächst aus dem in griechischer Sprache schreibenden Babylonier *Beroüss*: hier ist der Held der S. der zehnte babylonische Urkönig Kūthros (babylonisch Hasis-atra, d. h. der sehr Gute), in Babylonischer Beiname des Schelten Ut-napustim; die Arche standet wie beim Priesterfoder in Armenien. Die Erzählung im ganzen ist der biblischen nahe verwandt, auffallende Abhängigkeit tritt besonders in der Vogelszene am Schlus bervor. Diese Resemblanz unterscheidet sich von der biblischen in folgenden bedeutsamen Stücken: der Scheld muß nebst seinen Angehörigen, Freunden und allerlei Tieren auch Schriften über die S. retten, die in der Sonnenstadt Sūparā vergraben werden: hierin tritt das hohe Alter der babylonischen Kultur hervor. Zum Schlus wird Kūthros zu den Göttern entführt, ein Zug, den die allem Mythologischen und aller Vermischung von Gottheit und Menschheit feindliche hebräische Überlieferung nicht bat beibehalten wollen. — Ein zweiter großer babylonischer Bericht findet sich im *feilstadi* (italien. Text als Episode des Gilgamesch-Epos; dieser Bericht wird in dem Artikel *Bibel und Babel* (1, Sp. 1140) geübersetzt und darf nicht mit dem hebräischen furs verglichen. Die babylonische Erzählung ist in Unterschied von der hebräischen, in Prosa verfasst, in poetische Form gegeßen; auch dem Inhalt nach ist sie hochpoetisch, und zwar atmet sie eine wilde, groteske, aber doch hinreißende Poesie, während die hebräische ärmer und schlichter auftritt. Die größten Unterschiede aber zeigen sich auf dem Gebiete der Religion: hier steht dem sittlichen Monotheismus der biblischen Erzählung die frivile Mythologie und die unterlüftliche Haltung der babylonischen gegenüber. Trotzdem ist die Ähnlichkeit beider Berichte im ganzen und in manchen Einzelheiten sehr groß, so daß ihr geschichtlicher Zusammenhang nicht bezweifelt werden kann. Besonders beweisend ist die Szene von der Auszindung der Bögel, die sich auch in diesem biblischen Bericht findet; die Übereinstimmung der Erzählungen gerade in diesem, an sich so unbedeutenden Zuge macht es völlig un-

zweifelhaft, daß es sich hier um verwandte Überlieferungen handeln muß. Daß aber die biblische Erzählung die abgeleitete ist, ergibt sich vor allem aus dem Lokalfolter der Sage selbst, die auf das untere Babyloniens als ihre Heimat hinweist, sind doch solche Überliefervennungen am Unterlaufe des Euphrat und Tigris begreiflich genug, und der „Südsturm“ des Weisschrifternichtes erklärt eine derartige Art genauso viel besser als die „vierzig Tage“ Regen des Jahrwintern. Als die Zeit, in der die Flutstage der Babylonier nach Palästina gewandert ist, ist am ehesten die vorisraelitische anzunehmen (*Bibel und Babel*, 2).

4. Außer den hebräischen und babylonischen Erzählungen von der S. gibt es noch eine ganze Fülle anderer Flutgeschichten aus vielen Teilen der Erde; der Stoß ist zusammengefaßt von Richard Andree, *Die Flutlagen*, 1891, und von Moritz Winterich, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Band XXXI, 1901, S. 212 ff überblicklich geordnet worden. Danach sind die Ursachen solcher Fluten außerordentlich mannigfaltiger Art, wie es denn auch in Wirklichkeit an Überliefervennungen auf Erden meistens geschieht. Die Annahme, daß alle diese Sagen auf ein großes Ereignis der Urzeit zurückgehen, ist demnach hinfällig. Mit der hebräisch-babylonischen Sage zeigen die indische, persische und griechische nähere Verwandtschaft, obwohl auch hier Gemeinsamkeit der Überlieferierung nicht feststeht.

5. Mannigfach haben sich die Forsther in der letzten Zeit um die Frage bemüht, wie der Ursprung der S. ja se zu denken sei. Um die Geschichtlichkeit der Erzählung zu beweisen, haben „apologetisch“ Gerichtete die biblische S. von irgend einem Ereignis aus der Urgeschichte der Erde abgeleitet (*Echter*, 2), das aber weit vor aller menschlicher Erinnerung liegt. Andere haben Noah etwa dem Sonnengott gleichgesetzt, der über die Wasser des Himmels dahinfährt, wobei aber der Haupting, die Vernichtung der Menschheit, nicht gedeutet werden kann. Das Wahrsichtigste scheint doch, daß eine alte babylonische Lokalsage zugrunde liegt, die von der Stadt Schurippal am unteren Euphrat — diesen Namen nennt der lehchristliche Bericht — handelt und ihre Übersflutung, die etwa durch ein Seebben im persischen Golf oder einen gewaltigen Südsturm bewirkt war, erzählt.

Bei den Kommentaren zur *Genes. und die Lit. zu Bibel und Babel*. Gundel.

Sion = Zion, *¶ Jerusalem*; I, 2.

Sion, fach. Zeitschrift, *¶ Presse*; IV, 1.

Sona, Monatschrift, *¶ Kirchengesangvereine* (Lit.).

Sionita, Gabriel (1577—1648), geb. zu Eeden im Libanon, zu den Maroniten gehörig, studierte und lebte am Collegio di Sapienza zu Rom, seit 1614 Lehrer des Arabischen und Syrischen an der Pariser Universität und Mitarbeiter an der Pariser Polyglotte (*Martinus*). Obwohl von dem Berantalier Le Jav der Sammelgebund bezeichnet und eine Zeitlang (1640 bis 1642) durch *¶ Abraham Etchellensis* verdingt, ja sogar einige Zeit von Rittern in Binnengesang gehalten, hat S. doch das meiste bei der syrischen (auch der arabischen) Arbeit am AT und NT geleistet.

Bon seinen andern Werken sei auf die lateinische Über-

schung des arabischen (1614) und des syrischen (1625) Pfaltz's hingewiesen; Liber Psalmorum Davidis. — In dem wegen der Mitarbeit des Abraham Etchelensis entbrannten literarischen Streit schrieb dieser seine 3 Epistolas apologeticas, 1647; — *Le long*: Discours historique sur les principales éditions des Bibles Polyglottes, Paris 1713, S. 104 ff., 366 ff.; — RE³ I, S. 112 f.; Abraham Etchelensis; — KL⁸ V, S. 4 f. *Sisarnad*.

Zionsschwestern oder *Schwestern von Sion*, 1863 päpstlich bestätigte religiöse Brüderungsverein mit der Augustinerregel, begründet 1843 zu Paris von den zur kath. Kirche übergetretenen, als Söhne eines reichen jüdischen Bankiers in Straßburg geborenen Brüdern Ratisbonne. Der ältere der Brüder Marie Théodore R. (1802—1884, gest. in Paris), ursprünglich Jurist, ließ sich 1827 taufen, wurde 1830 Priester, seit 1840 in Paris, wo er 1843 mit seinem Bruder die S. gründete und seit 1850 die Erzbruderschaft der Christlichen Mütter (¶ Vereinswesen: I, 4, Sp. 1624) leitete; er schrieb u. a.: Histoire de St. Bernard et de son siècle, 2 Bde., Paris 1841, 1903¹¹, auch deutsch; Manuel de la mère chrétienne, Paris 1859, mehrfach übersetzt; „Antworten auf die Fragen eines Saracenen“, deutsch von Endler 1905². Der jüngere Marie Alphonse R. (1814—1884, gest. zu Ain Karim bei Jerusalem), zuerst Freidenker und voll Hass gegen die lath. Kirche, ließ sich 1842 durch eine Erkundung der Mutter Gottes in Rom plötzlich bekehren, 1847 Priester, gehörte kurz Zeit dem Jesuitenorden an, aus dem er mit Erlaubnis Pius IX wieder austrat, um sich ganz der Judenmission zu widmen, ging 1855 nach Palästina, erbaut hier für die S. das Kloster Ecce homo (mit Waisenanstalt) in Jerusalem, ferner die Waisenhäuser St. Johann im Gebirge und St. Peter in Jerusalem. Durch ihn wurden die S., die ursprünglich nur für die Erziehung übergetretener Jüdinnen begründet waren, in die Viebstäigkeit und Missionsarbeit in Palästina geführt (¶ Orden: I, 2 C, Sp. 1018). Auch im Abendland erweiterte sich ihr Wirkungskreis, indem sie sich dem Erziehungswerk überhaupt (Pensionate für christliche Mädchen, Waisenanstalten, Schulen) widmeten. Gesamtzahl der S. jetzt etwa 500, von denen etwas 60 in Palästina wirken; Mutterhaus und Generaloberin in Paris; Niederlassungen (im ganzen 38) außer in Palästina in Österreich (Triest, Wien, Prag), Rom, London, Belgien, Rumänien, Bulgarien, Konstantinopel, Smyrna, Alexandria, Brasilien, Australien. — Die geistliche Leitung der S. in Palästina haben die Sionspriester, oder Priester U. Frau von Sion, eine Weltpriestererlsgregation ohne Gelübde. — Die Erhaltung der Erziehungsanstalten in Palästina wird von dem 1863 in München gegründeten „Sionsverein“ unterstützt.

Heimbucher³ III, S. 391 f.; — KL⁸ XI, S. 356 f.; — Biogr. von M. Théodore Ratisbonne; 2 Bde., Paris 1904; — Über Alphonse Ratisbonne: De Bussière: L'enfant de Marie, 1859; — Rothenhaib: Monographie aus dem 19. Jhd., Bd. III, 1. Hälfte, S. 141 ff.

Joh. Werner.

Siphra (aramäisches Buch), halachischer Misdrach (¶ Mishnah usw., 4) zu III Moje, „das Buch“ genannt, da man mit III Moje den Schulunterricht begann. Es stammt aus der Schule des R. Abiba. Schlußredaktor: R. Chiija (um 200 n. Chr.).

Jewish Encyclopedia XI, 1905, S. 330 ff.; — S. L. Strad in RE³ XIII, S. 788; — Lateinische Übersetzung in B. Ugolini: Thesaurus antiquitatum sacarum XIV, 1752. *Ziebig.*

Siphre (hebräisch = Bücher), ursprünglich Bezeichnung der halachischen (¶ Halacha) Misdrache zu II, IV und V Moje (¶ Mishnah usw., 4), dann, als der zu II Moje Medilta genannt wurde, nur Titel derer zu IV und V Moje. S. zu IV Moje stammt aus R. Ismaels (um 130—160 n. Chr.) Schule, S. zu V Moje zum größten Teil aus der Schule ¶ Akiba.

S. L. Strad in RE³ XIII, S. 788; — Jewish Encyclopedia XI, 1905, S. 330 ff.; — Lateinische Übersetzung in B. Ugolini: Thesaurus antiquitatum sacarum XV, 1753, Sp. 1 ff. *Ziebig.*

Sippur ¶ Ausgrabungen, 1 ¶ Babylonien und Assyrien: 4, Bg. *Sirach*, Jesus Sirach ¶ Apotheosen: 1, 1 e.

Sirampur ¶ Indien: II, A 3 c b.

Sirenen (Seiren) ¶ Griechenland: I, 4 (Sp. 1676).

Siricius, Papst 384?—399, ein geborener Römer, wurde im Dezember 384 oder Januar 385 zum Nachfolger des Papstes ¶ Damasius I (366—384) gewählt. Für die Entfaltung des kirchlichen Rechts und des päpstlichen Primats wurde S. dadurch bedeutsam, daß er, in Anlehnung an älteren Brauch, auf Fragen über Glauben und Recht Antworten erteilte, daß er aber auch ohne vorherige Befragung den laizistischen Bischöfen Weihungen zugehen ließ. In seine Erlassreihen fügte die Zahl der päpstlichen Dekretalen der Folgezeit an (¶ Kirchenrecht, 3 c). Betriebe durch Beziehungen zu Theodosius die Herrschaft über Armenien zu erobern und mit Ostrom in Verbindung zu bleiben, ist S. am 26. November 399 gestorben.

A. Haub: RE³ XVIII, S. 395 f. *Berninghoff.*

Sirmond, Jacob (1559—1651), geb. zu Rom, trat 1576 in den Jesuitenorden und war 1590—1608 Sekretär des Ordensgenerals ¶ Aquaviva in Rom; seitdem dauernd in Frankreich, wurde er 1617 Rector des sogenannten Clermont-Kollegiums in Paris, 1637 Beichtvater Ludwigs XIII, als Gelehrter hoch geschätzt. Politisch war er Königstreuer und sprach z. B. 1612 vor dem Parlamente für die Erhaltung der gallifitanischen Kirchenfreiheit (¶ Gallifitanismus).

Seine Werke gab de la Baume 1696 (1728) heraus. S. ist u. a. Herausgeber der Schriften des Emonius (1611), ¶ Sidonius Avollinaris (1614), ¶ Pachomius Rabertus (1618) und ¶ Hintmar v. Reims (1645), der Kollektionen des ¶ Anatolius Bibliothecarius (1620), der Concilia antiqua Galliae (1629) und der Concilia generalia ecclesiae catholicae (1608—12). Ber. ferner Historia praedestinatiana (1648) und Historia poenitentiae publicae (1651) u. a. Zu den Autoren des ¶ Baronius (¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2c) lieferte er zahlreich tüchtige Beiträge. — RE³ XVIII, S. 396 f.; — KL⁸ XI, S. 363 f.; — A. de Bader und C. Sommermeyer: Bibliothèque de la compagnie de Jésus VII, S. 1237 ff.; — P. Feret: La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Bd. 4 und 5, 1906 und 1907. *A.*

Sisat (Schweichom) ¶ Ägypten: I, 5; III, *Sisera*, im Liede der ¶ Debora, Richter 5, wo sein Titel nicht ausdrücklich genannt wird, höchst wahrscheinlich ein kannanäischer Großkönig. Dieselbe Sierung nimmt er ursprüng-

lich auch in der Sage von Debora Richter 4 ein. Erst die spätere, deuteronomistische Bearbeitung macht ihn zum Stelthauptmann des Königs Jabin von Hazor (Richter 4.). Sein Tod wird in der Sage etwas anders beschrieben, als in dem auch darin glaubwürdigeren Liede.

Lgt. die Kommentare zum Richterbuche. **Guntel.**
de Sisera. **Authier.** **Tatrament.** **Bur-der-schaften usw.** **B. I.**

Sifinnius, **P. p. n.** 708. Zum Nachfolger Johannes' VII (705—707) wurde der Syrer S. am 15. Januar 708 gewählt, der nach Vorbereitungen zur Wiederherstellung der Stadtmauer Rom's amfangs Februar 708 starb.

A. h. d.: RE² XVIII, S. 400.

Berninghoff.

Sitte und Sittlichkeit. Übersicht.

I. **Sitte, ethisch;** — II. **Sitte und Sittlichkeit im CT;** — III. **Sittlichkeit des Christentums;** — **Über Moralphilosophie** vgl. **Ethik** (samt den dort genannten Ergänzungsschriften); vgl. auch die Aufzählung beim Stichwort **Moral;** **Ethik;** **Höchstes Gut;** **Philosophie;** II—IV; **Individual- und Sozialethik;** über e. g. und lat. **Sittlichkeit** vgl. ferner **Ethik**, 6; **Katholizismus,** 4; **Protestantismus:** I, 2; II, 1c; **Naturrecht,** 2ff; **Antiphora** **Evangelische Räte** **Assele;** III. **Legalität;** **Kanons;** I **Doppelte Moral,** 1; **Dienst;** **Gesetz;** III. **Versuch** **Arbeit.** — Die **Sittlichkeitsbestrebungen** der Gegenwart und **kirchliche Sitten** haben alphabetisch eingeordnete Sonderarbeiten.

I. **Sitte, ethisch.** Über **Weisen** und **Wert** der S. gehen die Ansichten außerordentlich auseinander. Das liegt nicht nur an der Unbestimmtheit des Sprachgebrauchs (der S. nicht selten bis zu „Gewohnheit“, „Bruch“ abhängt und dem auch die Ansätze noch S. ist), sondern, mindestens zum Teil, auch an der Schwierigkeit des Problems. Die unübersehbare Mannigfaltigkeit der unter den Völkern bestehenden S., wie die Verschiedenheiten der Methoden und der prinzipiellen Gelehrtenpunkte wirken dabei mit. Stark idealisierend erscheint die Romantik in der S., „das Leben selbst, gefügt in die Reinheit naiven Volksbewußtseins und gehalten im Baubau naturvollständig entstandener, anmutender Formen“ (Frid, S. 45). Umgekehrt lehrt die moderne ethnologische Forschung mindestens den Ausgangspunkt der S. in primitiven, längst unverständlich gewordenen Lebensgewohnheiten erblicken. Inmerhin kommen beide Auffassungen in dem Leitgedanken überein, daß nie die S. genau so wie Sprache, Mythos, Recht als gemeinsame Schöpfung des Volksganzen (nicht des Einzelnen) versteht werden. Und zwar stellen sich überall, wo wir instande sind, eine S. auf ihre ursprünglichen Formen zurückzuverfolgen, „entweder zwingende soziale Bedürfnisse oder religiöse Kulthandlungen, beide oft miteinander verbunden, als die erreichbaren Anlässe dieser Entwicklung“ (Bundt, S. 134). Während aber die romantische Ansicht „aus den S. der Jugendzeit einer Nation dem bewußt schaffenden Alter derselben ein verjüngtes frisches Leben zuströmen läßt“ (Frid, S. 39), ist es Konsequenz der zweiten, dem Zeitalter vorherrschender S., vorherrschender bürgerlicher und darin beruhender geistlich-adliger Kultur“ als einem prinzipiell hinter uns liegenden die Zeit der modernen weltbürgerlichen, industriellen, fortgeschrittenen Gesellschaft gegenüberzustellen (Tönies, S. 86 ff.). Dazwischen auch

diese Beobachtung nicht ohne Einseitigkeit ist, erhebt ohne weiteres, wenn man ihr die Analyse der S. bei Hering gegenüberstellt, der nicht die ländlich-bäuerliche S. des „Volkes“, sondern, wenigstens vorwiegend, die an Höfen und im Adel entstandene keine S. der heutigen Kulturgesellschaft ins Auge faßt. In der Tat wird sich nicht leugnen lassen, daß auch in dem heutigen Zeitalter des Individualismus die S. einen großen und berechtigten Platz einnimmt; aber man wird zugleich zugeben müssen, daß sie im Laufe der Entwicklung nicht nur in ihrem Inhalt starke Veränderungen durchmacht, sondern sich auch in ihrem Grundcharakter nicht völlig gleich bleibt. Ursprünglich bildet die **Volks-S.** die einzige innerhalb ihres Kreises geltende Norm, Kultus, Recht und Sittlichkeit und von ihr noch nicht unterscheidbar (Ethik, 1 **Recht**, 1). In dieser Urform entfaltet die S. eine unüberbaare Kraft, eben weil sie die einzige Norm ist, zugleich innerlich anerkannt und durch soziale Zwangsmittel gesichert. Dabei entspringt die Nebenerzeugung von der verpflichtenden Kraft der S. ihrer engen Verknüpfung mit der Autorität der Alten und der Abgelebtenen, die man noch lebendig und gegenwärtig wissam glaubt. An diesen formgebenden Kern teilt sich dann die Fülle von Lebensgewohnheiten an, so daß sich eine feste Regelung aller Handlungen ergibt. In dem Maße aber, als sich von der S. das **Recht** mit seinem geordneten Zwangsverfahren, die Sittlichkeit mit ihren inneren Gewissenstrafen (Ethik), die Religion mit ihrem Hinweis auf den göttlichen Willen ablösen und in ihrer Eigenart entfalten, wird auch sie selbst in ihrem verpflichtenden Charakter verändert, ja sie scheint gänzlich ihren Halt und ihre Daseinsberechtigung zu verlieren. In der Tat stirbt sie dort ab, wo sie die Lebensverhältnisse plötzlich in grundlegender Weise verändern, und auch dort läßt sie sich nicht aufrechterhalten, wo die Verhältnisse allzu verwirkt, die Verschiedenheit der Personen und der Gelegenheiten unübersehbar geworden ist. Denn bei gleichbleibenden Gelegenheiten gleichbleibend zu handeln, in typischen Lebenslagen sich typisch zu benehmen, ist das **Weisen** der S. Darin liegt die Grenzung ihrer Sphäre, darin aber auch die innere Notwendigkeit, mit der sie immer wieder aufsteigt, begründet. Unter gleichen Voraussetzungen bildet sich sehr bald eine Gewohnheit des Handelns heraus. Damit wird Arbeit gezeigt, sofern das gewohnheitsmäßige Tun über Zweifel und Bedenken hinausgehoben ist und nach dem Gesetz der Uebung leichter und leichter vonstatten geht. In der S. handelt es sich aber nicht nur um ein gewohntes Tun, sondern vielfach gerade um ein ungewohntes, um das Verhalten bei Geburt und Tod, bei Hochzeiten und Todesfällen. In einer für den Einzelnen neuen oder doch seltenen und nicht leicht nach allen Seiten hin übersehbaren Lage sich geschickt anzupassen, keinen Verstoß zu begehen, auf der Höhe zu stehen, ist nicht leicht; man erreicht es am bequemsten, wenn man handelt, wie alle handeln. Indes ist auch der Gesichtspunkt der sozialen Anpassung noch nicht der entscheidende. Wo immer die S. einsetzt, da handelt sie absichtlich, sozusagen künstlich. Nicht die Arbeit, sondern die Ruhepause, nicht so der Alltag, als

der Feiertag bildet ihren Anfangspunkt. Wo sie waltet, da will sie die Situation charakterisieren, über das bloß Selbstverständliche hinausheben. Selbst die flüchtige Begegnung zweier Menschen will sie durch den auszeichnenden Gruß zu einem Erlebnis machen. Alter S. eignet das *Zeremonielle*, die Bewertung der äußeren Form, um so dem Leben und zumal seinen Höhepunkten höhere Weihe und Feierlichkeit, den andern und damit zugleich uns selbst höhere Würde zu geben, die Eigenart der Geschlechter, der Stände u. u. herausreten zu lassen. In dieser typischen, feierlichen, oft unumstößlichen und getragenen Darstellung, die das Wesen der S. ausmacht, liegt ihr Zusammenhang mit dem Gebiet des Ästhetischen begründet. Zugleich aber leitet die S. als soziale Gewohnheit dazu an, im Umgange mit andern jedem zu geben, was sich gebührt, insbesondere Verpflichte und Entgleichungen zu vermeiden. Damit wird sie im Dienste der Gesellschaft und wird von dieser mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln wie üble Nachrede, Verlust, Ausschluß vom Verkehr geschickt. In der Tat bildet sie einen Schutzwall für jene feinen und überaus empfindlichen Lebensgüter, die, wie z. B. die Würde des Mannes und die Ehre des Weibes, die Ungezwungenheit und Sicherheit des gesellschaftlichen Verkehrs, der ungetriebte Genuss von Festtunden u. u. durch den rauhen Atem des Geistes gar nicht oder nicht genügend geschützt werden können.

Mit dieser Erkenntnis des Wesens der S. sind denn auch die Maßstäbe für ihre prinzipielle Beurteilung bereits gegeben. Es wäre einsetig, eine solche nur von sittlichen Gesichtspunkten aus aufzustellen. Denn sie ist mit dem Schönen nicht minder blutsverwandt als mit dem Guten, und die Verehrung des Heiligen ist auf starke und gefunde Gestaltung des Volkes nicht minder angewiesen als die Wahrung und Durchsetzung des Rechten. In Wirklichkeit entspricht die S. dem geistig-gelebten Wesen des Menschen nicht minder selbstständig und ursprünglich als Religion, Recht und Sittlichkeit, Kunst. Von diesen hohen geistigen Mächten, die im Laufe ihrer Entwicklung immer mehr auf Entscheidung und Tat Einzelner beruhen, unterscheidet sie sich dadurch, daß sie ihrem Wesen gemäß soziale Gewöhnung bleibt. Darin liegt ihr Wert, sofern sie allein den Etat großer geistiger Entfaltungen für die Lebensführung des Einzelnen zum Gemeingut machen und so das für weitere Produktionen erforderliche erhöhte Niveau des allgemeinen Kreises herstellen kann. Darin aber auch ihre Schranken, weil sie auf ihrem eigenen Gebiete nicht als höchste maßgebende Justiz anerkannt werden darf, sondern der Reinigung und Läuterung durch die höchsten logischen, ästhetischen, ethischen und religiösen Werke bedarf, die durch Erlebnis und Tat der anerkauften Führer des ganzen Kreises gewonnen sind. Dassen wir zum Schluß noch das Verhältnis der S. zur Sittlichkeit besonders ins Auge, so erhebt deutlich ihr formaler Gegensatz wie ihre sachliche Verwandtschaft. Das Prinzip, zu tun, wie man zu tun pflegt, ist allerdings dem Prinzip der autonomen Sittlichkeit entgegengesetzt (Ethik, 4 Legitilität) und würde, für sich allein genommen, alle selbständigen Entwicklungen des Einzelnen und damit die wichtigste Triebkraft des Fortschritts unterbinden; aber das Prinzip der Freiheit, die sich

selbst Gesetz ist, ist nicht mit der Eigenwilligkeit und Willkür zu verwechseln. Es geht nicht daran aus, alles anders zu machen als üblich, sondern erkennt die verpflichtende Kraft der S. an, so lange nicht höhere sittliche Verpflichtung nötigt, sich mit ihr in Widerbruch zu setzen. Denn auch die S. hat sittlichen Gehalt in sich. Mindestens für die edl S. der Gegenwart, zugleich aber auch für weite Gebiete der Volks-S. in die Betrachtung weise. Iherings zufrieden, der Anstand und Höflichkeit für ihre Leitideen erklärt. Das Wesen des Anstands des sieht er (S. 377) in der Verhüllung aller Anstrengungen und Verleidungen, das Wesen der Höflichkeit in der Erweiterung von Achtung und Wohlwollen gegen den andern, findet die französische S. durch die leitende Idee der Höflichkeit, die englisch durch den Anstand charakterisiert. Beide Ideen sind allerdings nicht rein ethischen Gepräges, sondern zugleich ärztlich und zeremoniell; auch nehmen sie zwischen den rechtlichen Ansprüchen, die andere gegen uns erheben können und den ausschließlich durch freie sittliche Initiative gezeigten Beziehungen zu andern eine eigenständliche Mittelstellung ein; darin erweisen sie sich eben als echte Tendenzen der S. der ja die gleiche Mittelstellung zwischen Recht, Sittlichkeit und Kunst eignet. Indes besteht kein Zweifel, daß auch ernste Sittlichkeit, mag sie immerhin mit dem Scheinweinen äußerer Anstandes wie mit der Zeremonie und Phrasen der Höflichkeit in ernsten Konflikten geraten können, sich diese Ideen als notwendige Grenzbestimmungen sittlichen Handelns aneignen kann und muß. Am stärksten berührt sich die S. mit der autonomen Sittlichkeit, da, wo sie genötigt ist, sich zur Ergänzung ihrer Normen in trühen Lagen auf den „Tat“ zu berufen, jenes Gefühl, das in schwierigeren Fällen selbstständig und sicher das dem Geiste der S. Gemüte trifft und das mit dem Schönheitsgefühl wie mit dem Gewissen nahe verwandt ist.

A. v. Herder: *Zwei im Recht, 2. Bd.*, (1877—83) 1909; — D. Dr. r. d.: *Über das Wesen der S. (Beiträge d. d. Volkslebens IX, 9), 1884*; — W. Buntz: *Ethik*, (1886) 1903² (Bd. I, C. 107 ff); — F. Tonies: *Die S. (Die Gesellschaft, Bd. 25)*, 1909; — H. v. Herzog: *Zum Begriffe der „alten Sitten“ im bürgerlichen Gelehrtenbuch*, 1910; — M. Radó: *Sitte, Sittlichkeit, Sittengesetz (RE XVIII, S. 400 ff)*. Titus.

Sitte und Sittlichkeit: II. Im AT.

1. Sitte; — 2. Sittlichkeit; — 3. Einzelheiten. (S. = Sitte, S. = Sittlichkeit.)

1. Die S.lichkeit ist wie überall so auch in Israel erwachsen aus der Sitte. Es gab in Israel seit alter Zeit wie bei allen Völkern ähnlicher Kulturstufe eine sehr fest begründete S., die den Einzelnen viel mehr zwang, als das etwa in der Gegenwart zu sein pflegt. Solche Volks-S. beeinflußt zunächst das tägliche Leben: wie man zu essen, zu trinken und sich zu kleiden hat, wie man läuft und erntet, Feste feiern und die Trauerzeit über der Leiche halten, wie man das Weib und den Sohn, den Neugreif, den Freund und den Fremden behandeln soll. Dabei legt man besondere Wert auf die Rechts- und auf die Kultusrituale (Gericht und Gerichtsverhaftung im alten Israel, 4 Levitisches). Solche S. aber wird mehr oder weniger auch religiös betrachtet. Das gilt besonders für den Kultus und das Recht. Die Ceremonien des Kultus sind Jahves Gebot, in göttlichem Auftrag durch

Briesters Mund verkündet. Und auch das Recht ist Jahves Offenbarung; er ist der höchste Richter, vor ihm kommt der Rechtsbrauch, er schürt das Recht gegen den Freveler. Man weiß, daß andere Völker andere Sitten haben; aber wer in Israel tut, „was man in Israel nicht tun soll“, der handelt zugleich gegen den Volksgott (II Sam 13,2); der ist ein „Freveler“ oder ein „Narr“.

Aus solcher S. ist in sehr alter Zeit, auch in Israel die Sittlichkeit entstanden. Die Sittlichkeit dieses S. folgt vor allem aus Ausdrücken des sittlichen Lebens wie „gerecht“ (saddik), „ungerecht“ (raschā), „fehllos“ (tāmim) u. a., die sämtlich aus den Gebieten des Rechts- oder Kultuswesens stammen. Den Prozeß der Entstehung der S. aus der Sittlichkeit hat man sich folgendermaßen zu denken. Auf ältester Stufe ist die Sittlichkeit im Kultus und Rechtsbrauch mit eingegangen. Aber der durch die S. zum Rechtsbrauch erzeugte Mensch beginnt, ganz absehbar von jedem Brauch, gewisse Dinge notwendig zu finden, andere zu verabscheuen. Nun ist es für das alte Israel bestechend, daß sich die selbständig werdende Sittlichkeit unter dem Schutze der Religion ausbildet. Solches sittlich-religiöses Empfinden tritt uns z. B. in dem Worte Josephs an die ägyptische Chebrecherin entgegen: „wie sollte ich ein so großes Unrecht tun und gegen Gott sündigen!“ (I Mose 39,). Israelitisches Recht bestimmte die Aktion des israelitischen, aber natürlich nicht des ägyptischen Gewerbes; aber für das geistige sittliche Empfinden ist es ein Chebruch, ob die Frau eine Israelitin oder eine Fremde ist; und dieses seinerne Empfinden fühlt sich zwar nicht durch das Recht, aber durch Gott verpflichtet. Wie oft aber solche Sittlichkeit in Israel ist, sieht man aus der Sodomgeschichte: die Sünde der Leute von Sodom kommt vor kein Gericht und ist doch ein arger Frevel. Umgekehrt, wenn jemand eine Gnade erweist, die keine S. fordert, so ist das ein chēsed elohim, eine Gottes-Gnade (II Sam 9,), wie sie Gott den Menschen erweist. — Solche sittliche Gedanken müssen im alten Israel eine große Kraft besessen haben. Hier sind mit besonderem Ernst die Gebote des Gewissens als Forderungen Gottes empfunden worden, und mit bewunderndem Eindruck wird der Mensch in dem Geschehen der Welt die sittliche Ordnung zu erkennen gefunden. Fast ein Jhd. lang haben die Kronen, wie Hosea zeigt, auf die Vergeltung der Freveltat geharrt, durch die König Jezu auf den Thron gekommen war; und doch war diese Tat durch einen Propheten eingegeben und wird daher die Billigung der prophetischen Partei gefunden haben: ein sprechender Beweis dafür, daß die Verbindung von Religion und Sittlichkeit nicht erst von den großen schriftstellerlichen Propheten geschaffen ist (Gott: I, Gesbegriff im AT: II, 1). Doch ist die Sittlichkeit in alter Zeit durch allerlei gegenwärtige Zustanzen, besonders durch den volkstümlichen Gottesdienst, aufgehoben worden, was im Artikel I. Vohn: I, 2, Sp. 2358 f dargestellt wird. Eine der größten Taten der israelitischen großen Propheten ist dann die stärkte Beurteilung der Sittlichkeit, insbesondere der jordanischen Pflichten (Gott: I, Gesbegriff im AT: III, 3). Die sittlichen Forderungen der Propheten haben nichts zu tun mit den kultischen Ordnungen, ja, treten sogar gegen diese in

Widerspruch, setzen aber die im alten Volksrecht gegebenen sittlichen Aufschauungen voraus und verteidigen die altererste Sittlichkeit gegenüber eingedrungenen Neuerungen; man vergleiche z. B. die Feindschaft der Propheten gegen den Luris und die fremde S. Aus dieser Haltung der Propheten erklärt sich, daß sie weit davon entfernt sind, bewußt neue sittliche Forderungen aufzustellen; vielmehr gilt ihnen überall das sittliche Ideal als wohlbekannt, wie von Natur gegeben (Amos 6,12), als längst von Jahve offenbart und auch in der Briester-Tora erhalten (Hosea 4,6). Auch ist zu beachten, daß sie überall das praktische Handeln verlangen und nicht sowohl auf die Gefügung als solche, sondern auf eine im Sinn stehende Gefügung dringen. Bei dieser Herleitung der sittlichen Aufschauungen der Propheten aus dem Volksrecht ist auch verständlich, daß beides später auch wieder zusammengefloßen ist: im I. Deuteronomium (I. Mojesbücher, 30) ist altes Volksrecht von Prophetenfürätern gebucht worden. Dasselbe ist zugleich ein Vorstoß auf das ursprünglich einblühende Gebiet des Kultus vorgenommen und u. a. eine Durchdringung göttessittlicher Satzungen mit sittlichem Geiste verübt worden. Trotz der alttestamentlichen Haltung der Propheten ist andererseits das unverkennbar, daß bei ihnen eine Weiterbildung der sittlichen Ideale, auch im einzelnen vorliegt. Die I. Blutrache z. B., ehemals Grundlage aller gesellschaftlicher Ordnung und noch zu ihrer Zeit bestehend (V. Mose 19), ist dennoch von ihnen niemals gefordert worden. Die weitere Geschichte der Sittlichkeit in Israel steht durchaus unter dem Einfluß der Propheten. Auffallend ist, wie selten in den Psalmen vom sittlichen Handeln die Rede ist; aber die Psalmlisten, besonders die Sänger der Klagepsalmen (I. Psalmen, 7, 15), die aus den Kreisen der Niederer hervorgegangen und ursprünglich als Kranke vorzustellen sind, sind mehr zum Duldern als zum Handeln gezwungen. Eine eigenartliche Art der Sittlichkeit findet sich in der I. Weisheitsdichtung, wo Gottes Gebot und die Forderung der Klugheit zusammenliehen. Vgl. noch I. Vohn: I.

3. Bei der Darstellung der Einzelheiten israelitischer S. und Sittlichkeit muß man sich davon hüten, christliche, moderne, deutsche Maßstäbe in das Altertum einzutragen, wie es die liturgische Erklärung lange Zeit getan hat und wie es anderseits z. B. auch „antijemittischer“ Unverständ in seiner Weise tut; ebenso aber muß man den modernen Fortschritt naheliegenden Fehler vermeiden, das Antike sich gar zu roh vorzustellen und die feineren Unterschiede zu übersehen. Wichtige Einzelheiten der hebräischen S. und Sittlichkeit sind dargestellt in den Artikeln I. Familie im AT, I. Ehe: I, E. und Hochzeit im alten Israel, I. Ehefrau: I. Frau: I. im AT Hausvater im alten Israel, I. König im Israel, I. Gericht und Gerichtsverfassung im alten Israel, I. Wirtschaftliche Verhältnisse in Israel, I. Arme und Armengebotung bei den Hebräern, 2. I. Fremde und Heiden in Israel, I. Gastfreundschaft, I. I. Blutrache; vgl. auch I. Detalog, I. Bundesbuch, 4. Ehrentitel hebräischer S. und Sittlichkeit sind die edle Gattfreundschaft der alten Zeit, die Pietät gegen die Eltern und gegen das Alter überhaupt, enges Zusammenhalten der Familie und gemäßvolles Familientreiben (vgl. die Joseph-

Ruth- und Tobias-Erzählungen), lebhaftes Rationalgefühl, freundliche Sorge für die Armen und Gedrückten, starfes Verlangen nach Recht und Gerechtigkeit, Keuschheit und geschlechliches Hartgefühl, leichteres besonders verglichen mit den Anschauungen anderer orientalischer Völker. Daneben aber gibt es im alten Israel auch viel von unsinnigen Anschauungen Abweichendes, was z. T. aus der eigenartigen Anlage des Volkes, z. T. aus den noch unentwickelten Kulturverhältnissen, namentlich der älteren Zeit zu verstehen ist: Lüge und Betrug spielen in dem seiner Klugheit sich freuenenden Israel eine nur allzu große Rolle; der Einzelne tritt in älterer Zeit auch als sittliches Subjekt hinter dem Verbande vielfach zurück (Individualismus und Sozialismus im AT); das Weib wird vom Recht nur als Eigentum des Mannes gefühlz, wobei sich aber trotzdem zu behaupten ("Frau; I. Ehe: 1, 6); die Familienverhältnisse sind durch die herrschende Zweiehe vielfach gestört, die aber in späterer Zeit der regelmäßigen Ehe weicht ("Ehe: I, 3, 8); Sklaven sind für die Wirtschaft des Hauses unentbehrlich, werden natürlich nicht als sittliche Personen geschätz, aber menschlich behandelt (Wirtschaftliche Verhältnisse in Israel, 1—2); Prostitution ist als gottesdienstlicher Brauch der älteren Zeit wohlvertraut, hindert freilich keineswegs, daß im profanen Leben die Heiligkeit der Ehe mit grohem Ernst gefordert wird. In vielen Fällen läßt sich beobachten, wie die unruhigeren, ja barbarischen Anschauungen der ältesten Zeit später milderen und edleren Platz machen. So ist das Menschenopfer und die heilige Prostitution durch die Propheten ausgerottet worden, die barbarische Sitte des "Banns wird schon früher ausgestorben sein, die "Blutrache, in älterer Zeit in Zucht genommen, ist wohl mit dem Eril fortgeflossen. Eine Fortentwicklung der sittlichen Anschauungen zeigt sich deutlich in den Erzählungen des 1. Buches Mosis, welche die Späteren nach Kräften zu reinigen veracht haben (Sagen und Legenden: II, D). Für die Sittenkunde der späteren und späteren Zeit sind die Schriften der Weisheitsdichtung eine besonders reiche Fundgrube.

Bol. die "Biblischen Theologien".

Sitte und Sittlichkeit: III. Sittlichkeit des Urchristentums.

1. Das sittliche Ideal: a) Jesus; — b) Paulus; — c) gemeinchristliche Auffassung; — 2. Die sittlichen Kräfte: a) Jesus; — b) Paulus; — c) gemeinchristliche Auffassung; — 3. Die Wirklichkeit: a) die Urgemeinde in Jerusalem; — b) die heidenchristlichen Gemeinden.

Den ungeheuren Stoff, der sich zu diesem Titel aufdrängt, kann man nur unter bewußtem Verzicht auf Vollständigkeit und durch Beschränkung auf die charakteristischen Züge bestimmen. Allgemeine Erörterungen über den Charakter des Christentums als einer sittlichen Religion gehören nicht hieher: es gilt den Tatbestand aufzunehmen, wobei sich ein Gesamturteil von selbst ergibt. Das geschieht am besten durch Verteilung unter 3 Ueberblicke: wir werden das sittliche Ideal, dann die sittlichen Kräfte, zuletzt die wirklichen sittlichen Zustände, wie sie uns im NT entgegentreten, behandeln. Diese Anordnung ist zugleich eine chronologische; denn im ersten Teil schreiben wir wesentlich aus den Evangelien; für den zweiten ist Paulus die Hauptquelle; im dritten treten mehr die späte-

ren Schriften in den Vordergrund, Apostelgeschichte, Offb. Johannis, Pastoralbriefe.

1. a) Für den urt.lichen Raummen, auch für Jesus, heißt das, was wir heute sittliches Ideal nennen, die vollkommen Gerechtigkeit. Gott ist der Urquell aller Gerechtigkeit; gerecht heißt, was dem Willen Gottes entspricht. Diesen Willen kennt der Jude als die im Geiste und den Propheten geoffneten Gebote Gottes. „Wer den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder, meine Schwester, meine Mutter“, sagt Jesus' Werk 3, 25. Und ins Himmelreich hineinkommen wird nach Mith 7, 21 nur, „wer den Willen meines himmlischen Vaters tut“; die andern, und wenn sie zehnmal sich auf ihr Teufelausstreichen, Wunderum, Weissagen im Namen Jesu berufen, werden unerbittlich hinausgeschlossen als Nlebelstürze. Die dritte Bitte im Vaterunser „es gelabe deum Wille“ (Mith 6, 10) hat nicht den Sinn wie der Senzor in Gethsemane Mith 26, 42, sondern drückt die Sehnsucht aus nach dem endlichen Sieg des Guten, der Ueberwindung von Satan und Sünde. Noch der Jesus des Johannesevangeliums steht auf diesem Boden; Joh 4, 33, i. e. Jesu „Speise“, daß er den Willen dessen tut, der ihm gesandt hat und sein Werk vollendet. Der Wille Gottes wiederum ist den Menschen wohlbefanzt; sie besitzen ihn klar formuliert in den Geboten an Gottes (Jesus Christus: III, C 4). Die Erörterung zwischen Jesus und den Phariseern über die wahre Reinigkeit (Mith 7 und Mith 15) beweist, wie Gottes Gebote für Jesus als unanfechtbar, ewig gültig da stehen; ebenso die Antwort auf die Frage des reichen Jünglings Mith 10, 17. Mith 12, 29 ff. gibt Jesus den Schriftgelehrten den Bescheid, daß das oberte „Gebot“ fordere, Gott über alle Dinge zu lieben, das zweite: Liebe deinen Nächsten wie dich selber. Und als einer aus der Gegenpartei ihm das bestätigt und ausdrücklich hinzufügt, solche Liebe sei wichtiger als Schlacht- und Brandopfer, da urteilt Jesus, daß der Mann nicht fern sei vom Reich Gottes.

Rechts liegt ihm demnach ferner, als etwa um eines neuen sittlichen Ideals willen von seinen Volksgenossen den Bruch ihrer bisherigen Geistesfreize zu verlangen; eher umgekehrt ist es sein schwerster Vorwurf gegen sie, daß sie solche Freude bisher wohl auf den Lippen getragen, aber nicht durch die Tat bewährt haben. Die Evangelien-Worte, in denen Jesus ausdrücklich auf Moses oder das Mosegesetz Bezug nimmt, sind ja mit großer Vorsicht zu verwenden, weil sich bei dem Interesse der Kirche an diesem Thema zu leicht Spuren ihrer Stellung zum jüdischen Geiste in die Ueberlieferung über den Standpunkt Jesu einmischen könnten. Auf den Ausdruck werden wir uns darum nie verstellen; in der Sache haben jüngere Stimmen kaum fälschenden Einfluß gewonnen. Der Gedanke von Luk 16, 29—31, daß dieselben Juden, die der Predigt vom Auferstandenen kein Gehör schenken, auch auf Moses und die Propheten nicht gehört haben, ist ein Stück von Jesu Lebenserfahrung (vgl. Mith 12, 1—11). Kein Einzelfall vom Geiste soll je zu Fall kommen nach Luk 16, 17 Mith 5, 18; Mith 1, 44 (vgl. Luk 17, 14) achtet Jesus darauf, daß selbst in einer ganz außerlichen Angelegenheit die Sazung des Moses innegehalten werde; der Gegensatz, den er Luk

16¹⁵, zwischen Gesetz und Propheten — „bis Johannes“ — einerseits, dem Himmelreich — „von Johannes an“ — anderseits aufzurichten scheint, ist sein feindlicher, sondern, wie Mith 5¹⁷ es richtig deutet (schwerlich ohne eine Zutat von paulinischen Blut), besteht darin, daß bis auf Johannes uns besohlen und gedroht worden ist, von jetzt an wird erfüllt, die bisher angewollt gemiedene Offenbarungskräfte wird stürmisch umworben (¶ Jesus Christus III, C 3, Sp. 399; 4, Sp. 403).

Somit hätte Jesus ein „Reueze“ bezüglich der sittlichen Seite der Gottesoffenbarung nur gebracht, indem er Christ genacht hat mit der Verwirklichung des alten Ideals; eine Erneuerung derselben aber hätte er nicht eingeleitet. Das Wort vom „neuen Bund“ (Vor 22²⁰) trägt, daß sich auf das religiöse Verhältnis bezieht („Bund“ II), feinlängs zur Entscheidung dieser Frage bei; die Gleichnisworte vom neuen Lappen und neuem Wein (Mk 2¹⁴) bezeugen in dem Zusammenhang, in dem die evg. Überlieferung sie stellt — Dokumentarpraxis —, gewiß viel mehr, aber das Programm einer vollständigen Umgestaltung der sittlichen Begriffe und Aufgaben fann aus ihnen nicht sicher herausgelesen werden. Und wenn (Joh 13³¹) Jesus im Ton des Gesetzgebers verkündet: „Ein neues Gesetz gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebet, wie ich euch geliebet habe“, so ist dort am allerwenigsten eine Revision des alten Sittlichkeitsideals vorgesehen; war solche Liebe denn nicht laut Mk 12^{31ff} schon eins der vornehmsten Sünden im Mosegesetz? Die Bechränktheit soll man doch auch dem vierten Evangelisten nicht zutrauen, daß er die Liebe der Christusgläubigen untereinander für eine von der Nächstenliebe in Mk 12 eigentlich verschieden gehalten hätte; sie ist ihm nur die sichtbare Erfüllung einer bisher auf dem Papier stehen gebliebenen göttlichen, also ewigen Forderung. In dem Ausdruck „neues Gebot“ liegt eine Parodie, die erst im weiteren (s. unten 2a) ganz verständlich werden wird; Jesus hinterläßt den Jüngern ein Erbe, ein Vermächtnis. Zum Begriff, die Welt zu verlassen, vermaßt er den Seinigen, von denen er sich nur vorübergehend trennen will, das Vorbarje vor seinem Wesen, seine Liebe; solange sie die bewahren, ist er mitten unter und in ihnen, und die übrige Menschheit wird sie an dieser Liebeskraft als Jesu Jünger, also nicht Verwirkte erkennen. Das ist ein Trostwort hohen Stils; man stellt große Aufgaben, um den Schmerz zu erlösen; für die Jünger ist's wohl ein neuer Weg, den sie so, allein und an Stelle des Meisters, zu wenden haben, aber es ist nicht ein neues sittliches Programm. — Nein, das Bewußtsein, daß er ein anderes sittliches Ideal vertrete als das im Gesetzesverständige, hat Jesus nicht gehabt; wir dürfen ihm bei seiner Stellung zu dem Offenbarungsgedanken (¶ Offenbarung: II, 2) folger ein Bewußtsein auch nicht zuschreiben. Wohl aber hat er geahnt, daß er eine andere, eine höhere Sittlichkeit als die übrigen Lehrer seines Volks zu seiner Zeit aufgestellt habe, daß er besser als je alle die legitimen Abjekte Gottes mit seinem Sittengesetz ver arbeite, und daß man von ihm erfahren könne, welches die Gerechtigkeit sei, die den Eingang ins Himmelreich öffne. Und in der Tat war sein Verständnis, seine

„Auslegung“ des Gesetzes eine neue Offenbarung, jüdisch gesprochen: ein neues Gesetz.

Die Pharäer und Schriftgelehrte legen das Gesetz nach ihrem Gewissen aus, Jesus nach dem einzigen. Bei der Vergleichung muß Jesus, müssen seine Jünger und das Volk Jesu Auslegung als eine neue verstehen; die alten Auslegungen wie der neue glauben allein im Recht zu sein. Ihr Streit interessiert uns hier, weil wir aus diesem Anlaß in Jesu Gewissen hineinsehen und erfahren, woran uns alles gelegen ist, wie sein Ideal von Sittlichkeit ist, von Gerechtigkeit ansieht. Er macht uns die Arbeit schwer, weil er seine Gedanken nicht durch ereignisliche Kunststöße verdeckt. Er folgt den Pharäern nicht auf ihrem Weg der Buchstaben-erklärung; er hört nicht ihre und ihrer Autoritäten Beweisgründe für und wider ab, um dann eine salomonische Entscheidung zu fällen. Sonder in der überlegenen Sicherheit seines sittlichen Gefühls entscheidet er, was Gott mit diesem oder jenem Gebot meint, kurz: was Gottes Wille ist. Mit seinem folzen: „Ich aber sage euch“ (Mth 5^{22f}), leitet er die einzelnen Kapitel in seinem Sittensatzkönig ein (¶ Bergpredigt), nicht als eine Verbesserung des mosaischen Katholizismus, sondern als die endgültige Klär- und Feststellung des Willens Gottes für die Gemeinschaft derser, die bereit sind, als „Söhne des Reichs“ an der Durchsetzung dieses Willens sich zu beteiligen (¶ Jesus Christus: II, 5, Sp. 373f).

Vor allem natürlich muß die Gerechtigkeit der Reichsgenossen größer sein als die der bisherigen Wusterkronnen Mth 5²⁰ (¶ Jesus Christus: III, C 4). Daß sie nicht wie bei den meisten Pharäern eine heuchlerische, eine auf Eitelkeit beruhende und auf Ansehen bei den Menschen ausgebende sei, versteht sich bei einem ernsten Propheten von selbst. Mth 23³ könnte verstanden werden, wie wenn Jesus an den Pharäern nicht mehr anzusehen gehabt hätte, als der Läuter Johannes, nämlich daß sie nicht tun, was sie sagen (Mth 23⁴), und Mth 11²⁵⁻³⁰: „Mein Vater ist jaunit und meine Last ist leicht“, läugt sogar, als ob Jesus mit seinem Evangelium die Anhänger an die sittlichen Leistungen der Menschen erheblich herabzuschräben gedachte. „Alles, was sie euch sagen, das tut und halte, nur handelt nicht nach ihren Werken“ — hätte Jesus da wohl fortfahren können: so werdet ihr ins Himmelreich kommen? Unmöglich; er schürt die Fogleich darum „blinde Blindleiter“, wahrlich nicht bloß, weil sie zu guter Letzte leider ein schlechtes Vorbild des Handels führen, sondern weil sie mit falscher Lehreng ihre Hörer in die Irre führen und die Gewissen verirren. Die Außenseite von Kelch und Psalme können sie nicht rein genug haben, im Herzen fördern sie jedes Bucherhölzlein der Habgier und gemeinsen Lust (23²⁵). Jesus illustriert an dem Beispiel ihrer Befreiung über erlaubte und unerlaubte Schowformeln die Willkür solcher Kahnjütit: da sein Gebot lautet: überhaupt nicht schwören (Mth 5³³⁻³⁷), sondern höchst die Wahrheit sagen im Zeugnis wie beim Beschreien, so hat er die Kunststelen der Schriftgelehrten doch nicht als eine furchtbare Belastung schwacher Schultern (Mth 23⁴) eingeschätzt, sondern als faule Ausflüchte der Zwischenidioten, die den Ruhm der Buchstabenrente behalten, sich dabei aber das Leben bequem machen will. Wo er die

Überlieferung der Alten, wie Mrk 7³⁻¹³ in der Reinigungsfrage, kritisiert, geschieht es nicht mit dem Ergebnis, daß sie, z. B. mit der Vorschrift des Händewaschens vor jeder Mahlzeit, den Leuten zu Schweres zumuteten, sondern daß sie diese Kleinigkeiten so herausstreichen, um dahinter die Hauptfache, die Reinheit des Herzens, verschwinden zu lassen. Sogar schon Moïes hat die Ehescheidung erlaubt, die Jesus unter Berufung auf ein älteres Offenbarungswort Gen 1,27 f. schließlich verbietet. Der Beleggrund für Moïes war, wie er in schwärmendem Maß es auch für die späteren Gelehrten lehrer ist, Nachicht mit der Schwächeit der Menschen. Moïes indes nahm Rücksicht auf die Verstödtlichkeit der andern; die Pharisäer deuten Gottes Gesetz zugunsten ihrer eigenen Verbottheit: und dann sollte Jesus im Ernst ihre Lebten dem Volk zur Nachahmung empfehlen? Unmöglich! Also sind die Worte Mth 23,1 mit der scheinbaren Zustimmung Jesu zur pharisäischen Theorie nur konzeßiv gemeint. Er will sagen: ihre Praxis ist, schon an ihrer eigenen Theorie gemessen, die Gemeinheit selbst; ihre Theorie klingt sehr streng und heilig, und wo sie bloß die Gebote Moïes auch wiederholen, tut ihr gut, ihnen zu folgen. Aber (23,2) in ihrer Schule lernt man wohl eine erfüllte Erfüllung der Geboten vorschriften, dagegen das Wichtigste nicht, das eigentlich Schwere am Gesetze, und das ist: Recht, Barmerzigkeit und Treue. Mit solcher Kritik hat Jesus die Höhe seines sittlichen Standpunktes herausgestellt (Jesus Christus: III, C 4, Sp. 401 f.); in der Tat führt jede "Rasur ist in der Ethik zu einer Schädigung der Sittlichkeit, verzieht das Gewicht von dem innersten Wesen nach den äußeren Erscheinungsformen hin, entbindet den Menschen von der Pflicht, im Einzelfall selber nach seinem Gewissen, d. h. nach den letzten Absichten Gottes mit dem Gesetze zu entscheiden. Sie zeigt ihm, wie er bequem das Gesetz umgehen kann; sie entwertet, ja zerstört im einzelnen die sittliche Entwicklung. Fort mit dem noch fast allgemein herrschenden Vorurteil von der furchtbaren Härte des jüdischen Gelehrtenauslegung und Gesetzeshandhabung: sie war eine unerträgliche Last nur für die, die fähig zur Freiheit wären, weil sie sie zu Sklaven von juridischen Paragraphen machte; dem sittlich Trägen war sie höchst willkommen, um so willommener, als sie ihm die Möglichkeit schuf, sich vor Seinesgleichen den Rahmen tadeloser Gesetzeserfüllung zu erwerben, ja nicht selten noch den Anpruch an Gott zurückzulassen zu ziehen für die über das Maß des Gebotenen hinausgebenden Leistungen. Was Jesus aus dem Gesetze herausläßt, ist unendlich viel schwerer; niemals kann einer mehr tun als, was ihm aufgetragen worden ist, Lut 17,10, und wer sich einbildet, er habe auch nur seine Pflicht getan, wird durch Mth 7,3-5 7,14 (Lut 18,9 ff.) eines Besseren belehrt ("Lohn: 11, 2 b; 3 b). Sanft kommt er sein Joch nur nennen, weil es das Joch des Reiches Gottes war, weil es, von einer frohen Botschaft geleitet, kam und Jesus überzeugt war, daß keiner, der es sich hatte anlegen lassen, davon befreit zu werden würde.

Gleichwohl werden wir, wenn wir uns von einer Beschränkung mit der rabbiniischen Ethik zu den sittlichen Grundgedanken Jesu hinführen,

ein Gefühl unendlicher Erleichterung genießen. Das kommt von der gewaltigen Vereinfachung, die Jesus am Sittengesetz durchgeführt hat. Für die Pharisäer gehörten zur Pflicht und Schuldigkeit nicht bloß das Gebet und das Fasten, sondern eine Fülle von Zeremonien, in denen Erledigung sich die Taitraft eines gewöhnlichen Menschen eröffnen konnte. Jesus kämpft nun nirgends wider die Zeremonien; zweifelhafte Worte wie Mth 9,15; Mth 12,23, die nach Geringachtung der Opfer klingen, werden durch andere wie Mth 5,23 f. 23,19-21 aufgewogen; Vermehrung des Tempels zu Jerusalem hat er empört gestraft 11,15-17; sonnige Bräuche, gewiß auch Festfeiern, stehen ihm nicht unter den Verboten der Pflicht, sondern den des Bedürfnisses. Auch in betreif der Reinigungsfragen bleibt er es wohl nach Mth 23,23: Dies soll man tun und jenes nicht lassen. Aber er unterscheidet — wenn unbewußt, dann um so gründlicher — zwischen den Erziehungsmitteln und dem Erziehungszweck, zwischen dem Kleinen und dem Großen im Geiste, zwischen den Nebendingen und dem Kern. Er empfindet den Willen Gottes als eine Einheit; Gottes Willen tun heißt für Jesus: werden oder sein wie Gott. Mth 5,19 beschreibt er sein sittliches Ideal als eine "Vollkommenheit" Gottes ist, die gleich der Vollkommenheit Gottes ist. Mth 22,10 hinterläßt den gleichen Eindruck; in den zwei Geboten der Gottes und Rathseln und Liebe (¶ Liebe, 1) hängt das ganze Gesetz und die Propheten, d. h. wer diese beiden wirklich erfüllt und (da sie nur ein Gebot, auf zwei verschiedene Objekte bezogen, darstellen) die eine in Pflicht gotgleicher Liebe übt, ist vor Gott gerecht. Auch hier tritt das Johannesevangelium bestätigend hinzu Joh 3,16 14,15, 21, 23 f. (vgl. 1 Joh 4,9 ff.).

Diese Liebe äußert sich sehr verschieden. Jesus Christus: III, C 3, §v. 398 f.; 4, §v. 402, — Gott gegenüber als demütig-dankbare Anerkennung seiner Gnade und als fröhliches Vertrauen auf seine Nachsicht, seinen Schutz, seine treue Fürsorge, dem nothleidenden Nächsten gegenüber als opferbereite Dienstwilligkeit (Mth 6,2-4 Lut 10,20 f. Mth 25,31 ff.), dem irrenden als freudliche Bescrrettung Mth 18,15 ff., dem verlorenen als Bereitwilligkeit zu vergeben und wieder aufzunehmen Lut 15,1-22 17,4, jedem gegenüber in der Willigkeit, ihm Freude zu bereiten, ein gutes Werk an ihm zu Mth 14,12. Daß die Sorge für die Seele des Nächsten, für seine Errettung vom Verderben und Veranführung zum Himmelreich in Jesu Augen der notwendige Liebesbeweis ist, braucht man bei dem Manne, der sein ganzes Leben an diese Aufgabe gelegt hat, nicht erst zu verichern. Um so mehr Beachtung verdient es, wie bedacht er darauf ist, uns für all solche Betätigungen der Liebe das Vorbild Gottes vor die Augen zu malen. Recht, Barmherzigkeit, Treue, laut Mth 23,23 das Schwerste am Geiste, blühen da, wo die Liebe wächst: wie sie im Bilde Gottes unablosbar von seiner Vaterliebe zu schauen sind, so finden auch wir Menschen sie, sobald die Liebe uns leitet; er gestaltet sein sittliches Ideal nach dem religiösen.

Was diese Zurückführung aller sittlichen Pflichten auf die eine Liebespflicht bedeutet, tritt erst ganz heraus, wenn wir die Eigenart dieser

Liebe, die eigentlich schon nicht mehr Pflicht heißen kann, im Sinne Jesu genau betrachten. Fasen, Almosengeben, gerechtes Gericht, Ehrbarkeit sind Tugenden, die man sich abzwingen, die zur Not auch einer dem andern abzwingen kann. Liebe entspringt nur aus einem freien Willen; sie bleibt aber auch immer geheim, bloß von Gott kontrollierbar. Indem Jesus alle Sittlichkeit auf Liebe gründete, hat er für sittliches Handeln die entsprechende G e s i c h t u n g als wesenstiefstes Sünd hingestellt: nicht meine Handlung macht mich gut, sondern was ich gut, d. h. aus guter Gesinnung heraus, aus Liebe, handle, das und das allein ist eine gute Tat. In dieser Richtung legt er in der Bergpredigt Mth 5, 21 ff einige der bekanntesten Gebote neu aus (Jesus Christus: III, C 4, Sp 401).

Wenn sonach einer Handlung der sittliche Charakter erst durch die Geißnung zuliegt, die sie hervorgebracht hat, so ist die bequeme Unterscheidung der Werke nach ihrem Aussehen in gute und böse übermünden. Zwar was schlecht hin böse ist, wie Falschschwören, Lügen, Morden, ist es ausnahmslos; wie der Samariter im Gleichnis handelte (Lut 10, 30 ff), ist immer gut. Aber aus der ungeheuren Masse sittlich gleichgültiger Werke heben sich solche hervor, die durch die darin betätigte Geißnung gut oder auch böse werden. Die Frau, die Jesus Mth 14, 1 ff mit Narde salbt, hat nach Jesu Urteil, während die Jünger über ihre Verkrüppelung schämen, ein gutes Werk an Jesus getan — was solch Salben an sich nicht zu sein braucht — ebenso die Sünderin in Lut 7, 35 ff. Die freiwillige Besteuer zum Tempeldach ist bei der Witwe Lut 21, 1-4, die ihren letzten Groschen dazu verwendet, einmals ergreifend Großes; wenn die Reichen von ihrem Überfluss etwas dazu tun, mag das Jesus kaum noch als „gut“ anerkennen; wenn aber gar jemand den bedürftigen Eltern eine Unterstützung entzieht, um sie als vorban (= Gabe, Opfer) für den Tempel zu rüsten, so ist das empörender Frevel Mth 7, 11-13. Unter diesem Gesichtspunkte wollen Worte Jesu verstanden sein, in denen er scheinbar übertriebene Fortsetzungen stellt und mit scheinbar grober Einseitigkeit ein bloß Arbeit am Himmelreich, also Dienste um eine sjenige Größe, als gut gelten lassen will. Er kümmert sich nicht um Mutter und Bruder und geht hin, um für das Himmelreich zu werben; seine Jünger holt er sich mitten aus der Berufssarbeit heraus, damit sie ihn auf seinen Wanderrügen begleiten. Nicht einmal einen vorübergehenden Urlaub, um die letzte Weisheitspflicht zu erfüllen, gewährt er dem Jünger, dem soeben sein Vater gestorben ist Mth 8, 21 ff. In Mth 10, 19 scheint er seinen Jüngern auch die beständige Erleichterung zu mitzögern. Lut 14, 12 ff den Verfehr mit den Standesgenossen zu unterlagern und das Veranstellen von Gaumählern nur zur Erweitung von Bettlern und Krüppeln zu gestatten; sein Witzrauen gegen den Reichstum, das ihm manmal die Freunde (Mth 10, 22 ff) wieder abgewischt macht, gipfelt in einem Ausdruck wie Lut 14, 33, der den völligen Verzicht auf eigenes Besitz zu fordern scheint; und Lut 14, 36 verlangt er von dem, der weit sein will, sein Jünger zu heißen, daß er hafte Vater und Mutter, Weib und Kinder, Bruder und Schwester, sogar seine eigene Seele. Glücklicherweise verrät sich hier die Ueberzeugung

zu deutlich, da uns Mth 8, 36 ja gerade Jesus rät, die ganze Welt lieber preiszugeben, damit wir nicht um unsere Seele gebracht werden. Alle jene Sätze aber enthalten Ausschlußbestimmungen; sie beschreiben nicht die ein für allemal feststehende Pflicht eines Jüngers oder Sohnes des Gottesreichs, sondern stellen die Pflicht gegenüber dem Gottesreich als die oberste hin, der zufolge bei einem sonst unlösbarren Widerstreit der Pflichten alles andere, Geld und Gut, Freunde und Freunde, Kinder und Eltern, ja das eigene Leben willig geopfert werden müssen. Jesus hat nicht die Entlastung um ihrer selbst willen gepredigt, nicht jeden andern Verlust als den eines Jüngers verdammst oder auch nur als minderwertig bezeichnet. So manchen, den er davon geben ließ mit dem Trost: dein Glaube hat dich gerettet, oder: dir sind deine Sünden vergeben, hätte er numeros mehr unter seine Jünger aufgenommen; die Gleichnisse vom Turmbau und Kriegsfürsten Lut 14, 28-32 wollen nicht zeigen, daß es nur eines gibt: Turmbauen was es auch koste, in den Krieg ziehen, auch wenn die Niederlage selbstverständlich folgt, sondern daß der Mensch vorher sich klar werden muß, daß ein Neubau und ein Krieg gewaltsige Anstrengungen kostet und daß es vernünftiger ist, vor vorhersein versiechen, als mitten darin, weil man überdrüssig wird, sich zurückziehen. Eine Warnung also für besondere Fälle, gegen Unvorsichtigkeiten von Mulosigkeit und noch mehr gegen unbefonnene Ueberreiter. Als Mth 10, 17 ff der Jüngling Jesus nach den Bedingungen für Eintritt ins Himmelreich fragt, und Jesus ihm die zehn Gebote nennt, der Fragende erklärt, die habe er von Jugend auf gehalten, rüft ihm Jesus allerdings zu: dann fehlt dir nur noch eines: verlaufe alles was du hast, und verteile den Elös an die Armen und komm und folge mir nach. Der Rat ist sehr ernst gemeint, nicht etwa eine durchsichtige Abführung des jugendlosen Parvenu. Nein, Jesus erkennt „gute“ und „gerechte“ Menschen an: er glaubt dem Fragesteller, daß er, wie Paulus laut Phil 3, 6, was die Gerechtigkeitsgefertigung angeht, untadelig war. Deshalb wagt er es, diesem Manne noch Höheres zuzumuten: er beruft ihn zum Eintritt in seine Schar. Da aber veragt dessen sittliche Kraft. In Stunden, wo er derartiges erlebt, hat Jesus den Reichstum verflucht und ein Einweder oder festgestellt: Ihr kommt nicht zugleich Gott diesen und dem Mammon (Mth 6, 24). Gewiß hat er alle, die das Geld oder den Genuss um seiner selbst willen lieben, verachtet (z. B. Lut 12, 16-20), die Unstiftlichkeit und die Torheit dieses Standpunkts gegeißelt; aber können wir uns die „Gegnungen jenes himmlischen Vaters“ in Mth 23, 11 wohl als Leute mit stets leeren Taschen vorstellen?

Eine gewisse Einseitigkeit des Interesses wird niemand den sittlichen Vorchristen Jesu absprechen (Jesus Christus: III, B, Sp. 391 f; C 4, Sp. 402 f). Wie sie die Kulturwerte, Gesellschaft, Staat, Familie zu fördern vermöchten, haben seine Jünger von ihm nicht gehört. Sein Gebot Mth 12, 44, dem Bauer zu geben, was dem Bauer gehört, und Gott zu geben, was Gott gehört, sollte schwerlich eine Anerkennung des römischen Reichs als einer göttgewollten Einrichtung bedurten. Tugendsataloge hat er nicht

zusammengegestellt, zu Fleiß und Sparsamkeit, zu der Würde, die Kinder gut zu erziehen und sie etwas Tüchtiges lernen zu lassen, hat er nicht aufgerufen. Aber er hat auch sonst das, was andere vor und neben ihm ebenso eindrücklich wie er sagten, nicht überschüssig wiederholt, sondern sich auf die in der Regel vernachlässigten Kapitel der Sittenlehre bechränkt. Wer die Treue und die Wachsamkeit und die tüdige Klugheit bei den Knechten so nachdrücklich wie Jesus einschärfte, der hat nicht den Taggediebst als das Wort geredet, und seine Rede wider das Sorgen ums tägliche Brot (Mth 6,25 ff.) sollte so wenig wie seine warme Empfehlung der Almosen die Faulenzere zu Ehren bringen. Dass es im Himmel kein Freien und Gefreiwerden gäbe, war ihm so selbstverständlich wie jedem anderen Judent (Mth 12,25), aber nur weil wir dort im Stande der Engel und nicht mehr in dem irdischer Menschen weilen; für die Erde hat er die Unvergleichlichkeit, Unauslöslichkeit, Heiligkeit der Ehe behauptet und die Folgerung, die in seinem Jüngerkreis (Mth 19,10) aus seinem Scheidungsverbot gezogen wurde, dann tue man gut, nicht zu heiraten, deutlich abgelehnt.

Er vertritt eine *Senlichkeit* insofern er als Initiator ihr die Gewissheit, dass die vom Teufel und den bösen Geistern beherrschte Weltzeit bald vorüber und das Himmelreich unmittelbar schon jetzt an ihren Platz gerichtet ist, mit unendlicher Freude erfüllt; er fand in diesem Zustand nicht wohl überlegen, mit welchen Mitteln man vielleicht doch inmitten dieser bösen Welt nach allen Seiten hin in etwas die Überreste des Guten pflegen und ausdehnen könne; er fragt nur nach dem einen, was not tut: dass die Menschen würdig werden, ins neue Reich einzutreten. Da gilt nur eines, eine göttliche Gesinnung, lautere Liebe — die bei ihm auch die griechischen Kardinaltugenden der Gerechtigkeit, der Besonntheit, der Weisheit und der Tapferkeit mit einschließt: und wo er diese Gesinnung erzeugt hat, bedarf es gar nicht genauer Einzelanweisungen. Den Grundriss aber, dass er eine Art von „Interimsmoral“ vertrete, nur so zur Aussöhnung für die Bedürfnisse der kurzen Früh von heute bis zum Weltende, befommt man nirgends bei ihm: sein stiftliches Ideal ist ebenso geeignet, im Himmel unter den seligen Geistern zu regieren, wie noch auf Fahrtantende die an die Erde gebaute Menschheit aufwärts zu heben. Nichts Vollständiges gewiss, und alles für Jesu Zeit zugeordnet, aber so nun, wie die Persönlichkeit es war, die die Ethik erzeugt hat. Die Stimmung, die Beispiele, die einzelnen Sätze, ganz nur verständlich aus den Zuständen, Vorurteilen, Fehlern, Hoffnungen des jüdischen Volkes in Jesu Zeit — Einflüsse von der Popularchristiologie her sind bei ihm nicht wahrzunehmen — und aus der eigentümlichen, ganz einzigartigen Aufgabe, die Jesus sich gestellt hatte: das Grundfährliche darin so tief und weit, dass bisher noch kein Volk auch nur in seinem Denken Jesu stiftliches Ideal überboten hätte.

1. b) Paulus ist am diesem Punkte ein treuer Jünger Jesu. Er hat zwar aus dem Kreuzestod die Auferstehung des jüdischen Gesetzes abgelenkt, an die Jesus nie gedacht hätte (Paulus; C 2). Aber das hiess für Paulus nicht die Befestigung des alten Standards; eher das

Gegenteil, er sah in dieser Auferstehung den Weg zur Erfüllung des ewig einen Willens Gottes geöffnet: Röm 13,8—10 findet er, ähnlich wie Jesus Mth 10, in der Liebe des Geistes Erfüllung. Es ist höchst bemerkenswert, dass gerade der Christ, der den Gegensatz zwischen der Welt vor Christus und dem Zeigt gar nicht schroff genug ausdrücken kann, der in Christus und seiner Gemeinde eine neue Schöpfung erblickt und von der Reue des Lebens und Wandels der Gläubigen schwärmt, doch gerade der das Neuen nicht in den Aufgaben und Zielen des Menschen sucht. Was gut ist, was nach Gottes Willen wir Menschen tun sollen, das haben die Juden nicht erst durch Moses erfahren, also die Heiden haben es von Natur gemerkt. Adam hat „das Gebot“ gelernt: am sittlichen Ideal braucht der Mensch, der gläubig wird, gleichviel ob er aus dem Heidentum oder aus Israel kommt, nicht umzulernen. Röm 1,18 ff beschreibt die Offenbarung Gottes an die Heiden, 2,14—16 spricht er, trotzdem er die absumpfende und schläfrige das sittliche Urteil ganz erschütternde Wirkung des Lastergesetzes nicht verkennt, ihrem Gewissen gleichwohl ein Bewusstsein um Gut und Böse zu; Röm 12,2 Phil 4,8 umschreibt er das sittliche Ideal in einer Weise, die den Beispiel jedes ersten Griechen gefunden hätte. Nach Paulus hat der Mensch als solcher die Gabe, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, von Gott mitbekommen, und sein Elend vor Christus Röm 7,14 ff beruht nicht darin, dass er überhaupt keine Ideale hatte, sondern darin, dass er sie besaß, aber sich trotz aller Sehnsucht nur immer weiter von ihnen entfernte. „Nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich hasse, das tue ich“ (Röm 7,19). Denn nach bedürfe der Gläubige eigentlich nie der Belehrung über sittliche Probleme; ja möglicherweise sagen, wo ein Unmündiger sie bedürfe, hätte er sie sich auch von einem klugen Heiden holen können.

In der Praxis ist Paulus mit diesem Idealismus freilich nicht durchgekommen; er hat in seinen Gemeinden arge Schäden des sittlichen Lebens auf Mängel der Elemenitus zurückzuführen müssen und sie demgemäß behandelt, auch über die Pflicht der Rückübungnahme auf die Schwachheit der in der Elemenitus zurückgebliebenen Brüder seine, neue Gedanken aufgestellt. Bei solchen Anlässen lernen wir bei ihm recht viel „Neues“ kennen, genug, um von einer paulinischen Ethik sprechen zu können. In seiner feuersorgerlichen Tätigkeit, von der wertvolle Ratschläge in seinen Briefen uns erhalten blieben, war er gezwungen, aus seinem durch den Glauben erneuerten Gewissen heraus andere in ihren Nöten und Kämpfen im Gut und Böse zu beraten, zurechtzuweisen, manchmal geradezu in Gesetzesform sittliche Grundsätze anzusprechen. Niemals verlässt er da den Boden der Ethik Jesu: die „Liebe“ (1) objektiv, die „Gesinnung“ oder das „Gewissen“ subjektiv (1 Kor 13 Röm 14) schaffen die Normen für das Gute; also fand für den andern eine schwere Sünde sein, wo ich von meiner Freiheit einen gottlob gefälligen Gebrauch mache. Weil die Liebe das oberste Gebot ist, darf unter Kampf nie den bemitleidenswerten Sklaven der Sünde gelten; nicht die Sünder hassen wir, sondern die Sünde, und auch diese überwinden wir nicht mit

ihren Mitteln, also nicht durch Gewalttat, sondern in der Weise, wie Gott wider sie streitet. Wo Paulus die sittlichen Probleme im Allgemeinen neu, im Großen behandelt, bewegt er sich auf einer Höhe, die dem Evangelium Jesu nichts nachgibt, sich davon nur durch häufigeres Anflügen hellenischer Morallehren und platonisch-stoische Stimmung unterscheidet (Paulus, D 1). Bei lösungsmässiger Erörterung von Spezialfragen offenbart sich die Individualität des Paulus stärker und auch wohl einseitiger. Röm 13₁₋₈ begründet er die Pflichten der Untertanentreue mit fast modern anmutenden Sätzen: da ist sein Bemühen unverkennbar, den Christen auch als Staatsbürger untadelig, vorbildlich erscheinen zu lassen. Seine Gemeinden hat er ja auch als Muster einer den sozialen Pflichten mit dem Recht des Individuumus auf Freiheit wunderbar verbindenden Gemeinschaft organisiert (Röm 12_{ff} I Kor 12-14). Und so start die Erwartung eines unmittelbar bevorstehenden Umsturzungs der Dinge auch ihn beeinflusst, dem Fehler, seine Gesetze bloß für einen kurzen Zwischenraum geeignet einzurichten, ist er nicht versessen. Wohl aber greift bei ihm, im Zusammenhang mit seiner Theorie von Fleisch und Geist, die G e i n g s c h ä t z u n g d e r D i n g e „dieser Welt“ tiefer ein als bei Jesus. Bei ihm ist das Normale, was bei Jesus bloß in Ausnahmefällen verlangt wird. Das Judenthe, die Angelegenheit dieser Welt verachtet er, wenn er sie nicht gar hält. Bewunderungswürdig bleibt dabei nur, wie er dieser starken Neigung seines sittlichen Empfindens doch nie so weit die Zügel schieben lässt, daß er ein andersartiges — freieres — Empfinden verfehlt. Die klassische Belegstelle für den „weltfeindlichen“, mönchischen Zug in der Ethik des Paulus ist Kap. 7 des I Kor über die Ehe. Er zögert nicht zu befennen, daß er es für das beste hält, unverheiratet zu bleiben, wie er es gelebt ist. Und zwar, weil der Verheiratete in Weltjungen verachtet wird und mindestens nicht allein darauf seine Auferksamkeit richten kann, wie er dem Herrn gefallen; die Ehe empfiehlt Paulus bloß denen, die sonst ihre Begierden nicht zu zügeln vermöchten, also um Schlimmeres, Hurei, Ehebruch u. dgl., zu verbüten. Die Eheschließung aber verzerrt er gleichwohl unbedingt, widerrässt die Trennung selbst dem christlichen Teil in einer Ehe, wo der andere unglaublich bleibt, mit einem rührenden Gemütsmotiv, durch das er im Grunde seine Zweifel an dem sittlichen Wert der Ehe über den Haufen geworfen hat: denn wenn das christliche Weib den unglaublichen Mann durch ihren Glauben ihm mit einem kleinen Bruchteil von Heiligkeit ausgestattet hat, wenn sie hoffen soll, bei weiterer Ehegemeinschaft ihn ganz zu erretten, dann sollte das christliche Weib in der Ehegemeinschaft mit dem christlichen Mann keine Möglichkeit haben, diesen in der Heiligung zu fördern, an ihm „erbaulend“ zu wirken! — I Kor 11 fällt Paulus artslässig des Verbots für Frauen, ohne Schleier in den Gemeindeversammlungen zu erscheinen, direkt zurück, in die p h a r i s i s c h - r a b b i n i s c h e T i j e l e i: eine so kleinliche exegesische Begründung wäre bei Jesus undenkbar. Aber mit seinem Urteil selber macht Paulus auch da der christlichen Ethik alle Ehre; er sieht darauf, daß die christliche Gemeinde nicht in den Ruf komme,

mit guter Sitte und altheiligem Brauch, mit Bürgschaft und ehrbarer Unterordnung unter den Gemeinigkeit zu brechen und wilde Emancipationsgefühle der Überspannten das Tor zu öffnen. Die Ehre der Gemeinde ist zugleich die Ehre Gottes: jede fromme Christin muß, sagt er sich, der Ehre Gottes gern das Opfer bringen, auf ein unbedeutendes Freiheitsstümblid zu verzichten, wo ihr doch die volle Gleichheit mit dem Manne vor Gottes Thron gesichert ist.

1. c) Die übrigen uralten Schriftsteller leben von den sittlichen Gedanken Jesu und des Paulus. Sie haben keinen Anlaß, grundfächliche Erklärungen abzugeben: hier und da tritt wieder städtischer die arlische Farbe heraus, im „Johannesevangelium“ eine ja gefügte Gleichgültigkeit gegen die Welt und eine Beschränkung der sittlichen Pflichten auf den Kreis der Brüder. Die Verfolgungszeiten bringen unter den christlichen Tugenden die Standhaftigkeit, die unerschütterliche Treue auf den obersten Platz; eine S. höherer und niederer Ordnung ist gleichwohl noch nicht anzutreffen. Noch urteilt man wie Paulus über Verheiratete und Ehelose unter den Christen I Kor 7:2. Jeder hat von Gott seine besondere Gnadengabe, der eine hierin, der andere darin.

2. Hier stehen wir dann aber vor der zweiten großen Frage der nt.lichen Ethik, nämlich nach der Kraft zu sittlichem Handeln. Daß Religion und S. innig zusammenhängen, das gute Werk nur aus frommem Herzen hervorgeht, edle Frömmigkeit aber auch nie ohne gute Früchte bleibt, steht jedem Christen fest: er weiß darum nichts von einer neuen S., die er besitzt, weil er auch nicht von einer neuen Religion, die Jesus gebracht hat, etwas wissen will. Beide sind von Ewigkeit dagegen, haben lange verschüttet gelegen; Jesus hat sie wieder ins Leben zurückgerufen. Aber wie hat sich diese Umwandlung von der Herrschaft der Sünde zur Herrschaft des Guten in der Welt, vor allem, wie hat sie sich in mir, der einzelnen gläubigen Persönlichkeit, vollzogen? Woher stammt die Kraft, die den ja auch früher vorhandenen aber talentlos schlummernden guten Willen befriedet, sodass die Fülle guter Werke aus ihm aufspricht? Hier lag ein Rätsel vor, das man sich gar nicht gewislich genug vorstellen konnte; Paulus hat über das Wie? und Woher? nachgedacht und seine Antwort darauf steht im Mittelpunkt seines gesamten religiösen Denkens. Hier fand er für seinen Glauben, in einer neuen Welt zu leben, das Recht; die Kirche hat ihm dieses Rechtsbewußtsein abgenommen und leider sehr früh nicht mehr verstanden, worauf er es gründete.

2. a) In den Evangelien wird das Problem kaum berührt. Jesus brach in sich die Kraft, das Gute zu tun und Liebe zu üben; die Schreden der Ohnmacht zum Guten hatte er nie durchgeföhrt, und Menschen sind nie zu ihm gekommen, die verzweifelt gefragt hätten: Wir haben dich lieb, aber wir kommen von unserer Sünde trotzdem, daß wir wollen und daß wir darum beten, nicht los. Den ungeborenen Unterschied zwischen dem Himmelreich, das vor ihm lag, und den Jahrtausenden hinter ihm hat auch Jesus nicht minder auf das Sittliche bezogen wie auf das Religiöse, aber er hat ihn nicht rein geistlich vorgestellt; dort bloß Glend, hier aber bloß S. Glück.

Gottes Gnade hat einzelnen Frommen allzeit — noch zuletzt dem Johannes — geholfen im Kampf wider Satan und Dämonen, die in dieser Welt das Böse so weit hin ausgebreitet haben; jetzt, wo das Samenkorn des Gottesreichs aufgegangen ist, wird diese Gnade sich glorreich entfalten und dem Gegner das Feld abgewinnen; wir brauchen um Gottes Sieg nicht besorgt zu sein, auch nicht um seinen Sieg in unsern Herzen. Wenn wir nur so wollen, wie er will, daß wir wollen, d. h. vertrauenvoll ihn um seine Hilfe bitten im Kampf wider den Verfechter, so ist uns kein Ding unmöglich (Mk 11, 25). Gewiß, es war eine neue Zeit angebrochen; er hatte den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen sehen, und die Dämonen wurden fortan ausgetrieben von ihren Lieblingsstätten (Luk 10, 18; Mth 12, 28); der Beizen Gottes sprach fröhlich auf (Mk 4, 20ff.). Damit war für Jesus das Geheimnis der neuen Zeit gedeckt. Wir bezwingen jetzt die Sünde, weil das Reich Gottes angebrochen ist; wer sich diesem bußfertig und gläubig anschließt, bekommt die Sünde vergeben, nimmt teil an der neuen Gnade des himmlischen Königs und empfängt überreiche Gnade zu allen Gütern.

2. b) Paulus hat den Kampf zwischen böser Begierde und gutem Willen so verweilt in sich erlebt, daß er sich mit jener Erklärung nicht zufrieden geben konnte. Eine Steigerung der hellenden Gnade Gottes genügte nicht; seine Metaphysik bedurfte, um den schlechthinigen Umstieg von Böse zu Gut zu erklären, einer neuen Kraft, welche die alte verdrängte. Die lösende Formel bei ihm lautet: das Gute, daß wir jetzt tun, schafft in uns der Geist Gottes, der uns durch den Glauben eingegeben ist und das Fleisch aus der Herrschaft über uns verdrängt (Fleisch und Geist, 2. I. Geist und Geistesgaben im NT Paulus: C, 1 e). In Christus glauben, auf Christi Namen getauft sein bedeutet für ihn eine Beweisveränderung. Nach Röm 6, 1ff. sind wir durch die Taufe mit Christus gestorben, um mit ihm auferstehen in einem Leibe, der so frei von Fleischlust und Sünde ist wie der des auferstandenen Christus; diese unsere Auferstehung wird nicht erst am jüngsten Tage stattfinden, sondern wir haben sie bereits erlebt. Wir sind nicht mehr Änchte der Sünde, die alten Sünden sind durch unsern Taufstob erledigt; unser neues Leben gehört Gott allein. Die Zeit, wo wir Sklaven des Fleisches und der Sünde waren, ist vorüber, jetzt tragen wir reiche Frucht für Gott, d. h. in gottwohlgefälligem Tun; seit Christus durch seinen Tod uns erlöst hat, sind wir frei geworden, frei zu dem Dienst Gottes in der Reue des Geistes (Röm 7, 9). Die Anerkennung, daß sie den Geist bereits empfangen haben, erwartet Paulus Gal 3, 2f. selbst von den unverständigen Galatern; gläubig geworden seim kann für ihn ja nichts anderes sein als den Geist Christi in sich arbeitend spüren; dieser, der eins ist mit dem Geiste Gottes, leidet aber in dem Menschen, den er bewohnt, keinerlei Lebendewicht des Fleisches (Röm 8, 9). Der Geist Gottes in ihren Herzen macht die Gläubigen zu „Heiligen“, zu Gottes Kindern (Röm 8, 15); der „geistliche“ Mensch von 1 Kor 8, 9 steht hoch über jedem Geistesbuchstaben wie über jeder boshaften Kritik der übrigen; unverstanden von der Welt,

versteht er alles und alle. Ihm Anweisungen über Pflichten und Tugenden zu geben, ist überflüssige Mühe; der Geist treibt ihn von selbst zu lauter Gute; auf solchem Boden wächst nur gute Frucht; mit dem Geiste Gottes (Christi) in das Wissen ums Gute, das Wollen und das Tun des Gewollten vollkommen gegeben. Nur so erklärt sich ja auch der Antinomismus (die Ablehnung des Gesetzes) des Paulus als sittlich ungefährlich, ja als ein gewaltsamer sittlicher Fortschritt. Die Heiligen des Paulus bedürfen keiner äußeren Größe, die sie durch Mahnung und Drohung, durch Vorschriften und gute Begründungen vom Bösen abhält; sie tragen eine innerchöpische Lust und Kraft zum Gutesum in sich. Christus hat eine neue Wertperiode eingeleitet: wie von Adam die Herrschaft der Sünde ausgegangen ist über alle seine Nachkommen, so von Christus die Kraft des Göttlichen-Guten über alle durch den Glauben mit ihm Verwachsenen (Röm 5, 12—21, 6 v.). Die religiöse Grundlage dieser ethischen Konstruktion und ihren rein religiösen Charakter wird niemand verneinen; das Glaubensurteil, daß eine völlige Umwandlung der von Christus ergriffenen Verönthaltheit feststellt und zwar nicht er als Gegenstand der Hoffnung, sondern als gegenwärtige Erfahrung, wird auf das gesamte Betätigungsgebiet dieser Persönlichkeit ausgedehnt; verständlich ist das alles, das Ende wie der Anfang, nur dem Gläubigen. Aber hat Paulus von dem Wiederaufruhr der Tatkenne gegen seine frühere Konstruktion nichts wahrgenommen? Und kommt dieser Widerspruch nicht von zwei verschiedenen Seiten? Ist bei den Gläubigen denn nun wirklich alle Sünde verschwunden, auch nur die groben Tathünten, geschweige die sündige Begierde? Und gibt es unter den Ungläubigen nichts, was der guten Frucht beim Gläubigen an die Seite gezeigt werden könnte; kann in keinem Punkte ein ernster Heide oder Jude durch sein erfahreliches Streben nach Besserung den Gläubigen beschämen? (Paulus: C, 1 f.). Mit der zweiten Frage wird Paulus, jowei er sie sich überhaupt stellt, allerdings außfällig idiomatisch. Sein „was nicht aus Glauben kommt, ist Sünde“ (Röm 14, 23) war zwar nicht gemeint in dem Sinn des Kirchenwriters: „auch die Tugenden der Heiden sind nur glänzende Lafer“. Denn Paulus dachte in jenem Zusammenhang nur an Christen, und nur für sie stellte er den für die außerchristliche Welt schlechthin unbrauchbaren Grundsatz auf, daß für jeden Gläubigen das Sünde sei, was seinem Glaubensbewußtsein widerspreche. Und gewiß hat er einen weiten Bereich sittlich gleichgültiger Handlungen zugelassen, in dem weder von gut noch von böse die Rede sein kann; zu so weitgehenden Sätzen wie dem, daß des Ungläubigen Leben vom ersten Tage an aus nichts weiter als einer Kette sündiger Handlungen und Regungen besteht, hätte er sich schon wegen Röm 2, 14 ff. nie versteigen. Aber in der Linie seiner Lehre von der Quelle der sittlichen Kraft in der Menschheit lag die Behauptung, daß man aus eigener Kraft nichts positiv Gutes vollbringen kann, also gottwohlgefäßtes Handeln ausschließlich innerhalb der Christusgemeinde vortommt. Eine starke Eklusivität, und doch mit dem tiefsten Gedanken der neuen Ethik innig verbunden. Wie hätte Paulus bestritten — nicht ausdrücklich,

aber tatsächlich legt er I Kor 5 sogar ein deutliches Befremden ab —, daß der Wandel eines Heiden im einzelnen den vieler Christen beschämen möge, aber er würde bei den scheinbar guien Früchten an dem verdorbenen Baum den bitteren Nachgeschmack herausgefunden haben, um deswegen er sie gleichwohl als giftig achtete. Einen leibhaftigen Samariter seinem Christen als Vorbild der Barnabesigkeit oder der Tantbarkeit hinzustellen wie Jesus (Luk 10, 30 ff 17, 11 ff), hätte Paulus nicht fertig gebracht, weil er, der erste streng für die Christen, da ausschließende Gegenstufe wahrmunit, wo sich Feind freieres und liebvolles Auge mit dem Unterschied von Vorbereitung und Vollkommenheit begnügt. — Um diesen Unterschied kommt übrigens auch Paulus nicht herum, aber er beschränkt ihn auf die Städte in der Entwicklung des Glaubigen. So findet er sich mit der schmerzlichen Erfahrung halbwegs ab, daß auch in den Heiligen die Sünde noch recht viel Macht behält. Wir leben in einem Zwischenzustand, wo wir erst allmählich das Alte aufstreichen; die Vollendung tritt für Jeden erst ein, wenn er beim Weltuntergang sich dauernd mit seinem Herrn vereinigt; bis dahin kämpfen wir alle oder schauen dem Kampfe zu, den in unserem Leibe der neue Geist durchstreitet mit den Leidenschaften des Fleisches. Fast willkommen ist dem Paulus diese Idee des allmählichen Hineinwachsen's unserer ganzen Natur in den Geist, weil er dadurch einen Erklärungsgrund für den Verzug der Wiederkunft Christi gewinnt; der Herr wartet so lange, bis wir der Heiligung genügend fortgeschritten sind, um von ihm würdig befunden zu werden. Denn nur in dem Sinne konnte er von einer Heiligung sprechen (wie auch von einer Rechtfertigung), daß der Glaubige, der durch den Glauben und den dadurch erworbenen Geist im Prinzip Gottes eigen, heilig, gerecht geworden ist, nun auch weiter durch schwere Proben hindurch, dem Ansturm der fleischseligen Welt und aller Dämonen zum Trost, immer größere Reichtümer von Früchten der Heiligkeit und der Gerechtigkeit aufzusammeln, daß er, in der entscheidenden Stunde von dem Strafel der göttlichen Gnadenonne getroffen, nach und nach wie eine eigene Sonne fähig wird, von seiner Wärme ausstrahlend abzugeben an Alle, die ihm nahen. In sich selber allein hat Paulus die Erfahrung jolden Wachstums im Sittlichen-Guten gemacht, wie auch Jesus aus seinem Gewissen allein seine sittlichen Ideale herausgeboren hat; die vielen Selbstbekenntnisse mit ihrer rührenden Nüchternheit von Stolz und Demut erlauben keine andere Deutung. Das Ziel hat er an keiner Stelle schon erreicht, weiß aber sicher, daß er die Vollendung erleben wird (Phil 3, 12—17); darum bittet er nicht bloß die andern, daß sie ihm nachahmen möchten, sondern er ist überzeugt, daß alle wirklich Berujen das Ziel erreichen werden. Er mekt in diesem felsenfesten Vertrauen nicht einmal, daß er durch Gerichtsalte wie die Auslöschung des Blutjägers I Kor 5, 11, durch harde Drohungen wider seine und des Kreuzes Christi Feinde wie II Kor 10—13 Phil 3, 1, durch die Warnung vor einem Herausgleiten aus Gottes Güte, das die Vöslösung des eingeprosteten Zweiges aus dem Kelbaum zur Folge habe Röm 11, 21 ff, seine eigene Theorie durchlöchert hat;

er ist nur der Wahrheit schuldig, zuzugeben: es gibt Gläubige, die so wenig von der Kraft des Geistes besitzen, daß ihnen nachträglich der Glaube wieder abgesprochen werden muß. Aber dieser Mangel an Folgerichtigkeit hat den Segen, vor falscher Sicherheit, wie sie die paulinische Anhäufung von der übernatürlichen Wurzel des Guten im Menschen leicht bringen könnte, zu behüten. Die erzieherische Sorgfalt, die ernste Kritik gegenüber den Gläubigen hat bei Paulus unter seiner Theorie nicht gelitten. — Paulus war eine so tief sittlich angelegte Natur, daß ihn seine Theorie von der neuen sittlichen Kraft nicht verführt, an die Siedler sittlichen Durchdringungspflichten außergewöhnliche Übermenschlichkeiten zu sehen. Er freut sich wohl, in seinen Gemeinden aus dem Geist allerlei neuartige „Gnadengaben“ (Charismen) wie Prophetie, Heilwunder, Dämonenausstreibung u. dgl. dem allgemeinen Wohl zugute sprühen zu sehen (1. Kor 12, 3), aber er läßt keine Rangordnung zu, die wieder dem Dünkel großstehen könnte: die dienende, reine Liebe (1.) bleibt ihm die vornehmste Auskunst des Geistes; sie allein sei für die Ewigkeit bestimmt, während alle ungewöhnlichen Kräfte nur vorübergehend ihren Wert haben.

2. c) Damitlich angeeignet hat sich diese paulinische Struktur der neuen S. von den uralten Schriftstellen deutlich nur noch der Berf. vom „Dochenes Evangelium und 1. Joh. Briefe“. Dort haben die Gläubigen die Welt schon überwunden; im „Paradiesen lebt Jesus, der Überwunder, mit seiner heilsamen Gewalt, unsichtbar in ihrer Mitte fort. „Ihr habt nicht nötig, daß jemand euch belehrt, weil die Sätzung, die ihr von Christus erfangen habt, in euch bleibt!“ I Joh 2, 27. Daß noch selbstverständlicher als bei Paulus erscheint hier die Scheidung: auf der einen Seite die Welt, die vergängliche, mit der Fleischeshaut, der Jugendheit und der Hoffart des Reichthums — die Mehrheit der Menschen teilen ihre Lohn und ihren Untergang —, auf der andern Seite Gott, der ewige, der in Jesus Christus als einziger Liebeswille geöffnete, und die Gläubigen, die Gottes Willen tun und darum bleiben in Ewigkeit.

Sedes andere Morum für jütlches Handeln, das an den Egoismus anknüpft, wie die Hoffnung auf „Lohn“ : II, 4), der Wunsch sich die Selbstaufgabe zu verdienen, bleibt außer Betracht. Es ist verloß, wenn der Glaubige darum gerecht sein, sittlich gut handeln möchte, weil er erkannt hat, daß ihm zum besten dient, und weil er sich vor der Sünde fürchtet — solche Erfahrung ist manchem Ungläubigen nicht minder gelommen —, er kann auch nicht etwa bloß Gutes tun, weil die Vergebung seiner Sünden ihm das Herz frei gemacht hat und Gottes Hülfe seinen guten Willen nun liebend unterstützt, sondern er kann im Grunde gar nicht mehr anders, als Gutes tun, wollen, denken, weil in sein Ich der Geist Christi bestimmend eingetreten ist. Und wenn wir jeweils, solange wir noch im Glauben, statt im Schauen wandeln (II Kor 5, 7), straudeln und irren, so iren nicht eigentlich wir, noch weniger der in uns wohnende Geist, dies Angeld der Vollkommenheit, sondern die Überreste des Fleisches zuden noch nach in ihrem Todestempel.

3. Daß die Wirklichkeit in den Christ-

stengemeinden einem so hoch gespannten Ideal nicht entsprochen hat, würde sicher sein, auch wenn keine Scherben und Grabsteine über den sittlichen Zustand der christlichen Massen Licht verbreiteten, wenn kein Zeugnis im NT uns darüber belehrte. Die Idee des Paulus war sogar leichter mißverstehen — und dann zu mißbrauchen — als zu verstehen: sehr früh begann die Kirche ihr Perfezionierungswerk, und setzte für den Geist der Freiheit, der jedem durch den Glauben gleichgestellt ist, ihre Anstalt mit Gnadenmitteln und Rechtsbelehrungen ein, durch deren fleißigen Gebrauch sich der Mensch die Antwortschafft auf das ewige Leben verdienen konnte. Immerhin regt sich innerhalb des NTs eine grundsätzliche Gegnerschaft gegen den Paulinismus doch nur an einer Stelle, in dem sog. *Jakobusbrief* („Katholische Briefe, 3“). Die „Offenbarung Joh“ mit ihrem Eifer für Werke, Geduld, Märtyrium, erinnert nicht gerade an den dem Werkstolz so abgeneigten Paulus und lebt sicher nicht in seinen Stimmen. Aber sie widersetzt ihm auch nicht, während *Gal 2,11–20* eine tiefesorgte Warnung vor einem toten Glauben erhebt, d. h. einem Glauben, der meint, ohne Werke selig werden zu können. Dass der Glaube, der bei Paulus ja gerade der Spender der neuen sittlichen Energie ist, seinem Wesen nach solchem Bahn gar nicht verfallen kann, hat Jakobus nicht begriffen: er bringt es fertig, Glauben und Werke in das gleiche Verhältnis zueinander wie Leib und Seele zu ziehen. Ein antiker Moralismus, der den Glauben nur, um noch christlich zu heißen, neben sich duldet, hat da die religiöse Ethik des Paulus verdrängt. Zweifellos haben die meisten Gläubigen nicht bloß in der Urgemeinde, sondern auch unter den von Paulus Bekreideten sich die Sache eher nach der Weise des Jakobus zurecht gelegt als nach der ihrem Selbstbewußtsein so wenig entsprechenden Vorstellung des Paulus: das starke Währäumen, auf das er immer wieder stieß, erlässt sich am besten aus der Angst, dass sein Freiheitsverdangelung dem Menschen den notwendigen Kampf mit der Sünde, das Gefühl der Verantwortlichkeit, abgewöhne. So sind die antipaulinischen Strömungen in der ältesten Kirche wie das paulinische Vertrauen zum Geist, zur Freiheit Belege für den Ernst, mit dem das Urchristentum sich um die sittlichen Aufgaben des erlösten Menschen, um die Gerechtigkeit, gekümmert hat. Zu dem Programm: „Ihr seid das Licht der Welt, ihr seid das Salz der Erde“ im *Sinu von Mith 5,16*, haben sie das Beste zur Ausbreitung und zum Siege ihrer Religion beigetragen. Gleichwohl dürfen wir uns ange- sichts der Quellen dem Zugeständnis nicht entziehen, dass die sittliche Umwaltung sich oft recht mangelhaft vollzog und von Anfang an in der neuen Gemeinde auch die Elemente vertreten waren, die von dem neuen Glauben mehr neue Mordrechte als neue Pflichten übernehmen wollten. — Schon in die *evangelische Ueberlieferung* sind Spuren davon genug eingeschlichen; die Herr-Derr-Zäger *Mith 7,21 ff* wie die zur Linken feststellten *Mith*

25,11 gehören dahin. Es genügt indeß, wenn wir die Darstellungen der Apostelgeschichte über die Zustände in den ältesten Gemeinden und die Eindrücke, die wir aus den paulini- schen Briefen und denen der Offen- barung Joh. gewinnen, zusammenfügen. Bei der Avgch hält uns die unverstehbare Absicht des Verfassers, zu idealisieren, gerade dazu, mit Benützung der absichtslosen, weil ursprünglich ja für niemand als die ersten Empfänger be- rechneten, Klagen und Anklagen oder auch Lob- sprüche in den Briefen, den Abstand der Wirk- lichkeit von dem Zoll zum Bewußtsein zu bringen. 3. a) Die *apostolische Gemeinde zu Jerusalem* stellt dem Verfasser der Avgch („Apostolisches u. v. Zeitalter: I, 1 d“) das Ideal einer Christengemeinde dar. Was er von ihrer Verfassung, von Sitten und Sittlichkeit in ihr berichtet, trüpipt wohl an alte Erinnerungen an, darf aber keinesfalls ohne weiteres als Ab- druck der Wirklichkeit gelten: die Schilderung ist dazu zu schematisch, zu wenig individuell, und das übertriebene Lob verrät durch seine Ein- seitigkeit am deutlichsten, welche Tugenden wohlmeinende Lehrer bei ihren Zeitgenossen am schmerzlichsten vermissten. — Die Gemeinde zu Jerusalem bestand nie bloß aus Aposteln: aber alle ihre Mitglieder scheinen nur dem einen Beruf obzulegen, das Wort vom Messias auszubreiten. Bei dieser Verkündigung zeichnen sie sich aus durch große Freimutigkeit, nicht ohne herausfordernde Haltung, sie fürchten sich nicht vor Gefängnis und Leibesstrafen. Alle sind ein Herz und eine Seele (Avgch 4,29), so dass sie auch auf diesem Privatberuf verzichten (Avgch 2,41 f. 4,22 ff. 5,11). Schon das Narren der Hellenisten über Befachtheitigung ihrer Witwen 6, läßt an der Tiefe des Friedens etwas zweifeln; aus Gal 2,4 („eingeschiedene Brüder“) und Gal 2,11 ff (Furcht des Petrus vor den Leuten des Jakobus, Avgch 15 (Meinungsverschiedenheiten auf dem Apostelforum) und namentlich Avgch 21,11 (Angst der jerusalemischen Führer vor dem dem Paulus feindselig gesünnten Mehrheit der Gemeinde) ergibt sich, dass die Einmütigkeit der Christen in Jerusalem ziemlich mangelhaft war. Aber auch die Gläubergemeinde ist nie vollkommen durchgeführt gewesen; vgl. „Apo- stolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 1 d, Sp. 613“. Die Armen, für welche Paulus in seinen Heilsgemeinden sammelt (nach der Verabredung Gal 2,10), sind nicht einfach die Glaubensbrüder in Jerusalem, sondern (Röm 15,26) nur ein Teil von denen. Daß in der jeru- salamischen Gemeinde bittre Armut herrschte, versteht man auch ohne die Annahme einer wirtschaftlich so gefährlichen Maßregel wie den Verzicht auf alles Privateigentum. Sicher ist die Armenpflege in den Anfangszeiten von den wenigen Beisitzenden mit Begeisterung geübt wor- den wie ein hölliches Recht, nicht wie eine lästige Pflicht, und so kommt es dem Fernerstehenden erscheinen, als hätten diese Christengläubigen alles gemein. Sie selber stellten es erst recht gern so dar, da sie in Mammonsverachtung eine der vornehmsten Tugenden erblickten. Über eine soziale Neuordnung auf dem Boden des grund- sätzlichen Kollektivismus ist die Urgemeinde niemals gewesen. Wie niedrig die sittliche Höhelage dieser Gemeinde trotz aller Treue in Beten, Fasten, gottesdienstlichen Übungen,

Armenpflege war, zeigt das sog. Aposteldecreet *Apgfch 15,19 f. 25 f.* („Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 2 e, Zv. 619“), das, wenn auch an falscher Stelle untergebracht, doch aus diesen Kreisen stammen muß. Man will den Heidenchristen weiter keine Last aufladen als die Enthaltung von Gönenopfern, Opferzetteln, Ersticktem und Blut. Und damit Paulus sich von dem Verdacht der Gehegesfeindschaft reinige, raten ihm die Geltenden in Jerusalem *Apgfch 21,22.26*, durch Beteiligung an einem jüdischen Gefüße den Schein der Gehegentreue zu erwecken, und Paulus soll darauf eingegangen sein: nicht einmal der Erzähler der *Apgfch* nimmt daran Anstoß!

3. b) Daß die H e i d e n g e m e i n d e n , die Paulus auf griechischem Boden erzielte (*Heidenchristentum*, 7), trotz alles jüdischen Einflusses noch schwerer zu einem Wandel im Geist zu erziehen waren, erfahren wir aus den paulinischen Briefen. Was Paulus da erreicht, das verdankt er der bezaubernden Macht seiner Persönlichkeit; im ganzen hängen die Gläubigen an ihm mit fast abergläubischer Verehrung und sind bereit, sich von ihm vorrichten zu lassen, was ihrer würdig sei. Aber immer wieder muß er doch den Rückfall in Fleischsünden, namentlich auf gleichheitlichem Gebiet, beklagen *Röm 12,1 f.* *I Kor 5, 1. 9 f.* daneben die Lust an vergnügten Gelagen, auch die Geldsäter, die *I Kor 6,1 ff.* die Christen fast zum Gehöft vor den heidnischen Behörden machte, da sie für vorwährend mit ihren Prozeßen um Wein und Wein belästigten. Daß Reid und Eiserucht durch den Glauben nicht bei jedem vertrieben wurden, hat Paulus an seinem Leibe erfahren: ihn verfolgte eine Gruppe von verächtlichen Widerhachern später auf Schritt und Tritt, selbst noch in Rom, wo er gefangen lag (*Phil 1,18 f.*). Leute, die nach seiner Überzeugung Christum bloß verlündigten, weil sie dem P. seine Erfolge nicht gönnten. Wie geneigt zu Parteibildungen die neuen Gemeinden waren, erhellt deutlich aus der Schilderung *I Kor 1—4*; hinter dem Rücken des Paulus sind auf einmal vier solcher Parteien in Korinth entstanden. Daß die Botschaft: „Hier ist nicht Sklave noch Freier“ die Standesunterschiede nirgends befürchtet hatte, lernen wir u. a. aus *I Kor 11,17 ff.* wonach selbst bei der Abendmahlfeier die Reichen schamten und die Armen hungrigen ließen. Gewiß hebt Paulus in seinen Briefen mehr die Mängel hervor als die Vorsätze; ganz sicher hat er in jeder Gemeinde Einzelne, auch Familien gehabt, die ihm reine Freude bereiteten. So das Ehepaar *Aquila und Priscilla* in Korinth und Ephesus. Aber die ruhige, sichere, stetige Entwicklung des christlichen Gemeiniges, die er nach seiner Theorie von der neuen sittlichen Kraft erwartet hatte, ist ausgeblieben. Paulus muß fortwährend gegen Überreibungen auf beiden Seiten kämpfen. Das tritt am stärksten im *I Korintherbrief* hervor. Seine Predigt von der Freiheit im Geiste reizt (*S. 11*) zu einer um jedes Herkommen unbedimmerten Emanzipationsrucht, §. 8 und 10 zu einer Unvorwürfigkeit, die sich schon nicht mehr vor der Teilnahme an Gastmählern in heidnischen Tempeln schürt und den davor zurückstehenden Bruder geringschätzig abstanzelt; um die Gefährdung eines fremden Gewissens und die des Ansehens der Christenreligion bei den Heiden kümmert man sich nicht.

Nun muß Paulus einschreiten. „Wohl steht mir alles frei, aber es ist nicht alles heilsam, ich darf mich nicht unter dem Vorwand der Freiheit von einer unbefannten Macht, die doch wieder nur das Fleisch ist, ins Schleyptau nehmen lassen“ (*I Kor 6,12*). Man fand den Geist weniger in den sittlich fruchtbaren als in den Aufliehen erregenden „Kräften“: eklatante Jungengednie standen in der Schätzung der Korinther oben an unter den „Beglückten“ (*Geist usw. im NT*, 2), wo Paulus vielmehr die hilflosen Diener selbstverleugnender Liebe sehen wollte. Seine Kriegserklärung gegen das Fleisch, die sich zugleich gegen alle buchstäbliche Tatung richtete, hat bei einem Teil der Gemeinde *I Kor 7* eine Reaktion zu übertriebener Askese zur Folge, deren Bedenkenlichkeit das gefundene Urteil des Apostels wohl erkennt (*Häretiker des Urchristentums*, 1); Enthalbung von Wein und Fleisch wurde verkündigt (*Röm 14*); man wollte selbst den ethischen Verkehr verfehlen, so daß Paulus geradezu das Gesetz erlassen muß: das Eheweib hat nicht Vollmacht über ihren Leib, sondern ihr Mann — und umgekehrt (*I Kor. 7,4*); den christlichen Witwen wollten einige die Wiederverheiratung unterjagen. Selbst die Neuerksamtheit geistlicher Verlobnisse scheint sich auf diesem unruhigen Boden (*I Kor 7,25—28*; „Sündaten“) schon herauszubilden; unmittelbar neben dem Mann, der mit seines Vaters Weib zusammen haust (*I Kor 5*)! Die Tugend der Besonnenheit, die eine rechte Mitte findet zwischen dem hohen Ideal und den Ansprüchen der menschlichen Natur, war in den aufgeriegten Kreisen der alten Christenheit selten; eher wechselten heitische Kraftleistungen mit argen Niederlagen; und es war gut, daß die Gemeinden niemals allein auf ihr Gewissen angewiesen waren, sondern in dem Vorbild solcher Führer, wie Paulus und seine Freunde, in den Briefen von seiner Hand und nachher bald in den Worten Jesu unzweideutige Anweisungen fanden, eine Schule, in der ihr Gewissen langsam zur Selbststärkung erzogen wurde.

In der nach paulinischen Generationen ist es schwierig im Durchschnitt besser geworden. Die Häretikertreitigkeiten (*Häretiker des Urchristentums*) zogen ein; damit die Männer, den Feind nicht bloß als irrend, sondern als sittlich verlustig zu betrachten. Schon die Art des Kampfes läßt für brüderliche Liebe auf beiden Seiten wenig Raum (*3. B. II Joh 10 f. III Joh. 10*). Die Pastoralbriefe (*Paulusbriefe*, C 2) zeigen die Wehrhaftigkeit in den Gemeinden fast nur noch als Objekt einer ständigen strafenden Sittenzucht an, aber selbst zu den Gemeindeleitern hat man kein rechtes Vertrauen. Allerdings stößt man auf Spuren der Habgier, der Auslehnung wider Ordnung und gute Sitten, selbstsüchtiger Trägheit. Wie beschädigte Ansprüche an die sittliche Beschaffenheit der Gemeindebeamten werden *I Tim 3,2—12* erhoben! In den afrikanischen Gemeinden hat die *Offenbarung Joh.* über ein Nachlassen der ersten Liebe zu klagen; sie findet Lauthet, wo sie Wärme oder Rücksicht verlangt; neben den Männern echter Tapferkeit stehen nicht bloß falsche Lehrer, sondern Christen, die ihren Glauben verleugnen haben.

Solangen indessen eine Kirche ihre Mängel noch wahrnimmt und so offen wie im NT überall tadelst, ist sie nicht verloren. Man empfindet damals beschämten Abstand der Weltlichkeit von

dem Ideal; man vermißt die erneuernde Kraft, die der Theorie zufolge doch mit der Tatsache des Gläubigwerdens da sein sollte; aus dem eigenen Gewissen heraus holt man die strafenden Vorwürfe, die das Gewissen der anderen erschüttern mögen. Ob die Christenheit an sittlichen Früchten im ganzen wirklich viel mehr hervorbringe als etwa eine Philosophenschule in der Nachbarstadt oder als die für immer dem Messiasglauben abgewandten Juden — die peinliche Frage hat man sich damals nicht gestellt. Hente vermögen wie die Ernterümpfe auf einzelne Jahre und Jahrhunderte nicht mehr zu berechnen. Aber das NT, das man damals unter Dach gebracht hat, ist ein großes Stück dieser Ernte; um den Weizen zu sähen (Lut 22, 31), genügen bis heute die Grundzüge, nach denen dort Sittlichkeit und Religion, Pflicht und Selbsttötung in eins gewoben sind. Daz ist die utile S. sich nicht als Fertiges, sondern als werbende Kraft gibt, ist nicht ihr geringster Ruhm.

S. a c h b: *Nt. über Ethik*, 1899; — **E. G h r h a r d:** *Der Grundcharakter der Ethik Jesu*, 1895; — **W. H e r r m a n n:** *Die sittlichen Weisungen Jesu*, 1907; — **A. J u n d e r:** *Die Ethik des Apostols Paulus*, I, 1904; — **C. v o n W e i z s ä c k e r:** *Das apostolische Zeitalter*, 1892; — **C. v o n D o b s c h ü h:** *Die urchristlichen Gemeinden*, 1902. **Jülicher.**

Sitten, schweizerisches B i s t u m (Schweiz, 2; 4 c), im Kanton Wallis gelegen, Bischofssitz seit Ende des 6. Jhd., seit 1513 unmittelbar Rom unterstellt. Unter Hildebrand von Riedmatten (1565—1604), Adrian II (1604—13) und Hildebrand Zoss (1613—38) gelang es, mit Hilfe Luzerns und münchischer Missionare die Reformation im Wallis zu unterdrücken, so daß der Kanton Wallis noch hente zu den am stärksten lath. Kantonen der Schweiz gehört. Das Bistum, zu dem außer ihm noch einige Pfarreien des Kantons Waadt gehören, zählt in 135 Pfarreien und 69 Kaplaneien etwa 116 000 Katholiken. In ihm wirken von Oeden vor allem die Augustinerchorherren (St. Moritz, Großer St. Bernhard u. a.), Kapuziner, Ursulinen, Franziskanerinnen, Mariashilfwestern.

G r e m a u d: *Documents relatifs à l'histoire du Valais*, 8 Bde., 1875—97; — **B e s s i o n:** *Les Origines des évêchés de Sion [= Sitten], 1906*; — **G. ferner die Lit.** zu Schweiz, sowie bei C. Meier in KL XI, S. 367 ff., und A. B ü c h i in KHL II, Sp. 2110 f. **B i o.**

Sitten, kirchliche.

A. Allgemeines. — B. Einzelbilder: 1. Glockengeläute; — 2. Gottesdienst; — 3. Kirchenjahr; — 4. Einzelstellen: a) Taufe; — b) Konfirmation; — c) Abendmahl; — d) Eheschließung; — e) Totestaffel.

A. Unter „kirchlichen S.“ verstehen wir solche kirchlichen oder religiösen Handlungen oder Verhaltensweisen, die ohne von der Kirche vorgeschrieben zu sein oder verlangt zu werden, doch freiwillig infolge einer gemeinsamen religiösen Aufsichtshaltung in der Gemeinde als notwendig oder erbaulich mehr oder weniger allgemein geübt werden. Dabei sind die Grenzen fließend. Manches wird in der eva. Kirche noch hier und da als kirchliche Sitte weitergeübt, was in der lath. Kirche Vorübersicht war, wie z. B. das „Fäfeln am Abendnachtslage“. Manches ist von der Kirche aufgenommen und als kirchliche Ordnung eingegliedert, was freie Volksritte war und gleichzeitig anderswo noch jetzt ist, wie z. B. die religiöse Feier des Erntefestes „Erntedankfest“. Kurz:

die k. S. stellen die eigene, aus dem Volke selbst herausgewachsene lebendige Kirche, die eigentliche Volkskirche dar, in die auch die organisierte Kirche samt ihren Barren nach der Stellung, die ihr die Volksansichtung gibt, mit hineinverwoben ist. Kirche und Religion haben in außerordentlicher Weise sittebildend auf das Volk gewirkt und in den k. S. haben wir von der Religion des Volkes das vor uns, was wirklich von seiner Gesamtheit Besitz genommen und sein Gemeinschaftsleben gestaltet hat. — Daher sind die k. S. keineswegs ein rein christliches Gebilde, sondern strecken ihre Wurzeln durch alle Zeiten bis in das älteste Heidentum hinein und haben in stetiger Umwandlung alle Einflüsse der Zeiten aufgenommen. Allgemein ethische Gebräuche aus primitivem Seelenglaubensmischen sich mit christlichen, fremdländischen mit heimatlich Deutschen, städtische und höfliche Modeeinflüsse mit dem Dörflischen. Die ganze Geschichte der Gemeinde liegt in einem lebendigen Siegelbild in den k. S. vor uns. Zu allgemeinem aber wird man sagen können, daß der Hauptträger der kirchlichen Sitten das deutsche Bauerntum ist. — Wie überhaupt mit dem Ackerbau des Menschen Stetigkeit, seine Geschichte und Tradition beginnt und damit Sitten und Recht die Grundpfeiler werden, so ist zweitlich die Religion des eigentlichen Bauern nach W. H. Richter in erster Linie Sitten. Wo sich durch Jahrhunderte dieselbe Stätte und Umgebung, dieselbe Beschäftigung mit denselben Erfahrungen vom Vater auf den Sohn vererbt, da ist der Boden der Sitten als des religiösen Grundelementis, das jedes Leben trägt. Noch jetzt verneigen sich protestantische Bauern regelmäßig im Vorübergehen an einer Stelle in der Kirche, wo sich einst ein Marienbild befand; noch jetzt macht die Braut in der Kirche vor ihrem leeren „Brautstuhl“ oder „Brautstand“ den Stirn, mit dem sie früher den sie abholenden Brautführer hier begrüßte. Noch jetzt ist das Bauerntum der Grundpfeiler kirchlicher Sitten. Und selbst, wo die alte gesellschaftliche Sitten im Bauerntum längst zerbrochen ist, steht doch die kirchliche Sitten noch vielfach ungebrochen fest. Sie ist seine innere Heimat und sein konfessionelles Bewußtsein; sie allein hält auch sein Deutschtum in der Fremde aufrecht. In abgelegenen Dörfern in Vielbach die ganze Religion in dem Maße zur kirchlichen Sitten geworden, daß die sittliche und religiöse Empfindung darin untergegangen ist. Aber im ganzen tut man unrecht, in der Sitten beim Bauern nur ein opus operatum, eine verdienstliche Werbung der älteren Zeremonie zu sehen. Vieelmehr, wie er selbst seine religiöse Empfindung nicht in Worte zu kleiden und in logischen Gedanken auszudrücken vermag, so verrichtet er auch das religiöse Element in der Sitten als einem sichtbaren Worte besser als in der klaren Rede des Theologen und unmittelbarer, als es der reflektierende Verstandesmenschen vermag. Zum erzählt der Kirchhülf der Familie von der Väter Glauben in guten und schweren Tagen. Er hört im Klang der Abendglöde den Laut des Friedens und des Gebets. Die Sitten in seine religiöse Sprache, so wie die des Künstlers die sichtbare Gestalt, und als Organ seiner Gemeinschaft und des Gesamtgeistes unentbehrlich.

Ze höher die wissenschaftliche Ausbildung des Theologen gestiegen ist, um so mehr muß sich die Kirche das Verständnis der k. S. mit ihrer ent-

gegengesetzten Denkweise erst wieder erkämpfen. Erst neuerdings bemüht man sich, daß uns gerade die Freiheit des Lutherschen Glaubensgedankens fähig macht, in jeder bevorbernen Art Frommigkeit das wahrhaft Religiöse zu vertiefen und anzuerkennen. Die neuere Religionsspsychologie lehrt uns die ungeheure Bedeutung der religiösen Gewöhnung für die Erziehung; die vertiefte Beachtung des Landvolkes lenkt den Blick auf dessen religiöse Grundelemente, und die neue ästhetische Kulturbewegung zeigt uns überall gerade in der ängstigen Form die gestaltende Seele und die Bedeutung der äußeren Formen für das innere Leben. So hört man einerseits gerade aus der liberalen Theologie den Ruf zur Rückkehr von dem in Gedanken sich verflüchtigenden Intellektualismus zur kirchlichen und religiösen Sitten (D. Baumgarten auf dem Berliner Rel. Weltkongreß 1910); anderseits sieht man die christlichen Missionen selbst unter den Heiden aufs sorgfältigste die religiösen S. der Böller und darin ihre Seele studieren und im Anschluß an die S. durch das Mittel der Sitten auf die Gemeintheit wirken. Daselbe verlangt man nun auch immer dringender als recht und billig dem eigenen Volke und seinen nach die Jahrhundertlange Schule des Christentums hindurchgegangenen oder aus dem Christentum entstandenen religiösen S. gegenüber. Wir müssen in den kirchlichen und religiösen S. zuerst die Seele unseres Volkes erkennen und ferner diese S. selber als die Organe des kirchlichen Lebens pflegen, beeinflussen, fortbildung und mit höchstem Leben zu füllen lernen.

Aber die Wissenschaft läßt uns hier vorläufig noch im Stich. Die so eifrig arbeitende Volksfunde hat die f. S. nur hier und da neben den anderen gebaut und z. T. noch wenig aufgeklärt. Ein grundlegendes wissenschaftliches Werk über f. S. fehlt noch völlig. Auch die Sammlung des Materials ist noch in ihren Anfängen. Die erste Anregung der Gebrüder Grimm 1816 hatte wenig Erfolg. Doch haben sich seitdem vereinzelt Kirchenerinnerungen im kirchlichen Interesse der Sache angenommen (1853/4 das Konstitutum der Prov. Preußen, 1859/62 das der Prov. Sachsen). Erst neuerdings wird die Sammlung der f. S. in größerem Maßstabe von kirchlichen Körpern in die Hand genommen (1900 von dem westpreuß. Pfarrerverein, 1903 und 1908 dem weimarschen Kirchentral, 1910 der Straßburger Pastoralconferenz, 1912–13 sämtlichen thüringischen Landeskirchen), deren Arbeiten aber in der Daupiasche noch nicht abgeschlossen sind. Man kann darum noch keine wissenschaftliche Darstellung der f. S., sondern nur kleine Einzelbilder aus ihrem Gebiete zur Veranschaulichung ihrer Bedeutung geben, wobei im Folgenden vorwiegend nur der deutsche Protestantismus berücksichtigt ist.

B. 1. Das Glöden geläut ist die umfassendste f. S., die sich mit allen kirchlichen Handlungen verbunden und bei jeder eine besondere Form angenommen hat. Entsprungen aus dem rohen Getöse zur Geisterverreibung (Ausstaltung ufw., 4. Ercheinungswelt der Rel.; I, B 2 c 2), ist es ein Ausdruck geworden für die Universalität der Kirche, als es nur der auerlaunten Kirche des Landes gestattet war, über das weite Land hin das Volk zusammenzurufen, hebt es die Sonn- und Festtage mit feierlichem

und hochfeierlichem Einläuten am Sonnabend aus der gewöhnlichen Flucht der Tage heraus, mahnt zum Zurütteln, zum Aufbruch, zur Eile vor dem Gottesdienst, ruft mit 3×3 Schlägen beim Vaterunser im Gottesdienst auch die ganze Gemeinde der Daheimgebliebenen zur Teilnahme am gemeinsamen Gebet der ganzen Christenheit und am Bußtag beim Bußgebet zu gemeinsamer Volksbude, begrüßt in der Weihnachtsnacht die Geburt des Herrn der Welt, lobt Gott im Wechsel der Zeit in der Neujahrsnacht, begleitet den Sonnenaufgang am Ostermorgen mit Siegeslang und wirkt am Karfreitag nicht minder gewaltig durch völliges Verstummen in der lath. Kirche wie durch das protestantische „Grabgeläut Christi“, mit dem die christliche Gemeinde unter dem Gesang „Nun gibt mein Jesus gute Nach“ ihren Herrn gleichsam zu Grabe tragt. — Wie es das Einzelne in seinen höchsten und tiefsten Punkten begleitet, das ist in unübertrefflicher Weise in Schillers „Lied von der Glocke“ zum Ausdruck gebracht. Am manigfältigsten aber hat es sich ausgebildet im Sterbeläuten, das einst im Augenblick des Todes der stirrenden Seele durch die Mächte der Hölle hindurchgeholfen und die Gemeinde zum helfenden Gebet aufzordnen sollte, und auch jetzt noch, wo es meist am Tage nach dem Tode oder am Tage vor dem Beerdigung stattfindet, „Hulsläuten“ genannt wird, weil es in der Volksvorstellung die Seele zum Himmel hinbegleitet, und im Begräbnisläuten, das dem Leibe denselben Dienst auf dem Wege zum Gottesacker tut. Besonders dieses Geläut wird noch heute zu magischen Wirkungen, z. B. um Warzen vergehen zu machen, benutzt, und gibt mit seinem leisen leise nachhallenden Schlägen Vorbedeutungen für den nächsten Todesfall. — Aber auch das ganze tägliche Leben ist in dem sog. „Angelschlaf und er“ durch die lath. Kirche in Verbindung mit der Kirche gelegt. Ein Abendläuten hat es seinen Ursprung, ist in der lath. Kirche morgens, mittags und abends mit den drei Ave-Maria-Grußen („Fornmeln, liturgische, ufw., 2 b) im Anschluß an die 3 Antiphonen der Engelsbotschaft (dabei „Angelschläute“) verbunden und als „Betglocke“ auch in protestantische Kirchenordnungen übergegangen, wird auch noch in einzelnen Orten durch Stehenbleiben auf der Straße, Abnehmen des Hutes und noch mehrträcht durch ein stilles Gebet beobachtet, ist aber meist nur noch in einzelnen Teilen vorhanden, in erster Linie wohl als Abendläuten. — Bei dieser Verbindung des Geläuts mit dem ganzen Leben ist es kein Wunder, daß all die manigfältigen Erinnerungen einer Gemeinde in ihrem Geläute mittlingen und dem Geläute eines jeden Dires eine eigene Seele geben, daß die manigfältigsten Formen sich nicht nur für jede Bevölkerung des Geläuts aus dem Wesen der Sache in Freude-, Feier- oder Trauerläufen entwickelt haben, sondern auch jahres nach jedes Dorf seine eigenen, ihm eigenständlichen Formen besitzt, in die es seine ganze Seele gelegt hat, an denen zu röhren kein Pfarrer wagen sollte.

B. 2. Der Gottesdienst ist mit einer Fülle f. S. umgeben und durchwooven. Der Gang zur Kirche und zurück von der Kirche soll stets fein, ohne leeres Geschwätz, besonders ohne Klatsch und Zänferei. Vor oder nach der Kirche werden die Gräber der Ange-

hörigen besucht, die auf dem alten Dorfkirchhof noch als die Gemeinde der Toten rings um die Kirche, mitunter sogar das Antlitz nach der Kirche gerichtet, liegen und ihre Denkmäler oder Totenkranze in der Kirche hatten, — eine Predigt der Gemeinshaft der Heiligen über den Tod hinaus. Die bestimmte Kirchenpracht, das Tragen des Gesangbuchs mit draufgelegtem, zusammengefaßten Taschentuch und Kirchensträußen geben noch vielfach dem Kirchengang den feierlichen, öffentlichen Charakter auf dem Lande. Die Kirchstuhldronning, die in den großen Gemeinden zu den unzähligen Erscheinungen gehört (Kirchenstühle), dient in den kleinen Dorfgemeinden, wenn für jeden Platz genug vorhanden ist, teils zur wirksamen Bildung der Gemeinde nach Alter und Geschlecht — für den Wechselgesang von großer Bedeutung —, besonders aber dazu, daß ein jedes Haus sein eigenes Stühlchen mit all seinen daran hängenden religiösen Erinnerungen in der Kirche hat. Der Wechsel in der Haltung der Gemeinde gibt in manigfältiger Weise dem Bejeweln der gottesdienstlichen Handlung Ausdruck; durch Neigen und Knien bei der Rennung des Namens Jesu, in dem sich alle Knie beugen sollen, durch Aufstehen vor der Botschaft des Gotteswortes oder bei gehobener Altäritur der ganzen Gemeinde in der Liturgie (Handlungen, kirchliche, 2, §v. 1812), durch Knie bei Beichte und Büßgebet. Insbesondere ist beim "Vaterunser" teils ein tiefer Neigen, teils ein Auftreten der ganzen Gemeinde üblich, ein Reit fällt. Verehrung vor dem Heiligen und doch als Ausdruck teils des Gebets, teils der höchsten gesammelten Einheit der ganzen Kinder Gottes und so des Höhepunktes des ganzen Gottesdienstes dauernd wertvoll. Darum ist das Stehen der ganzen Gemeinde in manchen Orten auch stets mit solchen Gefängnissen verbunden, die den Charakter allgemeiner Volks- und Einheitsgefühle gewonnen haben. Man wird jede Ausdrucksform zu schonen und in erster Linie mit einem tieferen Sinn zu erfüllen suchen, um der Einholigkeit und dem Abglauben entgegenzuwirken. Das "Kreuzzeichen als Handlung" ist den lutherischen Gottesdiensten wohl nur noch auf Seiten des Geistlichen üblich: als Ausdruck des Segens beim Aarontischen Segen, als fürstliches Bild der Erlösung durch den Tod Jesu bei der Sündewergebung, beim Abendmahl über Brot und Wein und bei der Taufe „auf der Stirn und auf der Brust“. Die reformierte Kirche hat es grundsätzlich von vornherein schär abgewiesen, da es schon früh in der alten Kirche in der Bedeutung des Weihens und Segnens als übergläubisches Schutzmittel gegen dämonische Einflüsse entartet war. Außerhalb der Kirche ist es auch jetzt noch vielfach in den protestantischen Gemeinden in diesem Sinne in Gebrauch, so beim Bereiten des Broteiges, beim Anschneiden des Brotes, bei der Zaat, beim Grabnischen, beim Heraustragen der Leiche aus dem Hause, wobei der Sarg von den Trägern dreimal in Grenzenform über der Schwelle geschwungen wird, um das Juridikum des Verstorbenen zu verhindern u. dgl. mehr, während es in dem von Luther in der Haustafel empfohlenen Sinne bei Morgen- und Abendgebet wohl kaum noch üblich ist.

B. 3. Das "Kirchenjahr" ist durch die f. S. auf engste mit dem Naturjahr verschlochten und in ihm gewiegt worden. Die dunkle für-

mische Weihnachtszeit, die im alten Heidentum das wilde Heer und die verunmündete Darstellung der Geister gebaute, ist noch im Kreuztuprecht als dem alten Heerführer Wotan lebendig, aber dem kleinen Christkind dienstbar geworden als dunkles Gegentück seiner Weile und Güte. Schon 1611 finden wir in der Silvesterfeier der schlesischen Herzogin Dorothea Sibylle einen Saal mit „grünen Tannen, auf denen viele hundert Wachstümlein brannten“ und vor der Tür einen Narren mit Fuchsschwanz, der den Kindern den Eintritt wehrt, bis er von den Engeln mit ihren grünen Zweigen vertrieben wird. Der Weihnachtsbaum, der zu gleicher Zeit in Straßburg erwähnt wird, war also schon verbreitet und ist nichts anderes als der Baum des wieder aufgeschlossenen Paradieses, der Wunderbaum, der auch als Rosen- und Liliengroß mitten im Winter Blüten („Es ist ein Ros entzünden“) und als Apfelbaum des Paradieses Apfel trägt. Er entspricht dem deutschen Naturgedanken von der Erneuerung der Lebenskraft in der Jahreswende, wie er noch jetzt in Thüringen im gegenseitigen Besprechen mit grünen Tannenzweigen, auch im Besprechen der Bäume usw., in der Weihnachtszeit zur Verjüngung der Lebenskraft zum Ausdruck kommt. Der Narr aber erweist sich in Weihnachtsspielen als identisch mit dem elsaßischen Hans Trap, dem thüringischen Hans Bries, der auf seinem "Wagen", dem Himmelswagen Wotans, das Christkind durch die Lande fährt. Die alte Welt lämpft mit der jungen und muß ihr doch dienen. Weihnachten und Neujahr, Neujahrscherze und geschenke und Weihnachtsspiele — alles liegt hier noch bestimmt, wie auch noch heute in Hessen und Thüringen die bäuerliche häusliche Weihnachtsfeier und -bescherung alle diese Elemente zeigt. Weihnachtsspiele, Krippenbau (Ansatzung, kirchliche, 8) und Weihnachtsbäume haben in die Kirchen ihren Einzug gehalten, die Spiele vor allem im Mittelalter eine wunderbare Höhe naiver Volkstümlichkeit und inniger Frömmigkeit erreicht, der Weihnachtsbaum erst im letzten Jhd. gegen heitigen Widerstand der Kirchen sich durchsetzt. Die protestantische Kirche hat mehr oratoriennartig-musikalisch die Christmette (Vigilien) ausgebildet mit weiß gekleideten Knabenchoren als Engel und Hirten mit Lichern, anhängend an die Wiegen- und Krippenbilder, die einst von der Priesterschaft an der sichtbar aufgebauten Krippe und Wiege in dramatischer Darstellung aufführung, und greift neuerdings in den Weihnachtsspielen am Vorabend auf die Schönheit alter Feiern zurück, wobei der Christbaum und Gesang bislang die Hauptrolle gespielt hat. Ähnlich sieht es mit der alten Darstellung des Kampfes von Winter und Sommer in der Feierzeit, den ergreifendsten Passion- und Osterspielen, die so gut wie verschwunden sind (Passionsspiele). Die altheidnischen Osterfeuer, von der kath. Kirche geweiht und, nach dem Auslöschen aller Feuer, am Ostermorgen als Bild der neuerrauenden Lebenskraft neu entzündet, die Weile aller Gewässer und Quellen in der Osteracht durch den griechischen Patriarchen im Zusammenhang mit dem immer frisch bleibenden und verjüngenden Osterwoher — ein Abbild der Taufe —, wie es unser Volk in der Osteracht schöpf, und dgl. können wir hier nur streifen, wie auch Oster-

eier und Osterhasen, die eigentlich nichts miteinander gemein haben, sondern nur jedes für sich Symbole der Fruchtbarkeit, des immer neuen Lebens, sind. — Am **V**er**i**n*g* steht aber finden wir entsprechend dem Weihnachtsbaum auch den Frühlingsbaum, die Maie, in der Kirche wieder. Sie ist seit alters der Liebesbaum, den die Burischen ihrem Schatz vor die Tür setzen und die ganze Jugend inmitten des Dorfes auf hoher Stange aufzusanzt und in Matzenen feiert. Er symbolisiert in der Kirche den Frühling des Geistes und der Liebe. — In die enge Beziehung zur Natur führt uns auch in der Kirche die **Z**eit d^r **E**rn^te. Ursprünglich schon dem Deutschen eine heilige und feierliche Zeit, die mit Opfern begonnen und begleitet wurde, wird sie im Mittelalter mit Glöckenglätt und Messen gefeiert. Noch beginnt auch der alte protestantische Bauer die Ernte stets mit einem kurzen Gebet und besonders nach Mühsahren sind wohl vor dem ersten Schnitt auf dem neugeeigneten, reichen Felde die ganzen Schnitter in die Knie gesunken, oder man hat in gemeinsamer Empfindung den ersten Erntewagen zur Kirche geführt. Aus solcher Empfindung sind die protestantischen Erntebestürze für die Ernteter mit ihren Gerätschaften oder auch Erntefischen zum Beginn der Ernte, z. T. auch wiederholt während der Ernte, erwachsen. Und ebenso haben die volkstümlichen Fester am Schlusse der Ernte ihren Weg in die Kirche gefunden. Wie nach altermannischem Glauben in der letzten Garde der Kornämonen gesangen und im Triumphfeier herumgetragen wurde, so wurde von den Arbeitern auch aus den letzten Dahlen aller Kornarten dem Hausherrn der Erntefranz gewunden, feierlich überreicht und im Hause als Trophäe ausgehängt. Und ebenso windet nun die Gemeinde, sei es abwechselnd, sei es aus den von allen gelammerten Lebten, dem Herrn und Schöpfer der Ernte einen gemeinsamen Erntefranz, der in der Kirche an Altar oder Kanzel aufgehängt, leider aber bisher von der Kirche zu wenig beachtet ist. Statt seiner finden sich auch aus alter Zeit Erntekronen und neuerdings ein Aufbau aller Fruchtkrone im Altarraum (Ernedankfest). — Alle diese L. S. verbinden aufs glücklichste das Leben der Gemeinde mit ihrer Kirche und machen diese zum religiösen Mittelpunkte ihres Daseins und ihrer Arbeit. Man wird im Gegensatz zu der kirchlichen Restaurierungsperiode, die diese Zeichen der Natur aus der Kirche verbannete, die ganze Natur zum Lobe ihres Schöpfers gern mit heranziehen und dadurch den Gang des Kirchenjahrs lebendiger machen.

B. 4. Im Leben des einzelnen und seiner Familie spiegeln die l. S. die Volksausprägung der kirchlichen Handlungen wider.

a) Die **T**aufe steht unter dem zweifachen Gesichtspunkte der Abwehr des Dämonischen und des Prototyps des ganzen Lebens. Schon vor der Geburt finden wir neben vielfachen anderen für das Kind bedeutungsvollen Altbürgern auch einen Abendmahlsgang der Mutter, Gebet bei der Geburt, ein Gefangbuch unter dem Kopftüpfen wie auch später unter dem des Kindes neben Himmels- und Schutzbriezen übergläubigster Art. Das erste Bad des Kindes geschieht noch häufig im Namen des dreieinigen Gottes mit Kreuzeszeichen und ist schon eine kleine Vorwegnahme

der Taufe; die Dinge, die man hineinlegt: Rosenfranz, Geld, Spindel usw., machen das Kind fromm, reich, fleißig usw. Vaterunser, Gefangbuchverleihen es. Wie die Geburt in der Nachbarschaft Haus bei Haus „angefasst“ wird, so dann auch der ganzen Gemeinde im nächsten Nachwortsdienst unter „Dankigung“ gegen Gott zur Abwehr des „Bösen“. Die Taufe selbst ist der Gipfel all dieser Vorbereitungen, beendigt diese gefährliche erste Zeit und sichert das Kind, weshalb sie auch in Krankheitstälern als letzte Zuflucht begehrte wird. Wie sehr diese Anschauungen aber ihre Kraft verlieren, zeigt sich an dem immer weiteren Verschieben der Taufe, die noch vor einem Jhd. in den ersten 3 Tagen nach der Geburt stattfand. — Feierlich werden die **P**aten geladen, früher persönlich in zeremoniöser Handlung, jetzt mit gedruckten „Patenfakten“ oder „Patenbriefen“. Nach den Batzen gerät das Kind, alles Tun der Batzen am Tauf- tage überträgt sich auf das Leben des Kindes. Eine wirkliche Lebensbedeutung der Patenschaft findet sich nur noch da, wo wie z. B. in der Eisenacher Gegend nur ein Vater gewählt wird. Hier bestimmt er noch mit bei Namen, Beruf, Hochzeit seines Batzen, geht z. T. sogar den Eltern vor, gräbt seinem Batzen das Grab, trägt es zu Grabe und setzt ihm sein Denkmal. Ein uniges Batzenverhältnis erbte sich generationenweise in Familien fort. Aber Bruchstücke davon finden sich auch anderswo und bleiben der Pflege wert. Bei der Taufe treten sie im feierlichen Taufzuge auf, „heben“, das Kind „aus der Taufe“, wie einst der germanische Vater sein Kind von der Erde aufhob und damit als das seine anerkannte. Chorknaben, die bei der Taufe das A. Hauptstück aussagen oder beim Schmause das Kinderevangelium verlesen, Gefang und Gebet beim Schmause, findet sich noch hier und da. — Man wird in allem den Grundzug herausarbeiten können, daß das junge, noch so schwankende Leben von Anfang an in die ganze Fülle des Bekten und Liebsten, das man selbst und die Gemeinde besitzt, eingetaucht werden muß und daß der Grad, in dem dies geschieht, bestimmd ist für seine ganze Zukunft. — Für die Mutter endet die gefahrvolle Zeit mit dem **K**ir**dq*a**n*ge, der früher regelmäßig nach 6 Wochen, jetzt bei Arbeiterräten oft schon nach 8 Tagen und im übrigen ohne bestimmte Regel stattfindet, auch vielfach mit der Taufe verbunden wird. Zugrunde liegt ihm die alte heidnische und israelitische (Lev. 12) Anordnung von der Unreintheit der Wöchnerin (Levitikus 2), die auch im Vollsglauben noch ziemlich allgemein der Wöchnerin streng verbietet, an den Dorfbrunnen zu gehen, um nicht das ganze Dorf zu verunreinigen. Die Reformation stand der Sache mehr ablehnend gegenüber; doch ist die Sitten auf dem Lande ziemlich allgemein geblieben, wird aber aus einer „Auslegung“ mehr und mehr zu Tant und „Einfegnung“ des neugetauchten und verdoppelten Lebens, dessen erster Gang dem Lobe Gottes im Gotteshause gelten soll. Da, sie lebt sogar neu wieder auf in der ursprünglichen Form, daß die Mutter mit dem Kind auf dem Arm vor den Altar tritt, entsprechend einem echt mütterlichen Gefühl.**

b) Von allen kirchlichen Handlungen ist die **K**onfirmation, obgleich die neueste, doch am tieffesten als Sitten eingewurzelt und vollständig geworden. Am meisten hat dazu wohl

der Familiensum beim Abschied von der Kindheit zugleich mit der Schulentlassung beigetragen. In diesem Sinne hat vor allem der Nationalismus die Konfirmation populär gemacht und mit S. ausgestattet. Den engsten Zusammenhang mit der Taufe stellt die Sitten durch die starke Betonung der Paten (s. o. a) bei der Konfirmation her. Ihnen werden auf dem Lande die „Paten-Abbitte“ vor der Konfirmation übertragen, die Dank für den christlichen Liebesservice, Abbitte einiger Kränkungen und Gelöbnis eines rechten Lebens, das ihnen Ehre machen soll, und Einladung zur Teilnahme an Konfirmation und häuslicher Feier enthalten, ungefähr dieselben „Abbitte“, die auch dem Pfarrer und Lehrer gegenüber am Schluss des Unterrichts oder vor der ersten Beichte geleistet werden und nur vertieft zu werden brauchen, um darauf die erste Beichte vor Gott und das Konfirmationsversprechen als Höhepunkt des Ganzen aufzubauen, wie denn an manchen Orten das Gelübde in der Kirche auch zugleich den im Altarraum versammelten Paten und Eltern durch Handschlag abgelegt wurde. Die kleinen Geldgaben der Konfirmanden an Pfarrer und Lehrer sind auf dem Lande noch vielfach mit der Abbitte als sichtbarer Ausdruck des Dankes verbunden und eine Zurückweisung würde als neue Kränkung empfunden werden; in der Stadt sind sie, je größer sie sind, um so mehr zu einem Lebelsstande ausgewachsen. Das Konfirmationsgeschenk der Paten an die Kinder ist der Abschluß der Patenschaftsfeier und besteht eigentlich in einem kostbaren Gefangbuch, ist aber mehr und mehr ins Zinnlose, Unpassende und in Überreibung ausgeartet. Die Freude der Konfirmanden am eigenen Schmücken der Kirche sollte man nicht verbieten. Erinnert doch der feierliche Zug der Konfirmanden unter Führung des Pfarrers zur Kirche auf grüngelchnüdtem oder auch betreutem Wege merkwürdig an die einst in der lath. Kirche am Palmsonntag übliche Palmprozeßion, die den Einzug Jesu in Jerusalem dramatisch durch einen Zug in die Kirche darstellte, und ist zugleich ein Bild des Lebensgangs, den das Kind nun in der Nachfolge Jesu antritt! Darum ist der Palmsonntag ganz besonders mit der Konfirmation verbunden, während der anderswo dafür übliche „weiße Sonntag“ nach Sternen erst durch fernsterliegende historische Bedeutung verständlich gemacht werden muß. Der „Patenschatz“ bietet alle Elemente zur Verfestigung im Sinn eines letzten Liebesmahlens. Aus all den S. läßt sich der Gedanke des Abschiedes von der Kindheit erheben zu dem Gedanken wahrer innerer Selbständigkeit der Seele in eigener Glaubensüberzeugung und in der Gemeinschaft der Gemeinde Gottes.

e) Eine gegenwärtige „Abbitte“ der Hausgenossen führt vor jeder Abendmahlzeit wieder und in der kirchlichen Beichte mindestens gleichzeitig. Räten zur Vorbereitung wird wenigstens als Enthaltung vom Wirtshaus noch allgemein geübt. Dem altbüchischen decimalen Kommunizieren entsprechen drei Abendmahlsepoden, je eine im Frühjahr, im Herbst und in der Trinitatisezeit, von denen die letztere ziemlich geschwunden ist. Tat man sich früher nach sozialen Klassen — dem Sinn der Abendmahlzeit zuwider — zusammen, so haben jetzt nicht nur noch die drei Altersklassen ihre besondern

Feiern: die Alten, die Ledigen und die Verheirateten, eine für die Individualisierung sehr wertvolle Sitten. Aber auch wo die ganze Gemeinde gemeinsam feiert, findet diese Verbindung von Gruppierung und Gemeinschaft sich in der besonders schönen Form, die auf die Apostolischen Konstitutionen („Kirkengericht, 3 a“) zurückgeht, daß die ältesten Witwer den Anfang machen, die verheirateten Männer, dann die ledigen Burschen folgen, und in umgekehrter Reihenfolge vor der Jugend bis zum Alter die Frauen den Schluß machen und so das Alter die Jugend „entstiegen“. Kommt dazu die dörfliche Sitten, daß nicht in kleinen Teilen die Teilnehmer Brot und Wein nacheinander empfangen, um dann auf ihren Platz zurückzufahren, sondern alle erst das Brot und nach einer langsamem Umlaufreise des ganzen Altars bejammenbleibend alle den Kelch erhalten, so hat man das eindrucksvolle Bild einer geschlossenen Gemeinschaft gerade bei solcher Wandlungsmesse („Abendmahl: IV“).

d) Die S. der Eheschließung machen wieder wie die bei der Taufe den Tag zu einem inviischen für die ganze Ehe, und zwar einsteils für sie als Arbeits- und Wirtschaftsgemeinschaft, der sie ein gutes Vorwärtskommen sichern wollen, sodann aber auch für den Bund der Treue und die Einheit zweier Seelen. In ersterem Sinne wählt man zur Trauung einen Tag mit zunehmendem Monde, einen Glückstag wie vor allem den Dienstag; man darf sich nicht untersetzen auf dem Wege zur Kirche mit nicht denselben Weg von der Kirche zurückfahren; man vertriebt die Dämonen durch Pöhlern am Vorabend, durch Schießen beim Hochzeitsschützen; man zieht nicht an einem offenen Grabe vorbei. Im zweiten Sinne ist vor allem der Brautring, zu neuem, der ursprünglich ein Treturung (nicht Trauring, vgl. Hess. Blätter f. Volkstunde IX, 147) und von alters her ein Symbol der festen Bindung und vertragsmäßigen Vereinbarung in „Hochzeitsbräuche, 3 b“. Bei uns ist er wohl erst vom Ausland her allmählich an die Stelle des deutschen „Malsches“, der alten „Brautgabe“ beim „Brautlauf“ getreten, das noch heutzutage minutiöser auch bei der Trauung statt des Rings geweckt wird, und Ringe sind keineswegs überall üblich. Auch der Malsch wurde „aus die Treue“ als symbolisches Unterpfand gegeben. Ebenso sind „Brautkrone“ und „Brautkrans“ von der alten griechischen Kirche bei ein kirchliches Symbol der Treue, der Krone des Lebens, zuerst aus Gold oder sonstigem dauerhaften Metall, dann aus immergrünem Rosmarin, der erst später durch die Myrra verdrängt wird, stets nur den süßlich Reinen zustehend. In gleichem Sinne bricht das junge Volk den Richten, die es den Brautleuten vor die Tür setzt, in außßigen Fällen die Krone aus und strect Häufel, Röthe oder ähnliche verdornte oder verbrauchte Dinge auf den Weg. Das völlige Einswerden der Eheleute verfürt die „Brautuppe“, die aus einem Teller oder auch mit einem Löffel von beiden gegessen werden muß (vgl. „Hochzeitsbräuche, 3 b, S. 67“), ebenso das enge Zusammenflehen vor dem Altar, damit kein Teufel zwischen sie kommen kann, die Vereinigung der beiden Hände in der Trauung (vgl. ebenso S. 66), worin zu gleich wieder der Handschlag des festen Vertrages zulage kommt. Alle diese S., die auf die „Trau-

ung übergegangen sind, sind aber schon der alten häuslichen Übergabe der Braut an den Bräutigam durch den Vater („Hochzeitsbräuche, 3 a) eigen, die den Brautstand eröffnet und ihn noch meist im Volle der Ehe gleichstellt. Und der Gründgedanke der deutschen Ehe charakterisiert sich darin, als der des feisten Bindnisses zum gemeinsamen Werke, des treuen Festhaltens am gegebenen Worte im ganzen Leben. Das kirchliche Aufgebot, das früher besonders der Erkundung etwaiger Ehehindernisse diente, hat sich ganz in eine Fürbitte umgewandelt, und das alte Brautexamen („Gebetsverhör“), das in erster Linie denselben Zweck verfolgte, ist bei uns höchstens und da noch in Gestalt sechzigerlicher Vorbesprechung mit den bestellten Brautpaaren vorhanden. Das neue Heim trägt man noch vielfach auf dem Lande als Erstes eine Bibel, ein Brot und einen Bein, als die Grundelemente des häuslichen Lebens hincin; und die Kirche drückt in der Hauptfahne dasselbe in der neueren Sitte der Übergabe einer Traubibel bei der Trauung aus, in die man, anschließend an alte bäuerliche Sitte, wenn möglich auch den Stammbaum des Ehepaars aus den Kirchenbüchern zur Stärkung und Heiligung des Familienstumes einträgt.

e) Während die häuslichen S. bei einem Tode es fast überwiegend dazu dienen, der Seele die Trennung von ihren bisherigen Organen und Lebensgebieten zu erleichtern (Gefangenheit unter Kofftissen, Deinen der Fenster, Mitgeben ihrer Lieblingsdinge und eines „Zehnpfennigs“, der Ablösung der alten Nahrungsmittel) und die gefürchtete Wiedergeburt zu verhindern (Umstellen aller möglichen Gegenstände und Tiere, Hinaustragen des Sarges mit den Füßen voran ohne Niederwerfen, Umlöwen der Stühle, auf denen er gestanden, Zuwerfen des Tores jogleich nach dem Hinausziehen usw.), gehen die f. S. überwiegend aus dem Gesellschaft der bleibenden Gemeinschaft dieses Toten als eines unvergänglichen Hafedes der Gemeinde hervor. Doch haben auch diese ihren Hintergrund in der alten, deutschen Familien- und Nachbarschaftsgemeinschaft, die vor allem bei einem Tode in ergreifender Größe auftritt und oft jahrelangen veröpflichen Haber begräbt. Sie wird zur „Leide“ geladen, sie gräbt mit liebender Hand das Grab, sie verzerrt sich mit herzzerwähmendem christlichem Beileids- und Trosteswort, sie trägt die Leiche hin und deckt sie mit Erde zu, sie feiert das feierliche Totenmahl, das wohl vielfach böse entartet und doch auch noch vielfach eine würdig-ernste Feier bleibender Gemeinschaft und vom Toten selbst noch vor seinem Tode geordnet ist. Noch so vielfach dieser ganze Zusammenhang auf kleineren Dörfern erhalten. Der kirchliche Leichenzug, „Begräbnis: II, 3) soll ausdrücklich durch Beteiligung der ganzen Gemeinde, Gehang der Schule und Gemeinde, Führung durch Pfarrer und Schule, durch Glöckenglätt der Kirche (§. o. B 1) und vielfach auch durch Vorantragen des Kreuzes die Leide als „ehrlich“ kennzeichnen, d. h. ihr als einem der Auferlehnung wartenen Organ der Seele die gebührende Ehre geben, und durch Lied und Kreuz das siegende Überwinden des Todes darstellen und in diesem Sinne als Ausdruck höchster Majestät der Menschenwürde unterzeichnen. Die Form einer besonderen Hof-

feier ist auf dem Bauernhofe als einem durch Geschlechter hindurch dauernden Lebens- und Arbeitsmittelpunkt der Familie durchaus bestreitig. Die dörflische Leichenpredigt in der Kirche entwirkt als die eigentliche Grundform dem Gemeindegedanken da, wo noch die Toten um die Kirche herum liegen, am allerbesten, während die spätere, aus den Städten kommende Cavalier-Sitte der Stand- oder Grabrede durch die unmittelbare Berührung mit dem Grabe auch ihre Vorzüglichkeit hat. Die Verlehung eines Lebenslaufes nach der Leichenpredigt oder nach der nächsten Sonntagspredigt vor verjammelter Gemeinde gilt noch immer dem Bauern als die wichtigste Predigt und auch die sogen. „Abdankung“, in der von der Kanzel aus der ganzen Freundschaft für ihren letzten Liebeservice im Namen des Verstorbenen gedacht wird, ist eine Verbindung der alten Nachbarschaftsgemeinschaft mit dem christlichen Gemeindegedanken. Der dreimalige Erdwurf des Pfarrers überträgt den alten Brauch, jedem noch unbestatteten Toten mit 3 Händen voll Erde zu bedecken, auf die ganze Gemeinde als diejenige, die den Toten bestätigt; und die Freunde, auf Dörfern z. T. auch die ganze Gemeinde, folgen dem Pfarrer nach, nur daß vielfach an Stelle der Erde Blumen geworfen sind. Taftähnlich ist denn auch noch weitverbreitet auf unsern Dörfern die alte Sitte, daß jedes Haus des Dorfes wenigstens einen Vertreter zum Begräbnis schickt. Um so verwerflicher sind die besonders in den Städten ausgebildeten und von der Kirche sanktionierten Standesunterschiede in den Beerdigungsklassen, bei denen die Geistlichen in doppelter und dreifacher Verwendung als Dekorationstäude gewertet werden.

Das Material ist zerstreut in den Werken und Zeitschriften für T. Volksstunde. — Soziale Sammlungen des kirchlichen und Religiösen: H. A. Pröhler: S. Sitten, 1858; — C. G. Hing: Die alte gute Sitte in Altreußen, 1862; — Moser: Synodalbericht der Synagoge Boblo über S. und Unsitzen, 1896; — Hevelius: S. S. in Westpreußen, 1901; — S. Fontius: Neben christliche S. in der altenburgischen Ephorie Aschersleben (Thüringer Kirchliches Jahrbuch 1904); — H. Jahn: Die f. S. und Gebräuche im Fürstenland Reuß a. L. (ebenda 1913). — Der besondere Pflege der S. dient die Monatschrift „Die Dorfliche“. v. Lüke.

Sittengefetz § Geleh: I. III § Ethik § Pflicht § Legalität.

Sittenlehre § Ethik § Pflicht § Höchstes Gut § Individual- und Sozialethik § Sitte usw. § Recht (samt den in diesen Artikeln genannten Ergänzungssatzen).

Sittliche Gottesbeweis § Gott: IV, 6.

Sittlicher Wille § Charakter.

Sittlichkeit § Sitte: I § Ethik (samt den dort und beim Stichwort „Moral“ genannten Ergänzungssatzen); vor allem): § Höchstes Gut § Pflicht § Individual- und Sozialethik § Moralstatistik; zur Geschichte der S. und der Moralphilosophie; vgl. noch § Sitte: II, III § Philosophie: II—IV.

Sittlichkeit im AT § Sitte usw.: II, S. und Sitten im AT.

Sittlichkeit des Urchristentums § Sitte usw.: III.

Sittlichkeit, evangelische und katholische, § Ethik, § Katholizismus, I § Protestantismus: I, 2; II, 1 e § Naturrecht, 3 ff § Legalität § Adiaphora § Askese: II, III § Doppelte Moral § Evangelische Räte § Kapitul: I

Sittlichkeit **T**ugend **H**öchstes Gut **V**erdienst
Gesetze; **B**eruf **A**rbeit.
Sittlichkeit, doppelte Moral
Ethik, doppelte.

Sittlichkeit und Religion **E**thik, 6 c **W**e-
sen der Religion **P**rof. 1476 §
Rechtfertigung: III, 4 (vgl. **K**ant **H**err-
mann, **Wilhelm**).

Sittlichkeitsbestrebungen.

1. Zur Einteilung: — 2. Rettende Arbeit; — 3. Be-
währende Arbeit; — 4. Vereine für heile; — 5. Ver-
wandte Bestrebungen (Schundliteratur; Geschlechtskrank-
heiten; Muttertucht). — Zu den **t**ath. S. vgl. **Charita-**
tos, 8 **Vereinswesen**: I, 3, 5.

1. Wenn im Folgenden die S. in solche be-
währender und rettender Art eingeteilt werden,
so muß man sich gegenwärtig halten, daß diese Unter-
scheidung häufig ist, da beiderlei Arbeit
stets ineinander greift, sowohl die der Einzel-
personen wie die der Vereine. Weiterhin ist
z. B. darauf hinzuweisen, daß die Bekämpfung
der tiefsten Ursachen der **Prostitution** auf so-
zialem, staatlichem und anderweitig individuell-
moralischem Gebiet liegt, daß aber auch die
energischste sozialpolitische und moralische Be-
kämpfung der Unsittheit niemals dem Grund-
schaden, der in dem animalischen Triebleben
wurzelt, beikommen wird. Dem geschilderten
Verlauf der S. folgend, werden wir dennoch
gut tun, zunächst von der rettenden Arbeit der
Einzelnen und der Vereine und dann von der
bewährenden und auf die tieferen Ursachen
zurückgreifenden Arbeit zu sprechen, zu der die
rettende sich mehr und mehr gedrängt hat. Dabei
ist eine völlige Scheidung katholischer, evan-
gelischer, interkonfessionell-humanitärer oder so-
zialer und medizinischer Arbeit, auf welche
Scheidung die konfessionellen Vereine natürlich
größeren Wert legen, umfunkt und vom Inter-
esse der Gesamtheit aus unerwünscht.

2. Die rettende Arbeit ist zum größten Teil
Einzelarbeit, d. h. es kommt bei ihr alles auf die
Einwirkung von Mensch auf Mensch an. Den
Anfang machen Th. **Fiedler** 1833 und
der hessändische Pastor **Heldring** 1848.
Heldring erkannte schon damals das Prinzip
der Freiwilligkeit als allein einzigen Erfolg ver-
heißend. Auf seine Anregung wurden in
den 50er und 60er Jahren auch in Deutschland
die ersten Asyle gegründet. In England ist
Elizabeth **Tran**, unabhängig von ihm, durch
die Not der Gefangenen zu ähnlichen An-
schauungen und ähnlicher Arbeitsweise getrie-
ben worden. **Friedrich Wilhelm IV** hatte schon
1842 zur Gründung des **Magdalene-
Hospitals** in Berlin angeregt, daß sich hente
seine eigenen Helferinnen, „Schwestern“ (nicht
Diakonissen), heraushilft. Je mehr die Arbeit
wächst und in ihrer Schwierigkeit und Vielgestal-
tigkeit verstanden wird, um so mehr wird man
zur Ausbildung von Berufsschreiterinnen kom-
men. Bahnbrechend wirkte dann Pastor **Zeiter-**
meier (gest. 1909), der Gründer der Anstalt
Himmelstür bei Düsseldorf. 1883 ursprünglich
als Arbeiterkolonie, ähnlich den Bodel-
schwinghschen Arbeiterkolonien gedacht, dann
aber mit der Zeit zur eigentlichen Heimsanstalt
umgestaltet. Ähnlich arbeitet die noch von
Bodelschwingh mitgegründete Frauen-
kolonie **Eckern** bei Berlin. Hier finden ver-
kommene Frauen aller Art, doch größtentheils

prostitutionierte, Heimat und Arbeitsstätte. Es
muß in derartigen Anstalten, deren es auch sonst
noch verschiedene in Deutschland gibt, das Prin-
zip der Freiwilligkeit nicht nur im Kommen und
Werlassen der Anstalt aufrecht erhalten werden,
sondern auch sonst neben strenger Zucht ein ge-
wisser Schein von Freiheit gewahrt bleiben,
da den Personen, um deren Rettung es sich
hier handelt, ein gelegentlich fast krankhafter
Selbstständigkeitstrieb und Freiheitsdrang inne-
wohnt, der oft plötzlich aufflammt und den
Willen zum Bleiben überwältigt. Scharfe
Gegenseitmaßnahmen, Einsperren oder dergl., wirken
wie Öl ins Feuer und es bleibt eines der größten
Probleme, die christliche Liebe hier zu lösen ver-
sucht, wie diesen Aermsten gegen sich selbst zu
helfen ist. — Von Frauen sind noch zu nennen
Bertha **Lungrat** in Bonn, die 1873
für Mädchen aller Konfessionen (in der Regel
Christen) (die Gefallene, andere werden nur ausnahms-
weise aufgenommen) ein Verjüngungsheim grün-
det, das sie nach der Entbindung aufnimmt und, wenn es gelingt, sie in Stellung zu bringen,
die Kinder bis zum 3. Jahre behält (**Rheinland**,
4 e). Hier werden nur verhältnismäßig wenige
rückfällig, ein Beweis, daß im frühen Stadium
die Arbeit am aussichtsreichsten ist. Nebenlike An-
stalten in Hamburg, Dresden, Elberfeld, Magdeburg,
Kolmar usw. Unter den eingelassenen Frauen, die in
der Stille, ohne Aufschluß an Vereine, an der
Rettung Gefallener arbeiten, seien genannt **E.**
Osiander in Berlin und die Engländerin **J.**
Butler (gest. 1906; s. u. S. 699). — Die mei-
sten der nach gleichen Grundlagen arbeitenden An-
stalten haben Aufschluß gefunden an einen oder den
anderen Sittlichkeitsverein, oder an die **Zinnere**
Mission, deren Aschenbrödel sie Würter noch
1895 nennt. Heute sucht die die auf evangelischer
Grundlage beruhende Sittlichkeitsarbeit aller
Art in jeder Weise zu fördern; Asyle, Rettungs-
häuser, Heime werden von ihr gegründet oder
unterstützt. Auch Generalhospitäten und Synoden
fangen an, die Sittlichkeitsfragen und Bestre-
bungen auf ihren Tagungen zu erörtern. Nicht
unerwähnt bleiben darf das Wirken der **Heils-**
armee.

Die evangelischen und interkonfessionellen,
aber ausgeprochen christlichen Sittlichkeitsver-
eine haben in der **Zentrale der deut-
schen Sittlichkeitsvereine** unter-
einander und mit internationalen S. Führung
genommen. Der **Deutsch-evangelische**
Verein zur Förderung der
Sittlichkeit, ursprünglich ein Männer-
bund, ging hervor aus dem in Germersbach in
Baden um den Ehren. J. von Gemmingen
und die Freifrau von Rüdt sich bildenden Ge-
meinschaftsteils. 1885 wurde, angeregt von
dort, der **westdeutsche Sittlichkeits-
verein** begründet, in dessen Vorstand neben
einer Reihe ausgeprochnener Gemeinschaftsleute
(**Dammann**) von Anfang an **Weber** (Mün-
chen-Gladbach) berufen wurde, bald der Führer
im Kampf. Auch in Berlin, Breslau usw. bil-
deten sich ähnliche Männerbündnisse, die heute
zur **Allgemeinen Sittlichkeitsverein**, **Zentrale Berlin-Potsdamer**, General-
sekretär **Lie. Bohn**, zusammengefaßt sind.
Die Zentrale gehören heute auch **Franken-
vereine** an. Die Mitglieder der Männer-
vereine verpflichten sich „zu persönlich

Kenntlichkeit und zu kräftiger Mitarbeit bei der Rettung gefährdeter und der Prostitution verfallener Frauen und Mädchen". Daher unterhalten und unterstützen auch sie Spitäler usw. Durch Vermittlung der Zentrale wird Beeinflussung der öffentlichen Meinung, der Verwaltung und Gesetzgebung erstrebt. Der Aufklärung dienen das „Correspondenzblatt zur Bekämpfung der öffentlichen Sittensüchtigkeit“, die „Zeitschrift des Deutsch-Evangelischen Vereins zur Förderung der Sittlichkeit“, diese für Männer; die „Frauenblätter, Zeitschrift für die Interessen der Frau auf sittlichem und sozialem Gebiete“, der „Deutsche Rat“ ein Vierteljahrssblatt für die Familie; außerdem eine Reihe ausgesuchter Blätter für junge Männer und Mädchen. Auf der jährlichen allgemeinen Konferenz des Vereins zur Förderung der Sittlichkeit ist der Zutritt zu den von Fachmännern gehaltenen Vorträgen frei: „Das Interesse an den seruellen Fragen soll durch sie in breite Volkskreise hineingetragen werden.“ Auch für die sexuelle Aufklärung der Jugend tritt man lebhaft ein, ein Streben, dessen Zwecknädigkeit nicht übersehen werden sollte; denn wenn dabei nicht mit feinstem Takt, Zurückhaltung und Zucht vorgegangen wird, kann sie ebenso gut aufsteigen als schützen würden. Die Deutsch-Evangelischen Sittlichkeitssvereine suchen endlich ihre Arbeit durch Beurachtung der Zusammenhänge mit allen Gebieten des sozialen Falles, besonders der Wohnungss- und Altersfrage zu vertiefen.

3. Zu den Organisationen, die in der bewahrenden Arbeit an jährender Stelle stehen, gehört der „Bund des Weißen Kreuzes“. Hauptächlich in Deutschland und der Schweiz verbreitet, wurde er in England 1883 durch den Bischof von Durham ins Leben gerufen. In Deutschland wurde er durch den Christlichen Verein junger Männer in Berlin (Jugendfürsorge, I, S. 849) unter Führung von Oehlhard v. Rothkirch (gal. RE^a XXIV, S. 434 ff.) seit 1900 heimisch. Seit 1900 führt der Bund den offiziellen Namen „Deutsch-evangelischer Sittlichkeitssbund vom weißen Kreuz“, um Verwechslungen mit der „Internationalen Gesellschaft des weißen Kreuzes in Genf“ zu vermeiden, deren Ziel die Zentralisierung der Bekämpfung von Krankheiten ist. Das weiße Kreuzgelübde, das schon die oft sehr jugendlichen Mitglieder der Junglingsvereine ablegen, verpflichtet Frauen und Mädchen mit Achtung zu behandeln und vor Beleidigung zu schützen, unzüchtige Redensarten, Zwielichtigkeiten jeder Art, unsittliche Bücher zu vermeiden, Unfeinflichkeit als für beide Geschlechter entehrend zu betrachten, diese Grundsätze unter Altersgenossen und auch jüngeren Brüdern gegenüber zu vertreten; Gottes Wort, christliche Gemeindesaft, Abendmahl und Gebet als Mittel zum Leben in Christo und zur Erfüllung des Gebots „habe dich selber rein“ zu gebrauchen. Dieses Gelübde soll nicht als Verbrechen absoluter Keuschheit, sondern als ernste Willenserklärung, den Kampf gegen die Sünde aufzunehmen, aufgefaßt werden. Der Bund will besonders den 18- bis 20-jährigen helfen, wo Elternhaus, Schule und Kirche nur zu oft versagen. „Seine Aufgabe ist zu bewahren durch Aufklärung über Schändlichkeit und Schändlichkeit der Unzuchtsländer.“ Aber auch

die Rettung Gefallener setzt er sich zum Ziel. Die Weißkreuzvereinigungen treten im allgemeinen nicht selbständig auf, sondern als Abteilungen anderer Vereine, besonders der Junglingsvereine und christlichen Vereine junger Männer und haben als solche die sog. Vorläufige Basis (Jugendfürsorge, I, Ep. 848). 1904 gewannen die S. auch in studentischen Kreisen an Boden; es kam in Berlin zur Gründung des „Akademischen Bündes Ethos“, der gegen Unsittheit kämpft, ohne auf ausgesprochen christlichen Standpunkt zu stehen oder ein Gelehrtes zu verlangen. Der Bund, bisher nur in Berlin wirksam, steht in enger Beziehung zur Abstinenzbewegung unter den Studenten und erstrebt wie diese Bekämpfung durch eine Reform, d. h. Befreiung und Hebung der studentischen Gesellschaft. Auch die „Studenten-Rathausmission“ in England als midnightmission befand, hat oft überraschende Erfolge.

Die Bewahrung der Frauen und Mädchen haben sich nicht in erster Linie die Jungfrauenvereine (Jugendfürsorge, 8) zur Aufgabe gesetzt, in denen eine Gröterung dieser Fragen bisher meist vermieden wird. Aber es sind eine Reihe von Frauenvereinen in der Sittlichkeitsskonferenz angegeschlossen, z. T. treiben sie die S. neben anderer Arbeit, so der deutsch-evangelische Frauenbund, der Verein der Freundeinnen junger Mädchen u. a. (Frauenverbände, kirchliche). Ausdrücklich den S. dient seit 1902 die Vereinigung für licher Frauen, die zwar auch rettende Arbeit tun, aber „die Abhaffung der Reglementierung und Kontrollierung des Lafers erstrebt“, und die Bekämpfung des Mädelhandels unterstützt, jedoch wenig an die Dejentlichkeit tritt; ferner eine ganze Reihe von Frauenvereinen zur Hebung der Sittlichkeit, Fürborgevereinen u. dergl. Eine wichtige Arbeit der meisten genannten Vereine ist auch die Bekämpfung der Animierneipen, des Kellnerinneneimenz, dessen gefährliches Verbot angestrebt wird und die man mittlerweile zu organisieren und sittlich zu leben sucht. 1910 hat der besonders tätige Heidelberger Verein auf Anregung der Frau Dr. Zeltner eine dem Reichstag zu überreichende Petition veranlaßt, die 2500 Unterschriften fand und u. a. die Abhaffung weiblicher Bedienung in Schauwirtschaften forderte. Auch die Not mit Gefahr weiblicher Bühnenangehöriger ist in letzter Zeit immer klarer erkannt. Die allgemeine Sittlichkeitsskonferenz und die Frauenvereine forderten Änderung der Gehaltsverhältnisse sowie der üblichen Bestimmungen wegen der Röstüme, suchen aber auch Höfleinrichtungen mancher Art zu treffen. Voran ging hier wohl der Bremer Verein Jugendshut. Dieser und der früher gegründete Berliner Verein in Jugendshut, 1884 von Frau Hanna Becker-Böhm (gest. 1910) gegründet, halten sich von religiöser und politischer Parteifärbung frei, wollen der Jugend Schutz gegen Leichtam, Laster und Granjamkeit gewähren, die Unsittheit durch Worte und Schrift energisch bekämpfen und das sittliche Bildervergnügen weden und fördern. Die praktische Arbeit umfaßt Errichtung von Heimen für unbekohlte Nächten und Frauen, Rechtschul, Förderung von Kindergarten und Horten, Kinderbüch,

Fürsorge für Gefährdete, Gründung von alkoholfreien Erholungsstätten für Mädchen, Vorträge und Verbreitung einschlägiger Schriften. Das Fürsorgegesetz wirkt im Sinne dieses Vereins, der schon 1895 um ähnliche Maßregeln beim Reichstag eintrat. Der Bremer Verein 1900 durch Frau Eggers-Smidt begründet, arbeitet vorbildlich für die Großstadt. Es will durch Aufklärung und praktische Arbeit der Bevölkerung der Jugend vorbeugen; Hauptarbeitsgebiete sind Begründung von Klischulen, Mädchenheimen, Kindergarten, Ferienpflege, Fürsorge für entlaufen jugendliche Straflinge, Übernahme von Wermuthshäfen und Schutzaufsicht, Bekämpfung des Alkoholismus, Fürsorge für weibliche Bürginnenangehörige. Vorbildlich ist auch gerade die Betonung der Verbindung zwischen Alkoholmissbrauch und Unzucht.

4. Zu den Vereinen, die zugleich Bewahrung und Rettung im Auge haben, gehört ebenan die Internationale Abolitionistische Föderation. Josephine Butler, die Frau eines englischen Geistlichen und Mutter dreier Söhne, nahm zuerst den Kampf gegen die Reglementierung und Konzessionierung der Prostitution auf. Mit jeltemem Nut trat diese zarte Frau nicht nur den Vorurteilen ihrer Kreise entgegen, sondern setzte sich sogar öffentlicher Bekämpfung und körperlicher Misshandlung aus. Sie trat der "Doppelten Moral" entgegen, gedrungen von der Liebe Christi. Sie hat zuerst die Überzeugung ausgesprochen, daß die Kontrolle einer Anerkennung der Prostitution gleichkomme und doch keinen Schutz gegen Geschlechtskrankheiten biete. Nach 16-jährigem Wirken hat sie 1885 die Abschaffung der Reglementierung erreicht. In Frankreich und der Schweiz bildeten sich, von ihr angeregt, Gruppen der "Föderation", dann in Holland und Spanien, endlich 1876, durch B. A. Humber vermittelten, in Deutschland. Doch kam es hier erst 1880 durch einen Vortrag von Mrs. Butler zur Gründung eines "Deutschen Kulturbundes" (Leiterin Frau Guillaume Schad), der sich aber schon nach 5 Jahren wieder auflöste. Mrs. Butler hat alle früher genannten S. und auch die jüngste Mission nachhaltig beeinflußt. Heute bestehen tiegende prinzipielle Unterschiede zwischen "Föderation" und Sittlichkeitvereinen; jene lehnt nicht nur polizeiliche Überwachung und Zwangsuntersuchung, auch geistliche Verfolgung der Prostitution ab, weil die sonst unvermeidlich verschiedene Behandlung der Geschlechter die Durchsetzung einer höheren, für beide gültigen Moral hindere; diese verlangt, daß jeder gewohnheits- oder gewerbsmäßige außer- oder voreheliche Verkehr gesetzlich gestraft werde. Ende der 90er Jahre suchte die Frauenbewegung Anschluß an die internationale Föderation, vollzammte für den Kampf gegen die Prostitution Partei- und Konfessionslosigkeit und brachte es 1904 zur Gründung des "Deutschen Zweiges der F. A. F.". Derlei arbeitet auf dem Gebiet der Fürsorge zusammen mit der Sozialhygiene, fordert freie, kostenlose Behandlung unbemittelter Geschlechtskranker, erstrebt Änderung der Strafgeißelung zwecks Bekämpfung der öffentlichen Sittenlosigkeit im weitesten Sinne; Hinaussetzung des Schutalters, Abschaffung der Reglementierung in jeder Form, Verfolgung und Bestrafung des Bordell-

wesens und Mädchenhandels, Mitbestrafung der Auftraggeber. Die Vorstehende, Frau K. Scheven, treibt die wirksamste Propaganda in ihrem seit 1902 erscheinenden „Abolitionist“. In Deutschland wird die Arbeit mehr als im Ausland als Frauenarbeit betrachtet, was kein Vor teil ist, da nur das Hand in Hand gehen beider Geschlechter Erfolg verspricht. Schon auf ihrem ersten Kongreß der F. A. F. zu Genf 1877 stellte die Abteilung für Gesundheitspflege fest, was heute dank der Gesellschaft zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten immer mehr auch von ärztlicher Seite anerkannt wird: „daß Selbstbeherrschung in geistlicher Besitzung eines der Grunderfordernisse für die Gesundheit der Individuen wie der Völker ist“, „daß die Unterfuhrung nur eine gewisse Anzahl Prostituierte trifft“, daß „man sich nicht auf dieselbe verlassen kann, um die schwersten Formen konstitutioneller Syphilis zu erlernen“ und „daß sie folglich für die Gesundheit der unterjüdten Frauen nur trügerische Gewähr leistet“. Die Abteilung für Moral behauptete, daß die organisierte Prostitution zur Ausweitung antreibe, die Zahl unehelicher Geburten vermehre, die heimliche Prostitution entwölfe und das Niveau persönlicher Sittlichkeit herabdrücke. Sie wollte schon damals den Kampf gegen den Schnupf in Wort und Bild aufnehmen. Die Abteilung für Volkswirtschaft hoffte von besserer Erziehung und Schulung sowie Organisation der Frauen Aenderung und verlangte Hebung der wirtschaftlichen Verhältnisse der Frau, um Prostitution als Broterwerb unnötig zu machen. Die Abteilung für Wohltätigkeit sieht die Reglementierung als Hindernis jeder Rettungsarbeit an, verlangt Also, die nicht den Charakter von Strafanstalten tragen, und wünschte eine Verbindung aller Länder, um dem Mädchenhandel entgegen zu arbeiten. Die Abteilung für Gesetzgebung betreitet das Recht des Staates, die Prostitution zu regeln, „da er niemals mit dem Unrecht sich vertragen dürfe“, betont, daß jedes derartige System polizeiliche Willkür zur Folge haben müsse, daß es die Frau, da sie anderem Recht unterworfen werde als der Mann, außerhalb des Gesetzes stelle, und verlangt, der Staat solle sich darauf beschränken, Säuerung der öffentlichen Ordnung und Missbrauch und Ausübung Minderjähriger zu strafen und Kuppler sowie Bordelle ebenso gut wie Spielhäuser zu verbieten. Endlich schlägt sie Ermittlung der Vaterhaft (la recherche de la paternité) vor. Es muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß diese vor 35 Jahren gefassten, für die F. A. F. im wesentlichen noch heute maßgebenden Beschlüsse nicht etwa von einem Frauengattung ausgegangen sondern von einem von Männern geleiteten Kongreß, dessen Vorstand hervorragende Juristen, Politiker, Berufe angehörten. Die ausgedrohen christliche Geißelung, von der die Mitarbeiter damals geteilt waren, tritt heute in den öffentlichen Kundgebungen der F. A. F. etwas zurück, wird aber in der Arbeit immer wieder lebendig. Der deutsche Zweig, entsprechend seinem Charakter der Partei- und Konfessionslosigkeit schweigt hierüber ganz, schließt sich im übrigen den zuvor mitgeteilten Grundgedanken der F. A. F. konsequent an. Er betont, der sozialen Strömung der Neuzeit entsprechend, besonders die Beiträgen des Missbrauchs des Vorgesetzten-

oder Arbeitgeberverhältnisses, die Anwendung von List und Gewalt Personen jeden Alters und Geschlechts gegenüber, des Missbrauchs Unnормaler; bei der Bestrafung von Kuppelai sollen auch die herangezogen werden, die Nutzen daraus ziehen. Die Bestrafung soll nicht erst auf Antrag, sondern von Amts wegen erfolgen.

Die deutsche Nationalkonferenz zu internationalem Belämmung des Mädchenhandels verbindet heute eine große Reihe verwandter Vereine, auch solche, die S. nicht in erster Linie aus ihr Programm geschrieben haben. Auch sie ist konfessionlos; denn der Mädchenhandel liegt vielfach in jüdischen Händen, und jüdische Männer und Frauen beteiligen sich in aufsichtsreicher Weise an seiner Bekämpfung. Die erste vertrauliche Konferenz in Deutschland fand im Berliner Jan. 1899 im Hause des Probstes v. d. % Golt statt. Die Anregung ging von den englischen vigilance association aus. Die deutsche Rätelein, das Auswärtige Amt, das Polizeipräsidium entstanden Vertreter. Zu der internationalen Konferenz, die alsbald in London stattfand, wurde das Arbeitsprogramm festgelegt. Warnung durch die Presse, durch Plakate und durch Vermittlung kirchlicher und weltlicher Behörden, scharfe Beaufsichtigung der Mietstontore und Auswandererbüros, Aufstellung einer Liste von Vertrauensberatern in größeren Städten und Hafenplätzen, internationaler Austausch von Erfahrungen, Inanspruchnahme der Gesetzgebung und Verwaltung zur Konseßionierung der Mietbüros und Abschluß polizeilich zu genehmigender schriftlicher Kontrakte bei auswärtigem Engagements. Zwischen den Einzelstaaten ist zu erstreben und zum Teil schon erreicht: solidarisches Vorgehen zur Kontrolle der öffentlichen Häuser und zur Bereitung Besuchspäte, in der Verfolgung und Bestrafung der Mädchenhändler und in der Kontrolle der Einwanderung nach Südamerika. Die Zentrale zu diesem Zweck gebildeten internationalen Komitees ist London, der geistig führende Ausschuß ist international; die Delegiertenkonferenzen finden abwechselnd in den bereitgestellten Ländern statt; für die einzelnen Staaten bilden sich Nationalkomitees. Frankreich hat die erste Anregung zur Einberufung von Regierungsvertretern zu gemeinsamer Beratung über die Maßregeln zur Bekämpfung des Mädchenhandels gegeben, die von 16 Mächten beschloßt war. Je länger je mehr kommt man auch in den der internationalen Konferenz nahestehenden Kreisen und besonders in dem deutschen Nationalkomitee, in dem Juristen, Kriminalisten, Beamte, Ärzte, Offiziere a. D. die Führung haben, zu höchst energetischer Ablehnung des missglückten Bordellsystems. Insbesondere hat sich 1901 und später der Kriminalkommissär von Treslow als radikaler Gegner der Bordelle bekannt, weil ihr Bestehen stets auf neue den Handel begünstigte. Deutschland gilt vielfach als Durchgangsland, doch ist auch ein inländischer Handel nachzuweisen. Bei ihrem Kampf ist ihr die Mitarbeit der von verschiedenen Frauenvereinen, evangelischer wie katholischerseits in Angriff genommenen Bahnhöfen und für das Ausland der *Hafenmission*: IV, 1 b, Sp. 526 unentbehrlich, doch wünschen sie beim Betrieb derselben Zurückstellung der konfessionellen Gesichtspunkte.

Vorsitzender des deutschen Nationalkomitees ist der Geistliche von Dürken; die Berufarbeit tut der Major a. D. Wagner.

5. Zu den S. im weiteren Sinn gehören auch der internationale Kongress zur Bekämpfung der unsittlichen Literatur, der interconfessionell, aber ausgesprochen christlich ist, und der Volksbund zur Bekämpfung des Schmachtes in Wort und Bild, gegründet von Otto von Leirner (gest. 1909). Die erste internationale Konferenz fand auf Beratungstag von Weber-Münzen-Gladbach 1904 statt und erörterte die Frage von den verschiedensten Gesichtspunkten aus, wobei allerdings eine etwas enge Auffassung dessen, was z. B. in der Kunst für unsittlich zu gelten hat, zutage trat, die aber von leitender Stelle aus nicht gefordert wurde (Charitas, 8). Heute ist die Stellung der Sittlichkeitssvereine in dieser Frage im allgemeinen nicht allzu enge und prüde, wenn auch gelegentlich Entgleisungen und Übertreibungen vorkommen, was hier, wo die Maßstäbe so sehr im individuellen Empfinden begründet sind, unabsehbar ist. Der Volksbund, auch 1904 gegründet, Sitz Berlin, geht nicht von ausgesprochen christlichen Grundsätzen aus, beweist „die sittliche Erziehung des deutschen Volkes“. Durch Einwirkung auf das allgemeine Sittlichkeitssbewußtsein, Abhaltung von Vorträgen, Verbreitung von Schriften und Zeitungsartikeln, die in seinem Sinne geschrieben, schriftliche und mündliche Einwirkung auf Behörden und Volksvertretung und dergl. sucht er sein Ziel zu erreichen. Seine Bemühungen werden von allen Vereinen und Einzelpersonen, die sich mit der Sittlichkeitfrage befassen, auf das lebhafte begrüßt, weil schon von früher ab, beginnend mit der Jugend, an Stelle einer schwülen, die sinnlichen Triebe und eine unglaubliche Phantasie reizenden Kunst und Literatur etwas Besseres und Edleres zu sehen ist. — Die Gesellschaft zur Bekämpfung der Geschlechtsstrankheiten, gegründet 1901, verfolgt vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus ähnliche Ziele, wie die meisten der genannten Vereine, nimmt jedoch eine der Abolition (i. o. Sp. 699) sehnliche Stellung ein und betreibt die Jugendauklärung in einer Weise, die gemeinsames Arbeiten fast unmöglich macht (Prostitution). — Der Bund für Mutter- und Kind aus dem Erbarmen mit den ungünstlichen Opfern der Prostitution und mit den unehelichen Müttern und Kindern herausgeboren, erstrebt eine Beförderung nur der äußeren Verhältnisse. Im übrigen vgl. *Mutterkult*.

G. Uhthorn: Die christl. Liebesästhetik, 3. Aufl., 1882 (Vollansicht 1. Aufl. 1895); — P. Wurster: Die Lehre von der Inneren Mission, 1895, S. 311 ff.; — L. Weber und E. Eliger: 25 Jahre der Sittlichkeitssbewegung, 1910; — Korrespondenzblatt zur Bekämpfung der öffentlichen Sittenlosigkeit; — Zeitschrift des Deutsch-Evangelischen Vereins zur Förderung der Sittlichkeit; — Frauenblätter, Zeitschrift für die Interessen der Frau usw.; — Weißes Kreuz, Zeitschrift der Sittlichkeitssbewegung von weißem Kreuz; — 2. Jahresbericht des Vereins Jugenddorf des Vereins Jugenddörfer Bremen, 1905—7. 1907—9; — J. Büller: Zur Geschichte eines großen Kreuzzugs, 1904; — Abolitionistische Flugschriften; — n. Zeche.

ven: Zur Geschichte der Sittlichkeitsbewegung in Deutschland (Sonderabdruck aus: Schmidt: Am Vorw der Gemeinnützigkeit); — Der Abolitionist, Organ für die Bestrebungen der Internationalen abolitionistischen Föderation; — Der Mädchenhandel und seine Bekämpfung. Denkschrift des deutschen Nationalkomites zu internationaler Bekämpfung des Mädchenhandels, (1902) 1903; — Bericht über die 6. Deutsche Nationalkonferenz zu internationaler Bekämpfung des Mädchenhandels, 1908; — 7. Bericht dersl., 1909; — F. Bohn: Grundlegende Gedanken für den internationalen Kongress zur Bekämpfung der unchristlichen Literatur, 1904; — Ders.: Ein kulturrechtl. Denkmal für die Presse, 1905; — Ders.: Der Kongress zur Bekämpfung der unchristlichen Literatur. Berichte der außerdeutschen und deutschen Redakteurstaaten, 1905; — Verhandlungen des chr.-jdg. Kongresses zu Straßburg, 1907; — E. Krükenberg: Jugendverschönerung und Volkswohl, 1908.

Sittlichkeitsvergehen. Straf- und Disziplinarvergänglichkeit, kirchliche, 4.

Iwan Monate, jüdische.

Sirius (Xystus), Name von fünf Papstn. I. Papst 116?—123? S. wird als Nachfolger des römischen Bischofs Merander I (107?—116?) aufgeführt; richtig wird er für einen römischen Presbiter gehalten, dessen Namen als der eines Märtyrers nicht in Vergessenheit geriet.

II. Papst 257—258, der Nachfolger des römischen Bischofs Stephan I, verdient durch die Wiederherstellung der im „Ketzertum“ abgebrochenen Kirchengemeinschaft mit Afrika und dem Orient, erlitte während der Valerianischen Verfolgung am 6. August 258 den Märtyrerstand („Christenverfolgungen“, 2 b). Zugeschrieben wird ihm von A. Hornam die Urheberschaft des pseudocyprianischen Traktats ad Novatianum.

III. Papst 432—440, Nachfolger Teileius I, geborener Römer, wurde im Juli 432 zum Bischof von Rom geweiht. Zeitgenosse der nestorianischen und pelagianischen Streitigkeiten wahrte er die Rechte der römischen Kirche an Alatrien und deshalb auch die Stellung des Erzbischofs von Theinalon. Erwähnt wird von ihm der Bau und die Beweinung mehrerer Kirchen in Rom. S. starb am 19. (?) August 440.

IV. Papst 1471—84. Francesco della Rovere (geb. 1414 bei Savona, Franziskaner, studierte u. a. in Bologna und Padua, 1464 General des Franziskanerordens, 1467 Kardinalpriester bei St. Peter in vincis) wurde am 9. August 1471 zum Nachfolger Paulus II gewählt. Der neue P. betätigte sich zunächst in der Fürsprache für seine Gläublinge und Neophyten, u. a. für Giuliano della Rovere (später Papst Julius II) und Girolamo Riario, den er zum Generalkapitän der Kirche ernannte, um sich seinem Einflusse ganz hinzugeben. Vergebens waren Bemühungen, eine größere Aktion wider die Türken zu unternehmen, zu bringen; alles trat zurück hinter der Neopapalpolitik, die freilich nur durch gesteigerter Kenterhandel und Gradenverkauf, durch Finanzbelästigungen und Ausnutzung der päpstlichen Stellung ermöglicht werden konnte. Eben sie war es, die ihn in die Verabschiedung der Pazzi wider die Medici in Florenz vertrieb (1478 April). Als sie scheiterte, belegte er Florenz mit dem Interdikt und erklärte ihn den Krieg, der sich bis Ende 1480 hinzog. In seinem Auftrag verband sich Girolamo Riario mit Venetien, um den Herzog von Este aus Ferrara zu vertreiben — dem Re-

poten war die Romagna als Fürstentum zugeordnet —, dagegen aber kämpfte eine Vereinigung von Mailand, Florenz und Neapel; das Ergebnis war die Behauptung Ferraras durch den Herzog von Este, aber auch die Freilassung der päpstlichen Kardinäle Colonna und Savelli; sie führte in Rom zu blutigen Kämpfen der Orti gegen die beiden Kardinäle und ihre Familien, während deren Colonna hingerichtet, Savelli getötet wurde. Noch war der Bürgerkrieg nicht zu Ende, als der Papst am 12. August 1484 starb; er wurde in der Peterskirche bestattet. Machiavelli meinte, S. habe gezeigt, wie viel ein Papst in den Angelegenheiten Italiens vermöge, und dass viele Dinge, früher Verbrechen genannt, sich unter dem päpstlichen Mantel verborgen ließen. D. Gregorovius (I. Lit.) nennt S. IV den ersten wahren Papsttum Rom, eine kraftvolle und rücksichtslose Tyrannenmutter; er habe viel beizutragen vermocht zur monarchischen Gestaltung des Kirchenstaats. Freilich war er zugleich eine unchristliche Gestalt auf dem Stuhle Petri; jedes Mittel, Geld zu gewinnen war ihm willkommen; er brauchte nichts als Tinte und Feder, um jede beliebige Summe zu haben, dies sein häufiges Wort wird bestätigt durch seine kirchliche Verwaltung, von deren Einzelhandlungen nur die Beamtung des Jubiläums in Rom (1475) erwähnt sein mag, außerdem aber der Bau der nach ihm benannten Sirtimini-Kapelle im Battistero (Kirchenmaus, 6). — Papsttum: I, 11.

Über I—IV vgl. RE² XVIII, S. 410 ff.; — Bi. S. IV vgl. ferner D. Gregorovius: Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter VII, 1905, S. 230 ff.; — L. Pastor: Geschichte der Läufe III, 1904.

V. Papst 1585—90. Felice Peretti, geb. 1521 in Grottammare (n. von Ancona), Franziskaner in Montalto, dann Inquisitor seines Ordens und 1570 Kardinal, wurde 1585 durch Adoration zum Papst gewählt. Er unterdrückte mit blutiger Strenge das Banditenproblem im Kirchenstaat, zugleich bedacht, durch Bearbeitung von Altlaufunternehmungen (sog. monti) auf immer neue Auflagen, durch Erhöhung der Kaufpreise für die furialen Templer einen Schatz zu sammeln, der selbst durch kostspielige Bauten (u. a. der Kuppel von St. Peter, des Lateranpaläss, der Aqua Felice) nicht berührt werden sollte. In der Bulle Immensa aeterni Dei (22. Januar 1587) vermehrte er die Zahl der Kardinalssongregationen für die Verwaltung der Kirche und des Kirchenstaates auf 15, nachdem er 1586 die Zahl der Kardinäle auf 70 herabgestellt hatte (Postquam verus; 3. Dezember 1586; 4. Kurie, 2). Eine ungeheure Herrschermacht und doch voll phantastischer Pläne (u. a. eines allgemeinen Türkeneinfalls), war S. schwand in dem Gegensatz zwischen Frankreich und Spanien; Philipp II bedrohte ihn schließlich ob seiner Übereinigung zum unbefriedeten Heinrich IV mit Entzweiung der Obedienz, um auch im Kirchenstaate Setzungen gegen den Papst anzustiften. — Papsttum: I, 2 a. c. d; 3.

R. Bentivoglio: RE² XVIII, S. 414 ff.; — L. von Raabe: Die römischen Päpste I^u, 1907, S. 255 ff. Werninghoff.

Statuten. Russische Sekten, 3 (75).

Stalšky, Gustav Adolf, evg. Theologe, geb. 1857 in Opatovitz in Böhmen, von 1881 an evg. Pfarrer in Böhmen und Mähren, seit 1895

Professor für praktische Theologie an der evg.-theologischen Fakultät zu Wien.

St.: Konstamdenbüch., (1895) 1910²; — Zur Geschichte der evg. Kirchenverfassung in Österreich bis z. Toleranzpatent, 1898; — Das Verhältnis der evg. Kirche zum österr. Staat 1848—61, 1898; — Der Jusitismus außerhalb des Grenzen Böhmens, 1901; — Zur Geschichte des österr. Reichs, 1906; — Christliche Denkmäler der böhmisch-evg. Vergangenheit, 2 Hefte, 1906/7; — Joh. Comenius, Reformator der Schule und Erziehung, 1909; — Aus der Geschichte der böhmischen Emigration im 18. Jhd., 1911; — Der Eulogienprediger Johann Überro, Andrac.

Stalhoues, Johannes (1821—1904), neugriechischer Jurist, geb. zu Leriuri in Kefalloni, studierte in Italien; nachdem er den Beruf eines Bankiers in Athen aufgegeben hatte, wurde er 1858 als Organisator der kretischen Verbesserung nach Kreta berufen, wo er auch starb. S., der eine große philologisch-theologische Bildung besaß, machte sich durch eine Reihe von bedeutenden apostolischen Schriften gegen Monismus und Materialismus bekannt und gilt als ein neuer Apologet.

Berf. u. a.: L'uomo ed il Materialismo, 1882; — Threskia kai episteme, 1884; — Psychologique mètete, 1887; — Le doctrine du professor Haekel, s'origine del uomo confutata dai grandi naturalisti, 1879; — Peri gennesis tu anthropo, 1893; — Threskia kai episteme, demodes Apologetikou christianesmou, 1896. ♂. S. **Mivisatos.**

Scandinavien ¶ Dänemark ¶ Norwegen ¶ Schweden.

Scandinavische Literatur ¶ Dichter und Denker des Auslands, 3. Bgl. ferner ¶ Jacobson, ¶ Lagerlöf, ¶ Pontoppidan, ¶ Strindberg, Ellen u. a.

Scandinavische (nordische) Religion ¶ Germanische Religion.

Scandinavisches Kirchenlied ¶ Kirchenlied: 1. 4.

Stapulier.
1. Gestalt und Arten des S.; — 2. Zweck des S. und Bestimmungen über seinen Gebrauch.

1. **Stapulier** = Schultergewand bedeute ursprünglich den Überwurf am Ordensleid (¶ Ordensstrachen), davon ist das so genannte Kleine S. zu unterscheiden, das die Mitglieder der den Orden angehörigen Bruderschaften (¶ Kongregationen mw.) und die Tertiarien als Andeutung eines Ordensleides in der Form viereder Tuchstücke aus gewebter Wolle, die durch Bändern verbunden über die Schultern vorn und hinten herabhängen, unter den Kleidern tragen. Dieses Brudele ist, wird den Mitgliedern der ¶ Sklavulierbruderschaften, von denen die vom Berge ¶ Carmel mit ihrem braunen oder schwarzen S. am verbreitetsten ist (ihr S. feiert am 16. Juli), bei ihrem Eintritt in die Bruderschaft überreicht, bzw. mit der Einkleidung ist die Eintragung in das Bruderschaftsregister des Wohnortes (oder falls dort keine Bruderschaft besteht, der nächstgelegenen Bruderschaft) verbunden. Es gibt aber auch S., die jeder Gläubige tragen darf, ohne in eine Bruderschaft einzutreten. Sieht schon bei den Bruderschaften bald mehr die Bedeutung als Bruderschaftsstracht, bald die als Übermittler von Ablässen im Vordergrund, so sind die lehrwähnten S. rein selbständige Einrichtungen zur Vermittlung von Ablässen. Als solche geliehen z. B. das rote

oder Passionss. mit dem Bild des Gekreuzigten auf der einen, den hlg. Herzen Jesu und Mariä auf der andern Seite (1847 von Pius IX genehmigt), oder das letzthin geschaffene, von den Kapuzinern verteilte violette St. Josephs-S. großes Ansehen. Man kennt sogar „Aidachten zum bl. S.“

2. Der Grund für die grohe Volksärmlichkeit des S.s ist in der mit seinem Tragen verbundene Ablach (¶ Bußwochen; III), dessen nur von der richtigen Weihe und vom Tragen des geweihten Gegenstandes (meist nicht einmal von bestimmten Gebeten) abhängige Erlangung die S. zu den einfachsten Heilmitteln macht, die doch bei aller Einfachheit zum Teil recht stattlichen Ablach vermittelten. Das Passionss. (s. oben) bringt u. a. alle Freitage dem frommen Träger, der damit kommuniziert, einen vollkommenen Ablach. Mit dem S. der ¶ Karmeliter, das Maria dem Ordensgeneral Simon Stock 1251 in Cambridge selbst gegeben haben soll, ist der sogenannte Sabatina-Ablach (¶ Sabatina) verknüpft. Wer das S. des hlg. Dominikus trägt, bekommt jedesmal 300 Tage Ablach mw., — Freilich ist der Ablach abhängig von der Beachtung der für Weihe, Einkleidung und Tragen des S.s gegebenen genauen Bestimmungen, deren Nichtbeachtung den Verlust des Ablaches zur rechtlichen Folge hat. Die hauptsächlichste Bedingung ist, daß das S. von einem bevollmächtigten Priester geweiht und angelegt wird; tut es der Betreffende selbst, wird ihm der Ablach nicht zuteil; bei den Bruderschaften steht die Weihe dem Ordensoberen oder dem Papst zu. Ist das S. abgetragen, so kann man jedoch das erste geweihte ohne weiteres selbst durch ein nach geweihtes ersetzen, auf daß die Ablässe übergehen. Auf den S.en, deren Farbe auch vorgezeichnet ist, befinden sich vielfach Heiligenbildchen oder Stickerien. Zu der Regel sind sie nur Zierrat, nicht integrierender Bestandteil.

Beringer¹³, S. 406 ff. 501 ff usw.; — KL X, Sp. 1747 ff; VIII, Sp. 805 ff; — KHL II, Sp. 2127.

W. E. Schmidt.

Sklavulierbruderschaften ¶ Sklavulier. 2. Die wichtigsten sind: 1. Bruderschaft Ulfrai vom Berge Carmel ¶ Carmel; — 2. Bruderschaft der alten heiligen Dreifaltigkeit mit dem weißen Sklavulier (mit rot-blauem Kreuze), von den Trinitarien (¶ Dreifaltigkeitsorden) geleitet. Bgl. Beringer¹³, S. 726 f.; — 3. Bruderschaft von den S. cibeni S. cibeni mit dem schwarzen Sklavulier, ¶ Schmerzen Mariä; A 1; — 4. Bruderschaft von den Unbefleidten Empfängnis der sel. Jungfrau, 1894 in der Theatinerkirche S. Andrea della Valle in Rom errichtet und zur Erzbruderschaft erhoben, mit dem blauen Sklavulier der Unbefleckten Empfängnis, das zu Anfang des 17. Jhd.s der ehrwürd. Ursula Benigna, der Sisterin der Theatinerinnen, geoffenbart, und dessen Weihe 1671 den ¶ Theatinern übertragen wurde; früher waren die Träger dieses blauen Sklavuliers nicht zum Eintritt in eine Bruderschaft verpflichtet. Bgl. Beringer¹³, S. 424—429; — 5. „Große Vereinigung zur Verehrung Mariä vom guten R. in Genazzaro“ in Genazzaro bei Rom, 1753 bestätigt, tragen ein Sklavulier mit einer Nachbildung des Bildes der Mutter Gottes vom guten

Rat, das in der Augustinerkirche zu Genazzaro verehrt wird; dieses 1893 von Leo XIII auf Bitten der Augustiner gut geheizene Staphilier darf aber auch von nicht jener Vereinigung Angehörigen getragen werden; vgl. Beringer¹³, §. 699 ff. — Keine eigentliche S.-B. ist dagegen die Erzbischöflichkeit vom St. St. Barbara e. Blut („Kostbares Blut“ II, 7), deren Mitglieder ein rotes Staphilier tragen können, mit dem jedoch keine besonderen Abfälle verbunden sind. Solcher uneigentlichen S.-B. gibt es noch mehrere.

Joh. Werner.

Staphilierfest ¶ Staphilier, 1.

Starabäus ¶ Siegel.

Skeptizismus.

1. Zur Bestimmung des Begriffs S.; — 2. Geschichtlichkeit; — 3. S. und Religionswissenschaft.

1. Unter S. im allgemeinen versteht man die auf den Zweifel an jeder Gewissheit gerichtete Denkweise. Während der religiöse S. sich speziell auf die Geltung des religiösen Glaubens und der „ethische S.“ sich speziell auf die Geltung der ethischen Werte bezieht, bezeichnet man als S. im engeren Sinn oder als erkenntnistheoretischen S. den Zweifel an der Geltung und Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis. Je nach dem Umfang des Gebiets, auf das sich der erkenntnistheoretische S. erstreckt, teilt ihn R. Richter ein in „totalen“ oder „partiellen“ S. Je nach der Art, wie er begründet wird, und der Färbung, die er dadurch erhält, kann man unterscheiden zwischen radikalem S. einerseits, blohem Relativismus und Subjektivismus andererseits und innerhalb des letzteren wieder zwischen generellem und individuellem Subjektivismus (¶ Erkenntnistheorie, 5, Sp. 451). Die Hauptarten des S. waren von jeher der Hinweis auf die Bedingtheit der Sinneserkenntnis durch zufällige Umstände sowie durch die Beschaffenheit des Subjekts, der Hinweis auf die Unvollkommenheiten der Begriffsbildung und des Schlussens, der Hinweis auf den Mangel eines zuverlässigen Merkmals der Wahrheit, der Hinweis auf die Widerprüche der Systeme und überhaupt das Prinzip der Iosthetie (Gleichheit entgegenstehender Theesen in bezug auf ihre Glaubwürdigkeit).

2. Wie jede erkenntnistheoretische Auffassung, so ist auch der S. geschichtlich in verschiedenen Formen, aber auch in verschiedenen Graden ausgeprägt worden, so daß es bei weitem oft nicht leicht ist, den empiristischen, d. h., den die Erkenntnis auf die unmittelbare Wahrnehmung beschränkenden S. von anderen erkenntnistheoretischen Richtungen scharf zu unterscheiden. Auf alle Fälle aber hat er in der alten ¶ Philosophie (11) eine größere Rolle gespielt als in den neuen. Als Vorläufer desselben bezeichnet man wohl Xenophanes und Heraclitus, mit größerem Recht noch Demokrit und die Sophisten. Er tritt in zwei Hauptformen auf, deren eine der Pythagorismus ist, deren andere der Akademie entspringt. Die wichtigsten Vertreter des älteren Pythagorismus sind Pythagoras (etwa 365—275 n. Chr.) und Timon, des späteren Pythagorismus Anelidem und Sextus Empiricus (etwa 200 n. Chr.), mit denen der S. in einen empiristischen ¶ Positivismus übergeht. Zwischen den älteren und den späteren Pythagorismus fällt der S. der (mittleren) Akademie, dessen vor-

nehmste Repräsentant Arkesilaus und Karneades sind, und der sich allmählich zu einer Art Probabilismus und Effektivismus (¶ Philosophie: II, griechisch-römische) auswächst. In der Neuzeit kann man von einer eigentlich skeptischen Schule nicht reden; doch hat es an vereinzelten Anhängern der Richtung nicht gefehlt, als welche im 16. Jhd. ¶ Montaigne und ¶ Charon, im 17. Le Bœuf, ¶ Bayle und ¶ Huetius bezeichnet werden können (¶ Literaturgeschichte: III B, 2 b). ¶ Hume wird besser zu den Positivisten (¶ Positivismus) gerechnet.

3. Daß die Religionswissenschaft nicht anders kann, als zum religiösen S. Stellung zu nehmen, beweist die Disziplin der ¶ Apologetik. Was dem erkenntnistheoretischen S. betrifft, so hat sie zunächst an diesem daselbst Interesse wie jede andere Einzelwissenschaft auch, kein größeres und kein geringeres. Sie hat aber insfern besondere Anlaß sich mit ihm zu befassen, als er je die apologetisch verwertet worden ist. Nicht bloß Männer wie Charron und Huet haben sich auf die völlige Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis berufen, um die Notwendigkeit des religiösen Glaubens deute fest zu begründen; auch Deuter wie ¶ Pascal und ¶ Hamann stehen trotzdem, was dagegen eingewandt worden ist, solcher Methode nicht ganz fern. Und gerade neuerdings macht sich in Frankreich eine Richtung bemerkbar, deren beredtester Sprecher vielleicht der ehemalige Herausgeber der Revue des deux mondes ¶ Brunetière war, die den „Banffort der Wissenschaft“ verändert zur Empfehlung des religiösen Glaubens. Auf der andern Seite läßt sich wohl nicht leugnen, daß die Verzweiflung an der Leistungsfähigkeit eines so wichtigen Organs, wie der menschlichen Intellekt ist, sich schwer vereinen läßt mit der christlichen Lehre von einem liebenden Schöpfert Gott; weshalb denn nicht bloß die offizielle lath. Theologie bis in die Gegenwart hinein sondern auch Vertreter des Protestantismus, wie beispielsweise der ehemalige Erlanger Theologe ¶ Frank (¶ Erlanger Schule, 4), im Namen des christlichen Glaubens den erkenntnistheoretischen S. ausdrücklich verwerfen.

Abgesehen von den allgemeinen Werken zur Geschichte der Philosophie und zur Einführung in diese vgl. R. Richter: Der S. in der Philosophie, I, 1904. ¶ W. Mayer.

Slaven ¶ Slaverei und Christentum (ebd. Abs. 1a über die S. der vorchristlichen Welt; vgl. dazu noch ¶ Agrargeschichte: 1. Für Israel vgl. noch ¶ Wirtschaftliche Verhältnisse in Israel, 1—2 ¶ Fremde usw., Sp. 1052 ¶ Nethum).

Slavenmoral ¶ Nietzsche, 2 ¶ Liebe, 6 ¶ Demut, 1.

Slaverei und Christentum.

1. a) Das vorchristliche Altertum; — 1. b) Die altchristliche Kirche; — 2. Das Mittelalter; — 3. Die latein. Kirche der Neuzeit; — 4. Die evng. Kirche und die evng. Staaten.

1. a) Die antike vorchristliche Kulturwelt hat in der S. eine natürliche und notwendige Einrichtung gegeben. ¶ Aristoteles (¶ Römische Ethik VIII, 11, 1; Polit. I, 2, 4) und ¶ Platon (Legg. VI, 19) sind im wesentlichen darin einig, daß Freie und Slaven zwei verschiedene Menschengattungen darstellen, daß die Slaven von Natur nur mit halber Vernunft begabt und von den Tieren nur durch

die Verschiedenartigkeit ihrer Arbeiten zu unterscheiden seien, daß wohl verhältnißmäßig gute Führung zwischen Herrn und Sklaven bestehen könne, daß man sogar als Lohn für gute Leistungen die Freilassung in Aussicht stellen dürfe, daß aber die Sklaverei als Einrichtung unentbehrlich sei, weil man „belebter Werkzeuge“ bedürfe. Man rechnet die Sklaven zu den Acker- und Handarbeiten (so auch der alte römische Gato) und auch in Israel wurden sie (II Mose 20, V Mose 5, 1) dem Vieh beigezählt (¶ Wirtschaftliche Verhältnisse in Israel, 1—2 ¶ Fremde uro., §v. 1052). Dem entsprach auch das geltende Recht.

Als das Christentum aufstam, hatte sich die Lage der Sklaven in der griechisch-römischen Kulturwelt gegen früher schon wesentlich verbessert. Die späteren Stoiker, z. B. Seneca und Epictet (S. De beneficis I, 18; epistola 95; de clementia I 17 ff; E. Diss. I, 13) hatten den Gedanken von der natürlichen Gleichheit aller Menschen wahrhaft vertreten (¶ Naturrecht, 2 b). So verbesserte sich auch ihre gesetzliche Lage. Aber auch die Stoiker betonten stets, daß gegenüber der inneren Freiheit die Frage der äußeren Freiheit von geringer Bedeutung sei. So kam die gesamte alte Kulturwelt nicht über den inneren Widerbruch hinaus; nach dem natürlichen Recht sind alle Menschen frei, nach dem gesellschaftlichen Recht ist der Sklave keine Person, er bleibt also in Wirklichkeit eine Sache ein Vergegenstand. Nur in dichterischen Phantasierebenden träumte man sich in einen in der fernen Vergangenheit oder Zukunft liegenden Zustand hinein, in dem in Wirklichkeit alle Menschen frei waren oder frei werden sollten (¶ Utopisten, 2 ¶ Utopie; II, 1). Und möchte die wirkliche Lage nicht mehr so schlimm sein wie früher, so blieben die Sklaven doch Menschen, die keine persönliche Freiheit besaßen, über deren Leben, Kraft und Zeit die Herren eigenmächtig bestimmten.

In Israel die milden Gesetze weisenlich doch nur dem israelitischen Sklaven (V Mose 15, 14 ff; 23, 15 ff; Hiob 31, 13 ff; II Mose 21, 2 ff; Jer 34, 8 ff); die nationale Begehrlichkeit der israelitischen Religion (¶ Universalismus und Partikularismus) hinderte eine allgemeine Geltung dieser Gedanken für alle Sklaven.

1. b) Im Neuen Testamente findet sich kein ausdrücklicher Ausdruck, der die S. als soziale Einrichtung verurteilte. Jesus nimmt mehrfach ohne ein Wort des Tadels auf sie Bezug (Matthew 18, 22 ff; 25, 11 ff; Mark 13, 9; Lukas 12, 42 ff; 17, 7, n); Paulus sendet an Philémon dessen entlaufenen Sklaven zurück, bittet auch nicht ihn um die Freiheit (¶ Paulusbriefe, B 8); er mahnt sogar I Kor 7, 21 die Sklaven, die frei werden können, sie solle einen Stand in dem sie Gott verloren habe. Für diese Stellungnahme war neben dem Glauben an die göttliche Regierung auch des einzelnen Menschenlebens die eschatologische Stimmung des Urchristentums (¶ Eschatologie; III ¶ Parusie) maßgebend. Es lohnte nicht mehr, an den bestehenden Ordnungen zu rütteln. Nur daß in diesem, wie in jedem Lebensverhältnis das Verhalten der Christen ein solches sei, daß es sie nicht an den Eingehen ins Gotterreich hindere, das ist die Sorge des Apostels. Wo daher von christlichen Herren und christlichen Sklaven gesprochen wird (vgl. I. Kor 1, 11 Römer 16, 1 f

Phil 4, 22 Kol 4, Eph 6, 5 ff; I Tim 6, 1 f; Kol 3, 22 ff; I Petr 2, 18 ff; Tit 2, 9, 1), da werden Anweisungen zu einem sittlich einwandfreien, dem christlichen Glauben entsprechenden Verhalten gegeben. Sofern dem ersten Christentum also die Frage einer Aufhebung der S. lag, ist diese Angelegenheit doch grundätzlich und tatsächlich durch das Christentum auf eine ganz neue Basis gestellt worden durch die bedeutungslose Anerkennung der tatsächlichen Gleichheit aller Menschen vor Gott, die eine Gleichachtung der Menschen unter einander einschließt (I Kor 12, 13 Gal 3, 28 Kol 3, 11 Apfdis 10, 11 f; Joh 10, 19) und durch die faktische Aufnahme auch von Sklaven in die vollberechtigte Mitgliedschaft der Gemeinden (vgl. ¶ Christentum, 4, §v. 253 f; ¶ Naturrecht, 2 a). Zur religiösen sittlichen Grundausbildung des Evangeliums vom Verhältnis der Menschen zu Gott und zueinander liegen die Gedanken, die früher oder später zur völligen Befreiung der S. führen mußten. Der Termin dieser Befreiung war abhängig von der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung der Länder. In der griechisch-römischen Kultur hätte eine sofortige Aufhebung der S. zum wirtschaftlichen Nutzen der Völker geführt. Daher war die Zurückbehaltung dieses Brauches gegenüber den zentralen Forderungen sittlich-religiöser Erneuerung, die das Christentum mit aller Energie erprobte und erheben mußte, weise und heilsam.

Die Praxis der alten Kirche blieb den urchristlichen Anschaunungen treu (¶ Heidenthristentum, 7, §v. 1947 f). Es galt nach wie vor als erlaubt, Sklaven zu besitzen; das Freiheitsverlangen der Sklaven wird eingedämmt (Ignatius ad Polycarpum 4, 2). Doch galt es bald als verdienstloses Werk (Augustin, Sermo 336, 3, 6, 7), Sklaven freizulassen (Hermas Mandata VIII, 10); andererseits verlaufen auch Christen sich selbst, um den Erlöser den Armen zu geben (I. Clemensbrief 55, 2). In den Gemeinden fuhr man fort, diese Unterschiede zwischen Freien und Unfreiern zu ignorieren („Freiheit und Knechtschaft der Welt sind nur Schein“, Tertullian, De corona 13). Keine christliche Grabinschrift trägt die Bezeichnung „Sklave“; die Sklavinnen Felicitas (¶ Perpetua und Felicitas, Blandina, Pontianae) werden als Märtyrerinnen verehrt; die römischen Bischöfe Euzebius, Amicit, Calixtus I waren frühere Sklaven. Man drogte auf gute Behandlung der Sklaven (Apollonius Konstitutionen IV, 6; Didaskalia 18, §. 89); man beläuft den Missbrauch der Sklaven zur Laufersäubigung (Justin, Apol. I, 27; Clemens von Alexandria, Paedagogos III, 4, 26, 2); man bestrafe Misshandlung von Sklaven mit strenger Verbrennung (Synode von Elvira), und man errichtete unter Konstantin dem Großen die Abschaffung der Steuergesetzstrafe und des Brandmarzens der Geschöpften und andere Sklavenfreundliche Bestimmungen auf dem Wege der Gesetzgebung (Th. Mommsen, Röm. Strafrecht, 1899, §. 521).

2. Seit die Kirche staatliche Anerkennung gefunden hat und große Befreiungen erwarb, hat für wohl weitere Bestimmungen durchgesetzt, die wenigstens das Los der christlichen Sklaven verbesserten. So wurde seit Konstantin wiederholt den Juden verboten, christliche Sklaven zu halten (Eusebius Vita Constantini IV, 27; Codex Theodosianus XVI, 9) und allge-

mein (allerdings selbst noch von Kaiser Karl dem Gr. 781 ohne Erfolg) verboten, christliche Sklaven an nichtchristliche Völker zu verkaufen. Es fehlt auch nicht an edelmütigen Taten einzelner mittelalterlicher Bischöfe: So preist Gregor I (Epistolae VI, 18) die Freilassung von Sklaven als gutes Werk, das er selbst an zwei Sklaven ausübt, denen er sogar ihr in der S. erworbenes Besitzum überlässt. Papst Zacharias (741–51) tauft eine große Zahl Sklaven, welche die Venezianer zum Export nach Afrika im römischen Gebiet aufgekauft hatten, mit seinem Geld und gab ihnen die Freiheit. 1076 verordnete Papst Gregor VII. Vorhantlen König Bironimus von Illyrien, den Verkauf von Menschen zu unterlassen. Innocenz IV. (1246) und Martin V. (1423) verboten den Verkauf orientalischer Christen an die Sarazenen; wurden sie an Sarazenen verkauft, so war man nicht streng; es gab noch um 1450 tausende orientalische Christen als Sklaven in Italien. Als in Nord-Europa nach der im 11. Jhd. zum Abschluß gelangten Umwandlung der Sklaverei in Körigkeit (Wirtschaftsgeschichte: II, 8, Sp. 259) doch der Menschenverkauf, unabhängig vom Landeverkauf, weiterbestand, erhoben kirchliche Synoden (so 1102 in London, 1158 und 1171 in Armagh) dagegen Einspruch.

Aber diese Wohlthaten der Kirche waren doch nur vereinzelt und im großen widersprach dem die Präzise der Kirche selbst. Daher blieb die S., wo sie nicht infolge der wirtschaftlichen Entwicklung (wie in Nordeuropa im 14. Jhd.) veränderte, im ganzen Mittelalter in ungebrochener Stärke. Die Bischöfe selbst, die Kirchen und Klöster haben Tausende von Sklaven und Sklavinnen, die sie zur Bewirtschaftung ihrer reichen Güter und zu anderen Diensten brauchten (Wirtschaftsgeschichte, 3); den Bischoßen und Leuten wird das Freilassen verboten, um das Kirchengut nicht zu schwächen. Ja, die kirchlichen Gesetzbücher des 12. und 13. Jhd.s behandeln die Sklaven vollständig als Sache. Das Decretum Gratiani (Kirchenrecht, 3 e, Sp. 1362) und andere offizielle Gesetze des Corpus iuris canonici schließen die Sklaven von kirchlichen Amtmännern aus. Ja, die Kirche verbängt die S. als Strafe; 655 in Toledo wurden alle Kinder von Priestern mit unfreien oder freien Frauen für Sklaven erklärt; 1179 wurde auf der Laterankonode zu Rom den Biderachern der Bischöfe S. angedroht, und dieselbe Strafe wurde in den rein politischen Kämpfen der Bischöfe gegen die Venetianer 1309, 1482 und 1506 wie die Florentiner 1376, gegen England 1508 verhängt. Rämen diese leichten Strafen nicht zur Ausübung, so lag es nur am Mangel an politischer Macht.

Die stärkere Berührung mit den Ungläubigen, die das Zeitalter der beginnenden überseeischen Politik europäischer Staaten wie Portugal und Spanien brachte, gab dem Sklavenhandel am Ende des Mittelalters geradezu einen neuen Aufschwung. Papst Nikolaus V. hatte schon 1452 den König Alfonso von Portugal ermächtigt, alle Sarazenen, Heiden und andere Feinde Christi zu unterwerfen, ihrer Güter zu berauben und zu Sklaven zu machen; 1454 wurde diese Ermächtigung ausdrücklich auf die Neger ausgedehnt. Innocenz VIII. nahm 1487 eine

große Zahl von den 15 000 unglücklichen Bewohnern von Malaga, die von den Spaniern zu Sklaven gemacht wurden, von Isabella von Kastilien (Spanien, 1911) als Geschenk an. Die 1493 durch Papst Alexander VI. vollzogene Verteilung der Erde verstärkte die genannten Erbfeinde Nikolaus V. Sein Wunder, wenn die Portugiesen in dem Neerraum eine gottgeheure Einnahmequelle für ihren Handel sahen und Gott inbrünige Dankgebete für jeden in Afrika gelungenen Sklavenfang darbrachten, daß, bis dies aus wirtschaftlichen Gründen von Kaiser Karl V. 1517 (s. unten) und später von Papst Paul III. verboten wurde, auch die freien Indianer Amerikas zu Sklaven gemacht wurden und man sich kein Gewissen daraus mache, bei dem Import afrikanischer Neger nach Amerika die größten Grammatketen zu begeben und ungezählte Tausende von Menschenleben zu vernichten. Der Segen der Kirche hatte diesen Handel sanktioniert.

Dieser Sklavenhandel war auch nach dem Urteil der mittelalterlichen Theologen berechtigt. Thomas von Aquino, Albert der Große, Duns Scotus u. a. haben zwar einige kritische Gedanken nicht unterdrückt, wie etwa den, die S. sei widernatürlich (Duns Scotus, IV, Sententia hist. 36). Aber durch die schon im kirchlichen Alterum den naturtheologischen Gedanken unterbunfts Sündfalltheorie (Naturrecht, 2 c; 3), die sich mit dem ganzen gegenwärtigen wirtschaftlichen Zustand und so auch mit der S. als notwendiger Strafe des Sündfests (Uistand: II, 2) absünden würde, wurde jede weitergehende Kritik abgeschwärzt und eine katholische soziale Reform unmöglich gemacht. Die einzige nennenswerten Aktionen gegen die S., welche die Kirchengeschichte des Mittelalters aufweist, geben vom Mönchum aus. Mönchen füllten die Klöster auch bald gegen zu starfen Zulauf von Sklaven spüren, so gab es zunächst auch Klöster, die wirklich für ihren Dienst keine Sklaven hielten. Abi Platon (geb. 635) duldet in seinem Kloster Sakkidion keine Sklaven; Theodor von Studion, Platons Schwesternsohn, protestiert in seinem Testament energetisch gegen das Slavenhalten der Klöster und Mönche; Benedict von Aniane verweigerte die Annahme der mit Gütern dem Kloster geschenkten Hörigen; Theodor von Canterbury (MSL 99, 962, 999) bestreitet Menschenraub und Menschenhandel mit Kirchenbuße. Im späteren Mittelalter sind sogar zwei Mönchsorden zu nennen, der Dreifaltigkeitsorden und der Mercedarier-Orden, die sich die Loslösung von Christen aus der S. der Ungläubigen zur besonderen Ordensaufgabe machen. Beide Orden haben damals viel Gutes gestiftet und stehen in wohlruhendem Gegensatz zu den christlichen Kreuzfahrern (Kreuzzüge), die weitgehend von der Nutzung von Sklaven Gebrauch machten. Neben jenen Orden können die Dominikaner genannt werden, die, als nach der Eindringung Amerikas die freien Indianer zu Sklaven gemacht wurden, im Gegensatz zu den anderen christlichen Vertretern die Rechte der Einheimischen vertreten haben. Doch hatten ihre Bemühungen erst Erfolg, als sich der „Apostel Indiens“ (Westindien), der Bischof Las Casas, durch unermüdliche Vorstellungen am spanischen Königshof für

die Sache einsetzte. Sein Verdienst ist Karls V. Verbot der Indianer-Sklaverei (1517).

3. Der Beginn der Neuzeit hat weder an der grundsätzlichen Stellung noch am praktischen Verhalten der kath. Kirche irgend etwas geändert. 1548 sprach Papst Paul III allen Menschen, auch den Clerikern, das Recht zu, Slaven zu haben, zu erwerben und zu veräußern. Ein Petrus Claver mit seinen Bemühungen um die Slaven in Südamerika steht doch im 17. Jhd. noch fast als einzame Größe da. Zur selben Zeit haben andere Missionare selber Slaven gehalten und Slavenhandel getrieben. Im Kongo hatte 1666 das Jesuitenkolleg 12 000 Slaven; ein Missionar, ein Mulatte, hatte damals 6000 Slaven. In Brasilien hielten die Benediktiner bis 1864 Slaven. Am nordamerikanischen Bürgerkriege (1860—65) lag die Sympathie Roms auf Seiten der Slavenhalternden Südstaaten, wobei allerdings nicht verschwiegen werden darf, daß auch vereinzelt protestantische Stimmen damals die S. aus dem NT zu rechtfertigen suchten. Wie Missionare, so waren auch Päpste Slavenhalter geblieben. 1571 bestätigt Paulus V. Hunderte von türkischen Slaven; päpstliche Galeeren zogen auf Menschenraub aus; noch am Ende des 18. Jhd.s wird das Vorhandensein zahlreicher päpstlicher Slaven bezeugt, denen der Pontifik nicht erledigte, sondern erquickte wurde. Erst 1839 hat Gregorius XVI ohne Einschränkung auch den Regerhandel verboten, nachdem die Staatsbehörden der protestantischen Staaten (s. 4.) in ihrem energischen Vorgehen dem Slavenhandel schon längst zu Leibe gegangen waren. Auch die kath. Theologie hat, gestützt auf die alte Wirtschaftstheorie, bis ins 19. Jhd. hinein Worte der Vertheidigung für die S. gefunden. Nach Alphons von Ligouri's Vorbild hat im 19. Jhd. noch der Jesuit P. J. Gury in seiner Theologia moralis (1850) erklärt: „Um und für sich ist er (der Regerhandel) nicht unzulässig nach dem Naturrecht, sofern er die Tugendheit, nicht Leid und Leben des Menschen zum Gegenstand hat.“ Richtig der feierlichen päpstlichen Erklärung v. J. 1839, sondern die Ausführungen der Ligouri und Gury entsprach die Praxis noch weit ins 19. Jhd. hinein. Es hat allerdings auch in der Neuzeit in der kath. Kirche nicht an Reaktionen gegen die S. gefehlt. Dafür größter ist das Verdienst des Erzbischofs von Kartago, Kardinals Lavaterie, des Leiters der kath. Missionen in Nordwest- und Ostafrika, der 1888 eine große Antislaverei- und Bewegung anregte. Auftrittend an die zur Belämpfung der S. aufrufende Enzyklika Leo XIII vom 5. Mai 1888, in der in unwirrer Weise der römischen Kirche aller Jahrhunderte hohe Verdienste um die S. Belämpfung nachgerühmt werden, suchte Lavaterie eine interkonfessionelle und internationale Bewegung durch Vereinigungen anzuflachen, an der sich anfangs auch protestantische Kreise beteiligten. Aber die die Anwendung von Gewalt empfehlenden und stark politisch gefärbten Pläne Lavateries und die ablehnende Haltung der betreffenden kath. Kreise machten den Protestanten eine Beteiligung bald unmöglich. Auch die Staaten verhielten sich passiv, so verließ die Bewegung im Saude. Als sichtbarer, bleibender Niederdruck derselben ist der 1888 gegründete „Afrilaverein deutscher

Katholiken“ (I Heidenmission: II, 6) anzusehen, der mehr als 600 Zweigvereine hat und schon mehr als $\frac{1}{2}$ Million Mark vereinahmt haben soll. Die kath. Mission in Afrika (vgl. z. B. die „Petrus Claver-Sodalität“) gibt bis heute viel Geld aus für den Kauf von Slaven, vor allem Slavenkindern, die sie ansiedelt und zum Plantagenbau benutzt. In Wirklichkeit bleiben diese gelauften Menschen in einem Horrorthe- verhältnis zu den Missionaren, ein Zustand, den die Katholischen Missionen (1881, 43) so recht- sertigen: „Da wir sie aus der S. losgeführt haben, behalten wir volle Gewalt über sie.“ So hat also in Wahrheit das kath. Christen- tun eine klare, die S. unter allen Umständen prinzipiell vernierende Stellung nicht gefunden, und wenn auch die kath. Missionare manchmal Gütes tun zur Befreiung der schlimmsten Auswüchse, und wenn sie auch mitgeholfen haben, befreite Slaven lebhaft zu machen (Egomoja in Ostafrika), so haben sie z. T. doch in ihrer Arbeit Zustände, die den Grundideen des Evangeliums vom wahren Menschenwürde widerstreichen.

4. Das evangelische Christentum wurde zunächst von der Sklavenfrage wenig berührt, da in der Reformationszeit in keinem der nordeuropäischen Länder die S. mehr bestand und man zu andern Ländern wegen Mangels überzeugender Interessen auf Seiten der evg. Länder in keiner Beziehung stand. Die Reformationen begnügten sich daher mit einer rein theoretischen Auslegung der nt.lichen Auffassung, die schließlich in dem biblisch, sowohl wie naturrechtlich („Naturrecht“, 4) begründeten Satz gipfelt, daß der einzelne Slave als Christ im Glauben sein Elend tragen müsse (vgl. Luthers „Heerpredigt wider die Türken“, 1529: „Denn wo du sonst ein rechter Christ bist, schadet dir ein solcher Dienst und Elend nicht“). Ein christliches Verhalten der evg. Länder gegenüber den kath. ist voreilig auch nicht zu verzeichnen, auch die protestantischen Völker trieben bis zum 19. Jhd. ausgedehnten Slavenhandel, und die evg. Theologen und Kirchen haben sich dagegen recht passiv verhalten, bis zum Petersmissus, der einige Regelungen zeigt, sich der S. anzunehmen, wie er ja auch für die evg. Mission die entscheidenden Anregungen gegeben (I Heidenmission: III, Sp. 1992 ff.) und damit erstmals recht eigenständige evg. Männer in unmittelbare Berührung mit dem Slavenhandel gebracht hat. Missionsgeschichte und Geschichte der Antislaverei-Bewegung gehen auf evg. Boden einander parallel. Am Ende des 17. Jhd.s regte sich zuerst in den Kreisen deutscher Mennoniten, die 1683 in Pennsylvania unter Führung eines von Peteruer erweiterten Franfurters, F. D. Pastorius, die Stadt Germantown gründeten, ein heftiger Widerstand gegen die S., die auch bei den Quäkern, zu denen sie übertraten, herrschte. Die Quäker haben dann besonders seit 1727 für die Slavenemanzipation in Amerika eifrig gewirkt, entsprechend der im Vergleich zu den Kirchen viel freieren Stellung, die sie auch sonst als Selle zu den sozialen Fragen einnahmen („Naturrecht“, 6). Aber es dauerte ja noch 100 Jahre, bis unter Führung des englischen, von den Methodisten religiös beeinflußten, Menschen- und Missionstreibenden William Wilberforce (1759—1833;

England: II, 1. Die Heidennmission: III, 4, Sp. 1915) wirklich praktische Erfolge errungen wurden. W., der durch großes Vermögen unabhängig war, widmete alle seine Kräfte dieser einen Aufgabe. Durch unermüdliches, unerschrockenes Eintragen für die Sklaven im englischen Parlament hat er erreicht, daß am 27. März 1807 auch im englischen Oberhaus beschlossen wurde, am 1. Januar 1808 sollte der englische Regerhandel aufhören (Abolition Act of Slavery). Er hat jerner durchgezeigt, daß die englische Regierung die Initiative ergreift zur Herbeiführung internationaler Abmachungen zur Bekämpfung des Sklavenhandels, die zur wirklichen, fast völligen Beteiligung des Sklavenhandels geführt haben, und sein Verdienst ist es auch, daß am 1. August 1834 die 1828 ganz durchgeführte Freilassung aller Sklaven in den englischen Kolonien beschlossen wurde (i. unten Sp. 716). Diese englisch-staatliche Bewegung trägt gewiß nicht rein religiösen Charakter; es spielen wirtschaftliche und politische Interessen des Liberalismus hinein; aber die tiefsten Motive bei Wilberforce persönlich und bei der ganzen Bewegung waren die der evg. Christlichkeit endlich zum Bewußtsein gekommenen Ideen des Evangeliums über die Durchführung der brüderlichen Stellung aller Menschen untereinander, wie denn Wilberforce in den kirchlichen und Missionskriegen seine wärmsten Helfer hatte. Wilberforce sagte 1816 im Parlament: "Der Hauptbeweis gegen uns ist immer, daß wir Methodisten, daß wir Fanatiker seien."

Verbindet sich schon bei Wilberforce die Antislavereibewegung mit dem Missionssinteresse, so hat die evg. Mission auch sonst, seitdem sie mit Sklavenhandel und S. in Berührung gekommen war, keinen Zweifel darüber gelassen, daß sie eine Gegnerin des Sklavenhandels und der S. sei, und hat, wo und wie sie nur konnte, in diesem Sinne gearbeitet, hat dafür auch viel leiden müssen. Der evg. Mission fehlten alle Machtmittel, um den im Innern Afrikas trotz der Geheimtafregeln der europäischen Mächte fortblühenden Sklavenhandel zu bekämpfen; die Anwendung von Gewalt widerspricht auch ihrem Wesen. Wohl aber hat sie in vielen Fällen auf die noch vorhandenen Mächtänder energisch hingewiesen, um eine Unterdrückung des Handels durch die politischen Mächte herbeizuführen. So hat Livingstone mit Erfolg durch seine Anfrage gegen den Sklavenhandel gewirkt; so ist es z. B. das Verdienst der Missionare der Londoner Kirchenmission (Church Missionary Society), daß 1873 der Sultan von Sansibar gezwungen wurde, sämtliche Sklavenmärkte in seinem Gebiet zu schließen. Daher ist es kein Wunder, daß die evg. Missionare (auch die deutschen; vgl. z. B. die Räumthe der Missionare der Rheinischen Missionsgesellschaft in Stellenbosch) bei den Sklavenhaltern und -händlern verhaft waren. Denn wenn die evg. Mission sich auch fernhielt von jeder Aufhebung der Sklaven, so nahm sie sich ihrer doch an und wirkte in einem Sinne, der auf schleichende Aufhebung der S. hinsieht. In Nord-Amerika gab es, vor Aufhebung der S. 1860, schon 500 000 christliche Reger-Kommunitanten (Regier), die vor allem durch die Baptisten und Methodisten belehrt worden waren. Wo die

politischen Mächte dem Sklavenhandel Eintrag taten, hat die Mission sich für die Arbeit unter den befreiten Sklaven gern zur Verfügung gestellt. So haben in Ostafrika die Londoner Kirchenmission (1874) in Freretown und die englische Universitäts-Mission auf verschiedenen Stationen auf Sansibar und im Küstengebiet Deutsch-Ostafrikas (Deutsch-Afrika, I, Sp. 2055), und die Londoner Mission in Sierra Leone an den dort angeborenen befreien Sklaven, die bis 1846 bis auf 50 000 stiegen, seit 1816 so gute Arbeit getan, daß die Regierung ihr „das höchste Lob“ verhiedentlich ausgesprochen hat. Die schwierige Frage, ob es schwarzen Sklaven bewußt sein freileben solle, auch als Christen die Sklaven zu behalten, hat die Basler Mission auf der Goldküste (Guinea) 1861 dahin entschieden, daß Christen keine Sklaven besitzen dürfen. Doch kann die Heilsamkeit und Durchführbarkeit dieser strengen Maxime deshalb nicht verfolgt werden, weil schon 1874 die englische Regierung dort die S. aufhob. In einzelnen Fällen hat die Mission durch ihren geistigen Einfluß eine Sklavenbefreiung großen Stils erreicht, so auf New-Seland (Ozeanien, Australien), auf Tonga (Ozeanien) und auf Madagaskar (1877). Doch muß noch heute, z. B. in Deutsch-Ostafrika (Deutsch-Afrika, I), die Mission mit der dort bestehenden Haussklaverie rechnen und schlägt hier den Weg ein, daß sie die von der deutschen Regierung angestrehte völlige Beseitigung dieser Einrichtung abwartet und sich auf die die Sklaven zu christlichem Verhalten erziehende Arbeit beßracht.

Trotz des Eintrittens der evg. Missionen für Aufhebung der S. und des Sklavenhandels oder für Besserung des Loses der Sklaven ist es bis heute den ersten vereinten Bemühungen der christlichen Staaten nicht gelungen, auch nur den Sklavenhandel gänzlich zu beseitigen. Heute bestehen sogar noch in dem „christlichen“ Abyssinien Sklavenjagden und Sklavenmärkte; die Zahl der Sklaven in Abyssinien wird heute auf mindestens eine Million geschätzt. Die wichtigsten Daten, welche die von den christlichen Staatsregierungen gegen die S. gerichteten Aktionen kennzeichnen, sind folgende: 1808 der Abolition Act of Slavery, durch den der Sklavenhandel in englischen Besitzungen verboten wurde (i. oben Sp. 715). 1816 hörte der französische, 1817 der spanische, 1823 der portugiesische Sklavenhandel auf. 1830 wurden alle englischen Kronslaven entlassen, 1834 die 1838 vollendete Freilassung aller Sklaven in den englischen Kolonien beschlossen. 1841 wurde der sogenannte Quintevertrag (d. h. Fünfmächtervertrag) der europäischen Großmächte England, Russland, Österreich und Preußen gegen den Sklavenhandel abgeschlossen. 1842 verbot der Bey von Tunis den Sklavenhandel und hob 1816 die S. selbst auf. 1847 hebt Dinemarck, 1848 Frankreich die S. auf. 1865 werden die Sklaven Nordamerikas (Regier) frei. 1862 beschließt Holland die S. allmählich aufzubeben. In Sumatra (Indien: II) erfolgte die Freilassung 1876. Im gleichen Jahre wurde in der Türkei, 1877 in Ägypten theoretisch die S. für abgedrosselt erklärt. In Brasilien wurde 1888 die S. beseitigt. In den Berliner Kongo-Aktien (1885; Kongo, I) wurde eine Erklärung gegen den Sklavenhandel

beschlossen. Vom 18. Nov. 1889 bis 2. Juli 1890 tagte in Brüssel der Antislaverei-Kongress. Das Deutsche Reichsgesetz vom 28. Juli 1895 bedroht Slavenraub und Slavenhandel mit Gefängnisstrafe nicht unter 3 Monaten und Geldstrafe bis zu 100 000 Mark, befreit auch die Hausslaven in Deutsch-Ostafrika gegen Gewalttätigkeit, bestimmt, daß dieselben ohne bördliche Genehmigung nicht verlaufen werden dürfen und erleichtert nach Möglichkeit den Freilauf.

An neuerer Lit. sei genannt: Ed. Meyer: Die S. im Altertum, 1899; — C. Jensen: Die S. bei den antiken Dichtern, 1900; — E. B. Edeler: S. und Christentum, 2 Bde., 1877—78; — Fr. Overbeck: Neben das Verhältnis der alten Kirche zur S. im römischen Reiche, 1874; — Th. Bahns: S. und Christentum in der alten Welt, 1879; — C. Teichmüller: Der Einfluß des Christentums auf die S., 1894; — Alphonse Scheinmann: S. und alte Kirche, 1910; — Dr. L. Die Slavenfrage und die alte Kirche, 1910 (aus der Wissenschaft, Beilage zur Germania 1910, Nr. 8—12); — Dr. L. Paulus: und die Slaven zu Korinth. I vor 7¹, 1911; — Dr. Langner: S. in Europa während der letzten Jahrzehnte des Mittelalters. Programm des Gymnasiums zu Bautzen, 1891; — Frederic Bipper: The Christian Church and Slavery in the Middle Ages (American Historical Review XIV, 1910, S. 675—695; S. 675, Ann. 1 zahlreiche Literatur); — Dr. Allard in Revue des Questions historiques 1910, Lif. 174, S. 478 ff (über die Stellung der mittelalterlichen Theologen zur S.); — H. Wilson: History of the Rise and Fall of the Slave Power in America, 1872; — W. H. Smith: Political History of Slavery, 1903; — W. C. B. du Bois: The suppression of the African Slave trade to the U. S. of America, 1896; — H. A. Fiedler: Die Regerfrage in den Vereinigten Staaten (PJ 1904, S. 65—108; Weiteres bei T. Neyer); — Dr. K. Ingraham: History of Slavery and Serfdom deutsch von L. Katzheimer, 1895; — Dr. Pötenhauer: Die fälsch. Kongressmission (in Allgemeine Missions-Zeitschrift 1888, S. 325 ff; weiteres bei T. Kongo); — Dr. Christian Sohn: Die Putumayo-Gneul und die Schulslaverei der braunen Rasse in Südamerika (ChrW 1913, S. 15 ff); — Dr. Warneck: Die gegenwärtigen Bestrebungen sowjetischen der modernen Mision und Kultur, 1879; — Dr. L. Die Stellung der engl. Mission zur Slavenfrage, 1889; — Dr. Martius: Das internationale System zur Unterdrückung des Slavenhandels, 1886 (Archiv für öffentliches Recht, Bd. II); — Dr. Kahler: Die Gefebegung der Kulturhaften zur Unterdrückung des östlichen Slavenhandels, 1905; — KL XI, S. 400 ff; — Encyclopaedia Britannica, XXV, S. 216 ff; — RE XVIII, S. 423 ff; XXIV, S. 521.

Witte.

Tolopen = Pariisten

Tolyopen = Russische Selten, 4.

Tolstotin = Duns Scotus = Scholastik = Universalstreit des Mittelalters.

Tovgaard-Petersen, Carl Axel, geb. 1866 in Kopenhagen, wurde 1894 Pastor in Südtirol, 1901 in Maaram (Nord-Schlesien), Verfasser einer Reihe vorzüglicher Erbauungsschriften voll Wirthlichkeitssinn und Ewigkeitszart.

Es sind in mehreren Auslagen und mehr in verschiedene nordische und andere Sprachen überlegt erschienen: Troens Betydning for den, der vil stem i Verden, 1899; — Hvorledes findes Guds Vitje, 1900; — Menneskeheden uden Kristus. I. Titel: Kan der leve paa Rationalism? 1903; II. Titel: Kan der leve paa religiøs Overtro? (Spiritismus, Theosofii, Magi etc.), 1905; — Troens Hemmelighed, 1904; — Et Blik i Guds Kjaerligheds Dyb, 1907. — Seit 1904 gibt S. gelegentlich eine Serie kleiner Schriften durchweg

apologetischen Inhaltes heraus: „Korte Ord om store Ting“, die auch bereits in fremde Sprachen überlegt sind.

Adamsen.

Treskru, Niels Olsen, als Sohn eines Schmiedes in Gudbrandsdalen (Norwegen) 1840 geboren, wurde Redaktor, lebte ein wildes Leben und kam dadurch ins Zuchthaus. Dort führten ihn die religiösen Jugendeinflüsse zu einer ernsten Bekehrung, und zugleich wurde ein ungeheuer Bildungsdrang erweckt, namentlich ein genialer Sinn für fremde Sprachen, und der Missionstrieb. Zunächst als Ingenieur in Christiania hielt weiterbildung, ging er später nach Berlin und wurde dort durch die Brüdergemeinde der Mission zugeführt. 1863 von der Goetheschen Mission zu den stols (Indien; II, A 3 c), gefandt und dann der englischen Baptistenmission angehörsen, begann er auch hier eine umfassende Studienarbeit, lernte vor allem, als Santhal unter den Santals lebend, deren Sprache und erreichte eine völlige Regeneration des ganzen Stammes (1872). Dieser Ausgabe diente seine „Indian Home Mission to the Santals“.

Über sein Missionswerk vgl. 2. o. Stru: Nordisk Missionshausbog, 1889, S. 215 ff. Monrad.

Tskritinien 1. = Georgismus: III, 1; — 2. = Papstwahl (Sp. 1191).

Tskulptur, religiöse, = Altchristliche Kunst, Kunst, christl., I—IV, = Malerei und Plastik im Mittelalter, = Renaissance: II.

Tschtsche, Mälkin, = Finnland, 2.

Slaven, Christianisierung, = Heldenmission: III, 2 = Cyrillus und Methodius = Russland, A1 = Polen = Serbien = Montenegro = Bosnien u. w. = Dalmatien = Österreich-Ungarn: I, 2 = Deutschland: I, 1, Sp. 2064 f; = Sachsen: I, 1, 2; II, 1 = Preußen: I, 1, 2 a und die anderen Länderaristel; — Über die alte Religion der S. vgl. = Slavische Religion.

Slavische Religion.

1. Die Quellen; — 2. Götter; — 3. Götterkult; — 4. Totenglaube und Ahnenkult; — 5. Fremdes und Einheimisches; — 6. Der religiöse Charakter des Slaven.

1. Die Quellen slavischen Glaubens liegen äußerst spärlich; für die Ballklanden fehlen sie für die alte Zeit völlig; für die Russen gibt es nur lose Bemerkungen in der Chronik, in alten Predigten gegen den Doppelglauben, im sog. Igorliede; für die Westslaven, Böhmen und Polen verfügen sie wieder. Nur für die Oderländer haben Deutsche (Thietmar; Helmold u. a.) und Dänen (Saxo Grammaticus u. a.), namentlich aus Anlaß der Pommernbelehrung durch Otto v. Bamberg (vgl. dessen Biographen) und der Kampf um Arlona auf Rügen, die leiste große Kulisse dieser Slaven (1168), Eingehendes berichtet; doch direkten Angaben des 12. Jhd.s für diese exponierten, christlichen und heidnischen Einflüssen ausgesetzten Slaven keineswegs auf ursprünglichere Verhältnisse, gar des ungetrennten Slaventums, übertragen werden: eine arge Deploration früherer Darstellungen. Einem sehr fragwürdigen Elias für diejenen Mangel an alten Quellen gewährt die moderne Volksüberlieferung, die sich aus die sog. niedrige Mythologie, aus Dämonen- und Seelenläufern, beschränkt; von den alten Göttern selbst fehlt jede Spur, trotz aller Urbrüderlichkeit, die sonst das slavische Volkstum auszeichnet.

2. Im Mittelpunkte slavischer Götterver-

erung stand die von Feuer und Sonne. Thietmar (um 1000) und der hl. Bruno (gleichzeitig) nennen nämlich den Zuarasiz (Svarozic) als Hauptgott der Lutizer (Oderslaven) und ihrer Kultstätte bei den Redartern in Radigost (am Mürtschee?); denselben Svarozic nennen nun russische Quellen mehrfach („sie beten zum Feuer, nennend es Sv.“). Das Wort ist ein Patronymium, wörtlich „Sohn des“ oder „der junge Svarog“ und in einer altrussischen Übersetzung der Chronik des Hamartolos wird Hephasto mit Svarog übersetzt, während als sein Sohn, als der Svarozic, Helios = Dazbog („Spendede Gott“) genannt wird. So ließen Feuer und Sonne in eins zusammen; Svarog ist wahrscheinlich nur der Kultname für das Feuer („Bräher, Bänder“) und wird mit dem großen Feuer am Himmel, der Sonne, in genealogischen Zusammenhang gebracht. Das ist der einzige gemeinstädtische, uns sicher bekannte Gott. Alle andern sind Einzelgötter der Stämme, mögen sie sich auch unter verschiedenen Namen einfach nur wiederholen. Solche hochverehrten Einzelgötter waren bei den Russen in Kiem und Novgorod Perun, „Donner“; doch ist die Möglichkeit nicht abzuweisen, daß Perun einfach die Übersetzung des altnordischen Thor ist, dessen Kult die Waräger, d. i. die Normannen als Eroberer Russlands, aus ihrer nordischen Heimat mitgebracht hatten; denn außerhalb des normannischen Russlands wird Perun nirgends genannt, und sein Name, als der einer einfachen Naturerscheinung, widerstreitet der sonnigen slavischen Götterart. Außerdem verehrten die Russen den Veles oder Volos, den Herdengott, oder war er vielleicht der slav. Gott der Krieger im Gegensatz zu dem normannischen Perun?, jedenfalls teilt er mit dem h. Vlas (Blasius, Viehpatron) nur den Namensanfang und ist ja nicht aus diesem erst herzuleiten; von anderen kennen wir nur Namen. Bei den Oderslaven wurden verehrt: in Pommern (Stettin) Triglav („Dreifov“); auf Arlona in Rügen Svantovit („der Mächtige“); sein Name, identisch mit dem des Jarovit von Havelberg, wurde, weil slav. svant christlichem sanctus gleich galt, schon im 12. Jhd. aus sanctus Vitus fälschlich gedeutet und gab Anlaß zu dem Märchen, daß die Körwaei Benediktiner im 9. Jhd. das Christentum bis Rügen gepredigt hätten, wovon nur die Verehrung des h. Vitus (ihres Schutzpatrons) die heidnische Reaction überdauert hätte; natürlich trug der bloße Gleichklang. Gegenüber dem Kult des Svantovit verblieb jeglicher andere auf der Insel; die Halbinsel Rügen ist nach ihm benannt.

3. Der slavische Götterkult war somit über die Anfänge eines rohen Naturfutes weit hinaus zu vollständigen Personifikationen der Naturkräfte gelangt, die man menschlich dachte, nannte und mit genealogischen Beziehungen ausstattete; auch Götterinnen, deren Fahnen im Kriegszuge vorangetragen wurden, nennt Thietmar ausdrücklich. Der rohe Feticsh, die hölzerne Säule, hat auch schon Menschengestalt angenommen, und wir erfahren von Bildwerken, die in Tempeln aufgestellt waren. Allerdings kann den Ukrälven selbst (im Gegensatz zu den Lutizen und Pommern im 10.—12. Jhd.) die Beliebtheit von Tempeln, reich geschmückten Bildwerken und einer organisierten Priesterlichkeit abgesprochen werden; ihre offenen Kultstätten lagen im heiligen Hain, am heiligen Quell, auf dem heiligen Berge; hier

kamen die Stammesgenossen zu bestimmten Zeiten (namentlich im Herbste) zusammen, um das Dankesopfer für die Ernte (mit dem Bittopfer um künftige, noch reichere) den Göttern darzubringen, es gemeinsam zu verzehren und sich Reigen und Gesang zu widmen; die Vermüter können aus der Reihe der „Alten“ entnommen sein, obwohl es auch zünftige Opferer, Beiprecher und Wabtrager gab, namentlich auch weise Frauen, deren eine, allerdings unter dem gefälschten Namen Libussa, einer Gründung nur des Chronisten Cosmas, in der böhmischen Stammlage auftritt. Es unternahm ja der Slave nichts, ohne die Götter mittelst Losstäbchen befragt zu haben, bei den Lutizen durch das Götterrohr und dessen Gang zwischen Speeren; ebenso wandte er sich an sie in jeder Gefahr, durch Versprechen von Opfern sich ihren Beistand versichernd; von jeder Beute teilte er ihnen ab; so sammelten sich große Tempelschäke bei Lutizen und auf Rügen, wo der Oberpriester bestimmenden Einfluß auf jegliches Unternehmen sich sicherle; der Svantovittempel auf Arlona ist der höchste und letzte Ausdruck slavischen Glaubens. Doch behauptete sich der alte, einfache Naturkult auch auf den vorgeicherten Stadien. Jeder Stamm hatte ja seine Stammling und Gaugötter, die er auch bloß im Rauch des alten Götterhauses verehrte; von solchen wie von heiligen Quellen, nach denen z. B. Lommash benannt ist, und von heiligen Bäumen, berichten mehrfach Thietmar, Helmold, die Ottobiographen. Die Bliegeldrigkeit der slavischen Götterbilder, wie sie sich an freistehenden Säulen leicht entwideln konnte, haben auch Kelten und andere Arier. Das Material war immer Holz, nur die Pommern kannten kleine Metallbilder; erhalten ist natürlich nichts, die Brilligarten Idole sind eine Fälschung des Antiquars Sponholz, und nicht besser ist der Krakauer steinerne „Svantovit“ (im Jezu 1848 gefunden). Nach allem Gesagten kann jedoch für uns von einem System der slav. Götterwelt keine Rede sein; die Unterscheidung eines guten und bösen Prinzipes (Czernobog „schwarzer Gott“), die bei Helmold vorkommt, ruht nur auf christlichem Einwüchsig für Teufel, Hölle, Paradies; das der Slave fast nur fremde, späte Namen; ein Velbos, „weißer Gott“ hat nie existiert (das berühmte pommerische Kloster Bubut ist Bialobos, weiße Seite, nicht Gott!), ebensowenig wie ein Zutrobog (Tütrobog) und so sind viele slavische Götternamen einfach als phantastische Erfindungen späterer Fabulierer völlig zu streichen (Flins, Lado, Lel, Jeicha u. dgl.). Es sind auch bloße unverständliche Begriffsnoten alter Volkssieder von der Geistlichkeit, so von der polnischen im 15. Jhd., zu Götternamen umgestempelt worden; darauf ist großenteils z. B. der polnische Olymp, wie ihn Joannes Longinus, der hochverdiente Nationalhistoriograph des Mittelalters, nach den latiniischen Vorbildern aufstellte, hauptsächlich zurückzuführen.

4. Der slavische Götterkult mag ja ebenfalls mit aus dem Seelenlauf und „Ahneneinkult“ hervorgegangen sein; uns fehlt nur die Möglichkeit, diese Beziehungen noch nachzuweisen. Über diezen Teil des Glaubens sind wir nun weniger aus alten Quellen, als namentlich aus der modernen Tradition wohl unterrichtet. Die Seelen wanderten in das Seelenreich, die nav oder nyja, den Ort zehrenden

Schmachens nach Licht, Wärme, Speise und Trank, welche die Überlebenden zumal im Frühling und Herbst zu spenden hatten, um nicht den Tod der Seelen oder Ahnen auf sich zu laden. Sie luden sie zu diesem Zweck förmlich ein, entweder an den Hügeln, die über die verbrannten oder einfach bestatteten Leichen aufgeschüttet waren, oder an besonderen Orten, Kreuzwegen u. dgl.; die Seelen wuchsen und lachten sich und entfernten sich schließlich, nachdem sie sich an Holzstößen gewärmt hatten. Von den Klagen über die Abgeschiedenen wandten sich die Lebenden schließlich zu ausgelassener Freude, Tanz und Sang, unter Vermummungen jeglicher Art, die sehr beliebt waren. Zur älteren Zeit überwog bei den Beerdigungen der Leichenbrand; dem Toten wurde allerlei mitgegeben; auch die Lieblingsfrau (Weibweiberwart war namenlich bei Fürsten und Vornehmern üblich) wurde (nachdem sie erdrosselt war) auf dem Scheiterhaufen mitverbrannt. Eine Scheidung zwischen „Ahnen“ („o, dziady, heißen die Tanten“ z. B. bei den Weißrussen), Hausgeistern (besonders bekannt der russische domovoi, „Hausler“) und alterlichen Dämonen, die Wald, Feld, Wasser bewohnen, läßt sich nicht immer beweisen; sie stehen vielfach ineinander über; hier gerade laugen auch fremde Namen und Gestalten unter, die ältere, einheimische aufgezogen oder sich assimiliert haben. Alte Überlieferung kennt noch Schihals, Geburtsgeister (den Rod, Geburt, mit seinem Rozanec, den Parzen vergleichbar); besonders berühmt sind die südslawischen Blen (Berggeister, Elfen, sogar Wal türen vergleichbar), deren Name von der Beherzung (westslav. vila, „Marr“) stammt; die russischen Rusalken, Kiren und Waldgeister (weiblich, wie die Blen), die aber von den rosalen, Frühlingsfesten, der alten, romanisierten Baltanabevölkerung benannt sind, während die ihnen nahe verwandten mävki der Kleinrussen nach den Toten, nav, hetzen; außerdem hausen hier die leszje „Waldgeister“ u. ä., die Siebergeister und andere Krankheitsdämonen. Im Westen, bei Polen, Böhmen, Sorben haben fremde, deutsche Namen (auch biblische, Sibylla, die mamun = Mammon) die einheimischen verdrängt; so spielt der Schratt (skrzatek u. ä.), zum Hausgeist, Getreide- oder Golddrachen geworden, eine größere Rolle; die Feldgeister (Mittagsfrau), der Wasermann u. ä. haben die alten uboza (Manen, eig. die Armen) völlig vergessen lassen, denen man Donnerstag Abend Speisereste überließ u. ä. Der Glaube an Riesen, Zwergen (Kobolde), scheint hauptsächlich fremden Ursprungs, dagegen war einheimisch derjenige an Werwölfe (die Neuren des Herodot), Vorfahren der Slaven, wandelten sich ja alljährlich auf bestimmte Tage zu Wölfen; mit ihnen berührten sich nahe die Bampyre fremder Herkunft. Ebenso fremden, mittelalterlichen Ursprungs ist der gekrünte Teufels-, Herren- (die zahlreichen Herrenprozeesse bewegen sich durchaus in abendländischen Bahnen), Planeten- (Regenmacher-) Glaube.

5. Gerade in dieser „modernen Mythologie“ macht sich immer wieder freim der Einfluß geltend, und was allgemein für slavischen Glauben angesehen wird, ist schließlich aus der Fremde aufgenommen. So ist das Tobastragen (der berühmten Marzana, der angeblichen ur-slawischen Totengöttin), bei Böhmen und Polen um den Sonntag Läute herum, eine deutsche

Sitte, die sich um die Mitte des 14. Jhd.s besonders ausbreite, obwohl das Mittelalter (Voninus) darin ein Andenken an das Befreiungswerk der Polen vom J. 966 zu sehen glaubte; es wären an diesem Tag im ganzen Lande alle alten Götterbilder zu Wasser getragen worden! Marzana selbst, die man (als Strohpuppe) ersäuft, trägt christlichen Namen (Marianna). Ebenso führen die polnischen Osterbräuche, dyngus und smigus, deutsche Namen, Schmedosten und Dingnuk (Schaltung, die betonte Osterpende der Kinder), obwohl die Kirchenverordnungen schon zu Anfang des 15. Jhd.s verbieten. Die Verdinia, die in böhmischen Vermummungen um Weihnachten eine Rolle spielt, zeigt schon in ihrem Namen auf das deutsche Vorbild. Ungefähr älter als diese verhältnismäßig jungen Entlehnungen (oder richtiger Anlehnungen) in der Fall kolenda, die angebliche slavische Weihnachtsgottheit, die von der calenda der Balsanvölker herstammt; die reichen Weihnachtsbräuche, die vor allem den Segen des kommenden Jahres sichern sollen, sind sogar mit dem serbischen božić (dem Julblod, wörtlich „Gottessohn“, wegen Christi Geburtstages) und dem polazajnik (die erste fremde, das Niemands betreuende Person, die Glück oder Unglück bringt) fremden, romanischen Ursprunges. Auch in die Sonnenwendejern (Kupalo bei den Russen, sobotki — steine Sonnabende! — bei den Polen), mag sich manches fremde Beimerk (z. B. die Märchen vom blühenden Jantrant u. ä.) eingefügt haben, obwohl natürlich Frühlings- und Sommerfeste auch der heidnischen Jugend wohl vertraut waren und noch heute einheimische Namen, Zarilo u. a., tragen. Es ist dies alles international, aus den „Elementargedanken“ der Völker erflossen, gerade so wie der südslawische Regenzauber (das Dodolamädchen, das laubumwunden den Regen herbeizaubert) u. ä., das in urale Zeiten hinaufreichte, wobei sich aber die Scheidung des Einheimischen und des Zugetragnen kaum sicher durchführen läßt.

6. Aus allen diesen losen Angaben läßt sich die religiöse Eigenart des Slaven nur schwer erkennen. Die Götter hießen ihn bogi (urverwandt, nicht entlehnt aus dem etruskischen bhaga das), und unter deren Obhut stand die ganze Zucht, da es ja in der slavischen Demokratie keine Herren, nur Freie gab, jeder Stand gemieden wurde. Ihnen unterstand namentlich das Gesetz, der zakon (eig. das seit Beginn der Zeiten Hergestraße), der das Leben des Einzelnen und der Gesamtheit regelte, von der Kindheit an, da man bei dem Haarschiffeste mit satralem Charakter in die Gemeinschaft aufgenommen ward, bis zur Bestattung, welche die Aufnahme in das Reich der Tod sicherte. Doch hat die Kirche frühzeitig gerade den satralen Teil aller der Tauf-, Hochzeits- und Bestattungsriten für sich in Besitz genommen und christlich umgeprägt. So träßt besondern satralen Charakter auch die Blutrache bei den Slaven, die ja vor allem die Seele des Ermordeten, ihren Racheditzt zu stillen, im Auge hat; eine Mildierung derselben (durch Zahlung des Wehrgeldes) war nur möglich, indem gleichzeitig die Fiktion von der Blutrache (an einem Opferzett z. B.) aufrecht erhalten wurde. Satralen Charakter trug auch die Aufnahme von Fremden in den Geschlechtsverband (durch täusliche Verwandtschaft, vgl. darüber die Spezialunter-

ehrung stand die von Feuer und Sonne. Thietmar (um 1000) und der hl. Bruno (gleichzeitig) nennen nämlich den Zuarasiz (Svarozic) als Hauptgott der Lutizer (Oderslaven) und ihrer Kultstätte bei den Redarien in Radigost (am Mürtsche?); denselben Svarozic nennen nun russische Quellen mehrfach („sie beten zum Feuer, nennend es Sv.“). Das Wort ist ein Patronymum, wörtlich „Sohn des“ oder „der junge Svarog“ und in einer altrussischen Uebersetzung der Chronik des Hamariolos wird Hephaisos mit Svarog übersetzt, während als sein Sohn, als der Svarozic, Helios = Dazbog („Spendede Gott“) genannt wird. So liegen Feuer und Sonne in eins zusammen; Svarog ist wahrscheinlich nur der Kultname für das Feuer („Präster, Zänter“) und wird mit dem großen Feuer am Himmel, der Sonne, in genealogischen Zusammenhang gebracht. Das ist der einzige gemeinstabische, uns sicher bekannte Gott. Alle andern sind Einzelgötter der Stämme, mögen sie sich auch unter verschiedenen Namen einfach nur wiederholen. Solche hochverehrten Einzelgötter waren bei den Russen in Kiev und Novgorod Perun, „Donner“; doch ist die Möglichkeit nicht abzuweisen, daß Perun einfach die Uebersetzung des altnordischen Thor ist, dessen Kult die Waräger, d. i. die Normannen als Eroberer Russlands, aus ihrer nordischen Heimat mitgebracht hatten; denn außerhalb des normannischen Auflands wird Perun nirgends genannt, und sein Name, als der einer einfachen Naturerscheinung, widerstreitet der sonstigen slavischen Götterart. Außerdem verehrten die Russen den Veles oder Volos, den Herdengott, oder war er vielleicht der slav. Gott der Kiewer im Gegensage zu dem normannischen Perun?; jedenfalls teilt er mit dem h. Vlas (Vlatus, Viehpatriot) nur den Namensanfang und ist ja nicht aus diesem erst herzuleiten; von andern kennen wir nur Namen. Bei den Oderslaven wurden verehrt: in Pommern (Stettin) Triglav („Dreiföpi“); auf Arlona in Rügen Svantovit („der Wächter“); sein Name, identisch mit dem des Jarovit von Havelberg, wurde, weil slav. svant christlich sanctus gleich galt, schon im 12. Jhd. aus sanctus Virius fälschlich gedeutet und gab Anlaß zu dem Märchen, daß die Korvene Benediktiner im 9. Jhd. das Christentum bis Rügen gepredigt hätten, wovon nur die Verehrung des h. Vitus (ihres Schutzpatrons) die heidnische Religion überdauert hätte; natürlich trog der bloße Gleichklang. Gegenüber dem Kult des Svantovit verblieb jedoch andere auf der Insel; die Halbinsel Wibjörn ist nach ihm benannt.

3. Der slavische Götterkult war somit über die Anfänge eines rohen Naturkultes weit hinaus zu vollständigen Perlonstationen der Naturkräfte gelangt, die man menschlich dachte, nannte und mit genealogischen Beziehungen ausstattete; auch Götter, deren Fahnen im Kriegszuge vorangezogen wurden, nennt Thietmar ausdrücklich. Der rohe Ketzisch, die hölzerne Säule, hat auch schon Menschengestalt angenommen, und wir erfahren von Bildwerken, die in Tempeln aufgestellt waren. Allerdings kann den Urslaven selbst (im Gegensahe zu den Lutizen und Pommern im 10.—12. Jhd.) die Bekanntheit von Tempeln, reich geschnitzten Bildwerken und einer organisierten Priesterlichkeit abgesprochen werden; ihre offenen Kultstätten lagen im heiligen Hain, am heiligen Quell, auf dem heiligen Berge; hier

fanden die Stammesgenossen zu bestimmten Zeiten (namenlich im Herbst) zusammen, um das Danfestopfer für die Ernte (mit dem Bittopfer um künftige, noch reichere) den Göttern darzubringen, es gemeinsam zu verzehren und sich Reigen und Gesang zu widmen; die Vermittler können aus der Reihe der „Alten“ entnommen sein, obwohl es auch zünftige Opferer, Beiprecher und Wahrlager gab, namentlich auch weise Frauen, deren eine, allerdings unter dem gesächsischen Namen Libussa, einer Erringung nur des Chronisten Cosmas, in der böhmischen Stammlage auftritt. Es unternahm ja der Slave nichts, ohne die Götter mittels Losstäbchen bestätigt zu haben, bei den Lutizen durch das Göterrohr und dessen Gang zwischen Speeren; ebenso wandte er sich an sie in jeder Gejahr, durch Versprechen von Opfern sich ihren Beistand sichern; von jeder Beute teilte er ihnen ab; so sammelten sich große Tempelschäke bei Lutizen und auf Rügen, wo der Oberpriester bestimmenden Einfluß auf jegliches Unternehmen sich sicherte; der Svantovitempel auf Arlona ist der höchste und letzte Ausdruck slavischen Glaubens. Doch behauptete sich der alte, einfache Naturkult auch auf den vorgechristianischen Städten. Jeder Stamm hatte ja seine Stamm- und Gaugötter, die er auch bloß im Rauch des alten Götterhauses verehrte; von solchen wie von heiligen Quellen, nach denen z. B. Lommatsch benannt ist, und von heiligen Bäumen, berichten mehrfach Thietmar, Helmold, die Ottobiotraphen. Die Vielgliedrigkeit der slavischen Götterbilder, wie sie sich an freistehenden Säulen leicht entwinden konnten, haben auch Kelten und andere Arier. Das Material war immer Holz, nur die Pommern kannten kleine Metallbilder; erhalten ist natürlich nichts, die Prillwitzer Idole sind eine Fälschung des Antiquars Sponholz, und nicht besser ist der Krakauer steinerne „Svantovit“ (im Jahre 1848 gefunden). Nach allem Gefragt kann jedoch für uns von einem System der slav. Götterwelt keine Rede sein; die Unterscheidung eines guten und bösen Prinzipes (Czernobog „schwarzer Gott“), die bei Helmold vorkommt, ruht nur auf christlichem Einbildung (für Teufel, Hölle, Paradies hat der Slave ja nur fremde, späte Namen); ein Belbos, „weicher Gott“ hat nie existiert (das berühmte pommerische Kloster Belbos ist Blabolus, weiße Seite, nicht Gott!), ebensowenig wie ein Zutrobog (Jüterbod) und so sind viele slavische Götternamen einfach als phantastische Erfindungen späterer Fabulierer völlig zu streichen (Flins, Lado, Lel, Feicha u. dgl.). Es sind auch bloße unverständliche Reiträumworte alter Volkslieder von der Geistlichkeit, so von der polnischen im 15. Jhd., zu Götternamen umgestempelt worden; darauf ist großenteils z. B. der polnische Olymp, wie ihn Joannes Longinus, der hochverdiente Nationalhistoriograph des Mittelalters, nach den slawischen Vorbildern aufstellte, hauptsächlich zurückzuführen.

4. Der slavische Götterkult mag ja ebenfalls mit aus dem Seelenlauf und „Ahneneck“ hervorgegangen sein; uns fehlt nur die Möglichkeit, diese Beziehungen noch nachzuweisen. Über diesen Teil des Glaubens sind wir nun weniger aus alien Quellen, als namentlich aus der modernen Tradition wohl unterrichtet. Die Seelen wanderten in das Seelenreich, die nav oder nyja, den Ort zehrenden

Schmachens nach Licht, Wärme, Speise und Trank, welche die Überlebenden zumal im Frühling und Herbst zu spenden hatten, um nicht den Zorn der Seelen oder Ahnen auf sich zu laden. Sie luden sie zu diesem Zweck förmlich ein, entweder an den Högeln, die über die verbrannten oder einfach bestatteten Leichen aufzschüttet waren, oder an besonderen Orten, Kreuzwegen u. dgl.; die Seelen wuschen und labten sich und entfernten sich schließlich, nachdem sie sich an Holzhölzchen gewärmt hatten. Von den Klagen über die Abgeschiedenen wandten sich die Lebenden schließlich zu ausgelassener Freude, Tanz und Sang, unter Vermummungen jeglicher Art, die sehr beliebt waren. Zu alter Zeit überwog bei den Beerdigungen der Leichenbrand; dem Toten wurde allerlei mitgegeben; auch die Lieblingsfrau (Wielweiweret) war namentlich bei Fürstern und Vornehmen üblich) wurde (nachdem sie erdrosselt war) auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Eine Scheidung zwischen „Ahnen“ (jo, działy, heißen die Totenfest, z. B. bei den Weißrussen), Hausgeistern (besonders befann der russische domovoi, „Häusler“) und alterlei Dämonen, die Wald, Feld, Wasser bewohnen, lässt sich nicht immer bewerstelligen; sie ließen vielfach ineinander über; hier gerade laufen auch fremde Namen und Geitalten unter, die ältere, einheimische aufgeflogen oder sich assimiliert haben. Alte Überlieferung kennt noch Schichals, Geburtsgeister (den Rod, Geburt, mit seinen Rozaney, den Parzen vergleichbar); besonders berühmt sind die südslawischen Blen (Bergegeister, Elfen, sogar Weltkuren vergleichbar), deren Name von der Begehung (weßslav. vila, „Narr“) stammt; die russischen Rusalen, Riven und Waldgeister (weiblich, wie die Blen), die aber von den rosalien, Frühlingsfesten, der alten, romanisierten Balkanbevölkerung benannt sind, während die ihnen nahe verwandten masky der Kleinrussen nach den Toten, nav, heißen; außerdem hausen hier die leszje „Waldbeger“ u. ä., die Feiergeister und andere Krankheitsdämonen. Im Westen, bei Polen, Böhmen, Sachsen haben fremde, deutsche Namen (auch biblische, Sibolla, die mamuny = Mammon) die einheimischen verdrängt; so heißt der Schrott (skrzatek u. ä.), zum Hausesgeist, Getreide- oder Gelddrachen geworden, eine größere Rolle; die Feldgeister (Mittagsfrau), der Wasserfrau u. ä. haben die alten uboza (Mänen, eig. die Armen) völlig vergessen lassen, denen man Donnerstag Abend Speisereste überließ u. ä. Der Glaube an Riesen, Zwergen (Apolosde), scheint hauptsächlich fremden Ursprunges, dagegen war einheimisch derjenige an Werwölfe (die Neuren des Herodot), Vorfahren der Slaven, wandten sich ja ähnlich auf bestimmte Tage zu Wölfen); mit ihnen berühren sich nahe die Vampire fremder Herkunft. Ebenso fremden, mittelalterlichen Ursprunges ist der gesamte Teufels-, Helden- (die zahlreichen Herrenproseje bewegen sich durchaus in abendländischen Bahnen), Planeten- (Regennäther-) Glaube.

5. Gerade in dieser „niederen Mythologie“ macht sich immer wieder *ſeine in der Einheit* geltend, und was allgemein für slavischen Glauben angelehnt wird, ist schließlich aus der Fremde aufgenommen. So ist das Lodastragen (der berühmten Marzana, der angeblichen ur-slavischen Totengöttin), bei Böhmen und Polen um den Sonntag Lätere herum, eine deutsche

Sitte, die sich um die Mitte des 14. Jhd. besonders ausbreitete, obwohl das Mittelalter (Logninus) darin ein Andenken an das Befreiungswert der Polen vom J. 966 zu sehen glaubte: es wären an diesem Tag im ganzen Lande alle alten Götterbilder zu Wasser getragen worden! Marzana selbst, die man (als Strohpuppe) ersäuft, trägt christlichen Namen (Marianna). Ebenso führen die volkischen Osterbräuche, dyngus und smigus, deutsche Namen, Schmedottern und Dingrus (Schazung, die bekannte Osterhäsende der Kinder), obwohl die Kirchenverordnungen sie schon zu Anfang des 15. Jhd. verbieten. Die Berchta, die in böhmischen Vermummungen um Weihnachten eine Rolle spielt, zeigt schon in ihrem Namen auf das deutsche Vorbl. Ungefähr älter als diese verhältnismäßig jungen Entlehnungen (oder richtiger Anlehnungen) ist der Fall kalenda, die angebliche slavische Weihnachtsgottheit, die von der calenda der Paganwölter herstammt; die reichen Weihnachtsbräuche, die vor allem den Segen des kommenden Jahres sichern sollen, sind sogar mit dem ierbüchen božić (dem Jubiläum, wörtlich „Gottesjahr“, wegen Christi Geburtstages) und dem polazajnik (die erste fremde, das Anwesen betreuende Person, die Glück oder Unglück bringt) fremden, romanischen Ursprungs. Auch in die Sonnwendfeiern (Kupalo bei den Russen, sobotki — steine Sonnabende!) — bei den Polen, mag sich manches fremde Beiwerk (z. B. die Märchen vom blühenden Jarutraut u. ä.) eingefügt haben, obwohl natürlich Frühlings- und Sommerfeste auch der heidnischen Jugend wohl vertraut waren und noch heute einheimische Namen, Jarilo u. a., tragen. Es ist dies alles international, aus den „Elementargedanken“ der Wölter eriprozen, gerade so wie der südlawische Regenzauber (das Dodolamädchen, das laubumwunden den Regen herbeizaubert) u. ä., das in urale Zeiten hinaufreichte, wobei sich aber die Scheidung des Einheimischen und des Zugetragenen kaum sicher durchführen lässt.

6. Aus allen diesen losen Angaben lässt sich die religiöse Eigenart des Slaven nur schwer erkennen. Die Götter heißen ihn bogi (urverwandt, nicht entlehnt aus dem etruschen bhaga dasi), und unter deren Obhut stand die ganze Zucht, da es ja in der slavischen Demokratie keine Herren, nur Freie gab, jeder Zwang gemieden wurde. Ihnen unterstand namentlich das Gejze, der zakon (eig. das seit Beginn der Zeiten Gebrachte), der das Leben des Einzelnen und der Gesamtheit regelte, von der Kindheit an, da man bei dem Quaichfeste mit satraenu Charakter in die Gemeinschaft aufgenommen ward, bis zur Besattung, welche die Aufnahme in das Reich der nav sicherte. Doch hat die Kirche frühzeitig gerade den sakralen Teil aller der Tauf-, Hochzeits- und Besattungsriten für sich in Besitz genommen und christlich umgeprägt. So trägt besondere sakrale Charakter auch die Blutbadre bei den Slaven, die ja vor allem die Seele des Ermordeten, ihren Rachedurst zu stillen, im Auge hat; eine Wilderung derselben (durch Zahlung des Wehrgedes) war nur möglich, indem gleichzeitig die Tötung von der Blutbadre (an einem Opfertier, z. B.) aufrecht erhalten wurde. Sakrale Charakter trug auch die Aufnahme von Fremden in den Geschlechtsverband (durch künftliche Verwandtschaft, vgl. darüber die Spezialunter-

suchung von St. Ciszewski, *Künstliche Verwandtschaft bei den Südländern*, Leipzig 1897, 114 S.); die außerordentliche Verehrung des Herkunfts, das noch heute nicht durch unziemliche Ausdrücke verdeckt werden darf usw. Aber der Mangel einer eigentlichen Priesterfamilie und einer mit ihr verbündeten Oligarchie hat das Aufkommen einer fanatischen Anhänglichkeit an den alten Glauben verhindert; die Slaven haben überall das Christentum ohne Kämpfe angenommen (außer wo ihnen das Christentum mit politischer Knechtschaft verbunden erschien, wie bei den Oderländern), möchten sich auch freilich bei ihrem ausgesprochenen Hängen an allem Traditionellen die Rechte des alten Glaubens mit dem neuen zu einem Doppelglauben lange, namentlich in Russland, verbunden erhalten haben.

Die gefälschte ältere Literatur ist wertlos, weil sie von den wenigen echten die vielen falschen oder gefälschten Nachrichten nicht trennt. Gr. & r. e.: Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, 1887², S. 377—473, gibt reiche Literatur und Einzelangaben, aber noch im Geiste von Jaf. T. Grimm; — M. h. Mácha: Národní slovanského bajesloví (Mährisch-slavische Mythologie), Prag 1891, bringt überreiches Material, doch immer noch in den alten Rahmen; — ß. r. S. Kraus: Volksgläubnisse und religiöser Brauch der Südslaven, 1890, bietet erschöpfend und verlässlich, doch nur die moderne Volkstradition; — L. Veger: La mythologie slave, 1901, ist recht oberflächlich, vermag aber über Gegenstand und Quellen wohl zu orientieren; — Neben die Totenfeindschaft der Slaven handelt M. Murko in Menschen und Wörtern und Sachen II, 1910. — Russische, polnische u. a. Werke können hier nicht genannt werden; besonders reichhaltig, aber in ganz veralteten Anschauungen begnügt ist das dreibändige Werk des I. Janáček über die poetischen Naturanschauungen der Slaven, das Manhardt in seinen Werken über den Baumkultus wohl ausgenügt hat. Die slawischen Staatsmänner (die polnische vom Vat. die böhmische vom Przemysl u. a.) enthalten nichts Mythologisches; die Verhüte, sie wenigstens für die alten sozialen Zustände auszunehmen (s. V. H. Schreuer: Untersuchungen zur Geschichtsphilosophie der böhmischen Sagenzeit, 1902), sind völlig verfehlt und ausflüchtlos.

A. Bräder.

Sleidanus, Jo(hann) (1506—56), so genannt nach seinem Geburtsort Schleiden in der Eifel, tritt nach Studien in Köln (2), den Niederlanden (Löwen), Paris, Orleans 1536 in die Dienste der protestantischen Brüder du Bellay in Paris (1) und vermittelt deren Korrespondenz mit den Häuptern des Schmalkaldischen Bundes (Deutschland: II, 2); damals muß er bereits Anhänger der protestantischen Lehre gewesen sein, wenn wir auch das genaue Datum seines Uebertritts nicht kennen; nicht ohne Einfluß auf ihn ist Calvin geblieben, dessen politische Anschauungen am S. publizistische Schriften stark abgefärbt haben. Seit 1540 wurde S. im Dienste Franz' I zu diplomatischen Missionen vermaut: 1540 nach Hagenau, 1541 zum Regensburger Reichstag, 1544 begleitete er die auf dem Speyerer Reichstag nicht vorgelassene Gesandtschaft bis Nancy. Ohne daß er seine Beziehungen zur französischen Krone völlig gelöst hätte, wurde er 1545 Historiograph des Schmalkaldischen Bundes. Seine diplomatische Tätigkeit — seit 1552 im Dienste Straßburgs — hatte damit noch nicht ihr Ende erreicht: 1545 ist er in England zur Vermittlung des Friedens mit Frankreich; 1546 auf den Bündestagen zu Frankfurt und Worms; 1551/52

auf dem Tridentinum; 1552 verhandelt er mit Heinrich II von Frankreich; 1554 vertritt er Straßburg auf dem Religionsgespräch zu Raumburg. S. Hauptbedeutung liegt aber in seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Besonders den Kommentaren über den Stand der Religion und des Reiches unter Karl V., an denen er seit 1545 gearbeitet hat, verdankt S. seinen Weltruhm. Soviel man auch nach den Begriffen heutiger Geschichtsschreibung daran aussehen mag, diese streng chronologische Erzählung der „Wunderaten Gottes“ hat trotz mannigfacher Ansehnlichkeiten von Zeitengeist und Späteren bis ins 19. Jhd. die Grundlage für die Auffassung des Zeitalters der Reformation gebildet.

S. vi.: 1. lateinische Übersetzungen und Bearbeitungen von historischen und philosophischen Schriften, wie der Erzählungen des Trojans (1537), der Denkwürdigkeiten Comitiae (1545, 1548) und einzelner Schriften Platôs (1548); — 2. publizistische Schriften (nicht alle erhalten); hierin gehören die „Rede an die deutschen Stände“ und „Die Rede an den Kaiser“ (beide Ausg. von Gd. Böhmer, 1879); — 3. historische Arbeiten: De statu religionis et rei publicae Caroli V Imperatore commentarii, 1555 (beste Ausg. von M. Ende, 3. Aufl., 1785/86) und: De quatuor summis imperiis libri tres, 1556. — Neben S. vgl.: Kawerau: RE XVIII, S. 443 ff.; XXIV, S. 521; — Herm. Baumgarten: S. Brieftauschel, 1881; — A. Hasenclever: Studien, 1905; — Aug. Krieg: Zur Charakteristik S. S. Gehrdenbor 1907; — Richard Wolff: Sleidaniana (Zeitschrift für Geschichte des Oberheins 1908, S. 265—275). — Hasenclever.

Slotemaker de Bruine (Bruine).

Smend, 1. Julius, evng. Theologe, geb. 1857 in Lengerich i. Westfalen. 1884 Pfarrer in Seelscheid, 1891 Professor am Prediger-Seminar in Friedberg i. Hessen, seit 1893 o. Professor in Straßburg i. E. Kirchengangsvierteile.

S. u. a.: Zeiterinnerungen, (1892), 1895²; — Neue Folge 1901; — Die evng. deutschen Meierien bis zu Luthers deutscher Messe, 1896; — Kelsverfügung und Kelshandlung in der abendländischen Kirche, 1898; — Zur Frage der Kultusrede, 1902; — Der evng. Gottesdienst nach evng. Grundsätzen in 14 Abhandlungen, 1904; — Kirchenbuch für evng. Gemeinden, I. Gottesdienst, 1906, 1910²; II. Handlungen, 1908; — Groß-Geswiedigungen, 1908; — Evangelischer Religionsunterricht an höheren Schulen, 1910; — Predigten samt Gottesdienstordnungen, 1910. — Gibt heraus (mit S. Witte): Monatschrift f. Gottesdienst und Kirchliche Kunst (4. Preise: III, 2 b).

Andere.

2. Rudolf, a. licher Theologe, geb. 1851 zu Lengerich i. Westfalen, Privatdozent 1875 in Halle, a. o. Professor 1880 in Basel, o. Professor 1881 ebenda, 1889 in Göttingen. — Bibelwissenschaft: I, E 2 e, S. 1210.

Der Prophet Jeschiel erklärt, 1880; — Lehrbuch der altl. Religionsgeschichte, (1893) 1899²; — Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach, 1897; — Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt, 1906; — Griechisch-lateinisch-hebräische Index zur Weisheit des Jesus Sirach, 1907; — Die Erzählung des Hexateuch, auf ihre Quellen untersucht, 1912.

Gantel.

de Smet, Eugenie (Mutter Maria), — Helferin der armen Seelen.

Smirnow, 1. Alessé Wasiljevitj, russischer Theologe. Geb. 1875, Professor an der Universität Kazan und Protoierej (Oberpriester).

Werke: Das Buch Henoch. Historisch-kritische Untersuchung, russische Übersetzung und Erläuterung des apokryphen

Buchs (Mag.-Diss.), Kasan 1888; — Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, ebenda 1893; — Die Psalmen Salomos mit Beifügung der Oden S., 1896; — Das Verhältnis der evg. Gittenlehre zum Gesetze Mosis und zur Lehre der Schriftgelehrten und Pharäer nach der Bergpredigt Jesu Christi, 1898; — Die messianischen Erwartungen und Glaubensmeinungen der Juden um die Zeiten Jesu Christi (von den Massabäischen Kriegen bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer; Dr.-Diss.), 1899.

2. *Sergé Konstantinowitsch* (1818 bis 1889), russischer Theologe. Seit 1857 Professor, seit 1878 auch Rektor der Moskauer Geistl. Akademie. Vorsitzender der Kommission für Ausgabe der Kirchenbücher in russischer Uebersetzung.

Berl. u. a.: Die Voranschaffungen unseres Herrn Jesu Christi und seiner Kirche im XI (Mag.-Diss.), Moskau 1845; — Geschichte der Moskauer slawisch-griechisch-römischen Akademie, ebenda 1855; — Philologische Bemerkungen über die litth. Sprache im Vergleich mit der klassischen bei Lektüre des Epheserbriebs (Dr.-Diss.), 1873; — Geschichte der Moskauer Geistl. Akademie bis zu ihrer Umgestaltung (1814—70), 1879.

Graß.

Smith, 1. *Adam* (1723—1790), englischer Moralphilosoph und Begründer der klas. Nationalökonomie, geb. in Kirkcaldy (Schottland), hielt 1748—51 in Edinburgh private Vorlesungen über Rhetorik, Ästhetik, Literaturgeschichte und Wirtschaftslehre, war 1751—1764 Professor für Logik und Moralphilosophie in Glasgow. Nach einer zweijährigen Reise durch Frankreich und die Schweiz als Mentor des jungen Herzogs Buccleuch ließte er 1766 in seine Heimatstadt Kirkcaldy, 1773 nach London über und lebte seit 1778 als Mitglied der obersten Zollbehörde von Schottland in Edinburgh. — Die durch eine Fülle seiner Beobachtungen und geistvoller Bemerkungen ausgesetzte „Theorie der moralischen Empfindungen“ (i. Lit.), welche die ethischen Anschauungen S. enthält, bringt die Bestrebungen des engl. Moralphilosophie zum Abschluß, sofern S. darin deren Probleme und ihre Lösungsversuche auf ein einheitliches Prinzip zurückführt. Er findet dieses wie sein großer Freund D. *Hume*, zugleich aber dessen Utilitarismus überwindend (¶ *E. hist*, 2. *Philosophie*: III, 3 b), in der Sympathie, vermöge deren wir uns in die Lage eines anderen und die damit verbundenen Gefühle hineinversetzen. Die Sympathie ist ihm zugleich Maßstab und Motiv der Sittlichkeit: durch sie kommt sittliches Handeln zu Stande, und durch sie wird es als solches erkannt und beurteilt. Erstreift diese Sympathie sich lediglich auf die Beweggründe einer Handlung, so ist diese bloß schädlich; erstreckt sie sich aber auch auf die Folgen der Handlung für andere, so daß diese uns Dankbarkeit oder Belohnung zu verdienen scheint, so ist sie verdienstlich. Aus der Gewöhnung solchen Urteilens, dessen Anwendung auf das eigene Handeln zur Aufnahme der Sittengesetze in die Gewissensurtheilung und zur Ausbildung eines unbeteiligten, auch mit uns empfindenden Nachahmers in unserer eigenen Brust, des *Gewissens*, führt, erwachsen schließlich bestimmte Regeln oder Grundätze des Handelns, welche die höchste Autorität dadurch erhalten, daß wir sie als göttliche Gebote betrachten. Zugleich ergeben sich aus der Sympathie die beiden Kardinaltugenden: die Teilnahme, das Bemühen, die Lage eines anderen mitzuempfinden, und die Selbstbeherrschung, das Bemühen des anderen, seine

Affekte soweit einzuschränken, daß diese Teilnahme möglich wird. Die Vollkommenheit menschlichen Handelns beruht demnach darauf, daß jeder seine Selbstsucht möglichst einschränke, daß er „wenig für sich und viel für andere empfinde“ (¶ *Altruismus*). — In seiner *Wirtschaftslehre* (¶ *Sozialismus*, 2. 3) empfiehlt S. dagegen einen — recht verlandenen — ¶ *Egoismus* (1; vgl. auch ¶ *Ethik*, doppelte, Sp. 673). Im Zusammenhang mit der in seiner Zeit beginnenden Umwälzung der modernen Arbeit infolge der ersten bedeutenden und praktisch nutzbaren maschinellen Erfindungen erkannte er als einer der ersten die Bedeutung der Arbeitsteilung für die Ertragbarkeit und den Wert der Arbeit. Alle Regulierung der Arbeit geschieht durch das Verhältnis von Angebot und Nachfrage. Darum soll jeder einzelne in unbedingter, durch keine staatliche Überwachung gehemmter Bewegungsfreiheit auf eigenem Wege seinem eigenen Vorteil nachjagen, weil er einmal als selbstständiges Individuum ein natürliches Recht dazu hat, seine Fähigkeiten zum eigenen Vorteil und persönlichen Glück auszunutzen, weil er aber ferner auf diese Weise auch den Staat, dessen Reichtum und Wohl sich aus dem der einzelnen zusammensetzt, am besten fördert, und was der eine errungen, früher oder später auch für alle übrigen von Nutzen sein mög. Die Solidarität der Interessen aller einzelnen, die sich daraus ergibt, führt auf das Verhältnis der einzelnen Staaten ausgedehnt, zum Prinzip des Freihandels (vgl. auch ¶ *Gewerbe*; 1, 3) und wird schließlich von der materiellen Arbeit auch auf die geistige, vor allem in Religion, Wissenschaft und Unterrichtswesen, übertragen, so daß Weiteiter und Konkurrenz als die Triebkräfte alles culturellen Fortschritts erscheinen.

2. *vert. u. a.*: Theory of moral sentiments, (1759) 1797, deutsch 1770 (anonim) und 1791 von L. Th. Koegarten; — Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations, 2 Bde., (1770) 1786* u. a. Ausgabe mit Biographie, Anmerkungen usw. von E. Cannan, 2 Bde., 1804; deutsch von Chr. G. Garve, 4 Bde., 1794, B. Löwenthal, 1880*; M. T. Stirner, 1816—17; G. Stöbel, 1905—1907, 4 Bde.; — Works hrsg. von D. Stewart, 5 Bde., 1811/12; — Über S. vgl.: J. Rae: Life of A. S., 1895; — R. Jenkins: A. S., 1905; — R. Falderberg: Geschichte der neuern Philosophie, 1908*, S. 187—193; — R. Eugen: Lebensbeschreibungen großer Denker, 1904*, S. 373—383; — F. Jobi: Geschichte der Ethik I, 1906*, S. 361—386; — W. Paszowski: A. S. als Moralphilosoph, Diss. 1890; — J. Schubert: A. S. als Moralphilosophie, 1890 in *Band 1* der *Philos. Studien* Bd. VI; — G. Störling: Moralphilosophische Streitfragen, I. Die Stoßtheorie des Sympathieprinzips, 1903; — F. Braun: Die religiösen und sittlichen Anschauungen von A. S. (in *Theskr* 51, 1878, S. 254—299); — G. Troellich in *RE* XIII, S. 460; — A. Düne: Das A. S.-Problem (Zeitschrift für Sozialwissenschaften 1898, S. 25 ff., 101 ff., 276 ff.); — W. v. Starzynski: A. S. als Moralphilosoph und Schöpfer der Nationalökonomie, 1878; — A. W. Schmall: A. S. and modern sociology, 1907; — Gustav Schmidler: Charakterüber. 1913, S. 126—134; — Encyclopaedia Brit. XXV, 1911, S. 254 ff.; — Diet Aionary of National Biography 53, S. 3 ff.; — Handwörterbuch der Staatswissenschaften VII, 1911, S. 541 ff. (vortr. reichhaltiges Lit.verzeichnis); — KHL II, Sp. 2134. *Punde*.

2. *W. Benjamin*, ¶ *Jesus Christus*: I, 7 (Sp. 357); IV, 2 b (Sp. 417).

3. Joseph, *Mormonen*, 1.

4. Robert Barrall, Erwiedungsprecher, als Quäker erzogen, später der Presbyterianertheorie angehörig, ein Fabrikant in Philadelphia, der 1871 befiehlt worden war, sam 1874, nun außerhalb jeder kirchlichen Gemeinschaft stehend, Gesundheit suchend nach England; hier veranstaltete er, gehetzt, vom 29. August bis 7. September ein Meeting for the promotion of scriptural holiness in Oxford, Gemeinschaftsversammlungen mit täglich steigender Besuch (Oxford's Bewegung). 1875 war S. in gleicher Weise in Deutschland tätig (Berlin, Basel, Stuttgart, Frankfurt a. M., Bremen). Nach der großartigen Versammlung in Brighton (29. Mai bis 7. Juni 1875) musste sich S. — weil sein Verbrechen wieder zum Ausbruch kam oder wegen anstößiger Lehre — auf ein Landgut zurückziehen, wo er 1899 starb. *Evangelisation*, 2 a *Gemeinschaftschriften*, 1 *Christi Blut*, 3 (Sp. 1701).

B. Feisch: Die moderne Gemeinschaftsbewegung, 1906^a. *Glare*.

5. William Robertson (1816—94), Theologe und Orientalist, geb. zu New Farm (Aberdeenshire) als Sohn eines Predigers; 1870 Lehrer für Hebräisch und NT zu Aberdeen; 1879—81 auf Reisen im Orient, 1881 wegen Häresie abgesetzt; darauf als Wütherausgeber der EBRIT zu Edinburgh; 1883 Lehrer des Arabischen, 1886—89 Bibliothekar, 1889 o. Professor für Arabisch in Cambridge. — R. S. wurde als Vorläufer der historischen Kritik der Bibel, besonders des NTs, für England, was *Juuenen* für Holland und *Wellhausen* für Deutschland, als deren bedeutendster Schüler er sich selber bekannte. Bei aller Gegnerschaft „seine tiefe Gelehrsamkeit, die Unergründlichkeit und Berechnsamkeit, womit er seine Verteidigung führte, und seine offenkundige persönliche Reinheit“ genannt ihn ein Heer von Freunden“ (The Academy, 7. April 1894, S. 289). Dabei war es R. S. „Herausanziehen zu zeigen, daß „der lebendige Gott in der kritischen Darstellung der Geschichte ebenso gegenwärtig ist, wie in der, an welche uns die Überlieferung gebunden hält.“ Von Mitgliedern der Freiheit in Edinburgh und Glasgow zur Darlegung seines kritischen Standpunktes aufgefordert, hielt er unter größtem Zulauf seine berühmten 12 Vorlesungen über die Entstehung des NTs. Später verachtete R. S. Patriarchat (*Ehe*: 1, 2) und *Dotemismus* (*Erscheinungswelt* der Religion: I, B, 2 a γ, Sp. 515) auch für die Semiten nachzuweisen und gab in der *Religion of the Semites* 1907 „eine Analyse der grundlegenden Prinzipien des semittischen Kultes“ mit vielen Parallelen aus primitiver Kultur.

The Old Testament in The Jewish Church, (1881) 1892^a, 1892^b (Deutsch von J. B. Rothstein: Das NT, seine Entstehung und Überlieferung, 1894); — The Prophets of Israel and their place in history, (1882), 1907^a; — Kinship and Marriage in Early Arabia, (1885), 1907^a; — Lectures on the Religion of the Semites, (1889) 1894^a (deutsch von R. E. übe: Die Religion der Semiten, 1899). — Ueber S. vgl. RE^a XVIII, S. 451—459 (R. Stabe); — J. B. Rothstein im Vorwort zu R. S. „Das NT“; — Dictionary of National Biography LIII, S. 160—162; — Th. Röbel in ZDMG 40, S. 143—187. Berthold.

Smollett, Tobias George, *Literaturgeschichte*: III, C 3 (Sp. 2298 ff.).

Sobt, Krookdilgott, *Aegypten*: II, 2.

Social, *Socialdemokratie*, *Socialismus* u. dgl. *Sozialdemokratie*, *Sozialchristlich-Sozial*, *Evangelisch-Sozial*, *Kirchlich-Sozial*, *Religiös-Sozial*, *Katholisch-Sozial*, *Sozialpolitik*, *Sozialpädagogik*. *Societas*, *Société*, als Bezeichnung fahrlässiger Geschäftsgesellschaften, = *Firma*. *Societas Jesu* = *Jesuiten*.

Société des Missions Étrangères = Pariser Seminar für auswärtige Mission.

Société evangélique de France, de Genève *Evangelische Gesellschaft*.

Socin, I. Albert (1814—1899), evg. Theologe, geb. in Basel, nach längeren Reisen 1871 Präbaldozent in Basel, 1873 o. Prof. derselbst, 1876 o. Prof. für hebr. Sprachen in Tübingen, 1890 in Leipzig. *Religionsgeschichte*, 4 b (Sp. 2195).

Berl. neben seinen Arbeiten für die orientalische Sprachwissenschaft s. B. Arabische Grammatik, (1885) 1909^a (von Brodtkorff hrsg.) u. a.: Die Echtheit der moabitischen Altertümer geprüft, 1876 (mit Kaufhold); — Palästina und Syrien, Völkerreichs-Kreisbuch, in 1.—2. Ausgabe (1877) 1910^a (von F. Benzinger hrsg.); — Die Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenrichtungen übersezt, (1888) 1891^a (mit Kaufhold); — Die Metatele, 1886 (mit Emenb.); — Die Siloahinschrift, 1899; — Mitarbeiter an ZDMG und ZDPV. — Ueber S. vgl. C. Kaufhold in ZDPV 22, C. 1—17. *Glare*.

2. Faustus und Clio, *Sozimianer*.

v. Soden, I. Hans Freiherr, evg. Theologe, Sohn von 2., geb. 1881 in Dresden, 1906 Assistent am Kgl. Preuß. Historischen Institut zu Rom, 1910 Privatdozent für Kirchengeschichte in Berlin.

Berl.: Die Cyprinische Briefsammlung, Geschichte ihrer Entstehung und Überlieferung, 1904; — Das lateinische Neue Testament in Africia zur Zeit Cyriani, 1909; — Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Seekonzepte, 1909; — Sontentiae LXXXVII episcoporum. Das Protokoll der Synode von Karthago am 1. Sept. 256, 1909; — Die Protopatriarchie des afrikanischen Episcopatus zur Zeit Cyriani, 1909; — Eine neue Handschrift des pseudocyprischen Lider des baptistinate, 1910; — Ueber den zur Entwicklungsgeschichte des Donatismus, 1913. *Glare*.

2. Hermann Freiherr, evg. Theologe, geb. 1852 in Cincinnati, von 1875 an erst im württembergischen, dann südlichen Kirchendienst, 1887 Pfarrer der Jerusalemgemeinde in Berlin, daneben 1889 Präbaldozent, 1893 o. Prof., 1913 ord. Honorarprofessor in Berlin. *Bibel*: II, B 6.

Berl. u. a.: Und was tut die evg. Kirche?, (1890) 1891^a; — Handkommentar zum NT III, 1 (Kloster, Epheser, Philemon, Pastoralbriefe), 1890; III, 2 (Sebäer, I Petri, Jakobus, Judas), 1890—1892; — Reformation und soziale Frage, 1892; — Das Interesse des apostol. Zeitalters an der evg. Geschichte, 1892; — Reisebrief aus Palästina, (1898) 1901^a; — Palästina und seine Geschichte, (1899) 1904^a; — Die Schriften des NTs in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgesch., I, 1, 1902; I, 2, 1906; I, 3, 1907; II, 1913; — Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, (1904) 1909^a; — Urchristliche Literaturgeschichte, 1904; — Die Bedeutung der Apostolfrage für unsere Landeskirche, 1912. *Andrac*.

Sodom und Gomorrha heißen die nach der Sage I Mois 19 von der Gottheit zerstörten Städte, die auf dem Boden des gegenwärtigen *Toten Meeres* gelegen haben sollen. Die Sage selbst weiß ihrem Grundstock nach nur von der einen Stadt S.; der Doppelname kommt nur

in allerlei späteren Zitaten (13₁₀ 18₂₀ 19₂₄ 29) und Berichten (19₂₉ Priesterfoder, 14) sowie in prophetischen Zitaten (wie Jes. 1₉ 13₁₉ Jerem. 23₁₄ u. a.) vor. Hosea 11₈ nennt ganz andere Namen: Abra und Seboim, vgl. auch V. Mose 29₂₂ I Mose 14₂ 10₁₉. — Die Sage von S. gehört zu einer sehr weit verbreiteten Sagentradition, wonach eine einst blühende Stadt, die einen als Wanderer erscheinenden Gott frevelhaft behandelte, von diesem zerstört worden ist, während ein frommer Mann, der den unbefestigten Gott freundlich aufnahm, aus dem Verderben errettet wurde. Man diente an die Sagen von Philemon und Baucis sowie an Lucia. Andere Parallelen bei Gunzel, Genesis, (1901) 1910₂, S. 214. — Lokalisiert sind solche Sagen naturgemäß an Orten, die durch ihre Einöde oder Seltsamkeit die Phantasie beschäftigen. So erklärt sich die Lokalisierung der biblischen Sage an der Stätte des Toten Meeres aus dem unheimlichen Eindruck, den das Salzmeer macht. Als die Sünde S.s deutet sich die hebräische Überlieferung die unmoralische Unzucht, d. i. die Sünde Kanaans. Da aber die Sage selbst die charakteristische Eigenschaft der Stätte, nämlich das Salzmeer, nicht erwähnt, dafür aber von einem Buhnausbruch redet (19₂₄), so ist zu schließen, daß sich die Erzählung in ihrer ältesten Gestalt nicht aus dem Tote Meer, sondern auf einen anderen Ort, etwa auf eines der unheimlichen Lavafelder in Midian bezogen haben muß. Die Sage nennt als den Namen des Gerechten, der gerettet wird, „Lot, Stammvater von Ammon und Moab, zweier Stämme, die im Osten des Toten Meeres wohnen“; auch dieser Name ist also wohl erst nachträglich in die Sage eingedrungen. — Sagen u. v. II, B. E. ¶ Abram, 2 ¶ Weltende, 1.

Bol. die Kommentare zu Genesis.

Gunzel.

Söderblom, N a t h a n, eng. Theologe, geb. 1866 in Trönö in Helsingland (Schweden), 1893 Pastor in Uppsala, 1894 in Paris, 1901 Professor in Uppsala, Hauptvertreter der Religionsgeschichte in Schweden (1898), 1912 ord. Prof. für Religionsgeschichte in der theolog. Fakultät zu Leipzig. — Religionsgeschichte, 3 b; 4 d.

Schrieb u. a.: Die Religion und die soziale Entwicklung, 1898; — Jesu Bergpredikan och var tid, 1899; — Les Fravashis, 1899; — La vie future d'après le Mazdeïsme, 1901; — Uppenbaresereligion, 1903; — Die Religionen der Erde, 1905; — Studiet af religionen, 1908²; — Herausgeber des Sammelwerks Främmand religionsurkunder i urval och översättning. Sveriges Kyrka, 1908. **N. Schmid.**

Söte, Predigerseminar, 2. Predigerseminar, 2. Sötefleisch, Jo b a n n (1552—1620), zu Seesen geb., seit 1575 in Halberstadt Leiter der Messe und Lehrer der Mußlit, 1578 Schultektor in Burg bei Magdeburg, 1579 Professor der griechischen Sprache und Literatur, später auch der Dialektik und Ethik in Helmstedt, 1587 Professor der Theologie ebenda. Seit 1588 Mitglied der Bützestaffelkommission für die Kirchen des Landes Göttingen sowie die zwölfjährigen Deister und Leine, wurde er bald neben Basilius Sattler (¶ Helmstedt, 2) das hervorragendste Mitglied dieser Kommission. 1589 erhielt er den neu geschaffenen Posten eines Generalsuperintendenten des Fürstentums Göttingen mit dem dem Münzen, wurde 1606 in gleicher Eigenschaft nach Uslar versetzt und 1608 zum Generalsuperintendenten des Fürstentums Calenberg und Spezial-

superintendenten sowie Stiftsreferent in Bunsiora ernannt. Seine Bedeutung liegt vor allem in seiner die lutherische Lehre gegen Calvinismus und Katholizismus festigenden Tätigkeit; sein Katechismus (um 1600) erhielt im Göttlingischen, Bremischen und Verdenischen die Bedeutung eines öffentlichen Religionsbuches.

Gebh. Theod. Meyer: Monumenta Julia Helmstadi, 1680, S. 11, 29; — Leichenrede M. Joh. B. Seberg, Stiftsreferent in Bunsiora, aus J. S.; — Joh. K. Schlegel: Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland, 1829, Bd. II, S. 125 ff., 306 ff., 364 ff., 490 ff.; — Karl Ahns: Die Generalvisitation von 1588 im Lande Göttingen-Calenberg (Sicht. der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte VIII, S. 93 ff.; IX, S. 22 ff.); — Rud. Steinmetz: Die Generalvisitationen von Calenberg (elbd. XIII, S. 55 ff.). Karl Ahns.

Soeurs, a u g u s t, ¶ Paulus, rel. Genou, 5; — grünes ¶ Elisabethinerinnen, 1 ¶ Graue Brüder u. v.; de bon secours, de l'assistance ¶ Gute Hilfe, 1; de la Sis = Famille ¶ Genovesanerinnen. Bol. ferner die bei ¶ Schwestern notierten Artikel.

Sohar, ¶ Kabbala ¶ Judentum: II, 3 e (Sp. 827).

Sohn, R u d o l f, Jurist, geb. 1841 in Rostock, 1866 Privatdozent in Göttingen, 1870 a. o. Prof. daselbst, in denselben Jahre o. Prof. in Freiburg i. B., 1872 in Straßburg i. E., 1887 in Leipzig. Bei der Gründung der nationalsozialist. Partei (Fr. Naumann) vertrat er im Gegenzug zu ¶ Göthe den rechten Flügel. — ¶ Kirche: II, 1; IV, 1.

Verg. u. a.: Prozeß der Leg Galica, 1867; — Gränische Reichs- und Gerichtsverfassung, 1871 (Neudruck 1911); — Das Geschäftnis von Staat und Kirche, 1873; — Recht der Heiligung, 1875; — Thronung und Belebung, 1876; — Der Kurbair, 1883; — Institution des römischen Rechts, (1884) 1911²; — Kirchengeschichte im Gründj. (1888) 1911²; — Die obligatorische Zivilcave und ihre Aufhebung, 1880; — Entstehung des deutschen Städte-urkundens, 1890; — Kirchenrecht I, 1892; — Weis und Ursprung des Katholizismus, (1909) 1912² (dagegen schiebt A. Hartmann: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrh. 1910). **Glaue.**

Sohn, Georg (1551—89), geb. zu Rohrbach (Oberhessen), gebildet in Friedberg, stud. jur. in Marburg und Wittenberg, trat nach seinem Magisterexamen zur Theologie über und wurde 1574 Dozent der Theologie in Marburg. Als solcher ist er Vorläufer der reformierten Theologie auf Bucer'scher Grundlage gegen das unter Aegidius Hunnius vordringende Lutherum gewesen. Die unerquidlichen, auf die schroffe konfessionelle Scheidung hinzielenden Verhältnisse in Hessen aber verleideten ihm Marburg; er siedelte 1581 nach Heidelberg über. Seine Schriften (Gesammelte Werke, 1591/92, 1598₂, 1609₂; Synopsis corporis doctrinae Philippi Melanchthonis, 1588) betreffen zumeist die lutherisch-reformierten Streitfragen (Abendmahl, Christologie, Synergismus).

RE² XVIII, S. 480. — Bol. das biographische Vorwort zu S. Opera I, 1591.

Zohn Gottes ¶ Christologie: I, 1 b; 2 a ¶ Jesus Christus: II, 5 b.

Söhne, Heinrich, religiöser Volkschriftsteller, Geschäftsführer des deutschen Vereins für ländliche Wohlfahrtss- und Heimatpflege, 1859 in dem südthüringischen Dorf Jühnde bei Göttingen

geb., besuchte bis zur Konfirmation die Dorfschule und verlebte in der „Lindenbüttel“ — sein Vater starb früh — eine an Entbehrungen, aber auch an dörflichem Volksstum reiche Jugend. Er besuchte dann die Präparandenaufhalt in Ahlben a. Aler und das Lehrerseminar in Hannover. Mit andern Seminaristen sammelte er alte Sagen, von denen ein Teil in Dr. Weichels „Gedichten und Sagen“ veröffentlicht wurde. Als Schullehrer des einfaamen Bergdorfs Nienhagen am Soling hat er sich 6 Jahre auf seinen Schriftstellerischen Beruf vorbereitet, das Volksstum seiner Heimat gründlich kennen gelernt, Sagen und Lieder, Sitten und Bräuche, Sprichwörter und Redensarten gesammelt und verarbeitet. Mit 5 Volkschullehrern gab er das Monatsblatt „Am Urdus Brunnen“, später „Am Urquell“ genannt, heraus; doch suchte er mit seinen Sammlungen dem heimatkundlichen Unterricht der Schule zu dienen, wie er in Vorträgen im südhammoverischen Bezirkslehrerverein ausführte; auch gab er mit seinem Freunde Dr. Känebecker eine Sagenauswahl für die Schule, den „Deutschen Sagenbuch“ heraus. In Nienhagen schrieb er seine ersten Dörfergeschichten. Um sich ganz schriftstellerischen Arbeiten hingeben zu können, nahm er sich einen zweijährigen Urlaub nach Göttingen, wo er, auf Grund seiner bisherigen Veröffentlichungen 1885 immatrikuliert, germanistische, physische, weltgeographische, literarische und botanische Vorlesungen hörte. Da sich aber nach dem Göttinger Aufenthalt die literarische Stellung nicht so leicht finden ließ, da er für seine Familie und für seine Mutter sorgen musste, kehrte er noch einmal zum Lehrerberuf zurück, und zwar nach Möllensee im Kreis Gronau. Als er jedoch auch hier im Lehrerberuf keinelei Befriedigung fand, stürzte er sich in törichtem Gottvertrauen in den schriftstellerischen Beruf hinein. Ein Zeitungsunternehmen in Hildesheim und Anderes missglückte. Da wurde er von 1889—1894 verantwortlicher Redakteur der amtlichen Freiburger Zeitung in Freiburg im Breisgau. Am 1. Januar 1893 gründete S. die Halbmonatsschrift „Das Land“, die das Organ der ländlichen Wohlfahrtspflege wurde. Es lag im Interesse dieser Tätigkeit, daß er 1894 nach Berlin überstiegle, wo er 1895 in dem Auschluß für Wohlfahrtspflege auf dem Lande seit 1903 deutscher Verein für ländliche Wohlfahrts- und Heimatpflege Geschäftsführer wurde („Wohlfahrtspflege“, 8). Als solcher hat er sich auch literarisch durch eigene Schriften, sowie als Begründer und Herausgeber von und Mitarbeiter an Zeitbüchern, Sonntagsblättern, Kalendern u. a. eifrig hervorgefan. Für seine ausgebreitete Wirklichkeit erhielt S. 1907 den Professortitel.

Daneben ist S. einer der fruchtbarsten religiösen Volksdichter (2), der zugleich ein Heimatdichter war, längst bevor das Programm einer Heimatkunst aufgestellt war. Er schübert in der Sprache des Volkes, die zugleich die Sprache seines eigenen Erlebens ist, die Menschen, wie sie auf dem Lande sind, die kleinen Leute und die Bauern, mit ihren guten und schlechten Seiten, ohne Beschwörung, aber mit tiefem seelischem Verständnis. Die schlechten Jüge, sowie auch vor allem das, was die neue Zeit an guten alten Werten zerstört hat, sucht er durch seine ländliche Wohlfahrts- und Heimatpflege zu heilen, wie er überhaupt durch seine Dörfergeschichten so gut

wie durch seine sozialen Schriften in der ländlichen Bevölkerung die Liebe zur Heimat stärken und mehrere und einen Damm errichten will gegen den beflagenswerten Zug vom Lande zur Großstadt, um so „dem ungefundnen Anwohnen der Großstadt als Gegengewicht unter taltägiger Mitwirkung der ländlichen Bevölkerung ein gesundes, heimatstrotches, innerlich reiches, ländliches Volksleben entgegenzustellen“. Aus seinen Geschichten fließt die Sehnsucht nach dem Verlorenen heraus, nach Helden und Spielen aus dem Lande, nach dem Pfingstanger und der Altmende, an der auch der kleine Mann Anteil hatte, kurz die Sehnsucht nach den Zuständen vor der Verstoppelung. S. Dörfergeschichten bilden ein unentbehrliches Rüstzeug für jeden, der das Land und die Landbevölkerung verstehen und dort wirken will; sie geben unentbehrliches Material für eine mit Dichteraugen geschaffene religiöse Volksstunde derjenigen ländlichen Bevölkerung, die noch nicht mit den Kulturelementen der Neuzeit durchsetzt ist.

Bi. u. a.: Die Ibbe, eine Kindererzählung, 1882; — Wie ich die Buchenauer Dorflibrary gründete; — Büste und Schloß, 1912²³; — Friedensfeinds Leben aus, 1912²³ (die beiden letzteren auch unter dem gemeinsamen Titel „Die Leute aus der Lindenbüttel“, 1880); — Verschoren, verloren, 1908; — Die hinter den Bergen, 1910; — Die Wohlfahrtspflege auf dem Lande, (1895) 1902; — Beweiser für ländliche Wohlfahrts- und Heimatpflege, (1900), 1908; — Wanderausfahrt durch die deutschen Ansiedlungsgebiete; — Bauerland, 1896; — Der kleine Heinrich; — Aus der sozialen Tätigkeit der Kreisverwaltung, 1907; — Der Bruderhof, 1913²³; — Rosmarin und Haderling, 1899 (das später in das Buch: Im grünen Klee, im weißen Schnee, 1917, überging); — Robinon in der Lindenbüttel, Geschichten aus der Jugendzeit, 1908; — Grete Lenz, 1912²³; — Dorfmusikanten, Volksfest mit Gefang, Spiel und Tanz, 1913²³ (unter Benutzung von Heinrich Schrambergers „Musikantengeschichten“); — Diwels, Drama, 1912²³; — Wenn die Sonne aufgeht, 1913²³; — Draußen im Grünen 1913²³; Die Lebendigen und die Toten, 1913. — Gab heraus: Schriften zur Förderung der inneren Kolonisation; — Archiv für innere Kolonisation, Biertelschreischrift; — Die Kreis- und Gemeindeverwaltung, Monatschrift; — Das Glück auf dem Lande (mit Küdt); — Fest und Siecle des deutschen Landvolks (mit Küdt); 1908; — Deutsche Dorfzeitung, Sonntagsblatt; — Die Landjugend, Jugendjahrbuch; — Dorfländer. — Ueber S. vgl. Hans von Lupke: H. S. (ChrW 1900, Nr. 20); — Max Hoffmann: Deutsche Dichtung (in: „Gegenwart“, 1902, Nr. 41); — Hermine Möbius: Von Lehrer zum Sozialpolitiker (in: Freie Schulzeitung in Böhmen 1900, Nr. 4); — Martin Warneck: H. S., 1902; — Eduard Küdt: H. S. Zum 50. Geburtstage des Dichters und Volksfürsers für ländliche Wohlfahrt und Heimatpflege mit Freunden seiner Bekanntschaft herausgegeben, 1909. — H. Jatz.

Sokrates, 1. Griechischer Philosoph, Philologie; II, 2 (S. 1510 f.).

2. Christlicher Kirchengeschichtsschreiber, geb. um 370 in Konstantinopel, ergriß wahrscheinlich den Beruf eines Sachwalters (daher Scholastikus). Eine kirchliche Würde hat er niemals bekleidet, vielmehr seine Kirchengeschichte in 7 Büchern als Laie verfaßt. Sein Werk behandelt den Zeitraum von der Abdankung des Kaisers Diocletian (305) bis 439, ist also eine direkte Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebii von Caesarea (Kirchengeschichtsschreibung, 2 a). Das Werk scheint bald nach 439 vollendet zu sein, ist aber einer mehr oder weniger durchgreifenden Umarbeitung unter-

zogen worden. S. hat mit gewissem kritischen Sinn die vorhandenen Quellen benutzt, so z. B. neben der von Gelasius von Capreola ins Griechische übersetzten Kirchengeschichte des Profinus, dessen Unzuverlässigkeit ihm nicht verborgen geblieben ist, die Sammlung der Synodalstatuten des Bischofs Sabinius von Heraclea (Thracien) und historisch-polemische Schriften des Athanasius. Für die Zeitgeschichte schöpft S. aus mündlicher Reberichterstattung und eigener Anschauung. Endlich muss hier im 6. und 7. Buche wertvolle Notizen aufbewahrt, so können die früheren Partien des Werkes wegen zahlreicher Unrichtigkeiten nur mit Vorbehalt benutzt werden. Freilich steht S. den dogmatischen Streitigkeiten ziemlich objektiv gegenüber. Aufsallend ist nur seine durchaus freundliche Haltung zu den Novatianern (Novatianum), die zu der Annahme geführt hat, er selbst wäre deren Abhänger gewesen, wofür wir aber kein direktes Zeugnis besitzen. S. Todesschafft ist unbekannt.

Die Ausgaben von Stephanus (Paris 1544), Valentinus (Paris 1668), Hussey (Oxford 1859) sind veraltet; eine französische Ausgabe wird im Auftrage der Kirchenwissenschaftler der Akademie zu Berlin von Vamentier und Videz vorbereitet. — Bgl. über die Quellen: A. Jevs: Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern (in Steiner's Jahrb. für klassische Philologie, Supplement XIV, S. 105 ff.); — Franz Goppert: Die Quellen des Kirchenhistorikers E. Scholastius, 1898; — Gerh. Voegeli in RE², XVIII, S. 481 ff.

E. Schmidt.

Sokrat. Sokrates benutzte das Ausfragen nur zur Kritik, nicht zur Vermittlung von Kenntnissen. Er hatte in Anspielung darauf, daß seine Mutter Hebamme gewesen war, seine Lehrkunst Hebammentum genannt (Mäeutik). Indem die Pädagogen der Aufklärungszeit an ihn anhielten und auf seine dialetistische Art in den Schülern nach „mäeutischer“ Weise den Geist entbinden wollten, verstanden sie vielfach die Grenze zwischen Kritischem und Mitteilen nicht einzuhalten und sokratisierten aus den Kindern Dinge heraus, von denen diese in Wirklichkeit gar nicht entbunden werden konnten. Was sich nun durch Mitteilung in die Seele hineinlegen läßt, kann ihr vorher nicht schon entnommen werden. Die S. ließ dann vielfach auf den unbewußten Betrag hinaus, die Frage mit großer Kunst so zu stellen, daß das Kind aus ihr die Antwort erraten konnte. Das schien dann so, als stammte die Antwort aus seinem Geist. — **Rationalismus:** III, 5 (Sp. 2049). **Philanthropinisten:** Salzmanu.

Martin Schian: Die S. im Zeitalter der Aufklärung, 1900.

Sola fide = „Allein durch den Glauben“ (Röm 3, 28). **Luther:** 2 (Sp. 2414). **Rechtfertigung:** II, 7.

Solger, R. W. F., **Philosophie:** III, 4 b (Sp. 1553).

Solida declaratio = **Konföderationsformel.**

Solimani, Joh. M. Batt., **Baptistinen.**

Soliman I **Türkei:** 2 (Sp. 1379); — **S. II** **Türkei:** 2 (Sp. 1380).

Solis, Virgil, **Buchillustration:** 3 (Sp. 1393).

Solliductio omnium, Breve **Pins:** VII vom 7. August 1814, durch die der Jesuitenorden wiederhergestellt wurde. **Jesuiten:** 2, Sp. 336.

Text bei C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papst-

tums und des römischen Katholizismus, 1911², S. 320 ff.; deutsche Übersetzung in: Kirchliche Altenstüde Nr. 2, 1890 (Leipzig, Braun).

Soloantate **Kantate.**

Solothurn **Schweiz.**

Soltou, Wilhelm, Historiker, geb. 1846 in Hamburg, von 1875 an Lehrer am Gymnasium zu Zabern.

Berf. u. a.: Römische Chronologie, 1888; — Unsere Evangelien, 1901; — Ursprüngliches Christentum, 1902; — Hat Jesus Wunder getan?, 1903; — Evangelischer Glaube oder Universalgläubige?, 1903; — Himmelsfahrt und Eingehen, 1905; — Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche. **Andreas.**

Soma **Erscheinungswelt** der Religion: I, B 1 a β (Sp. 505). **Bediache Religion:** 3 (Sp. 1570 f.). **Perier:** II, 2 (Sp. 1368).

Somaliland (Somalland), das Osthorn von Afrika, im engeren Sinn nur die Halbinsel zwischen der Tadzhikabai und der Mündung des Jubasflusses, im weiteren auch das Land einwärts bis zum Stephaniee; zerfällt politisch (im engeren Sinn) in das Protektorat Britisch-S., 176 100 qkm mit 300 000 Einwohnern, das italienische Protektorat Benadir oder Benadirküste, 365 400 qkm mit 300 000 Einwohnern, und die französische S. Küste, samt Dependenz 208 100 qkm groß mit 120 000 Einwohnern. — Die Küste von S., wahrscheinlich das Punkt oder Phan der Alten, wurde im Mittelalter von einwandernden Arabern besetzt, welche die ursprüngliche Bevölkerung nach Westen zurückdrängten oder sich assimilierten. Gegen Ende des 17. Jhd.s nahm der Sultan von Massafat die Küste sowie die S. an Baris in Besitz. Von den europäischen Kolonialmächten ließ sich zuerst England 1884 von Ägypten den Teil der S. abtreten, den dieses dem Herrscher von Sanibar 1874 abgenommen hatte (besonders die Häfen Berbera und Zeila); Italien nahm 1887 die Landschaft Obbia, 1892–96 auch die Benadirküste, die seit 1886 unter Sanibar stand, gegen Zahlung einer jährlichen Facht (1905 durch eine höhere Summe endgültig abgelöst), Frankreich 1888 die Tadjschikabai in Besitz. — Eine Missionierung des weiten Gebietes ist erst in neuerer Zeit in Angriff genommen worden; sie macht wegen der Unwegsamkeit des Landes und der Wildheit der dem S.lam fanatisch ergebenen Nomadenbevölkerung nur geringe Fortschritte. Auf italienischem Gebiet (Apolostolische Präfektur Benadir, 1904) wirken seit 1906 Trinitarier, hauptsächlich für den Obstbau und die Erziehung junger Neger-Sklaven, in Britisch-S. (zum Apostolischen Vicariat Araby gehörig) seit 1893 Kapuziner in Berbera und einer zweiten Station, die seit 1898 einzige Erfolge erzielt haben. 1910 hat England das Innere wegen der Aufstände des tollen Mullah (Mohammed ben Abdallah; seit 1902) geräumt und nur einige Rückenpunkte festgehalten.

Lord Wolerton: Five Months in Somaliland 1894; — Prince Ghila: Au pays des Somalis, 1898; — L. Bricchetti-Robecchi: Somalia e Benadir, 1899; — A. G. Pease: Somaliland, 3 vols., 1902; — C. B. A. Bell: Somaliland, 1903; — G. Chieffo und C. Tremelli: La questione del Benadir, 1904; — André Bacquart: Etude sur le protectorat de la côte Somali, 1906; — G. Swaine: A Woman's pleasure trip in Somaliland, 1907; — W. Manteガsso: Il Benadir, 1908; — R. G. Drake-Brodman: British-Somaliland, 1912.

Somascher, eine Genossenschaft regulierter Kleriker, begründet 1532 in Somasca zwischen Mailand und Bergamo von dem Priester Hieronymus Nemilius aus Venetia (1481—1537, 1747 sela, 1761 heilig gesprochen), 1540 durch Paul III bestätigt, 1588 durch Pius V zum Orden erhoben. Karl Borromäus, ein eifriger Gönner der S., übergab ihnen die Kirche des hl. Majolus in Pavia, wonach die S. auch „Regulierte Kleriker vom hl. Majolus“ oder Majoliten heißen. Der Orden widmete sich der Armen- und Krankenpflege, besonders aber der Erziehung und dem Unterricht von Waisenkindern. Er verfügte vor 1789 in Italien, Frankreich, Österreich und der Schweiz über 119 Klöster, zu Beginn des 20. Jhd.s über 10, sämtlich in Italien.

H e i m b u c h e r III, S. 275—78; — *R L* XI, S. 486 f.; — *R E* XVIII, S. 487. *S e u f i j*.

Sommier, L. F e d o r, *Religiöse Dichtung u. w.*: II, 2 (Sp. 2178, 2180).

2. *Johann Georg*, *Königsberg*, 2 (Sp. 1570).

v. Sommerfels, *Joseph*, *Wien*: II, 3.

Sommerlad, *Theo*, *Kirchengeschichtsschreibung*, 4 (Sp. 1271).

Sonderegger, *F a u r e n z* (1825—96), Vorläufer der Volksgegenheitspflege, geb. in Balgach im St. gallischen Rheintal, gest. als Arzt in St. Gallen. Als Bahnbrecher der öffentlichen Gesundheitspflege hat S. weit über die Grenzen seiner Heimat hinaus gewirkt, besonders auch durch sein flüssiges, geistvolles, von tiefem sozialen Verstehen und echt religiösem Empfinden getragenes Buch: *Vorposten der Gesundheitspflege*, 1901⁶.

Selbstbiographie und Briefe (mit seinem Glaubensbekenntnis und einer „Bilang“ seines Lebens), hrsg. von C. H a s t e r, 1894. *A r e i*.

Soniisten (Bonifisten) *Mennio* u. w., 2 a (Sv. 270).

Sonnefeiste *Erscheinungswelt der Religion*: I, B 4 b *Sonntag* (Sp. 737 f.).

Sonnefinsternis *Mythen*: II, M. und Mythologie in Israel, 6.

Sonnefult *Erscheinungswelt der Religion*: I, B 1 a = *Sonneneßörper* *Aegypten*; II, 2 *Syncretismus*: I, 2, 3 *Perfer*; II *Perdiche* u. w. Religion *Mexikanische Religion und andere Artikel über die Einzelreligionen, ferner Sonntag* (Sp. 737 f.).

Sonnehr *Flusstattung*, fischl., 5.

Sonneiten (Bonifisten) *Mennio* u. w., 2 a (Sv. 270).

Sonntag im Urchristentum. In der jüdischen Woche hatten die einzelnen Tage außer dem letzten, dem *Sabbath* — und etwa noch dem Freitag — Rüsttag oder Vor-Sabbath —, keine besonderen Namen; man zählte sie durch als Wochentag 1, 2 usw. Die christliche Liturgie in Inde hat an solchem Brauch nichts geändert. Die Römische Kirche mit einer vernünftigen Sabbathfeier mit den Pharisäern ausgefochten hatte (Mk 2, 2 ff 3, 2ff; *Iesus Christus*: III, C4, Sp. 401 *Sabbath*: I, Sp. 114), brauchten sie so wenig wie ihn zu einer Zurückweisung des Sabbath zu verführen. Aber es gelingt nicht von ungefähr, daß in dem Evangelium bei seinem Ereignis die Erinnerung an den Wochentag, auf den es gefallen, mit Ausnahme natürlich der Sabbathstreitigkeiten, festgehalten worden ist, als bei Jesu Auferstehung, die Mittw 28, Mk 16, 2

zu 24, Joh 20, 1, 19 ausdrücklich auf den ersten Tag der Woche verlegt wird, während man doch selbst für den Todestag es dem Leiter überläßt, aus dem Zusammenhang des Ganzen den Freitag zu erschließen (*Iesus Christus*: II, 3, Sv. 369 f.). Das zeigt: jeder Christ wußte und jeder sollte wissen, an welchem Wochentage der wichtigste Alt der ganzen Heilsgechichte sich abgespielt hatte. Von selber erhielt durch die Fortverlängerung dieses Datums der erste Tag für den Gläubigen einen höheren Glanz; und ich wüßte nicht, welchen andern Tag sich Christen für ihre gottesdienstlichen Versammlungen, die doch in erster Linie den Glauben an die Auferstehung und den Auferstandenen fördern sollten, hätten aussuchen können, gerade da, wo sie den Sabbath noch für gemeinsame Feier mit unbefruchteten Volksgenossoßen offen hielten. Sehr bald mußte dann bei ihnen der erste Tag durch seine religiöse Bedeutung am siebten Tag in den Schatten stellen.

Als *P a u l u s* in heidenchristlichen Gemeinden die Anfänge kultischer Ordnung schuf, hätte er wohl auch ohne die notwendige Rücknahme an ehemals jüdische Mitglieder, wie solche in Antiochen sicher in großer Zahl vorhanden waren, die jüdische Woche zur Grundlage gemacht, gewiß nicht, um die Heiden an jüdische Sabbathfeier zu gewöhnen, sondern weil er die hl. Schrift des Alten Testaments, voran gleich die Geschichte der Schöpfung in 7 Tagen, nicht wohl als Gottesoffenbarung anzubieten konnte und zugleich die Bedeutungslosigkeit dieser heiligen Zahlen predigen. Troz Gal 4, 10 und Kol 2, 19 stießt in ihm auch tiefe Abhängigkeit an alten frommen Brauch; mindestens eine feierliche Versammlung der ganzen Gemeinde zu gemeinsamem Gottesdienst innerhalb von 7 Tagen war ihm ein seit seiner Jugend unabsehbares Bedürfnis. Und wenn sich die neugewordenen Heiden von ihm doch einen im wesentlichen das Vorbild der jüdischen Synagogengemeinschaft nachahmenden Gottesdienst (*I. Heidenchristentum*, 4, a) ohne Widerstreben einrichten ließen, so wird man ihm die Bestimmung des Tages erst recht willig überlassen haben. Wiederum leuchtet ein: für die Gemeinde, die durch die Auferstehung des für sie gekreuzigten Gottessohnes gegründet war, gab es keinen zum Veranunzungstag gelegeneren Tag als den ersten Wochentag, den Tag, an dem, wie Paulus es mit den Jerusalemiten glaubte, der Herr erstanden war. Den Sabbath hätte Paulus schon nicht wählen können, weil er an diesem die Synagogen zu besuchen wünschte, um immer aufs neue seinem Volk das Evangelium anzubieten (vgl. Apfch 13, 14, 16, 13, 17, 2), und eine so inhaltreiche, mehrere Stunden lastingende Feier, wie die von ihm I Kor 12 und 14 beschriebene, konnten Leute, die sich ihr Brot zu verdienen hatten, nicht Tag für Tag abhalten. Wir werden darum die beiden Daten I Kor 16, 2 und Apfch 20, 19 „am ersten Wochentag“ — die einzigen aus der paulinischen Geschichte (abgesehen von Sabbathpredigten) uns überlieferter — als Belege dafür annehmen dürfen, daß in der heidenchristlichen Welt (*I. Heidenchristentum*, 4) der erste Tag an die Stelle des siebenten Tages der Juden gerückt ist, obwohl I Kor nur um regelmäßige Zurücklegung eines Beitrages zur Kollekte für die Jerusalemiten gebeten wird und in Apfch von der Abendmahlfeier die Rede ist, die der

Apostel im Kreise der Gemeinde am Tag vor der Abfahrt noch einmal mitgenießt. Es mögen ja noch lokale Besonderheiten genug obgewaltet haben; aber daß nur der erste Wochentag bei Mittelstunden aus dem christlichen Gemeindeleben herausgehoben wird, genügt zum Beweise für seine eigenartige Bedeutung. Daß ein Paulus nicht jüdische Sabbathvorschriften auf den neuen Feiertag übertragen hat, würde bestehen auch ohne Röm 14,5, wo er für seine Personen offenbar die Gleichheit aller Tage annimmt und doch fremdem Gewissen, das zwischen den Tagen noch unterscheidet, keine Vorwürfe gemacht wissen will.

Bald nach 100 meldet der Statthalter Plinius dem ihm befreundeten Kaiser Trajan (Epist. X 96), daß die Christen an einem bestimmten Tage sich zum Namen ihres Gottes Christus versammelten („Apostolisches um“ Zeitalter: II, 2c, Sp. 635). Seitdem häufen sich die Nachrichten über die Feier dieses Wochentags, und langsam steuert die Sonntagfeier der Kirche in die Bahn jüdischen Sabbathzwanges hinein. Aus dem Urchristentum liegt für solche Tendenzen noch kein Zeugnis vor; da ist nur noch von einer wichtigen Neuerung zu berichten, der Schöpfung eines eigenen Namens für den „ersten Wochentag“. Das gelegentlich statt der „erste“ gefragt wird; der „achte“, hängt mit einer Eigentümlichkeit antiker Rechnung zusammen. Aber schon Offenb. Joh 1,10 und kaum ein Menschenalter später in der Apostellehre und den Ignatiusbriefen taucht ein „Tag des Herrn“ auf (latiniert: dies dominica), als der, an dem Johannes seine Vision erlebt, und den die Christusgläubigen regelmäßig feiern („Eidendechristenium“, 4, Sp. 1935); es sei das der Tag, „an dem unter Lebem aufgegangen ist“. Gewiß ist dies eine Umzeichnung der Auferstehung Jesu, aber schwerlich ohne Seitenblick auf die Erreichung des Lichts am ersten Wochentag und — auf die Sonne: Justin der Märtyrer bald nach 150 bezeichnet den Tag der Auferstehung und den der christlichen Gottesdienste geradezu als den Tag der Sonne; die Vergleichung Christ mit Licht und Sonne lag selbst ohne die Beihilfe biblischer Bilder nahe und ist so weit geführt worden, daß man sich in der Kirche bald gegen den Vorwurf, Sonnenanbetung zu treiben, verteidigen mußte und den Namen „Sonntag“, der sich im Volksgebrauch durchgesetzt hat, in ländlichen Schriftstücken fast gänzlich gemieden hat.

Aber nichts berechtigt uns, dies letzte Stift einer in Wahrheit klaren und einfachen Entwicklung gewaltsam an den Anfang zu schieben und den Auferstehungstag als christliche Ummode lung des „Sonntags“ zu deuten. Der Sinn der Namensgebung „Herrntag“ und „Sonntag“ ist insofern gleich, als der Tag dort als dem Herrn gehörig, hier als im Besitz der Sonne befindlich bezeichnet werden soll. Und aus dem Judentum stammt dieser Gedanke, einen einzelnen Tag einem höheren Wesen zuzuprächen, nicht. Eine astrologische Woche, deren Ursprünge noch im Dunklen liegen — einiges weiß auf Babylonien, anderes auf Ägypten —, deren Spuren sich um den Beginn unserer Zeitrechnung in allen Weltgegenden zeigen, hat, wie es scheint, von jeher ihre Tage nach den 7 Planeten (Sonne und Mond mit eingeschlossen) benannt (Manili, 5, Sp. 134 „Zahlen, hlg., 3“ Zeitrechnung, 6 c; allerdings steht bei ihr fast immer an der Spitze

der Tag des Kronos-Saturnus, unser Sonnabend. So wenig es aber gelingen will, diese astrologische Woche orientalischen Abstammens mit der jüdischen Sabbathwoche („Prefe: I, A 1 b) in ein klares Verhältnis zu bringen, so unverkennbar ist die Vermuthung, in der S. feier habe die ursprüngliche christl. Gemeinde ein älteres Wochefest auf ihren neuen Gott übertragen. Von einer besondern Feier des Sonnentages wissen wir überhaupt nichts, am allerwenigsten seitens der Kreise im Judentum, aus denen sich die älteste Christenheit retteten; haben dürfte; auch der „Herr“ Hestos, den Christen mit ihrem Jesus gleichseken konnten, ist in keinem Kalender aufzufinden. Es ist wahrlich nicht schwer zu begreifen, daß, wie Kaiser Konstantin die Gr. (vgl. „Sabbath: II, 1), so auch schon Christen um 150 sich daran erfreuten, von anderen ihren „Tag des Herrn“ Sonntag im Sinne von Glückstag genannt zu hören, dagegen sehr schwer glaublich, daß die ganze alte Christenheit sich einzigen Strengläufigen zuliebe aufbinden ließ, der Herr Jesus sei wie der Sonnengott an einem Sonnentage auferstanden, und darum müsse dieser Tag fortan gefeiert werden. Niemand von den ältesten Christen hat die Auferstehung gerade auf den Sonnentag ansetzen wollen, sondern weil man an Christi Auferstehung am dritten Tag glaubte und von seinem Tod am Freitag wußte („Jesus Christus: II, 3“), betrachtete man als den religiös wertvollsten Tag der Woche nicht mehr den Sabbath, sondern den Wochentag, den man viel später erst auch mit Leuten anderer Farbe Sonntag zu nennen sich gewöhnte.

RE XVIII, S. 520, 521 ff.; XXI, S. 409 ff.; XXIV, S. 522; — Theodor Zahn: Geschichte des Sonntags, (1878 verbessert in: Zeugen aus dem Leben der alten Kirche, 1898); — Emil Schüter: Die heilige Woche usw. (in ZNT 1903, S. 1 ff.); — O. Guntzel: Zum religiösgeschichtlichen Verständnis des NT, 1903, S. 1 ff. Auticher.

Sonntage des Kirchenjahrs. Kirchenjahr, 1.

Sonntagsarbeit. Arbeitszeit. Sonntagsruhe. Feiertage, rechtlich.

Sonntagsblätter, S. geboten, S. grüße u. dgl. „Prefe: III, 5.“

Sonntags-Evangelien und -Episteln. Pfeilopen.

Sonntagsgottesdienst. Sonntag im Urchristentum. Gottesdienst. Hauptgottesdienstordnung. Common Prayer Book, 2 b. c.

Sonntagsheiligung. Sabbath: II, S. und Sonntag. Kirchlichkeit, 3. Sonntagsruhe. Feiertage. Arbeitszeit.

Sonntagsheiligungsbrief. Himmelsbrief, 2.

Sonntagsruhe als allwochentlich wiederkehrende Ruhepause in der Berufsarbeit ist eine altchristliche Einrichtung, die sich an entsprechende Gewohnheiten der Juden anschloß („Sabbath: I, II“ Sonntag im Urchristentum). Die S. war von vornherein die notwendige Folge und in gewissem Sinne die Voraussetzung der gottesdienstlichen Feiertage. Diese kirchliche Bedingtheit der S. ist auch bis heute trotz aller „sozialen“ Bestrebungen das Auschlaggebende geblieben. Die Geschichte der S. schwankt zwischen puritanischer Strenge der Sonntagsheiligung, wie sie noch heute England und Amerika aufweisen (vgl. „Sabbath: II, 1“ Schottland, B 3), und einer Gleichgültigkeit gegen die Sonntagsarbeit, wie

sie sowohl in Zeiten minderer wie in solchen ausgespannter Arbeitslust aufzutreten vorsiegt (Arbeitszeit). Die neuere Bewegung für Schaffung einer rechtlich festgesetzten S. (vgl. "Sabbath": II, 2) ging von Genf aus, wo 1861 die Société pour l'observation du dimanche (Gesellschaft zur Beübungsfestigung des Sonntags) gegründet wurde. Am 23. März 1879 erging das erste S. in der Schweiz; es ordnete eine 36-stündige S. an, die nur in Notfällen und in sogenannten „ununterbrochenen“ Betrieben mit Bewilligung des Bundesrats außer acht gelassen werden durfte. Andere Länder mit 24-stündiger S. folgten: England, Österreich-Ungarn, Schweden, Spanien, Belgien, Holland, Russland, Deutschland. Sachlich unterscheiden sich die gesetzlichen Bestimmungen, jenachdem nur ein gewisser Kreis von Personen oder diese nur an bestimmten Sonntagen geschützt sind. So verbietet England (Act von 1901) die Sonntagsarbeit jugendlicher Menschen (unter 16 Jahren) und der Frauen, handelt aber im übrigen den gewöhnlichen Geschäftsbetrieb, namentlich in den Großstädten, nicht streng. Kirchliche Gewöhnung übt hier einen größeren Einfluß auf die S. als die staatliche Gesetzgebung. Die S. regelt sich im wesentlichen von selbst. Österreich andererseits kennt (Gesetz v. 16. Juni 1905) ein vollkommenes Gewerbeverbot für den Sonntag, mit Wirkung von 6 Uhr vormittags. Der Handelsbetrieb hat 4, die Büroarbeit 2 Stunden Ausnahmearbeitszeit zugeschlagen erhalten. Jeder zweite Sonntag muß frei sein. Hier hat sich aber — ob mangels genügend kirchlichen Sinnes, ist zweifelhaft — die entgegengesetzte Gewohnheit ausgebildet als in England. Obwohl schon das Gesetz vom 16. Januar 1895 für Österreich und das vom 14. Mai 1891 für Ungarn eine vollständige S. für Fabriken, Gewerbe und Handel angeordnet und nur aus Gründen der öffentlichen Sicherheit und für die Zwecke der Wareneinhaltung allgemeine Ausnahmen zugelassen hatte, gestattete die Regierung solche in zahlreichen Fällen. Auch heute lassen die Staatsverwaltungsbehörden häufig Ausnahmen zu, und Kaufleute und Publikum beobachten die gesetzlichen Vorschriften so wenig genau, daß die Polizei machtlos dagegen ist. Eine annähernde Übereinstimmung zwischen dem Gesetz (1881) und den tatsächlichen Zuständen besteht in Schweden, wo umfassende S. besteht. Aehnlich in Dänemark, Spanien untersagt (seit 1904) die Arbeit an Sonntagen in der Regel, soweit sie für fremde Rednung geübt, eine sozial ganz verständige Maßnahme, und schreibt, wie Österreich vor, daß jeder zweite Sonntag, wenigstens teilweise, arbeitsfrei sein muß. Zu übrigen besteht S. für Frauen und Kinder. Belgien schreibt S. für Kinder und jugendliche Personen vor, Holland für besonders schulgbedürftige. Russland hat (1897) für Industrie und Bergwerke die S. eingeführt, auch die Möglichkeit ihrer Erweiterung geschaffen, führt aber diese Bestimmungen so wenig streng durch, wie die sonstige Feiertagsheiligung. Italien hat die S. 1905 ausdrücklich gelehnt. In Deutschland hat das sogenannte Arbeiterdurchgesetz von 1891 den sozialen Gleichpunkt bei der S. im Gegensatz zum kirchlichen ("Sabbath": II) stark betont. Damals bestand die S. in der Großindustrie nur sehr unvollkommen, wenn auch in größerem Umfang als in Handwerks- und in Hau-

delsbetrieben. Das hatte im Großbetriebe überwiegend technische, im Kleinbetriebe mehr wirtschaftliche Gründe. In manchen Gewerben, z. B. im Personentransportbetrieb, hat sich die S. überhaupt als undurchführbar erwiesen. Das deutsche Geles begreift nicht nur die Arbeiter, Lehrlinge, Gehilfen und Angestellten, sondern auch die selbständigen Gewerbetreibenden des Handelsgewerbes ein. Es weist Einheitlichkeit auf der einen, Bewegungsfreiheit für Ausnahmefälle (Notfälle, Inventuren, Bewachung, Reinigung, Saigon) und Ausnahmebetriebe (Wirtschaften, Konzerte, Theater, Verkehrsbetriebe) andererseits auf und sieht überall abändernde Ausführungsverordnungen vor. Doch sind hier „Normativ“grenzen gezogen; z. T. darf die Arbeitszeit im Handelsgewerbe an Sonntagen nicht mehr als 5 Stunden betragen. Seit 1895 ist auch wenigstens der Eisenbahngüterverkehr den Bestimmungen über die S. eingegliedert worden. Wie dem Landes- und Provinzialrecht überlassene Regelung einzelner Fragen hat eine Bekanntmachung des Bundesrats vom 5. Februar 1895 einheitliche Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen verfüht, ebenso spätere Bekanntmachungen. Endlich hat das Kinderarbeitsgesetz vom 30. März 1903 ("Kinderarbeit", 4) durch das Verbot der Beübung jugendlicher Personen an Sonn- und Feiertagen, sowie der jugendlichen Kinder in Werkstätten, im Handels- und Verkehrsgerwerbe die Gesetzgebung zu einem gewissen Abschluß gebracht. Die deutsche Reichspost bemüht sich seit 1899, ihren Beamten, namentlich dem Unterpersonal, eine ausgiebige S. zu verschaffen. Zurzeit beträgt überwiegend die S. in Deutschland 24, an zwei aufeinanderfolgenden Feiertagen 36 und am Weihnachts-, Stern- und Pfingstfest 48 Stunden. — Am wenigsten entwidelt ist die S. in Frankreich, wo sie sich (Gesetz v. 3. Juni 1874) nur auf Kinderarbeit erstreckt. — Feiertage, rechtlich.

Magnus Biermeier: Artikel „Sonntagsarbeit“, in Elsters Wörterbuch der Volkswirtschaft II, 1907, S. 847 ff.; Elsters Wörterbuch der Staatswissenschaften VI, 1901, S. 768 ff.; — **D. Bödker:** „Sonntagsfeier“, in RE³ XVIII, 1906, S. 521 ff.; XXIV, S. 622; — **F. Eysen:** Die Sonn- und Feiertagsröhre nach der Arbeitsschutzgesetzgebung, 1892; — **A. Kloß:** Das deutsche und badische S.-Gesetz, 1900; — Weiteres v. „Sabbath und Sonntag“. **Friedrich.**

Sonntagschulen | **Kindergottesdienst.**

Sopherim, hebräisch, wörtl.: Schreiber, dann: Schriftgelehrte. Schon 1 Chron 25 werden die Schriftgelehrten zur Zeit des "Era und Nehemia mit diesem Ausdruck bezeichnet. In der rabbinischen Literatur versteht man unter S. die jüdischen Gelehrten vor der Mischnezzeit, andererseits die Schreiber, d. h. die Tora-(Gesetzes-)Schreiber, vgl. den aus der gaonischen Periode (Judentum): II, 3 a, Sp. 819 f. stammenden Talmudtraktat „Sopherim“, der auf Grund älterer Quellen u. a. die auf die Aufzertigung von Bibelhandschriften bezüglichen Regeln zusammenfaßt. **Bibel:** I, 3 | **Bibelwissenschaft:** I, B2 a; E1. Der Traktat S. ist am besten veranschlagt von J. Müller, 1878. Vgl. dazu h. L. Straub: Einleitung in den Talmud, 1908⁴, S. 70; — **Derij:** RE³ XVII, S. 775 ff.; — **J. Hamburg:** Realencyklopädie des Judentums III, 1896, S. 104. **Niebig.**

Sophienkirche in Konstantinopel | **Altchristliche Kunst:** I, 1 a (Sp. 382); 3 b (Sp. 391).

Sophist I Philosophie; II, 2.

Sophoniasapoklypsis (Pseudoepigraphen, 2^o Apokalyptis; I (Sp. 520) Ḳoptische Literatur (Sp. 1718).

Sophronius von Jerusalem Ḳ. Monophysiten, 2 (Sp. 474).

Sorben Ḳ Sachsen; I, II.

Sorbonne Ḳ Paris; II, 3.

Sordini, Maria Barbara, Ḳ. Sakrament, ref. Genossenschaften; B, 12.

Sories Apostolorum oder Sanctorum r u m Ḳ. Bos (Sp. 2380).

Soter, Pap. 165–174. Bekannt ist von diesem Nachfolger des Ḳ. Anticet auf dem römischen Bischofsstuhl nur, daß er der Gemeinde in Rom mit Unterstützungen handte und sie mit einem Schreiben (nach Barnabas dem sog. zweiten Clemensbrief; Ḳ. Apokryphen; II, 4 b) begleitete, und daß er als einer der ersten den Ḳ. Monothanasismus literarisch befärmigte.

A. S. a. d.: RE³ XVIII, Sp. 359. Werninghoff.

Soter = Ḳ. Heiland. Bgl. Ḳ. Heidendenkstätmen, 8.

Soteriologie Ḳ. Werk Christi Ḳ. Erlösung, dogmatisch.

Soto, Domingo (vor seinem Eintritt in den Dominikanerorden Franziskus de S.; 1494–1560), lath. Dogmaüter und Philosoph, geb. in Segovia, 1520 Professor der Philosophie in Alcalá, wird 1524 Dominikaner in Burgos und lehrt an verschiedenen Ordensschulen; 1532 bis 1548 Professor in Salamanca, 1545 als Theologe Ḳ. Karls V auf dem Tridentinum einflussreich tätig (Neicholastik, I, Sp. 762), 1547 bis 1550 Beichtvater Karls V, 1550–52 Prior, 1552–56 Professor, danach wieder Prior in Salamanca. Als Vorläufer des Thomismus tritt er mit dem Spanier Ambrosius Calcarinus Ḳ. Politus über die Gewißheit der Gnade, Erbfürdende, Prädetermination, Rechtfertigung u. a.

Berf. u. a.: De natura et gratia libri III ad synodum

Tridentinum, (1547) 1550; — Apologia de certitudine gratias, 1547 (beide gegen Politum); — Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos (gegen den Protestantismus), (1550) 1552; — De justitia et de iure, libri VII, 1550; — In quartum librum Sententiarum Commentaria s. de sacramentis, 2 Bde., 1557, 1560; — ferner Commentarii in Aristotelis Dialecticam, 1554 u. o., in Categories, 1553, in libros VIII physicorum, 1545. — Ueber d. S. vgl. 2. Bauli s: D. S. und die Beichte in Nürnberg (in Kathol., 1899 I, Sp. 282–288); — G. Hoffmann: Die Lehre von der fides implicita innerhalb der luth. Kirche, 1903, Sp. 227–230; — HN³ II, Sp. 1372 ff.; — KHL II, Sp. 2151; — KL¹ XI, Sp. 530 ff.; — RE³ XVIII, Sp. 539 f. Lunde.

a. **Soto, Pedro** (1518–1563), scholastischer Theologe, geb. in Cordova, Dominikaner, als Beichtvater Ḳ. Karls V einer der bestigten Gegner der Protestanten, politisch jedoch vor und während dem Schmalkaldischen Kriege ohne entscheidenden Einfluß. Zu Augsburg 1548 für das Ḳ. Interim tätig; später seit 1549 Lehrer für Gregorie und Pastoraltheologie an dem neu errichteten Seminar in Tübingen. 1555 von Maria der Blutigen (England; I, 3) zur Relatholierung nach England berufen, lehrte S. nach der Königin Tud (1558) nach Tübingen zurück. 1563 nahm er noch für kurze Zeit am Ḳ. Tridentinum teil.

Sein Hauptwerk: Tractatus de institutione sacerdotum, qui sub episopis animalium curam gerunt s. Manuale clericorum (Tübingen 1558), eine Art Pastoraltheologie. —

Ueber S. vgl. Duétif und Echard; Scriptores ordinis predicatorum, Bd. II (Paris 1721), Sp. 183 f., wo auch S. sonstige Schriften angegeben sind; — RE³ XVIII, Sp. 540 f.; — Friedensburg: Auctiaturberichte, Bd. 8, 9 und 10 (i. Register).

Hofstaedtler.

Toubirous, Bernadette, Ḳ. Lourdes.

Touthrott (oder Southcott), Johanna (1750–1814), geb. in einem Dorf in Devonshire, stiftete die Sekte der Ḳ. Sabbatianer oder Neu-Jesuisten, auch Joannas, d. h. Johanna-Leute, genannt. Sie erwartete auf Grund von Offb. Joh. 12 die baldige Ankunft des Messias, ja glaubte, obgleich schon 6-jährig, nicht nur die Braut des Lammes zu sein, sondern die Mutter des wahren Messias zu werden, und hoffte sich schließlich sogar ein Kind unter, das dieser sein sollte. Ihre Anhänger hatte sie dazu gebracht, sich durch Besiegung des jüdischen Gesetzes (auch der Verehrung), insbesondere auch durch Rüdfahr zur Sabbathfeier, auf die Ankunft des Messias vorzubereiten. Ḳ. Sabbatianer, 5.

C. Maurice Davies: Unorthodox London, 1874, Sp. 267 bis 283; — A. Seumour: The Express. Containing the Life and dieine Writings of J. S., 1909. RE³ XVII, Sp. 2915.

Nichthorn.

Southey, Robert, Ḳ. Literaturgeschichte: III, C 4 (Sp. 2302).

Souveränität des Papstes Ḳ. Italien, 7 (Sp. 780).

Souverain, Ḳ. Löffler.

Sozialdemokratie und Religion.

1. Die Stellung der Partei und der Führer zur Religion; — 2. Die Stellung zur Kirche; — 3. Die Religionsfreiheit der Klasse und ihre Gründe; — 4. S. als Religionsseriat; — Zum Wirtschaftsprogramm der S. vgl. Ḳ. Sozialismus, 4, 5 Eigentum, 5; — Ueber die sozialdemokratische Presse vgl. Ḳ. Presse: II, 2, 4.

1. Die sozialdemokratische Partei Deutschlands hat ihre Stellung zur Religion ausgesprochen im Erfurter Programm Punkt 6: „Erklärung der Religion zur Privatsache. Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken. Die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften sind als private Vereinigungen zu betrachten, welche ihre Angelegenheiten vollkommen selbstständig ordnen.“ Dazu bemerkten die als offiziell anzusehenden Erläuterungen zum E. P. von Rauch und Schönlaub, daß die S. als politische Partei mit der Religion als einer privaten, rein persönlichen und inneren Gewissenssache nichts zu tun habe und daß sie neder jetzt noch später irgendwelchen Zwang hierin ausüben wolle oder könne. Schon das Gothaer Einigungsprogramm 1875 enthält die Erklärung der Religion zur Privatsache, im Kommunistischen Manifest 1847, in den Statuten der Internationalen Arbeiterassoziation 1864 und im Statut der Allgemeinen deutschen Arbeitervereine 1863 wird die Frage überhaupt nicht berührt. Eine religionsfeindliche Haltung der Partei ist also aus der offiziellen Formulierung nicht zu erwarten. Nur in Frankreich verpflichten sich die dem Partei ouvrier socialiste révolutionnaire angehörigen Bürger, „seinerlei religiöse Handlung gemeinsam mit dem Repräsentanten irgendeines Kultus auszuführen, gleichviel unter welchen Umständen“ und ein deutscher Parteibeschluß in Mainz 1892 empfiehlt den Mitgliedern den Austritt aus der Landeskirche, — beide ohne praktische Erfolge. — Die Verhandlungen

der Parteilage nach der Aufhebung des Sozialistengesetzes bestätigten durchweg die neutrale Haltung der Programmforderung. Sehr interessant ist schon 1890 die Religionsfrage von Liebknecht behandelt worden in schroffem Gegensatz zu Dr. Rüdt, der von Partei wegen gegen den Dogmenglauben vorgehen und die Kirche bekämpft wissen wollte, wie sie auf Grund der Glaubensdogmen den sozialen und politischen Befreiungsbemühungen der Arbeiterschaft entgegentrete. Nachdem dem Kirchenfürstenden Dr. Rüdt bereits allseitiger Widerpruch zuteil geworden war, erklärte Liebknecht unter brausendem Beifall: „Jede Verpflichtung zur Religionsfreiheit wäre ein Eingriff in die Gewissensfreiheit, in die Freiheit des Denkens, in die persönliche Freiheit, die wir unter allen Umständen achten und schätzen müssen. Ich liebe die Pfaffen in keiner Gestalt und die Antipaffen genauso wenig wie die richtigen.“ Aehnlich Liebknecht auf dem Parteitag 1891. 1892 ward der Antrag von Ad. Hoffmann auf Bekämpfung der Religion und ihrer Lehrer, wo sie dem Fortschritt der Wissenschaften entgegentreten, mit großer Mehrheit durch Nebergang zur Tagesordnung erledigt. Aehnlich geht es 1893, 1897 Anträgen, die den Satz „Religion ist Privatsache“ streichen wollen. 1902 wehren sich Bebel und v. Böllnmar gegen den kulturfärmigeren Antrag Weller-Biesbaden. Böllnmar äußerte: „Die Herren Freiheitsläden mögen ihre Kulturlampen und Pfaffenfreizeit in ihren freireligiösen Gemeinden treiben; in unserem wirtschaftlichen und politischen Kampf mögen sie uns nicht stören“, und Bebel: „Es soll aus dem Programmmpunkt: „Erklärung der Religion zur Privatsache“ in keiner Weise den religiösen Anschaunungen einzelner zu nahe getreten werden; wir stehen im Gegenteil — und das ist unsere heiligste Überzeugung — auf dem Standpunkt, daß wir in Religionssachen die absolute Neutralität und nichts als Neutralität zu beobachten haben.“ 1907 hat Bebel sich auf diese Ausführung ausdrücklich zurückbezogen. Völlig anders ist das Bild der *verfassten Stellung* der Parteiührer zur Religion, nämlich starke Betonung ihrer grundsätzlichen Gegnerhaftigkeit gegen alle Religion. „Mit Gott sind wir einsatz fertig“ (Fr. Engels). „Jede Religion ist knechtfelig, das Christentum die knechtfeligste von allen“, Christentum und Sozialismus stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser.“ Von Karl Marx, Bebel und Liebknecht lassen sich religiösetheistische Neuflügler in Menge anführen, die diese Blütenlese vermehren. Man darf freilich nicht vergessen, daß auch anarchistische Stimmen in dem Konzert miterklären mit, daß die Jugend- und Fleißjahrze der Partei daran am reichsten sind. Mit dem Jahre 1890 mildert sich auch die private Kirchenfeindschaft; auch die führt, wie Bebel widerrufen z. T. die früheren leidenschaftlichen Kampfsprüche. So wird Auer 1899 die Lage der Dinge richtig geschildert haben: „Aufgang der 70er Jahre, solange die S. noch geächtet war, trieb sich in unseren Reihen ein starker Teil Freireligiöser herum und manche Prediger zählten sich zu uns, das hat jetzt glücklicherweise aufgehört. . . . Positive Religiosität ist in unseren Reihen wohl recht selten, bewußte Antireligiosität etwas stärker, religiöse Zudisziplin aber ungemein

stark vertreten. Soweit meine Beobachtungen reichen, kommen die eigentlichen Kirchenfeinde unter uns aus den Reihen der Katholiken. In den Reihen der österreichischen, bayerischen und rheinischen Parteigenossen habe ich in der Regel Neigung zur Pfaffenfreizeit gefunden. Der mühtere Protestantismus dagegen wird von den Massen abgetreift, ohne auch nur irgend ein Gefühl der Feindschaft zu hinterlassen.“

2. Wie verhält sich nun die S. zu den (organisierten) christlichen Kirchen? Mit Ausnahme von England und Nordamerika, wo es sogar eine Christian socialist fellowship und darüber hinaus eine Ministers socialist fellowship gibt, und vielleicht der Schweiz (4 b, Sp. 508), dank den Religiös-Sozialen steht die sozialdemokratische Arbeiterpartei den Kirchen unbedingt feindselig gegenüber, der kath. und evg. in gleicher Weise. Durchhängt ist die Neuberzeugung in der klassenbewußten Arbeiterschaft. Die Kirche ist doch nur eine Stütze, ein Instrument des Klassenstaats, eine Polizeirolle neben anderen Polizeistrukturen, immer auf Seiten der Besitzenden und Ausbeutenden zu finden und Gegnerin des klassenbewußten Proletariats. Dieses Urteil spricht nicht nur die begreifliche Abneigung einer aufstrebenden Volkschicht aus gegen die Institution, die auf Autorität und Tradition basieren, sondern Nachdruck legt, es ist auch die Quittung für böse Verhältnisse und Verfehlungen, die die Kirche sich hat zuschulden kommen lassen (Kirchenregimentschristentum). Die kath. Kirche hat ja nie aus ihrer Abneigung und gegenüberliegenden Stellung zur eigentlich sozialistischen Bewegung ein Hehl gemacht. Die evg. hat sich wenigstens in Deutschland als willige Verbündete der Reaktion seit 1848 gezeigt und ist noch heute vielfach mit dem Adel, mit den konservativen Parteien in Preußen eng verbündet (Liberalismus: II, I); man beachte das Wirken des Christlichen Zeitschriftenvereins und der Missionen, die politischen Wochenberichte der Sonntagsblätter, die christlichen Kalender u. w. Sowohl christliche soziale Organisationen (Christlich-sozial) den sozialistischen Konkurrenz machen, verleiht das den Gegensatz. Bis in die neuzigste Jahre des vorigen Jhd.s sind in Deutschland die Pastoren bis auf geringste Ausnahmen immer unter den Besteckern der göttlichen S. zu finden gewesen. Seit der Evangelisch-soziale Kongress, dann Fr. Naumann und die jüngeren Christlich-sozialen haben darin Bandel geschaffen. Aber wenn dadurch das Urteil der Arbeiter über die Pfaffen leicht umgedeutet worden ist, indem nun doch nicht alle Pastoren mehr ohne weiteres zur „schwarzen Polizei“ gerechnet wurden, so hat das Kirchenregiment die wünschenswerte Neutralität nicht immer zu wahren verstanden (Kroll). Der Kampf gegen die organisierte Kirche ist aber immerhin ein nur nebengesetztes Stück des großen Befreiungskampfes, hier und da lebhafter betrieben, wo die Liebhaberei eines Arbeiterpropheten wie des Zehngebote-Hoffmann eine Spezialität daraus macht, von der Partei gern gesehen und auch wohl gefördert, von den Gewerkschaften stillschweigend geduldet und doch bis 1907 ohne große Erfolge, soviel der Massenaustritt aus der Kirche in Frage kommt. Über die Agitationen für letzteren (1878, 1903 nach dem Streit in Krimmlsdorf, 1906 nach dem preußischen Schulgesetz besonders

auch durch T. Göthe betrieben) vgl. T. Kirchlichkeit, 1, §v. 1491.

3. Trotzdem darf man die Religionslösigkeit der Arbeiterschicht in der Großstadt nicht unterschätzen. Es heißt, wenn wir Religion als gesellschaftliche Religion verstehen, mit Recht: „Im Gegensatz zu allen anderen Klassen kommt das moderne Proletariat gottlos, religionslos auf die Welt. Zum ersten Male in aller Gesichtsrichtung tritt mit der Arbeiterschicht die Religionslösigkeit als Massenerscheinung auf.“ Weite Kreise der bestehenden Klassen, des Bürgertummes, stehen wohl auch der Kirche und der Religion fern, benötigen sie nur zum Schmuck des Lebens; aber das Proletariat steht in gewisser Weise unter dem Zwang, religionslos zu werden, und büßt damit mehr ein, als die religionsfreudigen Kreise der gebildeten und bestehenden Klassen. Gewaltig groß ist ja die Lebensänderung, wenn der Landarbeiter allein oder mit der Familie in die Großstadt zieht. Die Natur, die ihm bis dahin so nahe stand, schaut nicht mehr in die Hinterhausschlüter der Mietstädtern; das Heimatgefühl verflüchtigt sich. Die Gemeinschaften, die bis dahin haltend und hemmend geprägt wurden, des Dorfes, der Sippe, der Familie, lösen sich auf und sind aufgelöst, sobald der Bannkreis der Großstadt erreicht ist. Und mit ihnen schwimmen die Güter dahin, die doch auch dem Landarbeiter erreichbar waren; die Häuslichkeit, die oft genug der Arbeitszeit geopfert werden muß oder durch die Arbeit der Frau und Mutter Schaden leidet oder durch die großstädtisch bedingte Autoritätslosigkeit des Kindes geprägt wird. Neue tragende Gemeinschaften wollen sich nicht jogleich finden. Die Großstadtkirchengemeinde versagt dem Einzelnen gegenüber, und so fühlt sich der Arbeiter mittler in den menschenreichen Umgebung unsicher, einsam und verlassen. So sterben die freundlichen Mächte, die daheim mit der Väter Sitte und ewiger Kirchlichkeit in unbewußter Treue bewahrt und verehrt wurden: die Religion, das Vertrauen auf Gott, die alten sittlichen Grundsätze und Ideale. Bringt doch die Großstadt in Verkehr und Wandel, in der Zeitung und im Wirtschaftsraum auch die neueste Aufführung, die der Religion feindlich ist. Die Christkirk wird dem Proletariat gründlich ausgetrieben. So bedeutet die Neubefiedelung vom Lande, wo häufig noch die kirchliche Sitte herrscht und alle jeden Sonntag in die Kirche führte, zur Großstadt, in der die kirchliche Gemeinde durch die Freizügigkeit zerbrochen ist, oft genug den Sprung aus der Religion der Väter in die Religionslösigkeit, wenigstens für die zweite und dritte Generation. Die Kirche hat daran nichts ändern können: sie ist vom Problem der Großstadt und der Arbeiterfrage überzeugt worden, und noch heute sind die Schäden kaum ganz erkannt, geschweige denn gehellt. — Zu diesen mehr ökonomischen Grundlagen für die Religionslösigkeit der modernen Massen kommt nun in Deutschland noch diese hinzu, daß die sozialistische Bewegung Erbin der bürgerlichen radikal-demokratischen Bewegung der Mitte des vorigen Jhd.s geworden ist und von daher die stark religiösempfindlichen Impulse nur belommen hat, die in England z. B. fehlen, in Amerika nur den Deutshamerikanern eigen sind. Der Marxist

mus hat als theoretische Grundlage den historischen Materialismus („ökonomische Gesellschaftsauffassung“), der als die Weltanschauung der S. gilt, und dieser hat mit der Kritik der Religion angefangen; in D. F. T. Strauß und Bruno T. Bauer werden die ersten großen Streiter im heutigen Kampfe der heutigen Arbeiterbewegung dargestellt. Daher werden die Ergebnisse der Kritik dieser Theologen noch heute hoch gewertet und aufrecht gehalten; auch Kant ist in seinem Buche „Die Ueberprüfung des Christentums“ (Jesus Christus; IV, 21, §v. 423) wandelt noch in ihren Suren, indem er T. Harnack ablehnt, T. Pfleiderer und T. Ralthoff preist. Ebensolches hat sich Melzing gegen Harnacks Wesen des Christentums ausgesprochen mit Bruno Bauerischen Gedanken. Mit dem historischen Materialismus und dieser Religion kontrastiert, die übrigens begreiflich leicht Eingang finden mußte bei Volkschichten, die sich ihre volklichen Rechte im Gegenjahr zu „Thron und Altar“ erst erklämpfen müssen, hat sich dann leicht der naturwissenschaftliche Materialismus verbunden. Am Darwinismus zu neuem Leben erwacht, war er die Weltanschauung der bürgerlichen Kreise in der zweiten Hälfte des vergangenen Jhd.s und in dann, einem historischen Geiste folgend, aus den Kreisen der Gebildeten in die Arbeiterwelt hineingeflossen. Außer den Karl T. Vogt, T. Büchner, T. Moleschott stehen die vielmehr historischen Kirchenfeinde wie Corvin (Pfaffenpiegel) noch heute in Achtung bei den Intellektuellen der Arbeiterwelt. Nutzte doch gerade bei den Arbeitern die Naturwissenschaften den allergrößten Eindruck machen, weil den Fortschritten der Technik, der naturwissenschaftlichen Fortschritten und Entdeckungen das moderne Proletariat, also auch die S. geradezu ihre Entstehung verdankt. Daher stammt die grenzenlose Bewunderung und Verehrung, die den „Wissenschaft“ von der Arbeiterwelt gezollt wird, daher der Jubel, mit dem die „sicheren Ergebnisse“ der Wissenschaft in die Massen geworfen und von der Masse verschlungen worden sind. Dieser historische und naturwissenschaftliche Materialismus, für den die Religion die transzendentale Widerpiegelung des jeweiligen Gesellschaftszustandes, der T. Altheim in das Ergebnis wissenschaftlicher Fortschreibung ist, liegt heute in den Köpfen der meisten intelligenten Arbeiter als allein gültige, weil wissenschaftliche Weltanschauung fest. Er empfängt also den vom Lande aus der vielleicht jetzt getragenen Kirchlichkeit in die Großstadt kommenden Arbeiter, und so vollendet sich in ihm bald, was in der Militärzäit vielleicht schon angefangen: er wird religionslos. Er hat eben nichts dagegenzusetzen. Was er innerlich noch gehabt hat, das zerbricht bald unter dem Spott der Genossen und unter dem Druck der harren Wüstlichkeit des Lebens in der Großstadtklimosphäre. Mit den vorhin in seinen Wirkungen beobachteten Übergang zum Stadtleben müssen die Verstandesfunken desto stärker hervortreten und im täglichen Kampf ums Dasein bald die alleinherrschenden werden. Der Wechsel von Fabrik zu Fabrik bringt ein stetes Beobachten und Vergleichen mit sich, die Arbeit nimmt nicht mehr die Seele für sich in Anspruch, sondern verlangt oft nur gewöhnungsähnliche mechanische Leistungen, die Sorge für den Unterhalt bedingt ein stetes Reduzieren und finanzielles Erwägen. Der trübselige Zug wird

immer schärfer. Kommt nun noch der unvermeidliche Eindruck hinzu, daß Schule und Kirche die „sicherer Ergebnisse der Wissenschaft“ verschwiegen haben, daß man um die wahre Wissenschaft betrogen worden ist, so wird bald das letzte Band gerissen sein, das den Arbeiter mit der offiziellen Bildung, mit der Lehre der Schule und der Kirche verknüpft hat, und er sucht sich selbst den Weg zur wahren Wissenschaft, um sich mit Selbstbildung zu füllen und blinder Fanatiker des ökonomischen Materialismus zu werden. Ob er dann die Kirche verläßt oder aus Rücksicht auf Frau und Kinder oder, weil ihm die Kirche völlig zur Nebensache geworden ist, äußerlich mit ihr verbunden bleibt, innerlich ist er mit ihr und mit der Religion fertig („Christentum, seine Lage in der Gegenwart“, 2 e: 4).

„4. Die Religionslosigkeit“ bezieht sich zunächst auf die geschäftliche Form des Christentums, die in der Gegenwart herrscht und von Staats wegen geprägt wird. Tatsächlich sind aus dem Christentum Überzeugungen und Hoffnungen in die sozialdemokratische Gedankenwelt hinübergenommen worden und haben dort dem Ideal die innere Wärme gegeben, so daß sich die S. geradezu zu einem Religionserfaß gestaltet hat („Erfahreligionen“, 2). Schon unbedingt zeigt die S. manches, was sie an die Seite der religiösen Gemeinschaft stellt: Parteiführer und Agitatoren als Propheten und ihre Schüler, Wahlkomitee, Bertrautensleute und Kassenbeamte als Aelitenkollegium und Diaconen, Marx und seine Eregeten als Heilige Schrift und kirchliche Auslegung, das Dogma des historischen Materialismus, an dem öffentlich nicht gerüttelt werden darf, das aber, gerade wie das kirchliche Dogma, zur heiligen Reliquie geworden ist und allmählich zurückgeschoben oder umgedeutet wird. Wir finden Märtyrer und Heilige, Fanatiker und priesterliche Verfehltheiten, Programme und Richtungen, Schlagworte und Symbole, Feste und Lieder, Unterricht und Jugendbeeinflussung, Hallen und Säle. Wir finden auch szenische und Dekorverfolgungen in der S.—Innerlich hängt die S. mit dem Christentum zusammen in dem, was sie mit ihren Vorgängern, den vormärzlichen Sozialisten gemeinsam hat, in der kindlich-naiven Weltbejahung, dem Schauen nach Glück, Freude und Freiheit, das durch alle pessimistische Gesellschaftskritik („Sozialismus“, 4, 5) immer wieder hindurchbricht, Festansprachen schmückt und in der sozialdemokratischen Lyrik gefeiert wird. Es ist in abgeblätterter Form der Optimismus der Aufklärungszeit, eigentlich eine Folge des Glaubens an die stiftliche Weltordnung, obgleich diese Grundlage natürlich vorausgesetzt wird. Den Glauben an die höchsten Ideale, der zu freudigem Leisten schwerster Opfer die Kraft gibt, an den Sieg des Guten und der Idee hat Liebfrau als Religion des Menscheniums in feierlicher Stunde für sich in Anspruch genommen. Der starke Moralismus der Partei, der immer wieder den Reichen und Besitzenden ihre Sünden vorhält und der Agitation in der Masse den tönenden Wiederhall sicher, hängt unmittelbar damit zusammen, ebenso die Betonung des Wertes der menschlichen Persönlichkeit, des menschewürdigen Daseins im Gegenfall zur mechanisierenden Maschinenarbeit, die den Menschen

zum seelenlosen Werkzeug herabdrückt. Als ein spezifisch-protestantisches Erbstück, von der östnorwegischen Notwendigkeit unterstrichen, darf der Kultus der Arbeit anzusehen sein, der in allen sozialistischen Lehrgebäuden mit besonderem Ernst betrieben wird. Ueber Stimmen kommt diese sozialdemokratische Religion freilich nicht hinaus; ihrem Gehalt hat „Goethe am Harfen“ beschrieben, der freilich als Christ und Theologe sein Bestes mit hineingegeben hat und nicht für das Innenleben auch der besten der Partei als bedeutsame angelehnt werden darf. Er weiß („Dokumente des Fortschritts“ 1908, Heft 4, S. 317) darauf hin, daß der Sozialismus ein neues Lebensziel geschaffen habe, der alle Menschen frei machen wolle, eine neue Erde, eine neue Menschheit schaffen werde. Je treuer der einzelne Sozialist seine Pflicht treibt, desto schneller, besserlich kommt die neue Zeit. Auch das einfachste Arbeiterleben ist nicht mehr überflüssig und verilos. Daher standt das tiefe Glücksgefühl, das sich durch alle Leiden des Alltags nicht erdrücken läßt will. Aus dem Glauben an die erhörende Kraft des Sozialismus erhält er Hoffnung, Ergebung, Geduld und zähes Aushalten. Dazu hat der Sozialismus heute schon eine neue große menschliche Gemeinschaft geschaffen und mit ihr eine Reihe neuer, religiös gearteter Werte. Er nimmt dem Arbeiter das lärmende Bewußtsein seiner Ver einselung und gibt ihm dafür Gefühle fröhlicher Sicherheit und freien Sitzes, des Opfermutes und der Kampffreudigkeit. Auch eine Art Schuld- und Sündenbewußtsein löst er in seinen Anhängern aus, wenn sie dem großen Ziel gegenüber läßt, gegen die Klassegemeinschaft gleichgültig gewesen sind. Analog der Gottesfurcht hat der Sozialismus die innere Notiz zur Disziplin als Ausdruck tiefer Ehrfurcht vor der Macht des sozialistischen Ideals. In der Solidarität finden sich die Forderungen der Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit, die (wie sie im Antimilitarismus praktisch werden; „Friedensbewegung“) in der Internationalität sich zusammenfassen. — Zu einem Kultus hat es diese Stimmenreligion bisher noch nicht gebracht, obgleich die Forderung schon hin und wieder angeschlagen worden ist; was die freireligiösen Gemeinden derart bieten, ist nicht auf sozialdemokratischer Grundlage gewachsen. Es ist sehr zweifelhaft, ob es bei dem auch sozialdemokratischen Beobachtern nicht verborgenen Abslauen des Enthuiaasmus in der Arbeiterwelt dazu kommen wird.

Wie die Stellung der S. zur Religion in Zukunft werden wird, steht dahin. Ob in der bürgerlichen Welt der neu entflammte Eifer um religiöse Angelegenheiten in die Arbeitermassen dringen und sie den bestehenden Kirchen näher führen wird, ob mit der allmählichen Hebung der Lebenshaltung der Arbeiter die oben beschriebenen Neuerungen und Verstorungen religiösen Lebens schwächen werden, ob in den evg. Kirchen die neuerdings stärker betonte Notwendigkeit strenger Neutralität in politischen und sozialen Kämpfen durchdringen wird und in religiösen Missionsunternehmungen die Menge der Vorurteile und die Unwissenheit in der großen Masse geringer werden wird, ob endlich die durch die Arbeit der modernen Theologie von der Tradition entlastete, vereinfachte, vereiste Form des Christentums bei der Arbeiterwelt Eingang

finden wird, das läßt sich heute nicht erkennen. Außer den Protokollen der sozialdemokratischen Parteitage, der Neuen Zeit, den Sozialistischen Monatsheften vgl. Werner Sombart: Sozialismus und Soziale Bewegung, 1908; — Der 1. Das Proletariat, 1907; — Paul Göbber: Drei Monate als Fabrikarbeiter und Wandergeselle, 1890; — Der 2. in: Dokumente des Fortschritts, 1908; — Theodor Arndt: Die Religion der S., 1892; — W. Klemann: Die Stellung des Sozialismus zur Religion (in: Verhandlungen des 20. Deutschen Protestantentages 1899, wo eine Anzahl der unübersehbaren Dröhsiten angegeben ist); — Martin Rade: Die religiös-juridische Gedankenwelt unserer Industriearbeiter (in: Verhandlungen des Ev.-sozialen Kongresses, 1898); — Max Lorenz: (ChrW 1896, S. 893 ff); — Vgl. die Schriften Hermann Kütters; — Emil Vandervelde: Alchet, Religion, Kunst, 1907; — Ludwig Boltzman: Die Stellung der S. zur Religion, 1902; — Georg Liebster: Kirche und S., 1908; — Paul Drews: Kirche und Arbeitervolk (in: Verhandlungen des Ev.-sozialen Kongresses, 1909); — Ludwig Heimann: Großstadt und Religion I, 1913; — J. Matthieu: Das Christentum und die soziale Kirche der Gegenwart, 1913. — Die ChrW, die Hilfe, die EVA, die Zeitschrift Evangelisch-sozial, die Neuen Wege (Basel) bringen fortlaufend Beiträge zum Thema.

hermes.

Sozialdemokratische Pfarrer ¶ Sozialdemokratie, 2 ¶ Evangelisch-sozial, 4 b ¶ Religiösozial.

Sozialdemokratische Presse ¶ Presse, II, 2, 4. **Soziale Begründung** ¶ Individual- und Sozialethik ¶ Gemeinwesen ¶ Christlich-Sozial ¶ Evangelisch-Sozial ¶ Katholisch-Sozial ¶ Religiös-Sozial ¶ Sozialismus ¶ Sozialdemokratie usw.

Soziales im AT ¶ Arme und Arntengesetzgebung bei den Hebräern ¶ Individualismus und Sozialismus im AT.

Sozialethik ¶ Individual- und Sozialethik. **Sozialismus.**

1. Einleitend; — 2. Die Entstehung des modernen S.; — 3. Der rationalistische S. des 19. Jhd.s; — 4. Der materialistische S.; — 5. Kritik der sozialistischen Forderungen.

1. Keine der großen Strömungen unseres wirtschaftspolitischen Lebens findet heute lebhafte Interesse und wird heftiger umstritten als der S., die wirtschaftliche Richtung, die dem Privateigentum, also einem der Grundfeinde der bestehenden öffentlichen Lebensordnung, grundsätzlich feindlich gegenübersteht (Eigenheim, 5). Freilich wird der Name S. oft auch in einem anderen, im ethischen Sinne gebraucht (¶ Individualethik usw.); es wird dann die unter dem Sozialprinzip stehende Ausfassungsweise damit gekennzeichnet, nach der das legitime Ziel wirtschaftlichen und politischen Handelns nicht das Glück des Einzelnen oder irgend einer Mehrheit, sondern die Verwirklichung eines irgendwie gewonnenen Ideals, des Gottesreiches, der Freiheit, des Vaterlandes oder der Kultur usw. sein soll. Am folgenden soll aber allein vom ökonomischen S. die Rede sein. Über sein Wesen wird man sich am besten klar, wenn man den Begriff S. genauer gegen die oft bei einer volkstümlichen Betrachtung als gleichbedeutend angesehenen wirtschaftlichen Vereinigungen des Anarchismus und des Kommunismus abgrenzt. Was den Anarchismus angeht (¶ Anarchismus und Anarchismus), so hat er mit dem S. nichts gemein; sie sind die schroffsten Gegensätze. Die Anarchisten

fordern „Herrscherlosigkeit“, schrankenlose Ungebundenheit des Einzelnen im wirtschaftlichen, mitunter auch im politischen Leben. Das Ziel der Sozialisten hingegen ist ein einheitlich und zentral organisiertes Wirtschaftsleben, bei dem das Individuum sich der Volksmehrheit unbedingt zu unterwerfen hat. Besonders soll das private Verfügungrecht über die wirtschaftlichen Güter möglichst verkürzt oder aufgehoben werden. In dieser obersten Forderung stimmen nun S. und Kommunismus völlig überein; der Unterschied zwischen ihnen ist nicht in ihrem Wesen begründet, sondern nur eine Frage des Maßes. Die sozialistische Forderung ist die Aufhebung des Privateigentums an den wichtigsten Güterarten, besonders an den sog. Produktionsmitteln, also an den Gütern, durch die neue Güter produziert werden können — mit anderen Worten die Vergesellschaftung sämtlicher Betriebe in der Landwirtschaft, in der Industrie, im Handel, im Berufe usw.; die Verwendung und Verwertung dieser Produktionsmittel durch die Einzelnen soll ausgeschlossen und durch das Gemeineigentum und die gemeinsame Verwaltung erzeugt werden. Es bleibt dann immerhin noch ein gewisses privates Eigentum übrig, vor allem an den Genüghäusern, z. B. an den Wohnhäusern, Gärten, an Kleidung, wissenschaftlichem und künstlerischem Besitz usw. Der Kommunismus will hier bis zum äußersten weitergehen und selbst die Konsumgüter — soweit es möglich ist — dem Einzelnen entziehen; alles soll bis zum Augenblick des Betriebes in der Hand der Gemeinschaft bleiben (Eigenheim, 5 ¶ Konsumtion und Produktion).

2. Wenn man die Geschichte des S. verfolgt, so muß man sich gegenwärtig halten, daß der vor kapitalistische S. nie ein wirtschaftliches System war, das eine vollkommen neue Produktionsordnung schaffen sollte. Bis zur Entstehung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung lassen sich höchstens einzelne ethische und politische Gleichheitsbestrebungen nachweisen; wie in dem goldenen Zeitalter sollten die Güter wieder allen gemeinsam sein (vgl. ¶ Individualethik und Sozialethik ¶ Individualismus und Sozialismus im AT ¶ Eigenheim, 2—4 ¶ Naturrecht, christliches ¶ Utopien). Man vertrat einen Konsumtions-, nicht einen Produktionssozialismus. Um den sozialistischen Gedanken im Fluß zu erhalten, bedurfte es einer gewissen Annäherung der wirtschaftlichen Entwicklung an kapitalistische Organisationsformen (¶ Kapitalismus), die Altertum und Mittelalter nicht gekannt haben. So gewinnt der S. eigentlich erst seit dem Beginn des 18. Jhd.s schufbildende Kraft. In Frankreich und in England traten Männer auf, die, angetrieben durch die Not einzelner Staaten, durchgreifende Umwälzungen befürworteten. Wenn das auch vorwiegend vom Boden der bestehenden Zustände aus gegründet, so entstanden doch auch mehr oder weniger einflußreiche Sozialisten. An den unglaublichen, verrotteten Zuständen Frankreichs, besonders an der steuerlichen Verdrückung der Bauern ühte zu Anfang des 18. Jhd.s der Marchall Vauban schwere Kritik, ohne jedoch Sozialist zu sein. Nachdem in der Mitte des Jahrhunderts ¶ Montesquieu die Verfassungsverhältnisse im Sinne der Aufklärung freimüdig geprüft hatte, nahmen die führenden Geister — so der

Kreis der Tugylopädisten — dem Prinzip des freien Eigentums gegenüber eine immer stärkere Haltung ein. Morelly (*Tugyisten*, 4e), Mably, Brissot de Warville, Meister fanden zu seiner vollen Ablehnung, waren also Sozialisten; meist jedoch, ohne aus ihrem Standpunkt praktische Folgerungen zu ziehen. Im Anschluß an die Revolution bereitete dann Babeuf (*Tugyisten*, 4e) einen sozialistischen Staatsstreich vor, der aber fehlgeschlagen. In England führte die Auseinandersetzung der Bauern mit den Großgrundbesitzern zu einem Aufzähungsprozeß des Bauernlandes und zu einem Monopol des Großgrundbesitzes. Dadurch wurden schon früh maßgebende Männer (*Vade, A. J. Smith u. a.*) zu gewichtigen Bedenken gegenüber dem Bodeneigentum geführt. Aber auch der volle S. wurde durch die Ungleichheit des Besitzes gefördert und stand gegen Ende des Jahrhunderts in Godwin einen begeisterten Apostel.

Die Entstehung des modernen S. ist jedoch mit dem großen Umsturz im wirtschaftlichen Leben und Denken seit der Mitte des 18. Jhd.s eng verknüpft, mit dem modernen Kapitalismus und mit dem Liberalismus (1.). Schon seit dem Zeitalter der Entscheidungen hatten sich neue wirtschaftliche Kräfte geregt. Zur vollen Entfaltung kamen sie erst, seitdem die Industrie und mit ihr Handel und Verkehr durch die technischen Erfindungen des 18. und 19. Jhd.s geradezu revolutioniert wurden. An die Stelle der Handwerksbetriebe und der Hausindustrie trat immer mehr die mit gewaltigen Kapitalien arbeitende Großindustrie und mit ihr das Fabrikwesen, dessen Eigentümlichkeit die weitgehende Anwendung der Maschinen und der Arbeitsteilung war. Im Gegensatz etwa zum alten Handwerkmeister, der für die Kunden und den lokalen Markt produziert hatte, fiel jetzt jede Begrenzung des Abnehmerkreises weg; es begann, wenn auch langsam, der Kampf um den Weltmarkt. Zugleich wurden alle geselligen und gemütlichen Bande zwischen dem Arbeitgeber und dem Arbeitnehmer, wie sie doch selbst in der Berufszeit des Handwerks oft noch bestanden hatten, durchschnitten. Der Unternehmer glaubte, rücksichtslos seinem Gewinn nachjagen zu müssen; und wenn er auch selbst noch so human war, die Konkurrenz seiner Wettbewerber zwang ihn zu den äußersten Anstrengungen und zur Ausnutzung aller seiner Kräfte, auch der Arbeiter. Bei den Arbeitern vollzog sich zuerst in England, dann in Frankreich und in Deutschland ein Proletarialisierungsprozeß, von dessen Umfang und Härte man sich heute kaum einen rechten Begriff machen kann. Immer größere Scharen der bisher im Handwerk stehenden oder landwirtschaftlich tätigen Kräfte wurden in ihrem alten Gewerbe überflüssig und von der Zulieferindustrie angezogen. Bald stand ein steiter Überdruck von Arbeitern dem Industriebetrieb zur Verfügung, der deshalb die Arbeitsbedingungen wie Lohn (1. IV), Arbeitszeit, Ausstattung der Betriebsräume in gesundheitlicher und moralischer Beziehung nach seinem Belieben festsetzen konnte. Als das Empörernde einwanden einfältige Menschenfreunde bald die rücksichtslose Verwendung der Kinderarbeit und der Frauenarbeit, die aber für den Unternehmer der Konkurrenz wegen, für den Arbeiter wegen seiner geringen

Einnahme fast als Notwendigkeit erschien. Gleichzeitig mit dem Kapitalismus und in Wechselwirkung mit ihm, fördernd und gefördert, setzte sich eine neue Wirtschaftsauffassung durch, der Liberalismus (1.). Das liberale Wirtschaftssystem war theoretisch keineswegs einseitig auf die Bedürfnisse der Kapitalisten gerichtet; es war durchaus arbeiterfreundlich aber seine Wirkung war die entgegengesetzte. Es zeigte sich, daß die übermächtige Entwicklung der Dinge nicht größere Gleichheit, sondern größte Gegensätze in der sozialen Lage der Klassen herbeiführte (*Klassen, usw.*), daß die Arbeiter nicht emportreppen konnten, sondern tiefer in Abhängigkeit und Elend verfielen. Und an dieser Entwicklung hatte der Liberalismus trotz seiner guten Absichten insofern eine Schuld, als er den Regierungen die Hände band und sie viel zu lange hinderte, durch tatkräftiges Eingreifen die schlummernden Lebeshände abzustellen. Es ist verständlich, daß die Arbeiter, als sie die Verzweiflung und Ergebenheit abdachten, die anfänglich auf ihnen lastete, sich mit Mühtrauen, ja mit Haß nicht nur gegen das Unternehmertum, sondern gegen die ganze herrschende Gesellschaftsordnung wandten, daß sie in ungestümer Wut alles Bestehende vernichten wollten. So haben denn neben dem Liberalismus im 19. Jhd. der Anarchismus und der S. eine gewaltige Anhängerjar werden können, — jene beiden Wirtschaftssysteme, deren einzige Gemeinsamkeit (s. oben 1) in dem unverhönlischen Kampf gegen die Herrschenden besteht. Der Anarchismus wollte dieses Ziel erreichen, indem er den Freiheitsgedanken der Liberalen unbegrenzt ausdehnte, auch die letzten Fesseln, wie Familie und Staat, zerreißen wollte. Der S. erklärte diese Ideale, Freiheit und Persönlichkeit, an sich für Phantome; die Freiheit sei nur der Rechtstitel zur Ausbeutung der Armen und Schwachen, das Persönlichkeitideal sei eine Selbsttäuschung, denn nicht auf den Einzelmenschen komme es an, sondern auf die Masse, die den Lauf der Geschichte und das Leben des Einzelnen bestimme. Diese Masse sollte jetzt zum Sturm gegen die herrschenden Wenigen organisiert werden.

3. Der S. steht nun anfangs seinem Gedanken nach noch in engem Zusammenhang mit dem Liberalismus, von dem er ausgeht. Mit ihm gemeinsam verurteilte er die Befreiungskriege des Polizeistaats und erkannte die neuzeitliche Industrieezentwicklung sehr wohl als wirtschaftlichen Fortschritt an. Er wollte zunächst den liberalen Staat nur in Einzelheiten anstreben und verbessern, damit er auch die erhofften sozialen Vorteile wirtschaftlich aufweise. Die Liberalen hatten nach der Ansicht der Sozialisten übersehen, daß noch manche Vorzüglichkeiten der Bevölkerung bestehen geblieben seien; wenn man diese entferne, so erfülle man eigentlich erst den liberalen Grundgedanken. Nur bei gleichem Ausgangswinkel sei auch der Kampf gerecht und die gute Wirkung des Liberalismus zu erwarten. Da der Liberalismus (A. J. Smith, D. Ricardo usw.) hatte selber theoretisch in seiner Weltlehre zu beweisen gefucht, daß der wirtschaftliche Wert der Güter nur durch die Arbeit erzeugt und nach der in den Gütern verkörperten Arbeit bemessen werde. Es lag nun die Folgerung, die von den liberalen Theoretikern vermieden wor-

den war, sehr nahe, daß jeder seinen vollen Arbeitsertrag, aber auch nicht mehr, erhalten sollte. Ein deutscher Sozialist Karl Rodbertus (1805—75) hat von seinem System gesagt, daß es nur die konsequente Durchführung des von Smith in die Wissenschaft eingeführten und von der Ricardoschen Schule noch näher begründeten Satzes sei, daß alle Güter wirtschaftlich nur als Produkt der Arbeit anzusehen seien, nichts als Arbeit kosten.“ Dieser Zusammenhang aber gilt überhaupt für den ganzen S. bis auf Marx. Mit anderen Worten: daß Beiden, unter dem er stand, war der Kampf gegen die Vorrechte. Und da feierten nun die verschiedenen sozialistischen Schulen von verschiedenen Seiten aus ein; sie hatten alle ihre besonderen Mittel, durch die sie Ungleichheit und Elend aus der Welt schaffen wollten. Wegen dieses Suchens nach einem sozusagen zeitlosen Allheilmittel, wegen des häufig fehlenden Anschlusses an die wirtschaftliche Entwicklung der Neuzeit, die doch gerade das Bedürfnis nach einem Ersatz des liberalen Systems gezeigt hatte, nennt man diese ältere Gruppe der Sozialisten des vergangenen Jhd.s oft den rationalen oder den utopisch-schen oder den ideologischen S., alles im gleichen Sinne. Die wichtigste dieser sozialistischen Forderungen zierte vielleicht auf die Übertragung des Bodeneigentums an Staat oder Gemeinde ab, wie sie zu Anfang des 19. Jhd.s in England von Spence, Ogilvie u. a. vorgeschlagen wurde (Bodenbesitzreform). In Frankreich war eine der ersten sozialistischen Programmforderungen auf die Besetzung des privaten Erbrechtes gerichtet. Es waren Basard, Enfantin u. a., Schüler des einflussreichen Sozialphilosophen Henry de Saint-Simon, die aus den soziologischen Lehren des Meisters dieses praktische Ergebnis ableiten wollten (Utopisten, 5 a). Der Staat sollte der einzige Erbe werden, weil das bestehende Erbrecht die Hauptquelle aller Verarmung und Vereicherung sei. Andere Sozialisten dieser Epoche wieder traten für Kreditressourcen ein, die wenigstens schrittweise aus dem Gegenwart in den Zutunstaat überführen sollten; so Robert Owen in England (Utopisten, 5 a); Proudhon in Frankreich (Rückblicksuv., S. 803); Rodbertus (s. oben) in Deutschland; ihre Vorschläge gingen schließlich in verschiedenartiger Weise dahin, den Arbeitern unter sich den Austausch ihrer Produkte ohne die Vermittlung des Unternehmers möglich zu machen, also den als ungerecht angesehenen oder doch überhoben Unternehmergevin zu beseitigen und der Arbeit alles zuzumessen zu lassen, was der Arbeit gebürtig. Es muß hier betont werden, daß solche Vorschläge der genannten Sozialisten natürlich kein Bild von ihren Systemen vermittelten können; aber diese Andeutungen müssen genügen, um die ganze Richtung zu kennzeichnen. Von größerer Bedeutung für den weiteren Verlauf war schon der von vielen Sozialisten in den drei Hauptländern vertretene Geschäftsozialismus, der vielfach auch schon den Übergang zum materialistischen S. bildet. Man begriff, daß ein dauernder Erfolg einer Arbeiterpolitik nur durch das Zusammensetzen

aller der vielen kleinen Kräfte zu einem mächtvollen Heere zu erwarten sei. Nur von der Assoziation galt das stolze Wort: „Alle Räder stehen still, wenn dein starker Arm es will.“ In mancherlei Formen wurde dieser Gedanke von den führenden Sozialisten der ersten Jahrzehnte immer von neuem gepredigt. Auf rein wirtschaftlichem Gebiet wurde die Bildung von Genossenschaften der Arbeiter zu gemeinsamer Produktion empfohlen, durch die der private Kapitalismus erstickt und somit auch seine Fehler aufgehoben werden sollten. Schon für Owen war das die Hauptache. In Frankreich ließen die phantasiereichen Pläne eines Fourier (Utopisten, 5 a) auf Nehmliches hinaus. In nächsterer Zeit dachten sich Bichet und Blanc (Utopisten, 5 b) diese Produktionsgenossenschaften, die nach Bichet durch die Selbsthilfe der Arbeiter geschaffen werden sollten, während Blanc für die Unterstützung durch den Staat eintrat. In Deutschland ist die gleiche Forderung vor allem durch den großen Aktivator Ferdinand Lassalle (1825—1864), den Schöpfer der sozialistischen Partei, in ähnlichem Sinn wie von Blanc, vertreten worden: Produktionsgenossenschaften mit Staatshilfe, das war auch seine Lösung der sozialen Frage (Genossenschaften im Wirtschaftsleben der Gegenwart, 2 d).

4. Sowohl die Wirkung der früheren Sozialisten wie die Logik des sozialistischen Gedankens selbst wie auch die realistische Würdigung der starken kapitalistischen Wirtschaft führten die sozialistischen Denker zu einer mehr organischen Begründung und zu umfassenderen Forderungen. Schon die deutschen Sozialisten Rodbertus und Lassalle hatten die Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus als etwas Geheimnäsiges zu erfassen versucht. Sie waren zu dem Ergebnis gekommen, daß der steigende Wohlstand des neuen Zeitalters nur dem Unternehmer, nicht seinen eigentlichen Erzeugern zufalle, daß die Lage der Arbeiter sich relativ verschlechtere (Rodbertus) oder sich doch wenigstens niemals bessern könne (Lassalle); und das letzte Ziel schien ihnen beiden — über die nächsten Forderungen hinaus — nur ein ganz durchgeführter S. zu sein. Die Beziehung zum Liberalismus wurde aber erst völlig gelöst und die sozialistische Gedankentiefe wurde erst zu einem System von nicht zu überbietender Konsequenz verarbeitet von Karl Marx (1818—1883), der dadurch der wahre Schöpfer des neuzeitlichen materialistischen, entwidlungsgeschichtlichen oder von den Marxisten selbst genannten wissenschaftlichen S. wurde. Die Forderung, in der dieses System gipfelt, ist (nicht wie bisher die Übertragung einzelner Produktionsmittel auf die Gesellschaft oder ein besonderer Arbeitersozialismus, sondern) die Vergesellschaftung aller Produktionsmittel. Die ganze Weltwirtschaft soll gewissermaßen nur ein einziger Großbetrieb werden, aber geleitet vom Volk und für das Volk. Zwei Weiler sollen das marxistische Gedankengebäude tragen: „Die beiden großen Entdeckungen: die materialistische Geschichtsauffassung und die Entdeckung des Geheimnisses der kapitalistischen Produktion vermitteles des Mehrwertes verdanken wir Marx, mit ihnen wurde der S. eine Wissenschaft (Engels). Was die materialistische Geschichtsauffassung betrifft, so stellt sie sich geistesgeschichtlich dar als

eine Verbindung des Entwicklungsgedankens, wie er der Hegel'schen Dialektik (§. Hegel) zu grunde liegt, unter Ausschluß des Idealismus der Hegel'schen Philosophie, mit dem Materialismus, den Ludwig Feuerbach in den vierziger Jahren neu belebte; also ganz kurz: alle Geschichte ist nur materielle Bewegung, nicht große Männer oder irgend welche geistigen Kräfte lenken ihren Lauf, sondern immer nur die wirtschaftlichen und die technischen Faktoren (Geschichtsphilosophie, 3. "Ökonomische Geschichtsauffassung"). Die Mehrwerttheorie nun lehrt: weil das Maß aller Werte die durchschnittlich gesellschaftlich notwendige Arbeit sei, so müsse alles arbeitslose Einkommen (Zins, Rente usw.) „ohne Äquivalente angeeignete Arbeit“, also das sein, was man den Arbeitern von dem ihnen gebührenden Lohn vorenthalte; die Ursache für die Entstehung des Mehrwertes ist, daß unter dem Kapitalismus der Arbeiter seinerseits keinen Anteil an dem wirtschaftlichen Ertrag gewinnt, der durch die technischen Fortschritte und durch die Verlängerung der Arbeitszeit zu steigen pflegt. Die berüchteten Gesetze werden heute ziemlich allgemein verworfen; selbst der gemäßigte S., der sogenannte Revisionismus, hat in Deutschland diese Theorien als unhaltbar aufgegeben. Es bleibt dann aber immer noch fraglich, ob nicht die weitere Kritik, die Marx am Ge genwart ist a a t übte, berechtigt ist und zu seiner Verurteilung führen muß. Diese Kritik geht gemäß der materialistischen Geschichtsauffassung von der Tatsache aus, daß wie in der Hegel'schen Logik auf die These die Antithese und auf diese die Synthese folgt, so in der Geschichte sich nach einem Zeitalter des primitiven Kommunismus ein Zeitalter des Privateigentums durchsetzen müsse, während dieses jetzt wieder durch einen geläuterten S. werde überwunden werden. Mit Notwendigkeit werde sich die Umwandlung vollziehen, wenn auch nicht ohne schwere Kämpfe, wie denn eine jede Geschichte eine Geschichte von Kämpfen gewesen sei. Schon seien unsere öffentlichen Zustände wurzelstark. Ueberall zeige sich der neue Riß, der durch die Gesellschaft gehe, indem unsere Produktionsweise gesellschaftlich geworden sei, während die Aneignung des Gewinnes privat geblieben sei. Die Unternehmungen würden immer größer und damit auch der Reichtum der Unternehmer; ihre Zahl aber werde immer kleiner; immer neue Betriebe würden von den bestehenden aufgesogen, umgelebt vermehre sich die Masse der Proletarier, immer tiefer verfächten sie in das Elend. Die Zunahme der Maschinen erzeuge eine wachsende industrielle Reservearmee aus den Arbeitslosen, die eine steile Konkurrenz zum niedrigsten Lohn bilde; die Krisen erschütterten in regelmäßigen Abständen das Wirtschaftsleben und vergrößerten den Zammer der Arbeiter, wie sie die Zahl der Unternehmer verringerten. So grabe sich der blutlangerliche Kapitalismus schließlich selbst das Grab. Ueberall traten die klaffenden Gegenfälle hervor, die Marx mit eifiger Logik und doch so vadend zu schildern weiß. Zum Schluß werde es nur ein kleiner selbsterklärender Schrift sein, der in den S. hineinführe: die wenigen Ausbeuter würden von der Masse der Ausgebeuteten ihres Besitzes entsezt werden; die „Expropriateurs“ würden „expropriert“. — Ein kritisches Einsehen auf diese Diagnose des Marxismus würde ergeben müssen,

dass zwar nichts so sehr die Schlagkraft der sozialistischen Bewegung erhöht hat, wie gerade der scheinbar fast mathematische Beweis für die Selbstzerstörung der kapitalistischen Wirtschaft, daß sich aber trotzdem der grohe Sozialist auch hier in einem grundlichen Irrtum befinden hat. Faßt allgemein ist es zugestanden, daß die Entwicklung nicht notwendig eine Vertiefung der materiellen Gegenfälle in der behaupteten Weise bringen muß, daß die Ansicht von Marx nur das Ergebnis seiner in der schlümmernden Übergangszeit des Kapitalismus gewonnenen Erfahrungen gewesen ist. Einleuchtender als jede theoretische Erwägung ist die Geschichte fast alle Sätze der marxistischen Kritik widerlegt, wenn auch einzelne geniale Beobachtungen unangefochten geblieben sind. Der Wert seines Systems liegt für uns heute in der künstlerischen Kraft und Einheitlichkeit seiner Darstellung, deren gewaltige Lebensfähigkeit sich vor allem in ihrer parteibündenden Wirkung bewiesen hat; für die meisten Sozialisten der Welt ist Marx die oberste wissenschaftliche Autorität, wenn er auch vielen schon nicht mehr als der unfehlbare Prophet erscheint. Über den Zustand, der auf die kapitalistische Gegenwart folgen soll, über den „Zukünftig ist a a t“, wie man ihn in volkstümlicher Sprache nennt, hat Marx selbst niemals etwas näheres gesagt. Das was er über diesen Zustand durchblicken läßt, ist ebenfalls recht dürfig — aber man wird zugeben müssen, daß bei so einschneidenden Änderungen eine genaue Prognose ein Wagnis wäre. Jedenfalls müssen aber drei grundlegende Bedingungen erfüllt werden, wenn der marxistischen Partei Genüge getan werden soll: diese Bedingungen sind 1. die „Vergesellschaftung“ familiärer Produktionsmittel, 2. zentrale Leitung der ganzen Wirtschaft, 3. Verteilung des Produktes nach einem gerechten Maßstab. In der praktisch-politischen Arbeit wird die Zukunftshoffnung natürlich nicht bloß mit solchen abstrakten Sätzen dargelegt, sondern je tiefer die Agitation hinabsteigt, desto plakativer werden die Bilder, die dem Volke sein künftiges Glück vorzaubern. Schon Kantish (§ Ökonomische Geschichtsauffassung "Eigenamt, 5), besonders aber Bebel und die anderen Führer der Masse gefallen sich in behaglicher Ausmalung jener Zeit der Erfüllung. Da werden sich Sinnenglück und Seelenfrieden vermählen, zwischen denen dem Menschen heute nur die bange Wahl bleibt; nicht allein eine ungeahnte materielle Blüte, nein, auch eine glänzende Entwicklung aller Kultur, der Kunst, der Wissenschaft, des sittlichen Lebens, wird folgen, kurz, alle die schwachen Anfänge des Guten und Echten der Gegenwart werden erst zur Reife gelangen (§ Sozialdemokratie, 4).

5. Der Siegeszug des S. in den letzten Jahrzehnten ist erläutert erstmals durch das Elend des Arbeiterproletariates in der Entstehungszeit des Kapitalismus, dann aber auch durch das Verlotende, das dem sozialistischen Programm ohne Zweifel eigen ist. Gerade die Arbeiter, deren Existenz im Diesseits so viel zu wünschen übrig ließ, und denen eine atheistische Agitation die Hoffnung auf ein besseres Jenseits genommen hatte (§ Sozialdemokratie und Religion), nutzten sich mit um so größerer Liebe an das sozialistische Zukunftideal anflammen. Hat der S. nun aber Recht oder Unrecht? Welche Gründe sprechen für oder gegen seine Pläne?

Das ist eine Frage, über die sich jeder wirtschaftlich und politisch Interessierte Rechenschaft geben muß, die auch nicht dadurch erledigt wird, daß man die befondere Ausprägung des S. im Marxismus als im wesentlichen unhaltbar erkennt. Auch dann könnte das Ziel, der Zukunftstaat, noch immer die größeren Vorteile aufweisen.

In der Hauptsache kann man die guten Seiten, die dem S. als Wirtschaftssystem nachgerühmt werden, auf die folgenden drei Punkte zurückführen, die für jede Richtung im S. gelten, natürlich aber um so mehr, je gründlicher er durchgeführt wird; vollkommen nur im Zukunftstaat nach Marx und der Sozialdemokratie: 1. die Production steige rung; da das sozialistische Gemeinwesen die weitgehendste Organisation bringen würde, so würden sich in ihm alle Vorteile des Großbetriebs in größerer Steigerung zeigen: weitgehende Anwendung der Arbeitsteilung und der Maschinen, Fortfall aller überflüssiger Zwischenleider, wie des unproduktiven Handels, Arbeitszwang für die bisherigen Rentner, Beseitigung jedes unvernünftigen Luxusbrauchs, freundliches hand-in-hand-Arbeiten aller Glieder; kurz, bei sehr verkürzter Arbeitszeit unendlich reicherer Arbeitsertrag; — 2. die Krisenverminderung. Die Störungen im Wirtschaftsleben werden von den meisten Sozialisten für notwendige Begleiterscheinungen der kapitalistischen Wirtschaftsweise gehalten; sie seien hervorgerufen einerseits durch den zu geringen Konsum der unteren Stufen, andererseits durch die Planlosigkeit der heutigen verzettelten Produktion, die den Weltmarkt nicht übersehen könne und daher ins Blaue produziere; — 3. die bessere Verteilung des Einkommens. Während heute gerade die arbeitenden Klassen den kleinsten, die Reichtümer den größten Anteil am Gewinn erhalten, werde künftig die Verteilung nach den Grundzügen der Gerechtigkeit vorgenommen. Nach den älteren Richtungen im modernen S. soll das maßgebende Verteilungsprinzip sein: jedem nach seiner Arbeit; es entspricht das der liberalen Lehre, die man weiter zu entwideln beabsichtigte. Auch von Vertretern des materialistischen S. ist es öfter genehmigt worden (so noch durch das sozialdemokratische Gothaer Programm von 1870). Aber man hat doch erkannt, daß das dem eigentlichen Wesen des S., der die Klassenunterschiede möglichst verwischen will, zuwider sei, daß bei einer Belohnung nach der Arbeitsleistung noch bedeutende Einkommens- und Wohlstandsunterschiede entstehen könnten. Daher ist die Forderung mancher älterer und der meisten neueren Sozialisten, daß im idealen Staat jeder das Gleiche erhalten soll wie der andere, unabhängig von Alter, Geschlecht, Beruf, Arbeitsleistung usw. Auch wenn von den heutigen deutschen Sozialdemokraten die Verteilung nach den „vermehrten Bedürfnissen“ verlangt wird (Ernterter Programm von 1891), so würde das praktisch wohl auf die Gleichheitsforderung hinauslaufen. Unter solchen Umständen erhofft man denn eine entscheidende Besserstellung der Armen von heute. Sie würden reich, ohne daß — wegen der steigenden Produktivität — die Reichen arm zu werden brauchten, wenn sie selbstredend auch ihrer Vorrechte zugunsten ihrer Brüder beraubt werden müßten. So viel bestehendes diese Argumente ohne Zweifel haben, so darf man doch, wenn man zu

einem unbefangenen Urteil kommen will, die Antwort der Gegner nicht außer acht lassen. Von diesem wird vornehmlich folgendes hervorgehoben: 1. Ist überhaupt eine solche Organisation möglich? Man verkenne nicht die ungeheuren finanziellen und technischen Schwierigkeiten — abgesehen von den politischen Kämpfen —, die eine solche Neugestaltung des ganzen Wirtschaftslebens hervorrufen würde. Wenn man sich etwa auf die Verstaatlichung der preußischen Eisenbahnen als das Vorbild beruft — ein gewaltiges Unternehmen, dessen glückliche Durchführung eine Riesenleistung der preußischen Bürokratie war —, so übersehe man doch nicht, daß dies Wert mit einer Altherkunft nach dem Wunsche des Marxismus keineswegs verglichen werden könnte. Einen vollkommen einheitlichen Wirtschaftsbetrieb, zunächst auch nur für Deutschland und seine mehr als 15 Millionen Familien mit all ihrer Arbeitsträgkeit und all ihrem Konsumsbedürfnis überhaupt in Gang zu bringen, das wäre schon eine Aufgabe, die sich aller Vermutung nach in absehbarer Zeit nicht lösen ließe; — viel wichtiger aber wäre 2. die Frage: Wie soll der Zukunftstaat die Arbeitsenergie seiner Bürger erhalten oder gar steigern? Heutzutage erhält jeder, von zahlreichen Ausnahmen abgesehen, seinen Lohn nach seiner Leistung: der kluge, Fleißige, Tatkäßige, Höfliche, Weitblickige kommt empor, der dumme, faule, lässige, grobe und lärmfüllige Mensch sinkt in seiner wirtschaftlichen Stellung. Darin liegt ein ungeheuerer Ansporn zu äußerster Tätigkeit, und so sehen wir heute eine oft alzu rege Anspannung aller Kräfte. Je mehr der S. seinem eigentlichen Kern, dem Gleichheitsgedanken, gerecht würde, um so geringer wäre der zu erwartende Arbeitseifer und Arbeitsertrag. Es mag einleuchten, daß vielleicht der Künstler, der Gelehrte aus eigenem Trieb sich seiner Arbeit widmet. Wer aber würde sich gar zu den schweren und schwüten Arbeiten hergeben, die im Bergbau usw. unerlässlich sind? Die Hoffnung auf die Stärkung der meigenünglichen Triebe im Menschen oder auf die disziplinierende Kraft der öffentlichen Meinung scheint da keinen genügenden Ersatz zu bieten; — 3. wenn weiter eine Verminderung der Krisen vorausgesetzt wird, so hat die Behauptung manches für sich. Zu erwägen bleibt freilich, daß die Arten ohnehin schon nicht mehr so regelmäßig und breit eingetreten wie früher, weil die Organisierung des inneren Marktes und des Weltmarktes stets forschreite. Würde aber das große wirtschaftliche Betriebe von einer Stelle aus in einem Sinne gelenkt werden, so würde darin die unverkennbare Gefahr liegen, daß im Fall einer irrgewissen Voraussicht seitens der leitenden Stelle — z. B. in bezug auf den Ausfall der Enten — die ganze Wirtschaftsentwicklung auf ein falsches Geleiste geschoben würde, während im kapitalistischen Staat niemals alles auf eine Karre gesetzt wird, sondern natürgemäß, wie man es bürgermäßig ausdrückt, der Haufe der Bäume, also der Partei der Vorwärtsstürmenden die der Bremenden gegenübersteht; — nach dem ersten Gesagten schon würde 4. die Befreiung des heutigen Proletariates in Frage gestellt; denn dessen Lebenslage ist, wie die aller Klassen, abhängig vom Stand der gesamten Wirtschaft. Ferner wäre hier das Bevöl-

Lerungssproblem (Bewölfung) aufzurollen: würde nicht die Vermehrung in bedeutschem Maß zunehmen, falls die Furcht verschwände, durch zu große Nachkommenzahl die eigene Lebenshaltung wie die der Kinder unter die „standesgemäße“ Höhe hinabzudrücken? Während gegenwärtig die verhältnismäßig abnehmende Heirats- und Geburtenziffer mit Recht als ein bedeutsches Symptom betrachtet wird, würde dann die entgegengesetzte Gefahr drohen. Aber das Schlimmste wäre doch die **B e s t r ä n k u n g d e r p e r s ö n l i c h e n F r e i h e i t**, die der Zulaufstaat anordnen müßte. Es würde ja garnichts anderes übrig bleiben, als einem jeden sein Quantum Arbeit anzuerlegen, aber auch den Beruf, die Zeit, den Ort und die Art der Arbeit eines jeden zu bestimmen. Die Lösung der unter 2 genannten Schwierigkeiten wäre nur möglich, wenn das geringe Maß wirtschaftlicher Freiheit, das heute dem Einzelnen verblieben ist, weiter in Zwang verwandelt würde, wenn er ziemlich in allem unter das Kommando der Behörden gestellt würde. Nicht ganz mit Unrecht hat man gefragt, daß eigentlich das Buchhaus mit seiner Gleichheit und seinem Zwang dem wirklichen sozialistischen Staat am ähnlichsten sehe. Fragt man sich, wie denn die Auswahl für die verschiedenen Berufe getroffen werden könnte, so würde es sehr schwer sein, die Bewährung durch den vaterlichen Erfolg zu berücksichtigen; maßgebend müßte in der Regel das Examen sein, dessen Wert immer recht zweifelhaft bleibt. Die Männer aber, die dann zu den leitenden Posten empfohlen würden, würden im Gegenseit zur Abhängigkeit der Masse mit einer unübersehbaren Nachfülle ausgestattet sein, mit einer Gewalt, wie sie kein absoluter König je besessen hat. Diese Machstellung wäre notwendig, wenn sich die Vorteile des zentralisierten Wirtschaftsstaates entfalten sollten. Welche Bedenken das hervorruhen müßte, ist klar.

Wenn Marx der Ansicht war, die große Universalität werde sich ganz von selbst vollziehen, eine politische Partei könne da nur Geburtsfehldienste leisten, so kann man sich damit vielleicht zufrieden geben. Ledernfalls ist der Übergang in den Zulaufstaat von heute auf morgen ausgeschlossen. Die historische Entwicklung geht langsam nach ihren eigenen Gegeben voran, nicht sprungweise nach den Ideen von Phantasten. Alles das, was Jahrhunderte in mühsamer Kulturarbeit errungen haben, würde bei einer gewaltsamen Befestigung unserer Wirtschaftsordnung mit dem Zusammenbruch bedroht werden. Damit soll natürlich nicht gelehnt werden, daß sich unsere **W i t z i d i a s t s p o l i t i k** nicht nur in manchem, sondern sogar in recht vielen, dem S. oder wenigstens seinem Wesenskern anpaßt. Man denkt nur an die gerade in Deutschland zwar jetzt begonnene, aber so schnell vorangegangene soziale Reform (Sozialpolitik; vgl. auch die dort in der Uebersicht genannte Einzelaristel). Auch das große Mittel der entschiedenen Sozialisten, die „Vergesellschaftung der Produktionsmittel“, hat mancherlei vaterliche Anerkennung erfahren; es sei an die Kommunalisierung von Gas-, Wasser-, Elektrizitätswerken, Verkehrsanlagen an die Verstaatlichung der Eisenbahnen und vieles mehr erinnert (Staatsbetriebe). Von einer anderen Seite her sehen wir in manchen Zweigen der Zu-

dustrie, des Handels und des Verkehrs ganz ähnliche Tendenzen sich selbsttätig durchsetzen: daß Anwachten der Unternehmen zu Riesenbetrieben und ihre Vereinigung zu gewaltigen Verbänden (Kartelle und Trusts), demgegenüber auch den genossenschaftlichen Zusammenschluß der Konsumen (Genossenschaften) — alles Vorgänge, die dem vaterlichen S. die Wege zu ebnet scheinen. Die Überzeugung der meisten Gelehrten und Politiker und zwar aller Parteien, von der äußersten Rechten bis zur Linken hin, billigt das, was man in einem weiteren Sinne **S t a t s s o z i a l i s m u s** nennen kann, — wenn allerdings auch mit verschiedenartiger Begründung und nicht alle in gleichem Umfang (Sozialpolitik, 2, 3). Hier werden freilich entgegen dem S. nicht einem naturrechtlich zu konstruierenden Idealstaat, sondern dem historisch gewordenen christlich-monarchischen Staat die neuen Aufgaben übertragen, der — so sagen die Staatssozialisten — seine höchste tuttliche Berichtigung erhalte, wenn er im alten Geist, aber mit neuen Mitteln, die neutrale Instanz bildet, die überall verhindert, hindert und ausgleicht. Für Bismarck, der sich selbst einen christlichen Sozialisten (Christlich-Sozial) oder einen Katholico-Sozialisten (nach Art von Robertus, Schmöller, Wagner, Brentano usw.; Sozialpolitik, 2) genannt hat, hat zu diesem Umschwing am meisten beigetragen; er, der der schärfste Bekämpfer der Sozialdemokratie war, war doch auch der Bater der Eisenbahnverstaatlichung und des Sozialversicherungswesens. Seit seinem Abgang hat sich diese Richtung nur noch mehr befestigt und, mag man sich ihr gegenüber nun ablehnend oder zustimmend verhalten, bisher ist Bismarcks Propheteiung widerlegt geblieben: „Es ist möglich, daß unsere Politik einmal zu grunde geht, wenn ich tot bin. Aber der Staatssozialismus paßt sich durch.“ Feder, der diesen Gedanken wieder aufnimmt, wird ans Änder kommen.“

Die Literatur über den S. ist ganz unüberschaubar und mit vieler Vorsicht zu benutzen. Eine Auswahl der wichtigsten Schriften findet sich am Schlus des Gründer's empfehlenswertem Artikel „S. und Kommunismus“ im Wörterbuch der Volkswirtschaft von Elster, 1907², Bd. 2, S. 875—924. Allgemeine Darstellungen: Georg Apler: S. und Kommunismus (Art. im Hdbs. d. Staatsw.); — Karl Diehl: Ueber S., Kommunismus und Anarchismus, 1906; — A. Sombart: S. und sozialistische Bewegung, 1910; — B. Gathrein: S., 1910 (vom ultramontanen Standpunkt); — Friedrich Mülle: Geschichte der sozialistischen Ideen im 19. Jhd., 2. Bde., 1907. — Im einzelnen vgl. ferner: Robert von Pöhlmann: Geschichte der sozialen Frage und des S. in der antiken Welt, 2. Bde., 1912; — A. B. Hundeshagen: Der Kommunismus und die christliche Sozialreform im Laufe der christlichen Hsde. (Hsde. 1845, Bd. II); — Gustav Mayer: Soziale Bewegungen und Theorien bis zur modernen Arbeiterbewegung, 1908; — Karl Raetsch: Vorläufer des neueren S., 2. Bde., 1896; — A. Voigt: Die sozialen Utopien, 1906; — F. Engels: Die Lage der arbeitenden Massen in England, 1845; — W. Sombart: Der moderne Kapitalismus, 1902; — L. Stein: S. und Kommunismus des heutigen Frankreichs, 1845; — Friedrich Mülle: Henri de Saint-Simon, Die Persönlichkeit und ihr Werk, 1908; — Heinrich Diebel: Karl Robertus, 2. Bde., 1888; — E. Hammacher: Das philosophisch-ökonomische System des Margismus, 1909; — Johannes Plenge:

Marx und Hegel, 1911 (über Marx vgl. ferner die Lit. im Sonderartikel); — Ludwig Bernstein: Die Voraussetzungen des S. und die Aufgabe der Sozialdemokratie, 1899; — Albert Schäffle: Die Duntiefsens des S., 1875; — Ders.: Die Ausübungsfähigkeit der Sozialdemokratie, 1885; — A. Renger: Neue Staatslehre, 1903; — ferner die Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels; — Franz Oppenheimer: Die soziale Frage und der S. Eine kritische Auseinandersetzung mit der marxistischen Theorie, 1913; — A. Wagner: Die akademische Nationalökonomie und der S., 1895. Kumpmann.

Sozialistische Monatshefte (Preise: II, 4 (Sv. 1773).

Sozialpädagogik. „Die Wechselbeziehungen zwischen Erziehung und Gemeinschaft“, das ist nach Paul Ratory (vgl. auch „Erziehung“, Sp. 568), der als der Begründer der sozialistischen S. anzusehen ist, das Thema dieser Wissenschaft. So verdienstlich die Arbeiten Bergemanns, Willmanns, Reins u. a. auf diesem Gebiete sind, ist doch erst durch Ratorys „S.“ (1899) die philosophische Grundlegung dieser Disziplin vollzogen worden. Daß Erziehung und Gemeinschaft etwas miteinander zu tun haben, hat man freilich von jeher gewußt; aber es ist doch ein Unterschied zwischen einer bloß gelegentlichen Mitberücksichtigung und einem (wie Ratory es verlangt) gründlichem Beachten und radikalalen Erfassen dieser Beziehung. Der allgemeine Grundgedanke der S. erhebt auch durchaus keinen Anspruch auf Neuheit. Plato und Aristoteles haben die Erziehungssagen in den Zusammenhang der Fragen des sozialen Lebens mitten hineingestellt, und auch die Pädagogen des Mittelalters, ferner unter den neueren Comenius, Pestalozzi, Fichte und Schleiermacher, auch Herbart in gewissem Maße, haben die soziale Grundlage der Erziehung in irgend einer Form stets beiwohnt. J. J. Rousseau (in seinem „Entwurf einer Verfassung Volgens“) und die Pädagogen der Revolutionszeit vertreten aufs schroffe die äußerliche Idee der „Nationalerziehung“. Takt man aber die Frage ernstlich ins Auge, so kommt nicht stehen geblieben werden bei der ziemlich unbestimmten Wahrheit, daß überhaupt eine Beziehung wesentlicher Art zwischen den Begriffen „Erziehung“ und „Gemeinschaft“ obwaltet, sondern es war erforderlich, diese in prinzipieller Tiefe zu erfassen und methodisch durchzuführen.

Da gilt es nun zunächst, sich klarzumachen, daß unter S. nicht sowohl ein abgegrenzter Teil der Pädagogik zu verstehen ist, als vielmehr eine bestimmte Auffassung ihrer ganzen Aufgabe, nämlich diejenige, welche bei der Bestimmung des Ziels wie der Mittel die Gemeinschaft, nicht das Individuum in den Vordergrund stellt. Es kommt hier ein doppeltes Verhältnis in Betracht, nämlich der Einfluß der Erziehung einerseits auf Gemeinschaft und Individualität anderseits und umgekehrt. Der Unterschied der bloß individualen und der sozialen Auffassung der Erziehung liegt also darin 1. ob man als die entscheidende erziehende Macht die Individualität des einzelnen Erziehenden oder die Gemeinschaft ansieht, in deren Namen und Auftrag gleichsam nur der Einzelne erzieht; 2. ob man hinsichtlich der beabichtigten Wirkung der Erziehung das ganze Gewicht auf die Ausbildung des Einzelnen gemäß seiner Eigenart und bloß um seiner selbst

wollen legt oder als letztes Ziel die Gestaltung der Gemeinschaft im Auge hat, so daß der Einzelne in der Handlung auf sie hin erzogen wird. Der Standpunkt der S. ist also durch die allgemeine Einsicht bezeichnet, daß ebenso die Erziehung des Individualums in allen wesentlichen Richtungen sozial bedingt sei, wie umgekehrt die menschliche Gestaltung des sozialen Lebens abhänge von einer eben hierauf gerichteten Erziehung der Einzelnen. Diese Einsicht ist aber von entscheidender Bedeutung nicht nur für die Pädagogik, sondern ebenso für ein tieferes Verständnis des sozialen Lebens selbst. Also gehört die S. ebenso zur Sozialwissenschaft wie zur Pädagogik.

Die alte platonische Ansicht, daß die gesetzliche Gestaltung des individuellen und des sozialen Lebens demselben Gesetzen unterliegen müsse, besteht demnach durchaus zu Recht. Dieselben Gesetze sind es, die den Einzelnen und die auch den Staat in seiner Entwicklung regieren. Ja, wenn man fragt, wo man das wahrhaft Menschliche besser und klarer studieren kann, ob an der individuellen oder an der Gemeinschaftsseele, wie sie sich in Familie, Gemeinde, Kirche und Staat fundiert, so ist kein Zweifel, daß man da die Gemeinschaft vorziehen muß. Der Mensch wird zum Menschen allein durch menschliche Einsicht; das könnte man demnach als den ersten Fundamentalzusatz der S. bezeichnen. Man denkt sich nur einmal, was aus uns allen geworden wäre, hätte man uns von frühestem Zugang auf menschliche Gemeinschaft ganz entzogen! Indes ist nicht überhaupt der einzelne Mensch nur eine Abstraktion? Ja, man möchte sagen, nur ein stümmerliches Vorurteil! Wenn sich schon unser Körper im Laufe weniger Jahre durch den Stoffwechsel so völlig ändert, daß infolge der äußeren Einflüsse der 20jährige körperlich ein völlig anderer ist, als der 10-jährige war, sollte das nicht erst recht vom geistigen gelten? Auch hier ist der Mensch oft nach wenigen Jahren infolge der Einflüsse der Umwelt ein völlig anderer, neuer geworden. Er ist also, daß was er ist, nicht von sich, sondern durch die menschliche Gemeinschaft geworden. Damit verträgt sich durchaus das, was der Individualismus (II) stets betont, daß jeder Mensch eine Einheit, eine „Monade“ — um mit Leibniz zu reden — ist, und daß es gilt, die Eigenart eines jeden zur vollen Entfaltung zu bringen. Aber gerade der konsequent durchgedachte Individualismus ist derart, daß er in sein Gegenteil umschlagen muß. Denn fragen wir: warum muß denn jede Individualität bis ins Feinste hinein entwidelt werden, so wird man einerseits gewiß mit „dann die Antwort geben: weil eine jede Persönlichkeit einen Selbstzweck, einen Endzweck darstellt, aber es heißt gerade bei Hau: daß der Mensch Endzweck ist, weil sich in seiner Person die Menschheit darstellt. Nicht das zufällige und verträgliche Individualum kann ja als Endzweck bezeichnet werden, sondern der Einzelne als Träger der Idee der Menschheit, die ewig ist und die daher auch ihm eine Ewigkeit verleiht. Also weil, je höher das Individuum entwidelt ist, es um so reiner die Gemeinschaft (dem das ist die Idee der Menschheit) darzustellen vermag, darum gilt es, es selbst zu fördern und zur höchstmöglichen Vollkommenheit zu bringen. So heißt es also für die S., daß Erziehung ohne Gemeinschaft überhaupt nicht be-

stände. Aller echte Bildungsinhalt ist demzufolge an sich Gemeingut. Man könnte es geradezu als eine Einnestähnung ansehen, wenn man sich irgend einem geistigen Besitz als ausschließlich Eigenum zuschreibe. Jeder Einzelne erhält von dem geistigen Besitz der Gesamtheit, je nach seinem Standorte und der Weite des Blicks, einen bestimmten Ausschnitt, der aber doch natürlich mit dem Ganzen verglichen, stets eine Enthaltung, eine Beschränkung bedeutet. Und nur indem man sich der Schranken, die einem die Individualität fest, verhaftet wird, vermag man es, sich zum Ausblid auf das Ganze des geistigen Inhalts, das wir Kultur nennen, zu erheben. Diese Erhebung aber zur Höhe des gemeindhaften geistigen Inhalts der Menschheit, das heißt sein Selbst wahrhaft erweitern, und ihm den höchsten Wert zuteilen, der für uns Menschen überhaupt erreichbar ist. Man könnte also den zweiten Fundamentalaspekt der S. so formulieren: Erhebung zur Gemeinschaft ist Erweiterung des Selbst.

Unter S. ist also zu verstehen die konkrete Fassung der Aufgabe der Pädagogik überhaupt und insbesondere der Pädagogik des Willens. Die bloß individuelle Betrachtung der Erziehung ist eine Abstraktion, die ihren begrenzten Wert hat, aber schließlich überwunden werden muss. Der Begriff des S. befagt demnach die grundsätzliche Anerkennung, daß ebenso die Erziehung des Individuums in jeder wesentlichen Richtung sozial bedingt ist, wie anderseits eine menschliche Gestaltung sozialen Lebens fundamental bedingt ist durch eine ihm gemäße Erziehung der Individuen, die an ihm teilnehmen sollen. Die sozialen Bedingungen der Bildung also und die Bildungsbedingungen des sozialen Lebens, das ist das Thema dieser Wissenschaft. Und das sind nicht zwei voneinander trennbare Aufgaben, sondern es ist eine einzige; denn die Gemeinschaft besteht nur im Verein der Individuen, und dieser Verein wiederum nur im Bewußtsein der Einzelglieder. Das letzte Gesetz ist daher für beide: Individuum und Gemeinschaft, notwendig ein und dasselbe.

B. Naturv.: Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft, (1899) 1911; — Ders.: Gesammelte Abhandlungen zur S., Bd. I, 1907; — Ders.: Allgemeine Pädagogik, 1912; — Ders.: Philosophie und Pädagogik, 1909 (Nr. II. Individualität und Gemeinschaft); — Paul Bergemann: Soziale Pädagogik, 1900; — Otto Willmann: Didaktik als Bildungslehre, 1907; — O. Ritter: S. und Neuidealismus, 1907; — Job Ebelheim: Beiträge zur Geschichte der S., 1902; — Vgl. auch die zahlreichen Artikel in der von Robert Riemann herausgegebenen Monatszeitung: „Deutsche Schule“ (seit 1897), besonders die Abhandlung von A. Görland: B. Naturv. als Pädagoge (ebd. VII, 1903). *Buchenau.*

Sozialpolitik.

1. Der evangelisch-soziale Kongress in Essen 1912;
2. Der Verein für Sozialpolitik;
3. Leistungen und Erfolge der deutschen S.;
4. Grenzen der bisherigen S.;
5. Neue Aufgaben und Ziele.

In diesem Artikel war nur die prinzipsielle Stellungnahme zur S. zu erwarten. Über die Maßnahmen auf einzelnen Gebieten der S. vgl. 1. Arbeitsmarkt 1. Arbeitsvertrag 1. Arbeitsteilung 1. Kinderarbeit 1. Frauenarbeit 1. Gewerbe: III. Gewerbeamt 1. Lohn: IV. (Lohn und Lohnsysteme) 1. Sozialversicherung 1. Gemeinschaften 1. Arbeitgeberverbände 1. Tarif und Tarifgemeinschaft 1. Arbeitsamye; —

Zur Geschichte der neueren deutschen S. vgl. auch den Artikel über Kaiser Wilhelm II (4).

1. Am 29. und 30. Mai 1912 tagte der Evangelisch-soziale Kongress in Essen zum ersten Male unter der Leitung seines neuen Vorsitzenden Otto Baumgarten. Die Verhandlungen des ersten Tages über Individualismus und Staatssozialismus brachten für viele eine Überraschung. Beide Redner, der Nationalökonom L. v. Wiese und Martin Nade, betonten sehr stark gewisse unbeachtigte Wirkungen der sozialpolitischen Reformen der letzten Jahrzehnte und zumal nach der temperamentvollen Entgegning des freien Adolf Wagner mochte es manchem scheinen, als forderten die beiden Referenten eine prinzipielle Umkehr, ein Aufgeben des sozialpolitischen Kurses. In Wirklichkeit kann davon keine Rede sein. Der Vortrag v. Wiese's ist vielmehr eine äußerst wertvolle Auseinandersetzung mit den eigentümlichen Schwierigkeiten, denen die Nationalökonomie heute gegenübersteht, sowie sie sich mit sozialpolitischen Dingen befaßt. Zum Verständnis dieser Lage bedarf es eines Blides auf die Entstehungsgeschichte und — damit im engsten Zusammenhang — auf die Wandlungen in den Ausprägungen vom Wesen der S.

2. Seit dem Ausgang des 19. Jhd.s steht die Auffassung vom Wesen der Volkswirtschaft und von den Aufgaben der Volkswirtschaftspolitik in Frankreich, England und Deutschland in der Hauptsache unter dem Einfluß der liberalen Wirtschaftslehre (Liberalismus: I.). Es galt die mancherlei Hemmungen zu überwinden, die dem Werden der neuen Organisationsformen auf fast allen Gebieten der Volkswirtschaft entgegenstanden, und dafür hat der Liberalismus mit seiner starken Betonung der Rechte des Einzelnen Großes geleistet. Die Ausbreitung der kapitalistischen Wirtschaft (Kapitalismus), durch die die Entwicklung des 19. Jhd.s charakterisiert wird, wäre ohne diese rücksichtslose Befreiung so vieler aus der Vergangenheit übernommener Schranken nicht möglich gewesen. Die nachteiligen Wirkungen dieser Wandlungen, vor allem eine ungeahnte Verdärzung der sozialen Gegenseite, iraten aber schon frühzeitig so deutlich zu, daß die Kritik nicht ausbleiben konnte. Die extreme Reaktion gegen die kapitalistische Entwicklung haben wir im Sozialismus zu erblicken, der an die Möglichkeit einer Überwindung des Kapitalismus durch eine neue wirtschaftliche und soziale Organisation, eben die sozialistische, glaubt. Im Gegensatz dazu verluden schon seit den vierziger Jahren des 19. Jhd.s lat. und evg. Schriftsteller, von ethisch-religiösen Erwägungen ausgehend, Reformprogramme aufstellen, die unter Wahrung des Charakters der bestehenden Wirtschaftsordnung nur eine Befreiung ihrer ungünstigen sozialen Wirkungen anstreben (Catholisch-sozial 1. Christlich-sozial 1. Evangelisch-sozial). Eine nachhaltige Wirkung kann man diesen Reformbestrebungen aber erst von der Zeit an zusprechen, in dem die nationalökonomische Wissensch. sich von dem individualistischen Prinzip des extremen ökonomischen Liberalismus abwandt. Unter dem Einfluß der Rechtsphilosophie der fünfziger und sechziger Jahre betonten Schäffle, Schmoller, Brentano und Adolf Wagner als erste die Notwendigkeit, die

sozialen Mißstände der Zeit und die Mittel zur Überprüfung ihrer ungünstigen Folgen zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung zu machen. Die Errichtung der grundlegenden Bedeutung dieser „sozialpolitischen“ Untersuchungen drang bald in weitere Kreise, besonders nachdem im Jahre 1873 der „Verein für Sozialpolitik“ begründet wurde. Diese Organisation stellte sich die doppelte Aufgabe, die Erforschung der sozialen Zustände der Gegenwart zu fördern und durch regelmäßige wiederkehrende Tagungen die öffentliche Meinung über die Ziele dieser Arbeit aufzuläutern („Sozialismus“, 5, Sp. 760).

3. Mit vollem Recht haben die Gründer des Vereins für Sozialpolitik in der Verbesserung der materiellen Lage der Industriearbeiter die dringendste Aufgabe der S. Die unermüdliche Arbeit ihrer Vorläufer hat denn auch besonders in Deutschland einer Gesetzgebung die Wege gewiesen, durch die die Existenz der Arbeiterschaft auf eine ungleich sicherere Grundlage gestellt wurde, als es in früheren Städten der kapitalistischen Entwicklung der Fall war (vgl. die in der einleitenden Bemerkung genannten Artikel). Wenn damit auch die Angaben der S., zumal in unserer Zeit, nicht erschöpft sind, so kann es doch seinem Zweifel unterliegen, daß die überwiegende Verdichtung mit der materiellen Seite des Arbeiterschafts viel dazu beigetragen hat, der sozialpolitischen Bewegung der achtziger und neunziger Jahre Sympathie zu erwerben. Man wird sogar sagen können, daß dadurch viele angesehen wurden, die sich mehr von einem unbekümmerten menschlichen Mitgefühl als von einer klugen Erkenntnis der gesellschaftlichen Notwendigkeit sozialer Reformen leiten ließen. Nachdem es gelungen ist, die sichtbarsten sozialen Schädigungen des kapitalistischen Wirtschaftssystems, eben die materielle Not weiter Bevölkerungsschichten, in ihren Wirkungen stark abzuwöhnen, werden diese „Vorläufer“ der S. alter Vorauflösung nach stark abnehmen. Dazu würde es z. B. stimmen, wenn wirklich bei den Studierenden der meisten Hochschulen, wie man häufig hörst, das Interesse für sozialpolitische Vorlesungen stark zurückgehen würde. Aber es fragt sich, ob das wirklich zu bedauern ist. Denn man wird kaum bestreiten können, daß diese mehr gefühlsmäßige Art, S. zu betreiben, für den sozialpolitischen Fortschritt eine gewisse Gefahr mit sich bringt, liegt es doch sehr nahe, daß auf diese Weise gerade der prinzipiell wichtigste Gesichtspunkt übersehen wird: den Bevölkerungsschichten, die unter den ungünstigen Wirkungen des Kapitalismus am meisten zu leiden haben, soll keine Wohltat erwiesen werden, die soziale Gesetzgebung soll der Arbeiterklasse vielmehr die Möglichkeit geben, daß sie dem kapitalistischen Unternehmertum fast Rechte als gleichberechtigte Partei gegenüberstellt, mit der im Fall von Interessenkonflikten verhandelt werden muß.

4. Diese Forderung ist in vielen Industrien verwirklicht oder der Verwirklichung nahe. („Tarif und Tarifgemeinschaft“). Am größten sind die Widerstände gegen die Anerkennung der Verhandlungsfähigkeit der Arbeiterschaft noch in denjenigen Betrieben, in denen die größten Kapitalien investiert sind: in den sogen. schweren Industrie (den privaten Kohlen-

bergwerken und den Unternehmungen der Eisenindustrie). Während z. B. in den vergleichsweise kapitalistischen Betrieben der typographischen Gewerbe die Gewerkschaften anlässlich der Tarifverhandlungen mit den Unternehmern selbst über die Einzelheiten der Arbeitsordnung verhandeln, stehen die Gewerkschaften den Betrieben der Montanindustrie — man braucht nur an den Ausgang des meisten Bergarbeiterstreits zu erinnern — im Grunde machtlos gegenüber („Tarif und Tarifgemeinschaft“, 3). Während manche Industrien mit ihren Arbeitern mit jedem neuen Tarifvertrag neue Verbesserungen der Arbeitszeit vereinbaren, andere Gewerbezweige, wie z. B. die Bauten, ihren Angestellten ohne jeden gewerkschaftlichen oder gesetzlichen Zwang Reduktionen der Arbeitszeit (freier Samstag Nachmittag, Recht auf Sonnertagsurlaub) zugestehen, wollen — gerade in bezug auf die Regelung der Arbeitszeit — die Kästen der schweren Industrie über Schlange durch die soziale Gesetzgebung nicht enden. Die Notwendigkeit, für die Arbeiter dieser Betriebe eine Einschränkung der Arbeitszeit auf geistigem Wege zu erzwingen, siegt jah über jah nicht draufschärfcher erwerben, als durch diese Gegenüberstellung.

Jede S. nimmt ihren Anfang bei der Errichtung, daß die durch die kapitalistische Entwicklung verursachte Verdichtung der sozialen Gegenläufe eine ernste Gefahr für das Volksgenossen bedeutet und darum nach Möglichkeit gemildert werden müssen. Diese Kontraste zwischen Unternehmertum und Arbeiterschaft werden nun offenbar um so schroffer, je reiner die kapitalistische Unternehmungsform in die Erscheinung tritt, mit anderen Worten, je größer das in einem Unternehmertum investierte Kapital ist und je mehr Arbeiter in ihm beschäftigt sind. Bei vielen Unternehmen der schweren Industrie sind zweifellos die materiellen Forderungen der S. der neunziger Jahre zum großen Teile erfüllt. Trotzdem ist die Verbitterung nirgends so groß, wie in unserm Montanbezirk. Wer die Geschichte des letzten Bergarbeiterstreits verfolgt hat, wird über die Gründe dieser bedauerlichen Spannung nicht im Zweifel sein: Wir bewilligen Euch höhere Löhne, aber wir verhandeln nicht darüber, wie es damals in der Antwort der organisierten Bergarbeiter auf die Forderungen der Bergarbeiterverbände. Eine traurige Bedeutung des Standpunktes, der Unternehmer müsse „Herr im Hause“ sein, läßt sich kaum denken. Hierzu ist auch der letzte Grund für die immer wiederkehrenden Beschwerden der schweren Industrie über zu vergebende Reglementierung durch Gesetzgebung und Verwaltung zu sehen. Man will sich nicht dreinreden lassen, vom Staate nicht und von den Organisationen der Arbeiter erst recht nicht.

5. Wenn man sich die Berufarbeit eines in einem solchen Riesenbetrieb beschäftigten Arbeiters vergegenwärtigt, so kann man die Gefahr dießer Spannung zwischen Unternehmertum und Arbeiterschaft gar nicht ernst genug nehmen. Je größer ein Betrieb, desto mehr muß die Arbeit nicht nur in lauter einzeln, sich stets wiederholende, mechanische Tätigkeiten zerlegt werden; die Delphonie des Großbetriebs verlangt darüber hinaus genaue Vorschriften über die Art und Weise, wie jeder einzelne Arbeitsabschnitt erledigt wird, und eine ständige strenge

Kontrolle über die Ausführung dieser Vorschriften. Der Großbetrieb erobert sich aber beinahe von Jahr zu Jahr neue Gebiete, auf denen er jede andere Betriebsart an Leistungsfähigkeit hinter sich läßt, und es bedarf heute keines Nachweises mehr darüber, daß die Kaufmännischen Angestellten großer Privatbetriebe, ganze Klassen von Staats- und Kommunalbeamten eine ähnliche Mechanisierung ihrer Berufsarbeit erleben oder erlebt haben (Staatsbetriebe, 4 c "Städtische Arbeiter"). In einer solchen Lage kann es für den Menschen nichts Aufreisendes geben als die brutale Hervorhebung des „Herrenstandpunktus“. Wenn die Arbeiter- und Beamtenheere mit ihrem Berufsschicksal ausgeföhrt werden sollen — und das wird angeföhrt der unabdingten Lebensqualität des Großbetriebs die dringende Aufgabe der S. der Zukunft sein —, ist kaum ein anderer Weg zu denken, als daß Selbstbewußtheit und Verantwortungsgefühl des einzelnen Arbeiters sätzlich gestärkt werden. Es ist die höchste Zeit, daß jede Art von Arbeit, die in einem solchen Riesenunternehmen geleistet werden muß, ethisch gleich gewertet wird, wenn sie nur recht gelan wird. Und es ist nicht minder nötig, daß jeder Arbeitgeber, sei es ein Einzelner, eine Gesellschaft oder eine öffentlich-rechtliche Körperschaft, der Persönlichkeit seines Untergewöhnens diejenige Achtung entgegen bringt, die ihn vor unberechtigten Eingriffen in seine persönliche Freiheit bewahrt. Wir können nicht daran glauben, daß diese ewische Neuorientierung für das Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeiter, auf die sich ganze Berufskreise erst noch befreuen müssen, nicht in stände sein sollte, die Berufsfreudigkeit ihrer Arbeiterschaft neu zu beleben. Das wird auch die sicherste Belämpfung der „unerwünschten Folgen“ der bisherigen S. sein, soweit diese sich nicht durch eine Änderung unserer Gesetzgebung korrigieren lassen (Vollversicherung, 4). Von einer Abwendung von der S. kann also nicht die Rede sein. Wohl sind die meisten Forderungen der ersten Jahrzehnte, die zunächst einmal auf Besserung der materiellen Lage der Arbeiterschaft abzielen mußten, als berechtigt allgemein anerkannt und zu einem großen Teile verwirklicht. Die neuen Ziele mögen noch nicht so klar erkennbar sein, daß ein Programm mit fest umschriebenen Forderungen möglich wäre, wie Adolf Wagner es 1871 für seine Zeit aufgestellt hat. Die sozialpolitischen Aufgaben der Zukunft werden voraussichtlich nicht in dem Maße die Teilnahme weiterer Kreise erwerben, wie es die Bestrebungen nach Hebung des materiellen Lebensniveaus der unteren Klassen getan haben. Die nationalökonomische Wissenschaft wird die Ökonomie des Großbetriebs, die konstitutiven Bedingungen der Arbeit, die tatsächliche Struktur der heutigen großkapitalistischen Vollsparkasse vielleicht noch einnehmender erforschen müssen, ehe sie zu konkreten Reformvorschlägen wird gelangen können. Aber so viel wird man schon heute sagen können, es wird sich dann in erster Linie um etliche, um geistige, um kulturelle Hebung des Niveaus der Arbeiterschaft handeln, — alles Aufgaben, bei denen die Münwirkung von Organisationen wie dem Evangelisch-sozialen Kongress weniger als je zu entbehren sein wird.

Verhandlungen des 23. Evangelisch-sozialen Kongresses, 1912; — Eugen von Philippovich: Die Entwicklung der wirtschaftspolitischen Ideen im 19. Jhd., 1910 gibt eine kurze geschichtliche Überblick über die sozialpolitische Bewegung des 19. Jhd.s; — Ludwig Bernhardt: Unerwünschte Folgen der deutschen S., 1913 (für die Beurteilung der Einwendungen von Unternehmersseite sehr interessant); — Alfred Weber: Neuorientierung in der S.? (Archiv für Sozialwissenschaften 36, 1); — Ernst Gräfe: Nun erst recht Sozialreform! (Ev.-Sozial 1913, S. 40 ff.).

Oskar Siebold,

Sozialreform | Sozialpolitik | Christlich-sozial | Evangelisch-sozial | Kirchlich-sozial | Katholisch-sozial | Religiös-sozial | Sozialismus.

Sozialtheologie, Name für das Programm Albert Ratzoffs.

Sozialversicherung | Vollversicherung, 3. 4. Sozinianer.

1. Lelio Sozini; — 2. Faustus Sozini; — 3. Glaubenslehre; — 4. Ethik; — 5. Aeskurg Geschichte; — 6. kulturelle Bedeutung.

1. Lelio Sozini (1525—62, geb. zu Siena) war von Hans aus Zürich, wurde aber von den theologischen Fragen seiner Zeit bald angezogen, besonders als er mit 21 Jahren mit den evg. gelinierten Kreisen Benedicks (Italien, 5) bekannt geworden. Sein Forschungsdrang trieb ihn 1547 in die Fremde, wo er mit den führenden Geistern des Protestantismus persönlich Freundschaft nahm. Er besuchte die Schweiz, Frankreich und England; 1548 Calvin in Genf, 1550 Melanchthon in Wittenberg, reiste 1551, nachdem er noch 1548 seinen Wohnsitz in Zürich aufgeschlagen hatte, über Prag und Wien nach Krakau, wo wir ihn 1558 abermals finden. Durch die in der Form der Bitte um Belehrung ausgeprochenen Zweifel an den Grundlehrern der Kirche wurde er der Begründer des Sozinianismus, wobei er es aber stets verstanden hatte, mit den reformatorischen Kreisen anzukommen. Eine Abhandlung über die Saframeute und die Auferstehung des Fleisches wurde erst 1651 veröffentlicht.

2. Der eigentliche Schöpfer des Sozinianismus wurde Lelios Neffe, Faustus Sozini (1539—1604; geb. zu Siena), der, wie er selbst eingestellt, sein fruchtbarsten Ideen dem Theologen verdankt, dessen Gedanken er systematisch verarbeitete. Auch er war von der Rechtswissenschaft zur Theologie übergegangen. Während der Studienzeit hielt er sich mit Vorliebe in Lyon auf, von wo aus er wiederholt Lelio Sozini besuchte; 1562—1574 weilte er am Hofe des französischen Großherzogs Franz von Medici in Florenz; 1574—1578 war er in Basel mit der Abfassung theologischer Schriften beschäftigt; 1578 folgte er dem Hause Blandström nach Siebenbürgen zwecks Bekämpfung des Franz. David, der die Amtseitung Christi verwarf (Nonadoranten); ein Jahr später siedelte er nach Bolen über, wo selbst er bis zu seinem Tode blieb und erst eigentlich seine kirchengeschichtliche Größe begründete. Nach Überwindung der verschiedenen, untereinander streitenden Richtungen, die den vorsichtigen Unitarismus (Unitarier, 2) zerstörten, gelang es ihm, eine geschlossene unitarische Kirchengemeinschaft, den genannten Sozinianismus, zustande zu bringen. Zu seinen reformatorischen Schriften war er stets bemüht, zwischen den Extremen zu vermitteln und den goldenen Mittelpfad einzuhalten. Seine innerunitarische Polemik richtete

sich gegen die Niedianbeter Christi, die Verfechter der Brüderlichkeit des Logos (Erasmus Joannis), die radikalsten Wiederläuter (Gochowicz) und Chiliasmisten (Budny), sowie die bedingungslosen Vertheidiger des öffentlichen Amtes („Palaeologus“). Mit dem streng calvinistischen Pastor Bolan und dem Jesuiten Wiget wechselte er ebenfalls die Klinge. Von den kirchlichen Theologen fanatisch befriedet und selbst bei Gelegenheit mitbandelt (vgl. z. B. die Angriffe fanatisierter Krakauer Studenten 1598), wurde er von seinen Anhängern als der eigentliche Reformator der Kirche verehrt.

3. Auf die Ausgestaltung des sozialianistischen Lebensgebäudes, wie es vor allem im Ratower Katechismus (II, 6) niedergelegt ist, wirken insbesondere drei Faktoren ein: 1. die Renaissance (I), deren Kritik an der Kirchenlehre aus Vernunftgründen die S. folgerichtig zu Ende dachten; 2. die stoatisch-nominalistische Theologie mit ihrem pelagianistischen Einschlag (Duns Scotus, Decani, Nominalisten), in deren Konsequenz die sozialianistische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch steht; 3. die Reformation, von deren unbedingter Bewerfung des römischen Katholizismus, Schriftprinzip und religiöser Freiheit der Sozialianismus ausgegangen war. Wegen 1. und 2. hat man versucht, den Sozialianismus vom Protestantismus abzufüchten. Mit Unrecht. Abgesehen nämlich davon, daß sich die S. selbst als Protestanten fühlten, die das von Luther begonnene Reformwerk weitergeführt hätten, ist der S. ohne Lutherismus und Calvinismus schlechterdings undenkbar.

In ihrem Hauptwesen stellt sich die sozialianistische Lehre folgendermaßen dar: a) Religion im eigenlichen Sinne des Wortes ist, wenn man von dem unvollkommenen, auf das Diesseitengereichten Judentum abzieht, bloß das Christentum. „Die christliche Religion ist der von Gott durch Christus gemachte Weg, das ewige Leben zu erlangen.“ Näher bestimmt ist sie vernünftig erschaffte Theologie des S.; — b) den Weg zu ihr zeigt nämlich die blg. Schrift resp. das NT, die inspiriert den blg. Willen Gottes, wie ihn Christus der Menschheit offenbart, verständigt. Die Voraussetzung zur Anerkennung der Heilswahrheit ist die menschliche Vernunft, die auch die Religion in die Lebenspraxis umsetzt. Zwischen blg. Schrift und Vernunft besteht kein Widerspruch. „Die Bibel enthält zwar manches übervernünftige, aber nichts gegen die Vernunft.“ Die Religion erhebt somit als das Ergebnis des Auseinandergreifens von supranaturaler Offenbarung und eines rationalistischen Moralisimus; — c) die Glaubenslehre des S. ist gekennzeichnet durch die Ablehnung der Trinität und der kirchlichen Christologie (Viergeschwürung und Stellvertretung Christi), der Sakramente, der Auferstehung des Fleisches, der Erbsünde, der Prädestination und Gebundenheit des Willens. Gott wird erschafft als die absolute Willkür und der Glaube an seine Einheit als heilsnotwendig gefordert (Trinitätslehre, 4). Eine Schranke erhält Gott Würde durch die menschliche Freiheit, die durch Adams Sündenfall wohl geistwärth, aber nicht aufgehoben sei. Die Folge der Ueberzeugung des göttlichen Gebotes durch den ersten Menschen war der Tod, der nun mit Notwendigkeit eintrat. Um die Menschheit der Unsterblichkeit teilhaftig zu machen, hat Gott ihr durch Christus (Christologie; II, 5 a) einen

Willen in Form von Geboten und Verheißungen offenbart. Mit besonderem Nachdruck wird hervorgehoben, daß die Menschheit nur dann seines Erlösungswerkes teilhaftig werden könne, wenn er selbst als Mensch gelehrt habe, gestorben und auferstanden sei. Als Träger der göttlichen Offenbarung hat aber Gott Jesus über die gesamte Menschheit hinausgegeben. Auf übernatürliche Weise erzeugt, hat ihn Gott durch Wunderarten, besonders die Auferstehung, als seinen Erwählten beauftragt und ihm zum Vorbild für die Propagierung seines Willens die Herrschaft über Himmel und Erde übertragen. So wird Christus Stellvertreter Gottes und deshalb anbetungswürdig. Christi Werk wird unter dem kirchlichen Schema des dreifachen Amtes Christi (Aemter Christi) gewertet. Um den Seinen Gelegenheit zu geben, sich zu ihm zu bekehren, hat Christus die beiden zeremoniellen Riten, Taufe und Brotdiebrechen, lediglich als Bekehrungsrituale, ohne sakramentale Wirkung angeordnet. Die Andeutung sei zwar nach I Kor 11,22 entbehrlich, wird aber im Gegenzug zu den „Wiederläutern“ als alt hergebrachte christliche Sitte beibehalten. Die Rechtfertigung erlangt der Mensch durch den Glauben, der aber (Rechtfertigung; II, 6, Ep. 2082 f.) als Leistung verstanden wird. Im letzten Grunde bedeutet er Zustimmung zu den durch Christus geoffenbarten göttlichen Geboten und Gebotsans gegen sie. Auf Grund der menschlichen Leistungen, ohne Anrechnung einer fremden Gerechtigkeit, erklärt Gott den Menschen für gerecht, indem er ihm das noch Fehlende aus Liebe nadieht. Die Folge des Rechtfertigungs ist das ewige Leben, das durch Christi Auferstehung gewährleistet wird. In der Lehre von der Kirche wird die Unterscheidung zwischen lüdlicher und unfüdlicher (Kirche; II, 3, Ep. 111) beibehalten; ersterer wird als der Zusammenschluß von Menschen, welche die heilige Lehre haben und befehlen, d. i. als „eine Art theologische Akademie“ näher bestimmt.

4. Die sozialianistische Ethik liegt in der Konfuzianer der Glaubenslehre. Aus der Umgrenzung derselben als der Offenbarung des göttlichen Willens ergibt sich mit Notwendigkeit der Schluß, daß nur diejenige Lebensführung als christliche gelten könne, in der mit dem Willen Gottes, wie er im NT niedergelegt ist, voller Ernst gemacht werde. Der S. war bemüht, diese Theorie auch praktisch durchzuführen. Die strengste ist irre zu sein mit ihren drei Stufen Erziehung, zeitweilige Ausschließung vom Gottesdienst ohne Aufhebung des gesellschaftlichen Verkehrs und Exkommunikation aus dem Kirchen- und Gesellschaftsverbande, die eine Widerannahme nach erfolgter Bekehrung nicht anschloß, beweist dies. Infolge Überspannung des Biblianismus gerieten die S. wie viele Zeiten (I) in Konflikt mit der staatlichen Ordnung, in der Frage des Waisentagens, des Kriegsdienstes, der Bekleidung öffentlicher Aemter, des staatlichen Gerichts. Faustus suchte zwischen den radikalen Strömungen den Mittelweg einzuhalten, doch unter Überordnung der religiösen über die staatlichen Vorrichtungen. Die Folge ist Einschränkung des unbedingten leidenden Gehorsams dem Staat gegenüber, dem gleichzeitig das Recht der Todesstrafe abgesprochen wurde. Von hier aus erschienen Faustus die Hugenottenkriege und der Niederländische

Freiheitskrieg als der Christen unwürdige Auflehnungen. Diese Urteile wurden aber im sozinianischen Lager nicht ohne Widerrede aufgenommen. Die Schrift des Samuel Przytowski, des wohlwollenden Biographen des Faustus, über das Recht der christlichen Freigabe zeigt, daß die späteren S. sich mit den konkreten Tatfällen abzufinden vermochten. Dem Staat wird hier das Recht der Gerichtsbarkeit, selbst die Verhängung der Todesstrafe, sowie der Kriegsführung zuerkannt und die Bedenken gegen das öffentliche Amt werden zerstreut.

S. A u ß e r e G e s c h i c h t e : Unter Sozinianismus versteht vor denjenigen Zweig des Unitarismus (Unitarier 2), der sich im Anschluß an die Willkürfreiheit des Faustus Sozini als Kirchengemeinschaft gebildet hat. Sein Mutterland ist Polen (: 2 a), wofür alle von der protestantischen Rechtfertigkeitslehre abweichenden Elemente des Sammelnamen: „völkische Arianer“ erhielten. Auf dem Reichstag zu Petařov 1565 schieden sich die Reformierten von den Unitariern, die sich zur „kleineren Kirche“ zusammen schlossen. Streitigkeiten aller Art forderten aber ihr Gefüge, bis Faustus eine Ausgleichung der Gegenseite unter seinem Anhang gelang. Zahlreiche Adelige traten ihm bei, die, gestützt auf ihre Vorredite, dem S. zu verhältnismäßig glänzenden Erfolgen verhalfen. Es bestanden in Polen 73 arianische Gemeinden; Ratow wurde der Mittelpunkt des sozinianischen Lebens. Schließlich unterlag der Sozinianismus in Polen der lath. Reaktion (Polen, 2 b). Die Ausbreitungen des fanatisierten Pöbels gegen die S. hänseln sich mit jedem Jahr, bis sie der Warschauer Reichstag von 1638 des Landes vertrieben; die Evangelischen stimmten mit gegen die Leugner der Trinität. Die zerstörten Reste der S. wandten sich nach Siebenbürgen (Österreich-Ungarn; II B, 2 b, Sp. 908), Preußen (I, 3 b, Sp. 1795), den Niederlanden (: I, 5 a, Sp. 778) Dalmatien (I, 3 a) und England (I, 3, Sp. 350), wo sie mit den verwandten Gruppen verschmolzen, deren Geschick sie nun teilten. Nur in Preußen erhielten sie sich in ihrer Eigenart bis ins 19. Jhd. Im Ostholsteiner Kreis, in Rostock und Lübeck verhalfen sie sogar zwei ähnlich kleinen Gemeinden. 1838 lebten nur noch zwei Nachkommen der im 17. Jhd. ausgewanderten völkischen S. So war der Sozinianismus im Völkermeer untergegangen (vgl. Unitarier).

Die kulturelle Bedeutung des Sozinianismus erstreckt sich in dreifacher Richtung: a) der Sozinianismus war bemüht, wo es nur ging, durch Gründung von Schulen, in denen humanistischer Geist (Humanismus) gepflegt wurde, das geistige Niveau der Gemeinde zu heben. Glänzende Erfolge hatte die von einer in der Blütezeit nach laufenden zährenden internationalen und interkonfessionellen Höherkraft besuchte Rawower Akademie (Ratow), an der die hervorragendsten Kräfte der S. wirkten, zu verzeichnen; b) der Zusammenhang mit dem Humanismus, die inneren Erweckungen und Angriffe von außen, die in Polen und später in den Niederlanden mögliche Bewegungsfreiheit begünstigten das Auftreten einer reichen, verschiedenartigen Gebiete umfassenden, sozinianischen wissenschaftlichen Literatur. Der langen Reihe der Theologen, unter denen der Polemit Valentijn

Schmalz († 1622), der Systematiker Johannes Böttel († 1618), der populäre Schriftsteller Christoph Ostorodi († 1611), der Ethiker Johannes Trell († 1631), der Apologet Jonas Schlichting († 1661), der Ereget Johann Ludwig von Woltzogen († 1661), der Veranstalter der 10-bändigen „Bibliothek der polnischen Brüder“ Andreas Biżewo († 1678), der Kirchengeschichtler Stanislaus Lubieniecki d. J. († 1675) hervorragen, welche sind an der Sprachforschung Martin Kurnus († 1657), der Altertumswissenschaftler und Mediziner Ernst Soner († 1612), der Literaturhistoriker Christopher Sandius († 1686), der literarisch besonders für die Gewissensfreiheit tätige preußische Staatsmann Samuel Przytowski († 1670). Neben den wissenschaftlichen Leistungen finden wir in Polen Anlässe einer sozinianischen, vor allem religiösen Poesie. Zbigniew Krzysztof, Zbigniew Morsztyn und der später zum Katholizismus übergetretene Adalbert Potocki sind die Hauptvertreter. Die Buchdruckerei in Ratow begünstigte die sozinianischen Veröffentlichungen; in der Zeit der Verfolgung blieb freilich vieles im Manuskript stehen und ging auf diese Weise verloren; zahlreiche Schriften wurden in Holland veröffentlicht; — c) infolge der hohen Wertschätzung der wissenschaftlichen Forschung, der Milde in der Polemit, der konfessionellen Duldung und der Achtung vor der fremden Meinung wird der S. stets mit Ehren in der Geschichte der Toleranz genannt werden.

Stanislaus Lubieniecki: Historia reformationis Polonicae, 1685; — Friedr. Sam. Bod: Historia Antitrinitariorum, 2 Bde., 1776/1783; — Christopher Sandius: Bibliotheca Antitrinitariorum, 1684; — Mart. Adel: Historia de Arianois olim Smiglau infestante, 1741; — Chr. J. Gilgen: Vita Laelii Socini, 1814; — Derl.: Symbola ad vitam et doctrinam Fausti Socini, 1826/40; — Gust. Kraut: Geschichte der protestantischen Theologie I, 1862; — L. Bod: Der Sozinianismus, 1847; — Adolf Harnack: Lehrbuch der DG, III, 1910, S. 765—808; — Paul Tschirhart: Die Entwicklung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre, 1910, S. 460—476; — Karl Böller: Der Protestantismus in Polen auf Grund der einheimischen Geschichtsschreibung, 1910, S. 74—82; — Theodor Boissieck: Christoph Thruet (in: Altpreußische Monatschrift 1907); — Derl.: Wechselbel der Schweizer mit den Polen, 1908; — Derl.: Gesch. der Reformation in Polen, 1912, S. 194—227; — Ernst Busiel: Der Sozinianismus und seine Entwicklung in Großpolen (Zeitschr. der historischen Gesellschaft, für die Provinz Polen, 1902); — Th. Bod: Grabowksi: Literatura aryjska w Polsce, 1560—1660 (Arianička Literatur in Polen), 1908; — M. Czerny: Zbory i senatorowie protestanccy w dawnej Rzeczypospolitej (protest. Gemeinden und Senatoren im alten Polen), 1902; — D. Böller: in RE XVIII, S. 459—480; XXIV, S. 522; — Böller.

Zoziologie — Geschichtsphilosophie, 3, 4 — Ethik, 3 b.

Sozomenos (Lebenszeit unbekannt, 4.—5. Jhd.), der Kirchengeschichtsschreiber, geb. in dem Dorfe Bethelia bei Gaza, wurde er nach Abschluß seines Studiums Sachwalter (scholasticus) und kam dann nach Konstantinopel. Von seinen beiden kirchengeschichtlichen Werken (eine Kirchengeschichte von Christi Himmelfahrt an bis zu Licinius, Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebii von Caesarea; Kirchengeschichtsschreibung, 2 a) ist nur das zweite erhalten, und zwar unvollständig; es reichte bis 439, während

der erhaltene Text nur bis 425 geht. Versetzt ist das Werk um 430–450. Als Quellen hat er das Werk des Sokrates und Rufinus, Synodalbeschreibungen, Gelehrte, Briefe u. dgl., auch Profanhistoriker benutzt. S. erzählt nüchtern ohne dogmatische Voreingenommenheit; als Jurist fehlt er die theologischen Feinheiten nicht.

G. L o e f c h e : RE^E XVIII, S. 541 ff.; — G. S i d e z : La tradition mser. de S. et la tripartie de Théodore, 1908; — G. g. S c h o o : Die Quellen der Kirchengeschichte des S., 1911; — Der Text der Kirchengeschichte des S. bei R. M a g n e MSC LXVII.

S.

Späth, A d o l f , geb. 1839 in Esslingen. Nach Beendigung des württembergischen theologischen Studienganges in Tübingen (1857–61) nach Nordamerika übergesiedelt, wo er zunächst Pfarrer an der St. Michaelis- und Zionsgemeinde in Philadelphia wurde (1864), dann erster Pfarrer an der St. Johannisgemeinde (1867). Sechs Jahre später übernahm er dazu eine Professur am theolog. Seminar in Mount-Airy Philadelphia. Er ist ein Vorläufer des nordamerikanischen konfessionellen Luthertums, an dessen Umbildung zu einem vom älteren amerikanischen Luthertum fast konfessionell selbstbewusst scheidenden englisch-deutschen Luthertum er mit Eriol mitgearbeitet hat. 1880–88 war er Präsident des Generalatlasses (Neuluthertum, 2. Vereinigte Staaten u. w.).

S.

Spahn, I. M a r t i n , Sohn des folgenden, kath. Historiker und Parlamentarier. Geb. 1875 in Marienburg, wurde er 1898 Präfektursoffizier in Berlin, im Sommer 1901 a.o. Prof. in Bonn, Herbst 1901 o. Prof. in Straßburg. Seine vom Kaiser selbst veranlaßte Ernennung fiel damals sehr auf und führte zu lebhaften Erörterungen über die „Voraussetzungsfreiheit der Wissenschaft“. Nervendings machte S. wieder Aufsehen, als er für (1910) den verwalteten Wahlkreis Warburg als Kandidat für den Reichstag antrat, gewählt wurde und gegen den Willen mancher Parteigenossen (vgl. Graf Obersdorffs Broschüre: „Eine Gewissenfrage: Ist M. S. Zentrumsmann?“) in die Zentrumstraffaktion Aufnahme fand. S. ist ein gewandter Publizist, der durch seine Essays und Tagesschriftpublizette weiteren Kreisen bekannt geworden ist. „Reformatholizismus“, B. 4.

Schriften: Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte des Herzogtums Pommern 1478–1625, 1896; — Joh. Cochlaeus, 1898; — Ph. Zeit, 1901; — Der große Kurfürst, 1901 (nicht günstig aufgenommen); — Leo XIII., 1905 (das Beste und Geistvolle, was über L. geschrieben ist); — Entfieber, 1906; — Das deutsche Zentrum, 1907 (ins Französisch übersetzt); — Der Kampf um die Schule, 1907; — Michelangelo und die liturgische Kapelle, 1907; — Auf dem Wege zur Reichsfinanzreform, 1910; — Nationale Erziehung und konfessionelle Schule, 1912; — Ferner hat er von den „Auffinden und Auseinanderzutragen der Geschichte des Großen Kurfürsten“ Bd. XVI, 2 (1899) bearbeitet, gibt seit 1906 „Straßburger Beiträge zur neueren Geschichte“ heraus und ist Mitverausgeber der Sammelwerke „Weltgeschichte in Charakterbildern“ (1901 ff.) und „Kultur und Katholizismus“ (1906 ff.).

S p e t e r, kath. Parlamentarier. Geb. 1846 in Winteln (Rheingau), wurde er 1874 Amtsrichter in Marienburg, 1892 Oberlandesgerichtsrat in Köln, 1898 Reichsgerichtsrat, 1905 Präsident des Oberlandesgerichts in Kiel, seit 1910 desgl. in Frankfurt a. M. Seit 1882 (mit Unterbrechung von 1898 bis 1904)

im preußischen Abgeordnetenhaus, seit 1884 im Reichstag (1895–98 II. Vizepräsident, 1907–12 I. Vizepräsident) ist er einer der Führer des Zentrums und seit 1907 dessenstellvertretender Vorsitzender. 1891–96 war er Mitglied der Kommission zur Ausarbeitung des BGB, dann Vorsitzender der Reichstagkommission zur Beratung desselben. Er hat auch die Protokolle der Kommission für die zweite Lesung des Entwurfs eines BGB mitherausgegeben (1897/98).

Weitere Schriften: Zum Entwurf des BGB; Das Christliche, 1890; — Die Verwaltung des Vermögens der Kirchen nach dem Entwurf des BGB (mit Achiles und Gebhard, 1891); — Verwandtschaft und Verwandtschaft nach dem BGB, 1900/01; — Die deutsche Statistikabahn, 1904. **S p a t t**.

Spatz, H e n r i c h F r e d r i c h , evg. Prediger, geb. 1876 in Stockholm, seit 1904 in Tillinge angestellt, wirkt in der schwedischen Staatskirche in ähnlicher Weise wie Küller in Zürich.

Schrieb u. a.: Landarbeiterfragen, 1907/8. **S chmidt**.

Spalatin, Georg (1481–1545), eigentlich Burchard, geb. zu Spalt bei Röhrnbach, studierte seit Sommer 1498 in Erfurt, seit 1502 in Wittenberg, 1505 wieder in Erfurt, wo er mit „Mutian, Cobanus, Hefius, Crotus Rubianus u. a. befreundet war, wurde 1505 in dem nahen Kloster Georgenthal Lehrer der jungen Mönche, 1507 Pfarrer von Hohenkirchen, aber erst 1508 zum Priester geweiht. 1509 Erzieher des Kurfürsten Johann Friedrich am kurfürstlichen Hofe, 1511 Mentor der Brüder Otto und Ernst von Braunschweig-Lüneburg in Wittenberg; dabei trat er in immer innigere Beziehungen zum Kurfürsten Friedrich dem Weisen, der ihn zu seinem Bibliothekar, Chronisten, Hofkaplan, Hofprediger, Sekretär und vertrauten Rat machte, und wurde dadurch der einflussreichste Vermittler, besonders auch zwischen Luther und dem Kurfürsten; durch Luther war aus dem vielinteressierten Humanisten ein bibelfester Theologe geworden. Nach dem Tode Friedrichs des Weisen siegelte er nach Altenburg über, wo er schon seit 1511 ein Kanonikat inne hatte und nun auch die durch Wenzeslaus Lind erledigte Pfarr übernahm, und führte in Stadt und Stift mit Hilfe der weltlichen Obrigkeit die Reformation durch. Dazu mußte er auch jetzt noch Reichstage und Versammlungen befürden, als Büttnar sein prälatisches Geleid betätigten, an diplomatischen Verhandlungen teilnehmen, die Wittenberger Universität und Universitätsbibliothek überwachen, nach den verschiedenen Seiten hin Rat ertheilen usw. Schriftstellerisch ist er besonders als Nebenerer von Schriften Luthers, Melanchthonis und Erasmus' und als Historiker hervorgereten (Chronicon et Annales bei Menken; Scriptores rerum Germanicarum; Deutsche Annaalen, hrsg. von Cyprian 1718).

RE^E XVIII, S. 547–552; XXIV, S. 522 f.; — G. Verbig: S. und sein Verhältnis zu Martin Luther auf Grund ihres Briefwechsels bis zum Jahre 1524, 1906; — Der Teil, hat in den ThStKr und in der NkZ viele auf S. sich beziehende Abhandlungen veröffentlicht; — D e r f s : Spalatiniana, 1908; — K. K r e b s : G. S. als Superintendent in Altenburg, Neues ländl. Kirchenblatt VI (1899), Sp. 321–328, 341–344. **S t e u e n**.

Spalding, J o h a n n J o a c h i m (1714 bis 1804), geboren zu Trieblees in dem schwäbischen Bopfommer. Auf der Universität erhielt er eine völlig scholastische Ausbildung, vervoll-

ständigte sie aber privatim durch die Lektüre Wolffs und seiner Schüler, sowie durch ge- naues Studium der englischen Literatur, vor allem Shaftesburys, sowie auch anderer Deistin und vieler antideistischer Apologeten. Er wurde zunächst Informator, Hütsprediger seines Vaters, ja schwedischer Geheimdienstsjefräar; 1749—61 bekleidete er zwei geistliche Stellen in Pommern, schon weitin verehrt (Besuch Lavaters 1763). Seine Hauptwirksamkeit entfaltete er in Berlin, wo er 1761 Propst und Oberhofkonsistorialrat wurde. Er machte mit A. W. Sad, Teller, Büchting u. a. (Prenzen; I, 3 e) die preußische Hauptstadt zu einem Quellpunkt auch der theologisch-religiösen Aufklärung. Die Einflüsse der Wolffschen und der englischen Aufklärung mit einer ursprünglich altkirchlichen Bildung verbindend, war er berufen, edelster Vertreter und Führer einer besonderen Strömung zu werden, die nach dem eigentlichen Wolffianismus, aber vor dem Heranbrauen der historisch-kritischen Sturmflut die Geister beherrschte. Seine ebenso kurze wie wirksame Existenzschrift ist das eindrucksvolle Zeugnis der ganzen Strömung: *Die Bestimmung des Menschen*, 1748 (13. Aufl. 1794; Urforn neu von Horst Stephan 1908). Hier wird die Religion gewürdig als Führerin zu Tugend und Glückseligkeit; wo beides sich auf Erden widerspricht, da verleiht sie in der Predigt von der Unsterblichkeit einen Ausgleich. Das Büchlein bietet eine edle natürliche Religion, doch nicht wider oder ohne die Offenbarung (Rationalismus: III, 2 a, b; Deismus; I, 3 e). Alle späteren Schriften, z. B. die eine Auseinandersetzung mit dem Pietismus bietenden „Gedanken über den Wert der Gewölfe im Christentum“ (1761), sind Variationen und Anwendungen dieser Motive; ebenso seine viel gerühmten und oft gedruckten Predigten (Predigt, E 2). Das Buch „Über die Richtigkeit des Predigtamts und deren Beförderung“ (1772) (Praktische Theologie, I, 7 Zeiiorge; I, 6) erreichte wegen seiner Aufsaugung der religiösen durch moralische Gesichtspunkte vor allem den Zorn Th. Herders. Es war der erste Kampf des neu auftretenden, religiös, historisch und psychologisch tiefer ge- gründeten Geschlechts wider die bisherigen Führer, die nun sieben bleiben und darum auf eine niedrigere Stufe der geistigen Entwicklung zurückstehen müssen. Noch weniger konnte S. dem weiteren Aufschwung folgen, der sich in Schleiermacher vollzog. Anfolge des Wolffschen Religionsedits legte er 1783, um nicht als Greis noch inquisitiert zu werden, sein Predigtamt nieder, blieb aber Oberhofkonsistorialrat und nahm an den Vorstellungen teil, die seine Kollegen beim König gegen das Edikt erhoben.

RE³ XVIII, S. 553—57; — Die Selbstbiographie (1804 von seinem Sohne herausgegeben), entscheidend und als Quellenwerk schätzenswert; vgl. dazu Schleiermachers Rezension in der Jenaeer Literaturzeitung 1805, I, Nr. 18 (Donat. Dithen: Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. IV, S. 609—15); — H. Doering: Die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jhdts., 1830, S. 463 ff (mit Schriftenverzeichnis); — W. Wendland im Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 10, 1913, S. 335 ff. Stephan.

Spaltung der Kirche. Schisma.
Spangenberg, 1. August Gottlieb (1704—1792), geb. als Sohn des pietistischen,

früher verstorbenen Pastors Georg S. in Pleitberg a. Harz, seit 1722 als Student der Rechtswissenschaft, dann der Theologie in Jena pietistisch beeinflusst; dafelbst Magister geworden, las er u. a. auch über ernste christliche Lebensführung (collegium arceiatura). 1727 mit der Brüdergemeinde des Grafen Büzendorf (Herrnhuter) und 1728 mit diesem selbst bekannt geworden, weiltete er 1730 zum ersten Mal in Herrnhut. Seit 1732 in Halle als Adjunkt der theologischen Fakultät und Hilfsarbeiter am Waisenhaus, kommt er hier bald mit der theologischen Fakultät wegen separatischer Gedanken und seiner Stellung zum blg. Abendmahl in einen Konflikt, der Östern 1733 mit seiner Ausweitung aus Halle endigt. Er fand in der Herrnhuter Brüdergemeinde alsbald ein weites Arbeitsfeld. 1733—39 war er in Amerika als Organisator der in Amerika neu gegründeten Ansiedlungen der Schwedensfelder (Schwedenfeld), die in Herrnhut Schutz gefunden hatten, deren innere Angliederung an die Brüdergemeinde aber in Pennsylvanien (Bereinigte Staaten usw., I c) nicht gelang. 1739—44 war er wieder in Herrnhut. 1744 nach Amerika zurückgekehrt und zum Bischof ernannt, schuf er hier bis 1748 und aernals 1751—62 eine in kirchlicher und wirtschaftlicher Hinsicht geradezu unsterbliche Organisation für die Brüderkolonien. 1762 kehrte er nach Deutschland zurück und ward hier der Führer der Brüdergemeinde. Ihm verdankt sie ihre gründliche Ordnung als kirchliche Gemeinschaft, sowie auch die Schaffung einer wirtschaftlichen, stetigen Theologie. Nach der Herausgabe eines ausführlichen Werkes über Büzendorfs Leben (1772—75) schrieb er das Fundamentalwerk herrnhuterischer Dogmatik, die Idee fidei fratrum oder kurze Begriff der östlichen Lehre in den evg. Brüdergemeinden (1779); er schuf hier eine Vermittlung zwischen der lutherischen kirchlichen Dogmatik und den Ansichten Büzendorfs, die zunächst nicht allgemeine Zustimmung in der Brüdergemeinde fand, aber für deren Zukunft sehr heilsam war (Herrnhuter, 3).

G. Meichle: A. G. S., 1906; — RE³ XVIII, S. 557 ff; XXI, S. 679 ff. — Weitere bei Herrnhuter. **Witte**.

2. Cui i. a. f. u. s. (1528—1604), evg. Theologe, Sohn von 3, geb. in Nordhausen, 1550 Prediger in Eisleben, dann in Mansfeld, 1559 Generaldekan der Grafschaft Mansfeld. Nachdem er während eines Aufenthaltes in Antwerpen 1566—67 (zur Ordnung der dortigen Gemeinde) Flacius kennen gelernt und Freundschaft mit ihm geschlossen hatte, wurde er bald in die Kämpfe um dessen Erfüllungslehre hinzugezogen; ein unsittliches, lantfreches Leben war die Folge. So weiltete er, aus Mansfeld vertrieben, 1575—1578 in Sangerhausen, dann in Straßburg, 1581—1590 als Überfarrer in Schlitzsee a. d. Fulda, 1591—1595 wieder als Überfarrer in Bacha a. d. Werra, zuletzt unter dem Schutze des Grafen Ernst von Mansfeld in Straßburg.

Beri. ainer Predigten u. a.: Chiespiegel, 1562 (Franz: II, 3); — Formularbüchlein der alten Adamsfrache, 1562; — Wider die böse Sieben in Teufels Karmöffseliel, 1562; — Christliches Gelangbüchlein, Von den Fürnembsten Ästen, 1568; — Cithara Lutheri, 1569 und 1570; — Mansfeldsche Chronica, 1572; — Historia Manicborum, 1575; — Der ganze Pfaster . . . gelangweile und 114 schöne

geistreiche Lieder . . . der lieben Patriarchen, 1582; — Sächsische Chronica, 1585; — Adels-Spiegel, 2. Bde., 1591, 1594; — Bonifacius oder deutsche Kirchenhistorie von 714—755, 1603; — Ueber *S.* vgl. RE¹ XVIII, *S.* 567 ff.; XXIV, *S.* 523; — ADB 35, *S.* 37 ff.; — *W*ilh. *S*ohr: *S.* Leben und Schriften als Pastor von Echlin, 1580 bis 1590 (Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte III, *S.* 207 ff., 267 ff.).

3. *Johann* (1484—1550), evg. Theologe, geb. in Hardegg, mehrere Jahre Rector an der Lateinschule in Stolberg, seit 1520 auch Mittagsprediger, 1524 evg. Prediger in Nordhausen, wo er sich besonders an des Schulmeisters annahm, 1546 auf Luthers Vorlesung Generalinspektor der Grafschaft Mansfeld in Eisleben. Auch wegen seiner hymnologischen Arbeiten ist *S.* beachtenswert (v. Hymnologien: I, 2, *S.* 1286).

Vgl. u. a.: eine Reihe pädagogischer Lehrbücher; — *Bohüll*; — *Margarita theologiae* (Bearbeitung von *Meleandrius loci*, 1540); — für die jungen Christen, Knaben und Maedlein, innre Frögestude verfasst, 1542—44, oft aufgelegt; — Alte und neue geistliche Lieder und Lob-Gelang von der Geburt Christi . . . für die junge Christen, 1543; — *Canticorum ecclesiasticorum latinae . . .* Kirchen gesänge deutsch durch ganze Jahr, 1545. — Ueber *S.* vgl. RE¹ XVIII, *S.* 563 ff.; XXIV, *S.* 523; — Reu: Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts I, 2, *S.* 218 ff., 255 ff.

Glaue.

Spanheim, 1. *F*riedrich der Ältere (1600 bis 1649) geb. als Sohn des Kirchenvaters Wigand *S.* zu Amberg in der Oberpfalz, studierte in Heidelberg und Genf, wo er, nachdem er in der Zwischenzeit als Hauslehrer in Frankreich tätig gewesen war, 1626 Professor der Philosophie und 1631 als Nachfolger *Turretini* Professor der Theologie wurde. 1641 folgte einem Ruf nach Leiden. Hier trat er in den Kämpfen gegen den Antroldismus (*Amparanu*) als einer der entschiedensten Verfechter der strengen calvinistischen Theologie den Gegnern der Kirchenfehre entgegen (Vgl. u. a. *Exortationes de gratia universalis*, 1646).

2. *G*eorg *I* (1629—1710), der älteste Sohn von 1. ursprünglich Theologe, hat sich als Erzieher des pfälzischen Kurfürsten Karl und durch seine diplomatische Tätigkeit im Dienste des Kurpfälzischen Hauses einen Namen gemacht. 1680 trat er in den Dienst von kurbrandenburg über und wurde Gesandter in Paris und London. Nach der Aufhebung des Edict von Nanterre (*Hugenotten*: 111, 2) spendete er von Paris aus vielen Reformierten Zuflucht und Hilfe. In Berlin spielte die *S.* gesellschaft, im wesentlichen eine Vereinigung der Berliner Refugiés, eine Rolle in der Vorgeschichte der *Akademie*.

3. *F*riedrich (1632—1701), jüngerer Bruder von 2, 1655 bei der Reorganisation der Universität Heidelberg von Karl Ludwig als Professor der Theologie dorthin berufen. 1670 siegte er als Nachfolger des *Coccejus* nach Leiden über. Wie sein Vater war er ein gehörniertiger Gegner aller Neuer und Verlehrer, der Arminianer so gut wie der Coccejaner und der Kartesianer. Ungetreit war er trotz seiner Gebundenheit an die kirchliche Überlieferung ein ganz bedeutender Gelehrter; hat er als Systematiker auch nicht neue schöpferische Ideen gehabt, so hat er sich dafür um die Kirchengeschichte in hohem Maße verdient gemacht (Vgl. u. a.: *De divina scripturarum origine et indeo*,

1657; *Summa historiae ecclesiasticae*, 1689; *Geographia sacra et ecclesiastica*. 1698).

Über 1—3 vgl. RE¹ XVIII, *S.* 572 ff.; — Zur *S.* gesellschaft (i. oben 2) vgl. Ferdinand Petri in der Zeitschrift zum 500-jährigen Jubiläum des kgl. Wilhelmsgymnasiums, Berlin 1908.

W. Hadorn.

Spanien.

1. *G*eschichte bis zum Ende der Gotenherrschaft; — 2. Zu der maurischen Periode (711—1492); — 3. *S.* im 16. Jhd.; — 4. bis zur Gegenwart; — 5. *B*ibelbildungen der Gegenwart; — 6. Die gegenwärtige kath. Kirche in *S.*; — 7. Die evg. Kirche im gegenwärtigen *S.* — Über spanische Kunst vgl. "Spanische und Niederländische religiöse Kunst".

1. *S.* bildete im Altertum einen Tummelplatz in einer Kolonisationsgebiet zahlreicher Volkerstämmen, der Baseten, Iberer, Phönizier (seit 1100 an der Südküste), Kelten (6. Jhd.), Karthager (3. Jhd.), Römer (Kämpfe um *S.* von 218—133); von Augustus in 3 Provinzen Baetica, Lusitania, Tarraconensis eingeteilt (von dieser später Gallaecia und Asturia abgezweigt), eine der blühendsten römischen Provinzen (Hispania). Der Ursprung des Christentums in *S.* liegt im Dunkel. Die Verjährlichkeit des Apostols Paulus in *S.* (von *Clementinesbrief* und dem Muratorischen Fragment *S.* 38 f. wohl nach Röm 15, 14, 28 bezeugt) ist nicht zu erweisen; die Sendung der 7 Apostelschüler (Römisches Martyrologium Gregors XIII, 1586, zum 15. Mai) ist Legende. Das Auftauchen des Christentums zuerst in den römischen Verwaltungs- und Handelszentren lässt auf seine Einführung durch Kaufleute, Beamte, Legionssoldaten schließen. Um 200 war es nach dem Zeugnis des *Tertullianus* (adv. haer. I, 10) und *Tertullianus* (adv. Jud. 7) bereits weit verbreitet. *Eusebius* (ep. 67) schreibt an Gemeinden und Geistliche in Legio, Asturica und Emerita, weiß von Bischofshöfen hier und in Saragossa, bezeugt auch bereits die Verbindung mit Rom. Ein südlicher *S.* sah das Christentum natürlich am ersten und tiefsten Wurzel. Die Synode von Elvira (wahrscheinlich vor 313) lädt schon auf eine gewisse Konolidierung der Kirche schließen, aber das Christentum erscheint noch als „firni“ (scharfe Maßregeln gegen Götterdienst u. dgl.). Von den Bischofshöfen dieser Synode war *Honius* von Corduba, Befürworter Konstantins des Großen, Führer der alexandrinisch-römischen Partei, 325 zu Nicäa hervorgetreten (Arianischer Streit, 2). Von Ende des 4. bis Mitte des 5. Jhd.s erschütterte der Priscillianismus (*Priscilianismus*) die Kirche *S.* Am Anfang des 5. Jhd.s zeigten sich Alanen, Sueven, Vandale in Gallien und Hispanien fest. Von ihnen sind die Sueven durch ihre kirchlich-religiöse Unbefähigung — sie vendeten zwischen Katholizismus und Arianismus hin und her — bekannt geworden (über Vandale vgl. den Sonderartikel). Den übrigen Teil *S.* unterwarfen die Westgoten (Gören, 1). Obwohl Arianer, ließen sie der spanisch-römischen Kirche weiten Spielraum (Entwicklung der Metropolitanverfassung), und 587 trat Recared selbst mit den meisten arianischen Bischofshöfen zum Katholizismus über; 589 besaß nun Adel und Geistlichkeit auf der Synode zu Toledo unter Verflachung des Arianismus zuerst das Episkopat (*Nicäno-Konstantinopolitanum*). Die nationale und kirchliche (Isidor

v. Sevilla) Verschmelzung der Goten mit den eingeborenen fand. Bevölkerung erfolgte schnell. In der Spitze des Alters stand der Erzbischof der Hauptstadt Toledo (seit 683 „Primas von S.“). Im 7. Jhd. bereitete kirchliche und nationale Einartung (Parteiläufe, Thronstreitigkeiten, Sittenlosigkeit u. ä.) den Zusammenbruch vor.

2. 711 vertriebenen die Araber unter Tarif die Goten bei Jerez de la Frontera (¶ Islam, 1), eroberten unter Musa bis 713 ganz S. bis auf Asturien und vereinigten es im Kalifat von Cordoba unter der Herrschaft des Ommayaden (712–756) Abderrahmān I. (755–788). Die maurische Kultur erreichte ihre höchste Blüte unter Abderrahmān III (921–61), um bleibt bis zum Sturz des letzten ommajadischen Kalifen Hishām III (1031) fruchtbar (Pflege von Kunst, Literatur, Wissenschaft, Errichtung von Universitäten und Bibliotheken, Pflege des Aderbaus, Fruchtbarmachung durch großartige Bewässerungskunst). Die Spuren dieser Kultur sind durch alle Ausrottungsversuche bis heute nicht ganz zu verwischen gewesen. Die Mauren schonten klugerweise zuerst Volkstum, Sprache und Religion der Unterworfenen. Die spanischen Christen, Mozaraber genannt (mostarib = arabisiert), zählten Kopftüchern, behielten aber ihre kirchliche Selbstständigkeit (3 Metropolen, 29 Bistümer). Die Isolierung der spanischen Kirche, die Abhängigkeit vom Kalifat, bedingte einerseits eine gewisse Stagnation (Bildung des Clerus gering) und starke Beeinflussung durch die maurische Kultur, andererseits die Einwurzelung beimischer Sitte: Die mozarabischen Liturgie, von den Goten wahrscheinlich aus dem Orient mitgebracht (damals officium goticum genannt), von der römischen Liturgie in 13 Punkten abweichend, wurde durch diese erst am Ende des 11. Jhd.s bei der fortschreitenden Romanisierung (¶ Bernhard v. Toledo) verdrängt (in Toledo nach 1085 noch in 6 Pfarrkirchen bis 1051, hente noch in der Capilla Mozárabe der Kathedrale im Gebrauch). Auch das Judentum erlebte in der arabischen Kultur dieser Epoche starke Aufschwung (¶ Jüdische Philosophie, II; ¶ Juden: II, 3 ¶ Iuda Daud = Juda). Christentumsgesetzungen fehlten nicht ganz (z. B. unter Abderrahmān II und Mohammed, 9. Jhd.), wurden aber meist durch christlichen Fanatismus und Sehnsucht nach dem Paradies verachtet.

Der Sturz des letzten Ommajaden Hishām III (1031), die Herrschaft der Almoraviden, seit 1146 der Almohaden, die Teilung des Kalifats in kleine Königreiche (Zaragoza, Toledo, Sevilla, Granada, Málaga, Murcia usw.) beschleunigte den Niedergang des Maurenreichs und die Rückeroberung S. für das Christentum. Diese ging von Asturien und Galicien aus, wo die letzten christlichen Reiche der Goten in den Bergen sicher Fuß gesetzt hatten und im Kampf mit den Mauren erstaunlich langsam nach Süden vorrangingen. Kleine christliche Königreiche, Asturien, Navarra, Aragonien, Kastilien entstanden und vereinigten sich zum Kampf gegen die Mauren (¶ Ed.). 1085 fiel bereits Toledo in christliche Hände. Im 12. Jhd. entstanden die großen Ritterorden von Alcántara, Calatrava, Santiago de Compostela als Bundesgenossen neben Johannitern und Templern (¶ Ritterorden, I, 3). 1212 erlitt Mo-

hammed-en-Nasir bei Navas de Tolosa durch die Könige von Kastilien, Navarra, Aragonien eine entscheidende Niederlage. 1236 fiel Cordoba, 1238 Valencia, 1248 Sevilla, 1266 Murcia in die Hände der Christen. Nur im Süden behauptete sich noch Granada (Alhambra) dank der dynastischen Kämpfe und der Rivalität der christlichen Könige bis 1492, wo der letzte Emir Boabdil von König Ferdinand von Aragonien (1479–1516) und Isabella der Katholischen von Kastilien (1474–1504; mit Ferdinand vermählt seit 1469) vertrieben wurde. 1495 wurde auch der maurische Kultus verboten, nachdem man 1492 schon die Juden aus S., wo sie ihre zweite Heimat gefunden hatten, vertrieben hatte (¶ Juden: II, 3 c). S. hatte nun dank der Bevölkerung der Krone und der Kirche unter Führung des „großen Kardinals“ Pedro de Mendoza (¶ Toledo) die „Glaubenseinheit“, für deren Erhaltung gegenüber den übrig gebliebenen Mauren (Moriscos), Juden und anderen Neubürgern fortan die 1481 neuverlebte ¶ Inquisition (I, 549 j; ¶ Arbus, ¶ Torquemada) sorgte. Aus den langen, heissen Kämpfen gegen die Mauren ist die Ritterlichkeit und Tapferkeit, aber auch der Fanatismus und die Unzulänglichkeit des Spaniers gegen Andersgläubige zu erläutern. Die Entstehung einer starken Monarchie wurde auch für die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse in S. bedeutam. Durch das Vontordat mit Rom v. 1482 war die spanische kath. Kirche zu einer Art Nationalkirche geworden, die der staatlichen Macht unterworfen war, da diese dem Eingreifen der Kirche enge Grenzen setzten, die Beziehung der Bistümer an die königlichen Vorstöße gebunden, die Verkündigung päpstlicher Erlassen ohne das Blatt des Landesherrn verboten hatte usw. Nicht als ob dadurch eine Lösing von Rom vollzogen wäre. Man ließ sich z. B. gern gefallen, als der Papst 1493 nach der Entdeckung Amerikas traut seiner apostolischen Vollmacht alle neuendeten und noch zu entdeckenden Länder und Inseln, die seinem andern christlichen König zugehörten, an S. schenkte; dieses nahm die neue Welt, deren Bezug die Stellung S. innerhalb der Welten von Grund auf änderte, trotz aller staatskirchlichen Tendenzen als Geschenk des Papstes hin.

3. Unter den Habsburgern (1504 bis 1700) ersteig. S. im 16. Jhd. den Gipfel seiner Macht. Der Erwerb ungeheurem Kolonialbesitzes, die kluge Politik bedeutsamer Staatsmänner (¶ Ximenes), die Erstärkung der Monarchie unter Karl V (1516–56), der Einfluss S. auf die europäische Geschichte durch Karls Kaisertum (¶ Deutschland: II, 2), der Absolutismus Philipp II (1556–98; ¶ Deutschland: II, 3) waren die Ursachen dieser Machtposition. Auch die spanische Kirche erlebte in diesem 16. Jhd. auf der Grundlage der vom Kardinal Ximenes geführten Reform ihre höchste Blüte. Zwar ist Philipp II sein geboriamer Sohn der Kirche gewesen; sein Absolutismus schiedte auch vor der Demütigung des Papstes (¶ Paul IV) nicht zurück, und er ging den seit Ende des 15. Jhd. betretenen Weg zu Ende. Aber sein relativistischer Fanatismus setzte sich die unabdingte Durchsetzung des Katholizismus nicht nur in S. und seinen Vasallenstaaten (¶ Niederlande: I, 3 ¶ Alba), sondern in der Welt überhaupt zum Ziel. S. ist durch ihn das Ursprungsland der

Gegenreformation geworden, wo die spanische Frömmigkeit die zweite Form des Reformationsthologismus bildete (¶ Baptizum: II, 1 b; 2). Gegen Moriscos, Juden (Marranen; Täuflium: II, 3 c), Protestanten führte die Inquisition (2), der auch gut fühlte. Reformtreunde wie Erzbischof Carranza oder der Erbauungsschriftsteller Juan d'Ávila, der „Apostol Andalusiensis“ († 1569; *Cartas epispirituales*) ausgekehrt waren, den Vernichtungstampf; die Autos-da-Fé wurden Staatsaktionen, die Jesuiten die geschickten Helfer, Klerik und Kurie die Werkzeuge dieser Vernichtungspolitik.

Was die Entwicklung der evg. Religion in Spanien betrifft, so ist durch E. Schäfers gründliche Archivforschungen (§. Vii) die bisherige, hauptsächlich auf Llorente (Inquisition, 2) sich stützende Ansicht, daß S. im 16. Jhd. eine große reformatorische Bewegung erlebt habe, und daß Tausende von Protestanten verbrannt seien, als zweifellos irrtig erwiesen. Schäfer berechnet aus den Inquisitionsakten für 1550–1600 nur 325 wegen „Lutheranismus“ vor Gericht gezogene Spanier, d. i. eine verschwindende Zahl unter 10 Millionen Einwohnern, und manche von ihnen sind vielleicht nicht infolge unvorsichtiger Aeußerungen als „Lutheraner“ verdächtigt worden. Der Protestantismus hat in S. im 16. Jhd. nie tiefes Wurzel gezaht. Der Nationalstolz, dem sie beißt als Vaterlandsvater galt, bereitete seinem Eindringen unüberwindliche Hindernisse. Vor 1550 sind überhaupt nur vereinzelte Spanier wie die Gebrüder Guzmás, Francisco de San Román, Juan Diaz infolge längeren Aufenthalts in protestantischen Ländern evangelisch geworden, z. T. auch im Ausland geblieben. Durch den regen Verkehr S. mit den Niederlanden kamen zwar evg. Schriften und Gedanken ins Land; aber die Inquisition wachte unermüdlich. Nur an zwei Stellen, in Sevilla und Valladolid, bildeten sich kleine evg. Kreise (Gemeinden kann man sie kaum nennen). Die Bewegung in Sevilla geht auf Constantino Ponce de la Fuente und Juan Gil (Egidio) zurück. Ersterer, seit 1523 gesieelter Kanzelredner an der Kathedrale, lange Zeit in der Gunst des Hofes (Karls V Hofstallan), Reisen mit Philipp und Karl nach Brüssel und Augsburg, seit 1555 wieder in Sevilla, wirkte durch Predigt, Seelsorge und Schriften („Darstellung der christlichen Lehre“, „Beichte eines reuigen Sünder“); Egidio war Magistratlanusius und scheint seit 1540 im evg. Geiste wirklich gewesen zu sein. Sie sammelten im Verborgenen Gottesgenossen aus allen Städten in Sevilla und Umgegend, darunter auch Geistliche und Mönche wie die Hieronymiten von S. Isidro, im ganzen nach den Prozeßakten etwa 130. Doch schon 1552 wurde Egidio verhaftet und nach schmählichem Widerruf zu 1 Jahr Haft und 10 Jahren Auschluß von Predigt und Beichtstuhl verurteilt († 1556). Constantinos zweideutiger Versuch, seine Rechtfälgigkeit durch den Eintritt in den Jesuitengenossen zu erhärten, schlug fehl; man nahm ihn nicht mehr auf. Ein Teil der Hieronymiten floh Frühjahr 1557 nach Genf, dem Sammelpunkt spanischer Protestanten, und wirkte von dort aus (Juan Perez de Pinolas Übersetzung des NTs; Catiñoro de Steinas Bibelübersetzung, 1569 vollendet, Cyriano de Valera). Seit Herbst 1557 begann die Verfolgung in

größterem Maßstabe. Der größte Teil der Gemeinde wurde in die Kerker der Inquisition geworfen (Constantino starb 1560 im Gefängnis), viele widerrissen, während andere, auch Frauen, wie die Helden starben. Das erste Auto-da-Fé fand im Herbst 1559, das zweite im Dezember 1560 statt, die beiden lebten im April und im Oktober 1562; einzelne Prozeße wurden später erledigt. Zur selben Zeit war auch die evg. Bewegung in Valladolid unterdrückt worden, die seit etwa 1550 von dem Veronese Don Carlos de Soto, einem Schüler des Juan de Valdes, begründet worden war und außer ihm an dem Geistlichen Pedro de Cazalla zu Pedroza, an dessen Diener Juan Sanchez und an Pedros Verwandten seinem Bruder Dr. Augustin de Cazalla, einem gefeierten Kanzelredner, seiner greisen Mutter, Doña Leonor de Vivero, seiner Schwester Beatriz u. a. wichtige Mitglieder hatte. Die Zahl der Mitglieder ist nach den Prozeßakten auf etwa 60 zu schätzen. Im Frühjahr 1558 fand die Sache vor das hl. Offizium. In wenigen Wochen war die ganze Gemeinde eingefertigt. Karl V, über die Keterei in der Kastilien aus höchste empört, machte der Regentin Johanna Strenge und Eile zur Blöße. Den entflohenen Juan Sanchez holten die Habscher aus den Niederlanden. Die Prozeße boten auch hier wie in Sevilla Beispiele herzlichen Belamertums neben solchen feiger Schwäche (Augustin de Cazalla). Das erste Auto-da-Fé fand im Mai 1559 unter Anwesenheit der Regentin und ungeheuerer Menschenmassen statt; dem zweiten am 8. Oktober 1559 wohnte Philipp II mit dem ganzen Hofe bei; hier ging Carlos de Soto wie ein Held in den Tod. Im ganzen wurden etwa 30 verbrannt, die anderen wurden nach schweren Bußen wieder aufgenommen. Der Protestantismus in S. war damit vernichtet.

4. Das Zeitalter Philipps war der Höhepunkt der spanischen Macht, die damals sogar Hand in Hand mit Papst Sixtus V zur Vernichtung Englands (Elisabeth, 3) ausholen konnte (Untergang der spanischen Armada 1588). Von da ab sank S. langsam zur heutigen Bedeutungslosigkeit herab. Die Unterbindung des Geisteslebens durch die Inquisition, die wachsende Herrschaft des Klerus, die maßlose Ausdehnung des Klosterwesens und ihres Besitzes der „toten Hand“ (Vermögensfähigkeit), die Mittätschaft der Parteien, die politische Verderbnis waren die Hauptursachen des Niedergangs. S. blieb die treue Tochter Rom's; Die Kirche beherrschte den Staat, aber auch der Staat die Kirche; in seinem anderen Staatswesen haben sich beide so gleichmäßig die Wage gehalten. Unter Philipp III (1598 bis 1621; Vertreibung der Moriscos 1609; Inquisition, 2) und Philipp IV (1621–65) erreichte das Staatlichentum seine höchste Macht (Königliches Blasat, Patronat über kirchliche Pründen). In seinem Jüngerehe hat noch Philipp V (1700–46; Baptizum: II, 5 e) auch die päpstlichen Rechte stark bezeichnet. Durch das Konkordat von 1753 wurde das Patronatsrecht für immer mit der Krone verbunden; der Klerus blieb nur für 52 geistliche Stellen das Besetzungsrecht. 1767 vertrieb Karl III die Jesuiten (2). Während der kurzen Regierung Joseph Bonapartes (1808–13) wurde 1812 eine liberale Verfassung eingeführt, die Inquisition (2) aufgehoben, die Auflösung eines Teils der

Klöster verfügt. Der d i n a ñ d s VII (1814—33) reaktionäre Maßregeln (Herstellung der kirchlichen Privilegien, der Inquisition, Aufhebung der Verf. v. 1812) wurden durch den Militäraufstand 1820 zum Stillstand gebracht (Wiedereinführung der Verfassung von 1820, scharfe Erlassen gegen die Klöster). Die nun folgende a n t i k l ö s t e r i c h e Politik wurde von der Apostolischen Junta, einer von Pius VII inspirierten Vereinigung des Clerus und Adels, bestigt beämpft. Unter Isabella II (1833—68) erfolgte die Aushebung der kleinen Mönchsklöster (Klosterräum 1834), die Säkularisierung der Kirchengüter (Säkularisationen 6). Die Maßregeln und der Kampf um das lgl. Erneuerungsrecht, insgesessen um 1841 nur 6 Büchsenstücke befreit waren, führten zum Konflikt vom 16. März 1851 (Nachtragkonvention vom 25. August 1859): dgl. Patronatsrecht, Verzicht der Kirche auf ihre Güter, dafür Übernahme der Kosten für Kultus und Clerus durch den Staat; Neubegrenzung der Diözesen und Pfarreien u. a. Die Revolution vom September 1868 gab S. vorübergehend religiöse Freiheit; die Rückkehr der Bourbonen (Alfonso XII 1875—85) machte die Kirche durch die Verfassung von 1875 wieder zur herrschenden Staatskirche. S. blieb zudem das Land des Klerikalismus. Andere Befreiungen genießen nur „Duldung“, keine Freiheit (§. 6).

V o l k s b i l d u n g d e r G e g e n w a r t . 1904 gab es 25 340 öffentliche Volksschulen (Primärchulen), mehr als 5000 Privatschulen, 21 Lehrer- und 37 Lehrerbildungsanstalten. Die Zahl der Alphabeten betrug 1900 63,78%. Der obligatorische Volksschulunterricht ist wegen des z. T. durch die trostlosen Gehaltsverhältnisse veranlaßten Lehrermangels vielfach nicht durchführbar. Die Reformversuche liberaler Ministerien scheiterten an dem klerikalkonservativen Widerstand. Bei dem Schlußfest des öffentlichen Schulwesens blüht das Schulwesen der geistlichen Orden. — Die Vorbildung für die Universität betreiben die S e u n d a r i s c h e n (6 jähr. humanistischer oder realgymnasialer Kursus), neben ihnen die A c a d e m i e s (Privatvorbereitungskästen, 1902: 323, darunter 83 unter geistlicher Leitung). Die 10 U n i v e r s i t ä t e n , ohne theologische Fakultät (zur theologischen Ausbildung §. 6): Madrid, Barcelona, Granada (je 5 Fakultäten); Philosophie und Literatur, exakte Wissenschaften, Pharmazie, Juris; Salamanca, Sevilla, Valencia (4 Fakultäten, ohne Pharmazie); Santiago (Medizin, Pharmazie, Juris); Zaragoza (Philosophie, Medizin, Juris); Valladolid (Medizin, Juris); Oviedo (Juris). Daneben 28 Gewerbe-, 9 Kunst-, 10 Handelschulen, 8 wissenschaftliche Akademien (davon 7 in Madrid). — Die Frauen der Gesellschaft, meist in klerikalen Pensionaten und Schulen erzogen, haben außer Religion, Sprachen, Handarbeiten kaum etwas gelernt.

D ie k a t h . Kirche ist nach der Verfassung von 1875, Art. 11 vom Staat als Kirche anerkannt; § 1: „Die katholische, apostolische, römische Religion ist Staatsreligion. Die Nation verpflichtet sich, den Klerus und seinen Dienern zu unterhalten;“ § 3: „Andere Ceremonien und öffentliche Kundgebungen als die der Staatsreligion darf nicht gestattet.“ Die kath. Kirche zählt (1910) 18 596 000 Seelen unter einer Gesamtbevölkerung von 19 588 688 (mit dem afrikan-

ischen Besitz). Die k i r c h l i c h e Einteilung ist folgende: I. Erzbistüme Burgos (1904: 47 Dekanate, 1220 Pfarreien) mit den Suffraganbistümern Calahorra und Calzada, Leon, Osma, Valencia, Zamora, Vitoria; — II. Erzbistüme Granada (1904: 13 Dekanate, 182 Pfarreien); Suffragane: Almeria, Cartagena, Guadix, Jaén, Malaga; — III. Erzbistüme Santiago de Compostela (1910: 763 [788?] Pfarreien); Suffragane: Lugo, Mondonedo, Orense, Oviedo, Tui; — IV. Erzbistüme Saragossa (1910: 15 Dekanate, 370 Pfarreien); Suffragane: Barbastro, Huesca, Jaca, Ponferrada und Tudela, Tarazona, Teruel; — V. Erzbistüme Sevilla (21 Dekanate, 280 Pfarreien); Suffragane: Badajoz, Cádiz, Ceuta, Cordoba, Canarischen, Teneriffa; — VI. Erzbistüme Tarragona (1911: 6 Dekanate, 107 Pfarreien); Suffragane: Barcelona, Gerona, Lérida, Tossa, Tortosa, Urgel, Vic; — VII. Erzbistüme Toledo (der Erzbischof ist Primas von Spanien, „Patriarch von Westindien“; 1911: 33 Dekanate, 363 Pfarreien); Suffragane: Ciudad Real, Cuenca, Guadalajara, Plasencia, Siguenza; — VIII. Erzbistüme Valencia (1911: 25 Dekanate, 237 Pfarreien); Suffragane: Mallorca und Ibiza, Menorca, Orihuela, Segorbe; — IX. Erzbistüme Valladolid (1911: 9 Dekanate, 92 Pfarreien); Suffragane: Astorga, Avila, Ciudad Rodrigo, Salamanca, Segovia, Zamora. Zusammen 9 Erzbistümen, 46 Suffragane, an 170 Dekanate, rund 3700 Pfarreien. — Der Priestererbildung dienen 63 Diözesen s e m i n a r e . Seit 30. Oktober 1908 besteht in Madrid eine lat. Universitäät. Für die Unterhaltung der Kirche wirft das Staatsbudget jährlich 41 Millionen Pes. aus. Die Angaben über K l ö s t e r und O r d e n sind veraltet oder widerstrebend. Statesmans Year-Book (London 1909) zählte 3253 Niederlassungen, 597 mit Männern (10 630 Mitglieder), 2656 mit Frauen (40 040 Mitglieder); von den letzteren dienen 910 der Erziehung, 1029 der Caritas, 717 dem beschäftigten Leben (vgl. Wörterbuch, 5 d.). — D e r K l e r i k a l i s m u s beherrscht S. noch immer ungebrochen. Zwar fehlt es nicht an antiklerikalen Strömungen; die Männerwelt ist bis in die höchsten Kreise hinein vom Stepijismus und Atheismus durchsetzt, zum mindesten religiös ganz gleichgültig. Der Einfluß der Kirche geht durch die Frauenwelt, die ihre Erziehung meist in kirchlichen Pensionaten und Schulen erhalten hat. Die Landestadel, meist den niederen Ständen angehörend, sind, weil des Lesens und Schreibens kundig, im Dorfmeinenbehörde Berater in allen Angelegenheiten, oft auch die großen Antiquitäten und Stifter von viel Nutzen; ihre Bildung ist gering, ihr Leben armlich. Die Kirchenfürsten wissen aus der Geschichte S.s, was der Kirche kommt. Die städtischen Truppen sind aber die Orden und religiöse Geellschaften, die trotz aller Hemmungsversuche liberaler Regierungen (Wörterbuch, 5 a Zeitungen, 5, Sp. 34) von Jahr zu Jahr wachsen. Sie beherrschen das Erziehungsweisen; sie machen zahlreichen Gewerben (namenlich in der Würz, Konfitüren, Spitzenfabrikation) durch ihre industrielle Tätigkeit erfolgreich Konkurrenz; ihre 50—60 000 Mitglieder, durch seine Familienbande mehr gereift, bilden einen Staat im Staat. Der Klerikalismus hat daher die Re-

formbestrebung erfolgreich verhindert. Die religiöse Duldung steht auf dem Papier; die Einführung fremder, freierer Gedanken ist so gut wie unmöglich; die Behörden, namentlich auf dem Laude, sind die willigen Werkzeuge der Kirche; liberale Anordnungen der Regierung kommen einfach nicht zur Ausführung; die Zivillehe (vgl. "Zivilstandsgeleßgebung") konnte nur als freiwilliger Alt nach der kirchlichen Trauung eingeführt werden usw.—Für die spanische Frömigkeit ist in der Marienklause charakteristisch. Sie ist das „Land der allerheiligsten Jungfrau“ („Spanische Uhr, Kunst, Jesus hat für die Frömmigkeit fast keine Bedeutung mehr; er ist als nostro Jesus (Jesuskind) nur noch die Begleitfigur der Madonna; und nur das Kreuzifix auf dem Altar ist in den Kirchen noch sein Symbol. Daneben blüht der Heiligenitus; Städte, Dörfer, Provinzen, Gewerbe, Familien haben ihre besonderen Heiligen; die Kirchen sind voll geprovoft mit Weihgegenständen. Der religiöse Überglauke (Anulette, Reliquienverehrung, Beschwörungen, Hexenwahn u. ä.) beherrschte breite Schichten, namentlich die bigitte Frauengesellschaft (vgl. „Volksfrömmigkeit“: I). Die Frömmigkeit sucht daher im äußeren Punkt Erfolg und ist rein auf die Sinne berechnet: rauschende Kirchenfeste (z. B. die weltberühmte Osterwoche in Sevilla), herliche Märsche, Pracht und Kostenschimmer in den kunstgeschmückten, von magischen Dämonenlichtern erfüllten Kathedralen nebst den Sinne gefangen und erzeugen mystische Stimmungen, enthüllen dem Fremden auch das Geheimnis der unerklärbaren Macht Roms in Lande Don Quijotes de la Mancha. Der freitbare Charakter des spanischen Katholizismus zeigt sich schon in seinen Katechismen; sie sind in erster Linie nicht auf die religiöse Vertiefung, sondern auf Erhaltung der „Glaubenseinheit“, also Abwehr von Ketzerien aus Dogma und Kultus berechnet.

Die spanische evg. Kirche hat im 19. Jhd. einen Aufschwung erlebt. In den 30er Jahren des 19. Jhd.s war George Borrow, der Bibelbote der Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft (s. Lit.), der erste evg. Missionär in S. Von 1847—65 lebte ein reicher Spanier Luis de Ujoz y Rios die Schriften evg. Spanier des 16. Jhd.s (im ganzen 20 Bände) heimlich und mit Unterflucht des Dräters Wissen drücken. Um dieselbe Zeit waren bereits protestantische Kreise (Miss Robert Weddie in Edinburgh) für die Evangelisierung S. tätig. Inzwischen war auch „Anei, der eigentliche Vater der heutigen evg. Bewegung in S., in die Arbeit getreten. Die kleinen Hauflein Evangelischer, die sich umfang der 60er Jahre in Malaga, Barcelona, Sevilla, Granada sammelten, standen unter seiner oder seiner Schüler Einfluss; von diesen sind Alhama, Carrasco und Matamoros zu nennen. Der letzte ist weniger durch seine Mitarbeit als durch sein Geschäft bekannt geworden; er wurde 1860 wegen seiner evangelisatorischen Tätigkeit in Barcelona zu 9 Jahren Galeere verurteilt, aber auf Verwendung der Evg. „Allianz“ (Capadose) und Bitten König Wilhelms von Preußen zu neunjähriger Verbannung verurteilt. Er wirkte im Ausland erfolgreich für seine Heimat und starb 1866 in Genf an den Folgen seiner Kerkerhaft. Die Herzerevolution 1868 gab S. endlich die ersehnte religiöse Freiheit;

die verhaunten Evangelischen kehrten zurück. Nur wirkte Ostern 1869 neben Cabreria in Madrid. Ohne die Hilfe des Auslands konnte aber die Arbeit nicht wachsen. Die englischen Presbyterianer, die französische Schweiz, Holland (Capadose), die Barriev. evg. Gemeinde, der amerikanische Board („Heideumission“ IV, Tabelle, Sp. 2005 ff) halfen finanziell oder durch Entsendung von Mitarbeitern. Einige hatten es schon vor 1868 getan. In Deutschland gründete der Minister von Bismarck-Dollweg („Kultusministerium“ I) 1869 in Stuttgart das erste Evangelisationskomitee für Spanien; 1870 entstand ein gleiches in Berlin (durch Graf T. Bernstorff), später auch in Barmen. In ihrem Dienst arbeitete seit 1870 Fritz Tiedtner in S., seit 1901 seine Söhne. Die Komitees, heute durch Ortsgruppen unterteilt, arbeiten zusammen (finanzielle Hilfe, Propaganda durch die „Blätter aus S.“, seit 1911 eigener Reiseprediger). Die so mit Hilfe des Auslands entstandenen evg. Gemeinden tragen einen z. T. recht verschiedenem Charakter; dem spanischen Protestantismus fehlt es daher an Geschlossenheit und Stosskraft. Einigungsversuche sind gemacht worden: April 1871 tagte die erste spanisch-evg. Synode in Sevilla; weitere folgten bis 1874, erfolglosen waren die erneuten Einigungsversuche seit Mai 1886, wo die große Mehrzahl aller spanischen Gemeinden und Denominationen sich zur Iglesia Evangelica Espanola zusammenschloß; auch die „Iberisch-evg. Union“ schloss sich ihr an, welche die von den Amerikanern im Norden gegründeten blühenden Gemeinden umfaßte und 1885 nach Cabrerias überhauptendem Übertritt zu den Episkopalen gegründet worden war. Gegenwärtig gehören der „Spanisch-evg. Kirche“ alle Gemeinden mit Ausnahme der englischen Episkopalen (Iglesia Española Reformada), Methodisten, Tarbutisten, Baptisten an; sie umfassen 23 Gemeinden mit etwa 1100 Abendmahlberechtigten und 4000 Seelen. Söndert wirkte noch immer die Mitarbeit des Auslands, die auch heute noch unentbehrlich ist, aber zugleich bei dem starken Nationalgefühl des Spaniers den Fortschritt der Evangelisation erheblich hemmt; namentlich die gebildeten Kreise halten sich fast ganz zurück. Der allzeitige Bemühung, die spanische evg. Kirche selbständigt zu machen, ist daher schneller Erfolg zu wünschen. Die rechtliche Lage der Evangelischen war nach der Revolution von 1868 zunächst günstig, verschlechterte sich aber wieder nach der Rückkehr der Bourbonen 1874. Die Verfassung von 1875 proklamierte zwar Duldung (Art. 11, § 2), verbietet aber (§ 3) „andere Ceremonien und öffentliche Kundgebungen als die der Staatsreligion“ und überließ Andersgläubige der willkürlichen Auslegung deinen, was „öffentliche Kundgebungen“ sind. Tatsächlich sind Türme, Städte, Zugänge von der Straße her, Inschriften, liturgische Stilformen an evg. Gotteshäusern bisher verboten gewesen, die Versammlungen Evangelischer den ärtesten Schikanen, Vergewaltigungen, Bedrohungen, Rechtsbrüchen der niederen Staatsbeamten, selbst noch der Gouverneure ausgesetzt gewesen. Gegenwärtig ist eine mildernde Handhabung des § 3 im Gebrauch, ob dauernd, in zweifelhaft. Die Hoffnung der Evangelischen auf Besserung ihrer Lage durch den Einfluß der ehemals protestantischen Königin ist gescheitert.

Die Zahl alter Evangelischen in S. wird auf 12—20000 geschätzt. Die Ausbreitung geht durch Evangelisation, weit ausgedehnte Bibel- und Schriftenverbreitung, treffliches Schulwesen und Waisenfürsorge. Der Schwerpunkt der deutschen Arbeit für die Iglesia Evangelica Española liegt in Madrid; hier ist die „Jesuskirche“ (Calatravastr. 27; seit 1874), das Gymnasium und Alumnat El Porvenir (Dauervized; Ausbildung von Pfarrern, Evangelisten, Lehrern; 1910: 60 Externe, 39 Interne), eine Clementinarchule (über 200 Schüler), ein Krankenhaus, ein Waisenhaus, eine Buchdruckerei. Zwei Zeitschriften: Revista Cristiana (Ablösungsblatt für Gebildete), Amigo de la Infancia (wöchentlich für Kinder), auch im spanischen Südamerika verbreitet. Daneben vertreten die britisch-aussländische und die schottische Bibelgesellschaft, die Londoner Trägtagsgesellschaft durch Kolporteur Bibeln und evg. Schriften. — Kurz sei noch der deutsch en evg. Gemeinde in gedacht (Kirchenauschuss 5). Die deutsch-evg. Gemeinde in Madrid, im April 1903 gegründet (vorher liturgische Versorgung der Deutschen durch die „Hilfiedner“), 1906 an die preußische Landeskirche angeschlossen, seit 1906 mit Korporationsrechten durch die spanische Regierung ausgestattet, seit 1909 im Besitz von Kirche und Pfarrhaus, zählte 1911: 163 zahlende Mitglieder (darunter auch Schweizer, Österreicher, Deutsch Russen). Die deutsch-evg. Gemeinde in Barcelona, 1885 von Mitgliedern der deutschen und schweizerischen Kolonie mit Fritz „Hilfieders“ Unterstützung gegründet, besitzt seit 1903 Kirche, Pfarr- und Gemeindehaus. Sie ist auch an die preußische Landeskirche angeschlossen und zählt (1912) 161 eingetragene Mitglieder. Der Pfarrer betreibt ausgedehnte Diasporaschule in Katalonien, Valencia, Murcia, Aragón und auf den Balearen (Familiengemeinden in Valencia und San Felicí de Guírols). In Barcelona besteht rege Seemannsmission, Kranken- und Armenpflege. Seit 1907 internationale evg. Friedhof in Montjuich. Seit Auflösung der deutschen Kirchengemeinde in Málaga entstehen der preußische Oberkirchenrat jährlich einen Reiseprediger für die südländische Versorgung der Deutschen in Südspanien und Marokko, mit dem Wohnsitz abwechselnd in Málaga und Tangier. Die Verbindung der deutsch-evg. Gemeinden in S. und T. Portugal (: 4 b) (Madrid, Barcelona, Málaga, Lissabon, Porto) ist durch die alle 2 Jahre tagende „Deutsche Pfarrerversammlung“ hergestellt.

Dr. W. Lemble, Dr. Schäfer, Dr. Schirmacher: Geschichte von S. (bis 1510), 7 Bde., 1831—1902; — G. Dierds: Geschichte S., 2 Bde., 1895/96; — M. Philippson: Weltkunst im Zeitalter von Philipp II., Elisabeth und Heinrich IV., 1882; — Dr. Baumgartner: Geschichte S. vom Ausbruch der französischen Revolution bis auf unsere Tage, 1865/71; — G. Dierds: Das moderne S., 1908; — E. L. Gamé (O. S. B.): Die Kirchengeschichte von S., 5 Bde., 1862/79 (umstritten); — D. Flores: España sagrada, 1750 f.; — Dr. Lecleve: L'Espagne chrétienne, 1906; — KL XI, Sp. 539—52; — KHL II, Sp. 2160—65; — Dr. Paula Sendra y Domenech: Geografía eclesiástica de España, 1901. Zur Gesch. der evg. Bewegung in S. vgl. Reginaldus Gonçalvius Montanus: Inquisitionis Hispanicae artes aliquot detectae, 1567 (vgl. auch zu § Inquisition); — Dr. A. Llorente: Historia critica de la Inquisición de España, 1817 in französischer

Übersetzung von A. Bellier erichienen: Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne; deutsche Übersetzung v. R. Hödl, 4 Bde., 1819; — A. de Castro: Historia de los Protestantes Españoles y de su persecución, 1851, deutsch Frankfurt a. M. 1861; — Dr. B. Buhner: Biblioteca Wifenniana, 1874/1904 (Samml. evg. Schriften des 16. Jhd.s); — Menenbergs y Belaño: Hist. de los Heterodoxos Españoles, 3 Bde., 1888/87 (latif.); — Dr. Schäfer: Beiträge zur Gesch. des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jhd., 3 Bde., 1902; — Dr. i. Sevilla und Valladolid, die evg. Gemeinde im Reformationszeitalter, 1903; — RE VIII, S. 580 ff.; — G. Borrow: The Bible in Spain or the journeys, adventures and impressions of an English man in an attempt to circulate the scriptures in the Peninsula, 1846; — Miss R. Puddie: The dawn of the second reformation in Spain, 1871; — Dr. Dalton: Deutsche Mitarbeit an der Evangelisation S., 1855; — Dr. G. A. Grave: S. und das Evangelium, 1896; — Dr. Fiedler: Aus meinem Leben, 2 Bde., Berlin, I 1902, II 1903; — „Värtter aus S.“, Nr. 1—120 (April 1913), jetzt heißt vom „Värtter zur Förderung des Ev. in S. zu Berlin“ regelmäßige Berichte über die deutsche Evangelisation; — Dr. Briebe in ChrW 1913, Sp. 273 ff.; — RE VIII, S. 576 ff.; XXIV, S. 523; — CeW 1913, S. 399 ff. Briebe.

Spanische und Niederländische religiöse Kunst des 17. Jhd.s

1. Kritische Vorbermerkung zum Barockstil; — 2. Die Schönung des südlichen Barock in Italien; — 3. Der Hochbarock des 17. Jhd.s; — 4. Die spanische Malerei; — 5. Die flämische Malerei; — 6. Die Schönung des nordischen Barock in Deutschland und Holland. Rembrandt. — K. = Kunst, S. = Spanien, R. = Niederlande.

1. Das Wort „Barock“¹, dessen sprachliche Ableitung nicht feststeht, war ursprünglich ein Schimpfwort einer entgegengefeierten, feindlichen Künstlerpartei, wie das zum Ehrennamen gewordene „gotisch“ im Munde der italienischen Renaissancekünstler. Künstlerparteiheit, nicht Wissenschaft ist also die Meintung, welche seit der Mitte des 18. Jhd.s, von T. Windelnmann bis Wölfflin, diesen Stil im ganzen oder in seinen wesentlichen Zügen negativ tadelnd kritisirt und herabsetzt als angeblichen „Verfall“ und „Riedergang“. Es ist nicht das Verfahren einer geschichtlichen Wissenschaft, einen unter den vielen Zeittypen, die Antike oder die mittelitalienische Hochrenaissance, als Normalmaßstab an alle übrige K. anzulegen. Die Kunstwissenschaft, als eine zugleich historische und kritische Disziplin, hat über den wechselseitigen Zeitschichten Geschmackurteile zu stehen; sie hat die Eigenart jedes Stiles positiv zu begreifen und die neuen Werte, die jeder Stil und jeder schöpferische Künstler geschaffen hat und als dauerndes Gut der Menschheit in sich enthält, herauszuheben und zu verstehen. Solche Werte enthalten auch in Tugile der Barockstil, zumal in seiner religiösen Ausprägung K. Nur ohne jeden Tadeln den Beisein und Nebenjahr darf also das Wort „barock“ verstanden und angewandt werden.

2. Die verbreitete Vorstellung von der Hochrenaissance als Stil des ganzen 16. Jhd.s in Italien ist falsch. Schon 1520 war sie als lebendiger Ausdruck der Zeitfeste zu Ende. Sie hinterließ ein schwaches Erbe, das zunächst in Italien, dann in ganz Europa bis heute zu einer künftiglichen, hemmenden Macht werden sollte: die katholische K., eine minderwertige und überflüssige K., von der die Welt bis dahin verschont geblieben war. Allen

diesen Alademitern, den unmittelbaren Nachkommen Leonards, Michelangelos, Raphaels (den „Manieristen“), wie den späteren „Elettiern“ von Bologna, Rom und Florenz und den „Klassizisten“ in der Baukunst gemeinsam ist die Unruhbarkeit, der Mangel an schöpferischer Eigenart. Sie alle sind auch mehr oder minder Klassizisten, d. h. Nachahmer der Antike. Zeit am Ende der Renaissance blieb, was von Anfang an in ihr das unchristliche und reactionäre Element innewohnt war, übrig als unfruchtbare Rest, als Bodenrat, in der „Richtung“ des grundfestslichen akademischen Klassizismus. Alle diese Künstler, Palladio, Giulio Romano, Vasari, Bronzino, die Carracci, Reni, Domenichino, Albani, Guercino, Dolci, Maratta usw., bedeuten den wahren Verfall und Niedergang der Kunst in Italien. Die Renaissance vegetierte in ihrer K. noch weiter, aber sie lebte nicht mehr, genau wie seit dem 2. Jahrtausend n. Chr. in der byzantinischen K. die Antike noch weiter vegetierte, ohne leben und sterben zu können. Hätte es nur diese Künstler damals in Italien gegeben, so wäre die K. dort verflucht und erstickt. Aber große Stile vom ersten bis zum Meister haben damals die lebendige Entwicklung der K. weiter geführt und dem anebbenden neuen, ganz anders gerichteten Zeitalter seinen unmittelbaren und charakteristischen jüngsten Ausdruck gegeben. Michelangelo (1475–1564) in der Baukunst und Plastik, Tizian (um 1485–1576), Correggio (1494–1534), Tintoretto (1518–94) und Caravaggio (um 1569 bis 1609) in der Malerei haben den neuen Stil, den Barock, geschaffen. Je jünger diese Meister sind, um so geringer ist ihr geistiger Zusammenhang mit der Hochrenaissance, um so größer zugleich ihre künstlerische Gegenwart bei dieser. Caravaggio, der Jungste, trat zu einer Zeit auf, wo die Übermacht der reactionären akademischen K. zu einer dauernden Herrschaft zu werden drohte. Die italienische K. wäre damals erstickt, wenn ihr nicht die ewige Schöpfermacht durch Erzeugung dieses rettenden Revolutionärs zu Hilfe gekommen wäre. Sein ganzes wildes, unsterles Leben war ein großer Kampf gegen die Alademiter. Ihre Weisheit hat ihn deswegen geachtet als heute. Mit ungeheurer Kraft und unbeirrbarem Entschluss bat er den ganzen Busch der „Vorbilder“ und „Muster“ beiseite geschoben und die verächtigte ewige Urquelle Natur wieder frei stehn lassen. Seine K. enthält das ganze Programm des neuen Stiles des neuen Zeitalters in klarster Formulierung. Wie sein Naturalismus den notwendigen Gegenschlag bildet gegen eine überlebte Sittlichkeit, so hat er gegen den überpampierten Idealismus und Aristokratismus der Hochrenaissance das Naturrecht der K. auf Wirklichkeit und elementare derbe Volksähnlichkeit wiederhergestellt. Nicht nur in seinen Sittenbildern und Bildnissen, sondern vor allem auch in seiner religiösen K. Das wirkliche Volk der Armen in seiner Seelennot, das aus der vornehm gewordenen K. der Hochrenaissance verdrängt war, und die Weltlich-kästlichen Mönchsorden erscheinen wieder in der K.; die großen Themen der Wunder und Visionen werden angeschlagen. Leidende ist vor allem der Inhalt seiner neuen K. Nur aus den

Tiefen des Volksimis konnte diese religiöse Erneuerung einer klassifizierten, verweltlichten kirchlichen K. kommen. Caravaggio brach schroffer als irgend ein anderer mit allen Traditionen, sein halbgermanisches Lombardentum hat zur Antike nur das eine Verhältnis unbedingter Absehung. Und grade weil er so wenig Vergangenheit in sich hatte, darum hatte er so viel Zukunft, darum hat er am stärksten und weitesten gewirkt von allen Begründern des Barock, auf Franzosen, Italiener und Deutsche, auf Spanier und Holländer.

3. Trotz seiner großen Schöpfer konnte sich dieser neue Stil nur allmählich vom Alter lössen. Das neue Heidentum der Renaissance (1.) beherrschte ja weiter durch die Wissenschaft die ganze literarische Bildung, und die Künstler standen noch lange im Banne der ungeheuren Macht, die jede große K. auf die unmittelbare Nachgeborenen ausübt. So hatte überall in Italien dieser Frühbarock gegen den in den Akademien organisierten Byzantinismus der Renaissance erbittert zu kämpfen. Bis dem 17. Jhd. des Hochbarock verlor aber Italien die Führung im europäischen Leben an Spanien und Holland. Hier auf anderem Boden trat nun auf der ganzen Linie die Gegenreformation, die noch weit mehr eine Gegenrenaissance war, in ausgeprochenen und siegreichen Gegensatz zur Renaissancekultur. In diesen beiden Ländern von geschlossener Glauhung folgte nun eine Blüte der christlich-religiösen K., die überall an das Mittelalter wieder anknüpfte, zugleich aber überall Neuem trug und künstlerisch weit über dieses hinausging durch den viel größeren Reichsum der künstlerischen Mittel. Hatte doch die freies und ausdrucksfähige der bildenden Künste, die Malerei, die Führung und erlebte diese doch in eben diesem 17. Jhd. auch rein künstlerisch ihr großes Jhd. mit den Gipfeln Rembrandt und Velasquez.

4. In Spanien, wo der Rosenkranz (1. Spanien), 2. den Nationalstolz stärkte und die Blüte auf die Gegenwart und die Zukunft richtete, war es niemals zu einer so starken Hingabe an die tote Vergangenheitskultur, das sogenannte „klassische“ Altertum, gekommen wie in Italien, Frankreich, Deutschland und den N. Und in einem Lande, wo dieser Kampf zugleich ein Glaubenskampf des Christentums gegen den Islam war, das 1481 und 1500 noch Kreuzzüge, Judenvertriebungen und Lebverbrennungen erlebte, war das dreifache Mittelalter niemals erschüttert worden. Das Christentum und eine starke Germanisierung seit der Volkerwanderung – trug doch die Landschaft der spanischen Malerhauptstadt Sevilla beinahe noch von den Vandalen ihren Namen – hatten hier seit dem 13. Jhd. zu einer glänzenden Blüte der gotischen Baukunst geführt, die bis stark in das 16. Jhd. anhielt. Dann folgte auch hier, begünstigt durch den Hof, der Einbruch des Klassizismus und damit ein künstlerischer Niedergang. Das charakteristische Deutmal ist der riesige Escorial (erst seit 1563), eine Mischung von Königsburg, Kloster und Zuchthaus, weit mehr fester, stolzer palladianischer Klassizismus als imitierter Bramante. Das Volk wurde davon nicht berührt. Als dann in dem Religionskriege des 16./17. Jhd.s (1. Spanien, 3.

¶ Papsttum: II, 1 b; 2) Glaubenseifer und Nationalgefühl einen neuen Ansporn erhalten, stellte sich die spanische K., wenigstens in der Malerei und Plastik, sehr schnell und sehr kräftig an; die eigenen Füße einer durchaus nationalen K. Der Katholizismus gab die umfangreichsten Aufträge, teils aus dem Anschauungsbedürfnis des Romanen, teils in bewußter Verwendung der K. als Mittel. Und sieht man auf die Früchte, so muß man sagen: Inquisition und Zeittums sind der K. weit besser bekommen, als die allzu berühmte „Wiederentdeckung“ der Antike.

Der erste bedeutende spanische Maler, der hier zu nennen ist, ist *José de Ribera* (sprich Chufépe) de Ribera (sprich Ríbera), geb. um 1585/90 in Tarifa (sprich Chaitiva) bei Valencia, dann in Italien, seit 1616 wärtet in dem damals spanischen Neapel anfängt, wo er 1652 starb. Ribera ist der Maler der Auseinandersetzung, am meisten hat er bla. Einzelbilder und Bilder gemalt und radiert, in Einzelfiguren, seinen häufiger als den bl. Hieronymus. Zu einem durch leidenschaftliches Leben ausgesetzten Jugendwert (Radierung) sieht man den in der Einfaatheit schreitenden Asketen, wie er durch die Visionen des jüngsten Gerichts aufgezehrt wird; ein alter magerer, halbnackter Mann, sehr lebhafter Ausdruck des Erbredens in dem Gesicht mit offenem Mund und in der ausgestreckten Hand mit gespreizten Fingern. Der vollkommenen Gegenstall zur Renaissance mit ihrem kult körperlich-sinnlicher Jugend- „Schönheit“! (Kunst: III, 10), die in möglichst ausdrucksloser Ruhe hingestellt wird, ist deutlich. Die bla. Maria von Ägypten (Kompassier), alt und mager, ist wirklich die sich fassende Büßerin in der Wüste, sehr verschieden etwa von Tiziens unheiliger „Magdalena“ (Florenz, Pitti). Martyrien der christlichen Blutzeugen, denen die auf diesseitige Dialektisirende gerichtete Renaissance auswich, sind ein Hauptgegenstand des Baurod. Mit einer Mutter des Bartholomäus hatte Ribera einen großen durchschlagenden Erfolg — ein Beweis, wie sehr das Ausdruck des Zeitempfindens war; das beste Exemplar in heute in Madrid (Prado-Museum; Abbildung auf Tafel 26, Nr. 1). Ribera gibt die Vorbereitung der Schindung, der Heilige wird an dem Marterholz hinaufgewunden. Komposition, Lichtakzent, Ausdruck konzentriert den Blick auf die Hauptfigur, die körperlich sich anstrengenden Helfer wie die neugierigen und gleichgültigen Zuschauer sind Konturfiguren. So tritt das jämmerliche stark heraus: der Heilige ist ein herkulesischer Proletarier mit abgeschwemmtem Sträflingskopf, alle Pein und Niedrigkeit aber wird überstrahlt von dem Ausdruck opferndster Hingabe. Noch ein zweites Martirium hat Ribera bedeutsam und neu gestaltet, das des Sebastian (Berlin). Ein Alt, aber nicht, wie so oft in der Renaissance, um des Alters oder körperlich sinnlicher „Schönheit“ willen dargestellt, sondern um des religiösen Vorwurfs willen: Leiden, höherem sich opfernde Jugend, Todessmacht ruft der an den Händen hoch an den Baum Geisteile in sich zusammen und zur Erde nieder; der voll und warm beleuchtete Alt steht in materiellem Kontrast gegen den schwarzen Nachthimmel mit den schnalen Mondsichel. Auch rein künstlerisch farbige Flächen in Licht

und Schatten) ist das der größte Gegenstall zur plattisch-linearen Ausfassung der mittelägyptischen Hochrenaissance, eine neue, andere Schönheit, eine andere neue Art auch, das Geistige, Zemeitige bildkünstlerisch auszudrücken: die malerische Bildfunktion durch das Licht bei individueller Einzelbildung, unter Begleitung durch die Landschaft, die eine seelische Stimmung ausdrückt. Auch das Leid des Herrn hat Ribera mehrfach bedeutend ge stellt (Gedenkstuhl Madrid, Beweinung, Neapel). Noch etwas zaghaft dagegen und nicht immer mit Gelingen beläuft er das speziell spanische Geist der religiösen Einfachheit, Vividone und Wunder der. Die Estante der Magdalena, der von Engeln in die Lüfte getragenen Büßerin (Madrid, Academie, 1626) ist ein Anfang, bedeutend im Ausdruck schwärmerischer Hingabe und im sanftem Emporschweben; in die Ton- und Lichtharmonie nimmt sich, wie bei dem Gnadenstuhl, ein rauschender Barbenlang eines wehenden Mantels. Riberas bedeutendste Wunderdarstellung ist die bla. Agnes (Dresden, 1611). Die ganz ingentliche Heilige wurde, weil sie die Liebe eines römischen Nachhabers verschmähte, nackt in ein Bordell verjagt. Das geschah ein Wunder, ein Engel umhüllte sie mit einem Tuch, lange Haare wuchsen ihr zum Schuhkleid und himmlischer Glanz umgab sie. Die im Stoff liegende Lichtvorstellung und die Zentralfrage des ganzen Stiles tragen sich hier und entzündeten sich zu einer begnadeten Schönung. Nur eine knieende Figur in einer fahlen Zelle, nur Weiß und Töne von Goldgelb und Braun, d. h. nicht „Weiß“ und „Goldgelb“ und „Braun“, sondern strahlendes, warmes, weiches Licht, Kolorismus überwunden durch „Malerei“, die höhere Stufe. Bewegung, ein Grundzug des Barock, erscheint hier in finstern, vergeistigter Form: Licht ist hier alles und Licht ist Bewegung. Hier, wo es charakteristisch ist, malt auch Ribera einmal ein „schönes“ Gesicht, aber gleich daneben, wie zur Warnung, das „ häßliche“ des Engels. Nicht an dieses Gesicht kommt es aber an, Häuslichkeit ist der Ausdruck, der Ausdruck ruhender, kindlicher, anbetender Danzbarkeit. Das große Thema der Unbefleckt Empfängnis hat Ribera nur angerührt. — Außerdem gibt es in seinem Werk noch eine Menge von Bildern und Radierungen, in denen die Renaissancekultur noch nachwirkt, z. B. „Venus und Adonis“ (Rom), „Der Zilien“ u. a. Aber auch im Wie bei der Darstellung christlicher Stoffe ist die vergangene Renaissance noch ihre Macht aus, in frühen wie später Werken, wie Petrus, Johannes der Täufer, Magdalena, Sebastian (Madrid), Die Kommunion der Apostel (Neapel), S. Martin.

Doch nach rückwärts weisenden Dinge sind abgetragen bei Francisco Zurbarán (sprich Szurbáran), geb. 1598 zu Huete, in Sevilla Schüler des Roelas, seit 1630 in Madrid, wo er 1662 starb. Er ist der erste Vollblutspanier dieser großen Blütezeit, fröhlig, herb, voll Charakter, wie die spanische Sprache. Zurbarán in der Maler des akademischen und kanonischen Werks ist eins. Die Kirchen und Klöster Sevillas hat er mit großen Folgen aus der Mönchslegende verjagt, noch an Ort und Stelle sind z. B. die acht Zisterziens des Hieronymus im Kloster zu Guadalupe. In seiner künstlerischen Ausfassung ist Zurbarán

unbedingter Naturalist, er kennt nur individuelle Bildnisse, keine abstrahierten Normtypen in der Art der Antite und der Italiener. Seine Geschichten des hlq. Bonaventura (Paris, Berlin, Dresden) und seine zahlreichen Einzelgestalten hlq. Mönche wirken nun aber keineswegs ironisch, weil sie von innen heraus durchdringt sind von religiösem Empfinden. Auf dem Berliner Bild der Bonaventurafolge (vgl. Abbildung auf Tafel 26, Nr. 2) sieht man mit eindeutiger seelenfundiger Meisterschaft charakterisierte Bildnisfiguren in einer treu realistischen Studierstube. Beherrscht wird das Bild aber völlig von dem starken und tiefen Ausdruck der Hingabe und staunenden Ergriffenheit in Kopien und Händen der Hauptfiguren. Kein Künstler ist Zurbaran mehr colorist als „Maler“, er komponiert mit den Farbenmassen der Gewandung, Naches kommt kaum vor. Manchmal aber, z. B. in dem betenden Mönch der Londoner Nationalgalerie, geht er stark in das Hells dunkel und erreicht mit geheigerter malerischer Illusion gerade eine Verstärkung des Eindrucks weltgewandter Askese.

Don Velazquez (sprich Velázquez) (1599 bis 1660), Sp's größter Künstler, ist hier nur wenig zu sagen. Diese stärkste, selbständige und moderne Kraft des ganzen Jhd.s neben Rembrandt (s. unten 6) war kein Meister großer religiöser K. Warum? Vielleicht in es möglich, hier einer richtigeren Lösung des ganz allg meinen Problems der religiösen K. näher zu kommen, als sie gewöhnlich gegeben wird. Liegt es am Naturalismus des Velazquez? Nein. Caravaggio, Ribera, Zurbaran, die Altdutschen und Altniederländer beweisen es. Oder am Realismus, d. h. dem starken sachlichen Wirklichkeitsverlangen auch in der Saalfkunst? Nein. Dieselben Meister und Schulen und vor allem Rembrandt lehren es, und umgekehrt beweist gerade die stilisierende und idealistische italienische Hochrenaissance in ihrer ureligiösen Weltlichkeit, daß es auf diese Weise nicht ankommen kann. Auch nicht auf die persönliche Frömmigkeit des Malers; der Mensch Velazquez war ein streng gläubiger Katholik. Entscheidend ist vielmehr die Fähigkeit, religiöses Empfinden ausdrücken zu können, gleichviel, mit welch künstlerischen Mitteln, d. h. der Künstlergenius muß auch ein Stück religiöser Genüsse sein. Das war Velazquez nicht. Seine Anebetung der Könige (Madrid), sein Christus bei Maria und Martha sind weltliche Sittenbilder. Sein Ecce-Huomo (Madrid) steht nach dem Ausdruck, bleibt aber religiös stumm. Murillo hat dasselbe Thema behandelt (ebenda), in der im ganzen 17. Jhd. beliebten Faßung, daß das Kreuz ganz einsam und verlassen in nachdunkler Landschaft steht; an können ist das geringer, in der bildkünstlerischen Auffassung weit konventioneller, als Velazquez, und doch steht es als Saalfkunst höher, weil das religiöse Empfinden als Hauptindruck aus dem Ganzen herausleuchtet. Auch die Krönung Mariä des Velazquez (Madrid) ist weltlich, zumal in der Hauptfigur, trotz der Lichtglorie und der in der Gewandung aufgewandten Rhetorik. Nur in einem ganz frühen und einem ganz späten Werk, dem reuigen Petrus in der Höhle (Madrid, Berlin?) und dem Antonius und Paulus-Bild (Madrid, Prado) nähert er sich im Ausdruck

des Zunerlichen der religiösen Sphäre, und noch mehr in dem Christus an der Marterstange (London). Nicht zufällig ist das sein mittelalterlichstes Bild, eine Mischung von Passionsszene und Weibebild. Das im Hintergrund knieende Kind wendet sich mit Ausdruck und Gebärde hingebender Ergriffenheit zu dem von den Quallen der Geißelung todesmatten Heiland, von einem Schutzenkel geleitet und empfohlen, wie auf mittelalterlichen Altären die Sünder vor ihren Patronen in den Schutz der Madonna gestellt werden.

Der Sevillaner Bartolomé Esteban (sprich Edwín) Murillo (sprich Murilo) (1617–82), der jüngste unter den bedeutenden spanischen Malern, ist früher, solange man die Künstlergrößen des Velazquez nicht verstand, oft überschattet worden. Auf einer Linie mit diesem darf man ihn nicht nennen. Schon die mangelnde rein künstlerische Entwicklung, die eine genauere Chronologie undatiierter Werke unmöglich macht, beweist, daß er zu den Größen nicht gehört. In seinem ganzen Werk in viel Konventionelles und Rezeptmäßiges. Nach unbedeutenden Anfängen in der Schule des späten Italiens Castilla in Sevilla wandte sich sein Stil völlig infolge des „Studiums“ der Werke Anderer, die er bei einem Aufenthalt 1642/5 in Madrid im Schlosse und im Escorial sah. Velazquez, Ribera, Tizian, Rubens, v. D.t. haben erheblich bei seiner Kunst Pate gestanden. Trotzdem ist er in unserem Zusammenhang wichtiger als Velazquez. Kein anderer Spanier hat in einer äußerlich so fruchtbaren Produktion so viele religiöse Themen behandelt, keiner ist auch mit so großen Aufträgen ganzer Folgen für die Kirchen und Kloster seiner Vaterstadt bedacht worden. Leider ist keiner dieser Kreise mehr vollständig an Ort und Stelle. Wenn Zurbaran in seinem Ernst und seiner so stark auf das Individuelle und Charakteristische gestellten Kunst dem Stück Germanantum im Spanier darstellt, so ist Murillo der echte Romane: simpliciter, repräsentativ, vom Norden, vom Protestantismus aus gelehrt, stark weltlich. Er ist etwas weiblich und süß, der speziellere Maler versüchter Büttonen mit einem Stück in das Großische. Einmal grob könnte man sagen: Zurbaran malte den spanischen Katholizismus für die Männer und Murillo für die Weiber. So ist er vor allem der Maler der Marienverehrung (* Maria, die Jungfrau; II, 2). Szenen des Marienlebens stellen eine große Reihe seiner besten und eigenartigsten Werke dar. Die Geburt Mariä des Louvre (1655) enthält gleich den ganzen Murillo. Mitten vor die Kleine Maria, mit einem entzückten Aufblick, auf den Armen der Wehmutter in einem simpliciter bewegten Knäuel von Engeln und iridischen Geräterinnen; die weltlich-repräsentativ, ein Engel mit rhetorischer Gebärde, naive Kindermaul; die ganze Gruppe im Licht (von links durch ein Fenster) am hellsten das Kind, außerdem oben das den Raum füllende Himmelstuhl von einem hellen Schein durchbrochen. Der Draug nahe dem Büttonen war so stark, daß auch bei dieser Szene eine lichte Engelsglorie erscheinen mußte. Murillos Himmelstuhl, das gewöhnlich mit einem grauen Ton zusammengeht, oft auch farbig durchleuchtet ist, ist von dem Rembrandts (s. unten 6) sehr verschieden; es erinnert an

Weihrauchwolken in einer bunten, falten, steinernen Kirche des Südens. In der Verkündigung und Anbetung der Hörten (Sevilla) werden die Hauptfiguren durch Lichtsäulen aus starkem Dintel hervorgehoben; Maria hat einen feinen Ausdruck gläubigen Staunens und weicher Liebe und auch Josef und ein Hirte sind ergreifend, damit kontrastieren andere, nur läppisch neigierige oder innerlich ganz unberührte Figuren. In der Himmelfahrt Mariä (Petersburg) ist dann das Ganze eine grohe Vision: auf einer Wolke, von Engeln umgeben, schwebt Maria auf rücktem Dintel in himmlischen Glanz empor, dem Auge und Empfinden, von allen Gedanken gelöst, lebhafthütig entgegenstreben. Die Darstellungen der Unbefleckten Empfängnis (Immaculatae conceptionis, span. conception), Murillos besonderer Ruhmesstiel, unterscheiden sich davon nicht wesentlich (vgl. die Abbildung auf Tafel 27, Nr. 3). Dies Glaubensdogma, das von den Gläubigen ein so starkes Opfer der Vernunft fordert, war umgekehrt als begriffliche theologische Lehrmeinung für die K. kaum fassbar. Das Mittelalter begnügte sich mit einer andeutenden Umzeichnung (Verkündigung, Begegnung Joachims und Annas). Schon das 15. Jhd. setzte dann die Allerheilste (span. la Purísima) allein dar, aber umrahmt und erdrückt von Engeln, Symbolen und anderen Gestalten, wie Propheten und Sibyllen. Wenn dann auch spanische Maler des 16. Jhd.s diese Figuren weglassen, so bleiben die Bilder doch religiös wie künstlerisch nichtsagend. Erst Murillo hat dem Stoff Leben und einen in seiner Art vollkommenen Ausdruck gegeben. Maria schwebt in strahlendem Lichtglanz, Ausdruck und Gebärde ganz kindlich-Reinheit und Unschuld, Stämmen und Hingabe. Das Wunder, die religiöse Vision, und die künstlerische Lichtigkeit sind hier eins. Damit flingen der sanfte Schwung der Bewegung, die Zartheit der Körperlichen Bildung und das milde Kolorit in vollkommenen Harmonie zusammen. Da das Weiß des Gewandes und das Blau des Mantels traditionell festgelegt waren, so ist der Farbenaccord im wesentlichen innerer derfelbe, sonst aber enthalten die zahlreichen Darstellungen des gleichen Stoffes (Madrid, Sevilla, Dom und Museum, Cadiz, Kapuzinerkirche und S. Filipo, Louvre, Petersburg, in englischem Privatbesitz) manigfachen Wechsel der Komposition, der Bewegungs- und Ausdrucks motive. Höher als das Motiv der gejenten Augen und betend vorgestreckten Hände steht das häufigere des emporkreuzten Hände. Die der christlichen Anschauung entsprechende Gewandfigur herrscht so ausgedrochen, daß man nicht einmal die Füße und das Siehen der Maria sieht; ebenso ist künstlerisch die Gewandung Hauptfache als Trägerin der Farbe im Licht. Körperverhältnisse, Schlankeit, Körperdehnung als Ausdrucksmotiv bestimmen sich innerlich mit der Gotik und noch mehr die (durch Komposition, Licht und Ausdruck gegebene) nach oben unendlich aufsteigende Bewegung im ganzen Bilde. Murillo ist fernster der Maler verzückter Gestalten und Visionen in männlicher Heiligkeit. In der humorvollen Engelstürze (Louvre, 1646) begibt sich das Wunder, daß eine Engelschar sich der verlaßenen Küche anntunnt, während der Bruder

der Küchenmeister, der hl. Diego, alles Gedächtnis vergessend, im Gebet sich in die Luft erhebt. In mehrfachen Abwandlungen malte Murillo den hl. Antonius, dem die quadenreiche Vision widerfuhr, daß Christuskind liebhaftig zu schauen und zu fühlen (Sevilla, Dom und Museum, Petersburg, Berlin).immer ist das aus dem Dunkel strahlende Licht das Mittel, das Wunder auszudrücken. In jenem großen Bilde des Domes zu Sevilla beruht die Hauptwirkung auf Kontrasten: unten allein die Figur des liegenden Mönches, oben die große bewegte Engelschar, unten die fahle, falte, graue Steinzelle, oben die warme, goldene Glorie, und dieses himmlische, visionäre Licht endlich noch gesteigert durch das dagegen verblähende natürliche Sonnenlicht, das aus dem Klosterhof zur Türe hereindringt. In den Greifen, welche ähnliche Visionen erleben, dem hl. Felix (Sevilla) und dem hl. Franz Paula (englischer Privatbesitz) hat Murillo besonders bedeutende Typen aethelialer Selbstentzierung und verzückter Hingabe geschaffen. Während alle diese Werke ihren bestimmten Zug echt romanischer ätherlicher Präsentation haben (entsprechend dem Gefühl jüdischer Menschen, die auf der Straße leben und sitzen werden), ist Murillo in einigen Darstellungen christlicher Caritas, die zu seinen besten religiösen Werken gehören, ganz schlicht und einfach. In den Bildern „Der hl. Thomas heilt Kranken“ (München) und „Der hl. Thomas spendet Almosen“ (Sevilla) tritt alles andere zurück hinter dem Ausdruck erbarmender Liebe in den Heiligen und glänzendem Vertrauen in den Bettlern. Eine eigenartliche Besonderheit sind endlich seine Kinder. Der Jesuñahe ist als Guter Hirte auf Trümmern eines antiken Tempels (Madrid). Die wilde, öde Landschaft steigert den Eindruck kindlicher Reinheit und Unschuld, Hilfsbedürftigkeit und Verlassenheit. Damit haben sich diese Bilder besonders in die Herzen der Frauen geschmeidelt. Bedeutender ist der Gute Hirte bei Rothchild in London. Der etwas ältere, blonde Knabe führt die Lämmer durch einen dünnen Waldweg. Die geschwungene Haltung, die Reizung des Kopfchens und der Blick der erhobenen Augen sind voll schwärmerisch weicher Hingabe. Sehr ähnlich der kleine Johannes allein mit dem Lanum in wilder Gegend (Madrid). Segar Maria hat Murillo ähnlich dargestellt (Lütschena). Allein ist sie beim Räben, als lichter Glanz sie überflutet und die Taube des hl. Geistes ihr erscheint, zu der sie mit großen Augen kindlich staunend aufsieht. Hierher gehört auch der hl. Josef mit dem Jesuñahe (Petersburg). Ein in S. besonders berühmtes Bild in Madrid, die beiden Knaben darstellend, wie Jesus dem Johannes aus einer Muschel zu treten gibt, ist stark äußerlich repräsentativ und geht in das Weltlich-Sittentümliche hinüber. Überhaupt dürfen, so bedeutend Murillo als christlich-religiöser Maler auch ist, die zahlreichen weltlich-heidenischen Züge in seiner kirchlichen Malerei nicht übersehen werden. Diese Weltlichkeit ist von verschiedener Art. Manchmal ist es die spanische moderne Weltlichkeit des Velazquez (Madrid, hl. Familie und Erziehung der Jungfrau Maria). Diese „Hl. Familie mit dem Bögen“ ist ein vergnügliches rein weltliches Sittenbild. Es wird dadurch nicht frommer (und auch

nicht künstlerisch bedeutender, wie die akademische Aesthetik meint), daß Maria ein körperlich-jüngliches „schönes“ Gesicht hat. Weit stärker, als man zunächst glaubt, ist dann bei Murillo die Ausprägung jenes weltlich-heidnischen Renaissancetypus, der allgemein in Europa seit der zweiten Hälfte des 17. Jhd.s über die nationalen Kulturen und die große selbständige Kunst wieder die Oberhand gewann. Bezeichnend hierfür sind bei Murillo schon die fröhlichen klassizistischen Bildarchitekturen. Trotz der strengen Bevölkerung der spanisch-orthodoxen Vorrichtung, die Füße der Madonnen zu verbieten, ist dann auch die Mehrzahl seiner zahlreichen *Madonnae* weltlich (Madrid, Sevilla, Louvre, Florenz, Uffizien, Pitti, Haag). Da steht nun eine solche andalusische „Schönheit“ ohne Geist und ohne seelisches Innentheben, bis zu einem harten, hoffstätigen Ausdruck, wie ihn eile alternde „Schönheiten“ zu pflegen (Rom, Corint). Es ist eine Ausnahme, wenn in der Dresdner Madonna mit dem kindlich-gläubigen Aufblitzen die Gottesmutter deutlich charakterisiert ist. Die blg. Familie des Louvre mit ihrer betonten körperlich-jünglichen „Schönheit“ steht Raphael bedeutlich nahe. Sogar eine der Immaculaten hat diesen Charakter, die große des Sevillaner Museums, die aus S. Francisco stammt, ein flettes stolzes Weib von mächtigem Heroinenbau; das Motiv der betenden Hände läßt, der Kopf „von griechischem Adel“, wie die akademische Aesthetik röhmt. Auf dem großen Breitbild „Der Tod der hl. Clara“ in Dresden (1646) ist die Szene links, die um das Sterbebett versammelten Mönche und Nonnen, in Naturalismus, individuellen Bildnisstücken und feierlichem Ausdruck echt spanischer Barock, die Heiligenprozeßion aber, die von rechts naht, ist ganz renaissanceähnlich ausgefaßt, Frauen wie bei Palma oder Veronese (Renaissance: II, 3 c) und diese sündlich-repräsentative Weltlichkeit übertrönt hier das Barockmotiv der großen Lichtstrahl als Ausdruck des Neuerjünglichen. Und ähnlich liegt in der Barmherzigkeit Elisabeth aus dem Cartuja-Kloster (Madrid, Akademie, 1674) in der Hauptfigur und ihren Hofsdamen weltlich-heidnischer Architokratismus als Dissonanz hinein in das Reich christlicher Demut und des Erbarmens mit den Armen und Elenden. Eine dritte Art von Weltlichkeit ist prunkvoll, rauschendes Zeremoniell (Bischof des hl. Bernhard und Bischof des hl. Ildefonso, Madrid, Das Jubiläum des hl. Franz, Madrid und Süßen). Diese Bilder sind voll vom Geist des restaurierten Katholizismus, des Loyola und des Rubens (I, u. 5), an den nicht zufällig auch die Formenprache z. T. unmittelbar anknüpft. Und jesuitisch ist endlich auch das Hinüberspielen aus religiöser Ekstase in Ecstasie, wie in dem Berliner Antoniusbild (malerisch einem seiner Hauptwerke) und noch stärker in dem „hl. Franz unter dem Kreuz“ des Sevillaner Museums. Glühende Blüte tanzen da ineinander, und die Arme des Mönches umfassen einen irdisch starken und „schönen“ Leib.

5. In den südl. Niederlanden, in Belgien, war das Blut der Freiheitskrieger Egmont und Hoorn umsonst geslossen; man blieb schließlich doch der absolutistischen Weltmacht Spanien treu und kehrte in den Schuß der luth. Kirche zurück (Niederlande: I, 3).

Die Jesuiten festen sich als Macht im Lande fest. Ihr Einfluß und der fortwährende Religionskrieg ließen Bilder, Adel und Bürger wetteifern in kirchlichen Stiftungen. So ist diese belgische Liedertauerriege *Raijbolijssimuss* im eigentümlichsten Sinne und in weit stärkerem Maße Jesuiten, geworden, als die Malerei im Heimatlande des Ignatius von Loyola. Der Hauptmeister dieser kirchlichen K. ist Rubens (1577–1640). In den Museen der europäischen Hauptstädte, wo diese Bilder heute in zu kleinen Räumen, in falschem Licht, in falschen Rahmen hängen, kann man Weise und Geist dieses Stiles nicht empfinden. Wer Rubens in seiner kirchlichen K. versteht will, muß in Rom in die Jesuitenkirche (il Gesù) gehen, die Mutterkirche aller Jesuitenkirchen (Rom: II, 1 Kirchenbau: I, 6 a Renaissance: II, 4). Das ist ein gewaltiger und in seiner Art großartiger Eindruck: ein mächtig hohes und breites tonnengewölbtes Langschiff mit einer Riesenapsis in der Tiefe; eine eindrückliche Pilasterordnung, ein mächtiges umlaufendes Gebälk, der gewaltige Raumeneindruck noch gezeigt durch ausschließliches Überlicht. Dazu überflutende Farbenmassen: bunte Marmorverkleidung der Wände, farbige Pilaster, farbige Schranken, und Gold, wohin das Auge blickt: Vorhänge und Decken der nur malerisch, nicht räumlich wirkenden Setzestabellen, Kapitale, Konsole, Teiltons, Ballustraden, Reliefs, hinauf zu den goldüberdeckten Decken. Hier hat leidenschaftlicher Schnitzstil die Tiefen irdischer Raumbegrenzung gesprengt. Alle Himmel sind offen, auf Wolken, von unten gesehen, wimmeln Scharen bewegter Figuren: „Der Triumph des Namens Jesu“, aus undurchdringlichem schnäbeln stützen Köpfe, Arme, Beine über den Rahmen hinaus, ununtersehbar vermischten sich die Künste: Marmor und Stuckstukkaturen über den Fenstern, neben den Fenstern, über den Altären und Türen seien die Bewegung fort. Unter der Vierungskuppel, im kurzen Querschiff, erlebt man noch eine Steigerung zum Dorifinno: stärkere Lichtstrahlen noch strömen durch den Kranz der Kuppelfenster, rasend bewegte Engel halten goldene Sonnen; in diesem Rausch von Bewegung, Licht und Farbe leuchten und funken riesige Altäre; auch sie sind Bewegung in ein- und ausgeschwungenen Kurven und gebrochenen Giebeln; auch sie sind Farbe in vergoldeter Bronze und blauem Lapislazuli, auch sie sind Licht in brennenden Herzen, die in großen silbernen und goldenen Leuchtern flammern. Auf solchen Altären haben die Kirchenbilder des Rubens gestanden; in dieses Gesamtkunstwerk von Baukunst, Bildnerei und Malerei, diese völlig neue Schönung des Barock, gehörten sie hinein. Das ist die K. als Mittel, als Agitationsmittel und Reklame des neuen Katholizismus (Kunst: III, 13). Sie drückt den Fanatismus aufgesetzter Leidenschaften aus und hat ihre Seitenküste im Rauch und Trubel des Karnevals (Fasching), wie im Auftreten der Frontleichnamsprozeßion (Frontleichnamsfest). Von hier führt eine gerade Linie zu der Ammerweener Jesuitenkirche, dem Bau der Jesuiten Huysgens und Aquilon (1614–21), deren Deckengemälde eines der charakteristischsten Werke des Rubens gewesen sind. Das Innere der Kirche brannte 1718 aus; doch eines der großen Altarbilder, die

Himmelfahrt Mariä in Wien, und 17 der 39 Originalstichen sind erhalten (in Paris, Wien, Gotha und Privatsammlung). Da sehen wir von den Jesuiten genau ausgewählte Szenen des Alten und Neuen Testaments, sowie einzelne Kirchenwäter und Heilige in dem Stile der Dekade der Jesuistiche in Rom: illusoristische Sprengung des Raumabschlusses, wobei die Schwierigkeiten perspektivischer Untericht mit wundernder Meisterschaft bewältigt sind, ein durchgehendes Prestissimo der Bewegung und Fortissimo vatikanischer Gesten. Und nun ist es bezeichnend für die Weltlichkeit dieser kirchlichen K. , daß kein wesentlicher stilunterschied besteht, wenn Rubens hier die „Krönung der Maria“ und wenn er für einen Banfeitsaal des englischen Königschlösses Whitehall die „Apotheose Jakobs I.“ malt; oder zwischen der „Himmelfahrt des Elias“ hier und „Apoll auf dem Sonnenwagen“ (Köln, Sammlung Oppenheim). Noch in der ursprünglichen Umgebung sieht man Altarbilder von Rubens in S. M. Nuova in Rom und in S. Ambrogio in Genua; und sein großes jüngstes Gericht in München schmückt einst den Hochaltar der Jesuitenkirche zu Neuburg. Dieser Maler der Sehnen ist nun zugleich, wie sein zweiter im Norden, sämplerisch der Erbe der italienischen Renaissance (II). Belgien war im 16. Jhd. gründlich verwechselt. Rücken der germanischen Spätgotik der Engt und Goes, Wenden und Memling (Malerei iww., II, B2a) und dieser neuen K. ist ein tiefer Graben. Rubens‘ Hauptlehrer v. Beccari war einer der süßen Italisten; diese zum Verderben der nordischen K. seit 100 Jahren begangene Straße zog auch Rubens, um 8 für seine künstlerische Entwicklung entscheidende Jahre (1600 bis Ende 1608) in Italien zuzubringen. In Mantua war er Hofmaler eines Gonzaga; er sah Benedix, Florenz, Rom, Genua, Madrid. Viele Italiner haben auf seine K. so gewirkt, daß danach, wesentliche Blüte seiner Formensprache auf sie zurückzugehen: Mantegna, Leonardo, Michelangelo, Raphael, Veronese, Tizian, Correggio, Tintoretto, Caravaggio, dazu die antike Plastik; sogar die schwache K. der Carracci konnte ihn beeindrucken. Alles hinreißende Temperament, aller wunderbare Glanz und Reichthum seiner Farbe, das rießige technische Können, auch die einzigeartige Zielung in der belgischen K. seiner Zeit und der gewaltige Umfang des Stoffgebietes — all das kann nicht darüber täuschen, daß er an schöpferischer Urprüfungsfähigkeit und Selbstständigkeit einem Rembrandt und Velasquez nicht ebenbürtig ist. In seiner ganzen Ercheinung als Künstler und Mensch ist er Erbe und Fortzieher der kosmopolitischen Renaissance: „gebildet“ im Zinne der internationalen Renaissancebildung, gelehrtenhafter Kenner des griechisch-römischen Altertums, „Kavalier“, wie Sandrati und Reut, Bernini und Le Brun. 1609 wurde er Hofmaler der lath. Habsburger Albert und Isabella; in Diensten seiner hohen internationalen Rundschau war er gelegentlich Diplomat, auf mehrfachen späteren Reisen ist er in den Königschlössern von Madrid, Paris und London auf und eingegangen. Und weil er alles dies war, weil er mit dem großen Strom des Absolutismus, Katholizismus und der Renaissancebildung ging, darum folgten ihm Reichtum und Glück, und vor allem: sein Ruhm ist nie erschüttert

worden wie der Rembrandt, weil fast die gesamte Literatur seit Vasari vom Parteidpunkt der Renaissancebildung geföhrt worden ist. Romane war er so sehr, daß er in seinem Kupferwerk über die Paläste Genuas die dumme Schmähung Vasaris über die Gotthil als einen „barbarischen Stil“ wiederholen konnte, und daß er seine meisten Briefe italienisch geschrieben hat. Durchaus Romane ist er in seiner kirchlichen K. Alle, was an Heidentum und Weltlichkeit von Anfang an im Katholizismus stand, was in der italienischen Renaissance hinzukam und abermals im Neulatebolizismus seines Jhd.s, lebt in dieser K., und darum sieht ihr Zweiterletztes ganz: Tiefe und Seele. — Das Bedeutendste unter dieser seiner kirchlichen K. sind seine Darstellungen der letzten Dinge: das Kleine jüngste Gericht, der Höllensturz der Verdammten und (geringer an Qualität) das Große jüngste Gericht, der Engelsturz und das Apotheotische Werk, sämtlich in München. Das ist nun wieder echte Zeftientum, das gehört ganz hinein in die Stimmung und den Zusammenhang des Gesamtkunstwerkes jener Düsseldorfer in Rom, diese dramatische, drastische Schilderung der Hölle zur Erhütterung und Aufpeitschung der gläubigen Gemüter, die bewegten, endloren Züge, Reihen, Knäuel unentwirrbare Leiber. Nur die freieste bildende K., die Malerei, konnte diese Phantasien gestalten und nur in diesem ihrem großen Jhd. und nur das Temperament und die technische Meisterschaft des Rubens. Dieses Komponieren mit Massen farbig leuchtender Atte in Hell und Dunkel ist einzigartig. Es sind die in Menschenleiber umgesetzten Wehrmachtwellen, wie sie im Herzenlang vor jenen großen Prunkaltären des Gesù auftauchen. Auf dieser Phantasiehöhe steht sonst nichts von seiner kirchlichen K., so gewaltig auch das Stoffgebiet ist, das er allein auf diesem Felde beherrscht hat. Von den Stoffen des Alten Testaments hat seine temperamentvolle Kreativität sich ein dramatisches Thema wie Simon und Dallia (München) nicht entgehen lassen. In „Judas mordet den Dolofernes“ (Nizza, auch Stich von Galle) sieht der typische Parodzug der Freude am Drastischen und Gräßlichen unmittelbar neben dem weiterlebenden Aristokratismus der Hochrenaissance. Ganz worn im Bilde schneidet Judas eben den Kopf ab; sie biss nach, indem sie den mustulösen Arm auf den Kopf des Schreienden stemmt, dabei eine Gestalt à la Veronese, mit den Zügen und dem Ausdruck einer Kototte. Wie jeder große Maler hat Rubens weibliche Atte gemalt; er ist sicher einer der größten Altmaister aller Zeiten. Dabei sind at. wie Stoffe wie Susanna und Bathseba im Bade halb und halb nur Vorwand; aber charakteristisch ist die starke Similitudinität und das manchmal Dirnenhaft (Susanna, Madrid, Academie). In Moiv und Ausdruck unterscheidet sich dielein läusterlich prächtige Susanna in Kümmchen nicht von der „Frierenden Venus“ in Antwerpen und ähnlich stehen diese und andere Susannen und Bathseben (Dresden) auf einer Linie mit einer „Vulcine der Venus“ (Berlin, Sammlung Schubert) oder gar „Nymphen und Satyren“ (Madrid). Rubens‘ Madonnen sind rein weilig. Der wiederkehrende Ausdruck ist: simili und dumum (z. B. Antwerpen).



Abb. 1. Ribera, Madrid, Pradomuseum. Marter des hl. Bartholomäus.



Abb. 2. Zurbaran, Berlin, Kaiser Friedrich-Museum. Der hl. Bonaventura weist dem hl. Thomas den Gefreuzigten als Quelle alles Wissens.



Abb. 3. Murillo, Madrid, Pradomuseum. Die unbefleckte Empfängnis Mariä.



Abb. 4. Rubens, Madrid, Pradomuseum. Anbetung der Könige.



Abb. 5. Rembrandt, Radierung. Jesus heilt die Kranken und lässt die Kinder zu sich kommen.



Abb. 6. Rembrandt, Radierung. Kreuzigung.



Abb. 8. Rembrandt, Petersburg, Eremitage-Museum. Der verlorene Sohn.

Abb. 7. Rembrandt, Paris, Louvre-Museum. Jesu mit den Jüngern in Emmaus.
Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

Es ist Ausnahme und für Rubens schon viel, wenn wenigstens das Kind einmal einen Ausdruck der Hingabe hat (Petersburg). Gern gefiel sich zu der leuchtenden Pracht des Fleinjons und der Gewandung ein wippig bunter Reichtum von Blumen und Früchten, sei es in Landschaft (Brüssel, Berlin), sei es als Kranz um ein Medaillon mit der Madonna (Paris, München). Diesen Kranz bilden auch wohl Putten und Maria sitzt auf Wolken (Paris), oder eine Steinstatue steht in einer Nische, an der Putten einem dicken Fruchtkranz befestigen (Stich von Galle). Ebenso gut kann das aber eine Statue der Ceres sein (Petersburg), und dieselben Klänge hören wir, wenn Nymphen ein Füllhorn füllen (Dag) oder die Grazien die Statue der Natur schmücken (Glasgow). So sind auch seine hlg. Kinder rein weltlich, ob „Jesus, Johannes und Engel“ (Wien) oder einfach „Kinder mit Früchten“ (München), das unterscheidet sich nur durch äußerliche Attribute. Umgeben Heilige den Thron der Madonna, so malt Rubens Variationen über ein Thema von Tizian, stolz posierende Heilige; der Alt eines Sebastian oder der Halbakt einer Magdalena haben den Hauptakzent (Antwerpen, St. Augustin und St. Jacob). Rein weltlich sind auch seine hlg. Familien (Sanssouci, Florenz, Windsor, Wien, Köln, Antwerpen), die ebenfalls an die Venezianer anknüpfen. Zwischen dieser „hlg. Familie“ des Prado (Madrid), den „Liebesgärtner“ ebendort und in Paris (Rothschild) oder Rubens' eigener Familie in München besteht in Empfindung und Stil kein wesentlicher Unterschied; ebenso wenig, wenn das den Mittelpunkt bildende Kind der Heiland (München, Anbetung der Hirten) oder die kleine Maria von Medicis oder der kleine Ludwig XIII. (Louvre) ist. Nur das soziale Milieu, der gesellschaftliche Ton sind hier verschieden. Und die „Erziehung“, welche die Jungfrau Maria erfährt (Antwerpen), ist deutlich eine aristokratisch-weltliche. Sie trägt schimmernde Seide und sieht leicht zum Bilde heraus. Mindestens fechtnal hat Rubens die hlg. Maria in großen Altarbildern dargestellt (Antwerpen, Dom, Augsburg, Kreuzkirche, Wien, Hofmuseum und Sammlung Liechtenstein, Brüssel, Düsseldorf). Die gewaltige Bewegtheit des Ganzen ist als Ausdruck des gesteigerten Gefühlslebens des Jhd. zugleich ein Grundzug des Zeitstiles überhaupt; sie findet im malerischen Stile, zumal im Licht ihre adäquate Ergänzung. Aber aus dem sanften Schweben bei Murillo (oben 4, Ep. 795) ist hier ein Rauschen und Sausen geworden und bei den Aposteln und Frauen unten wie bei Maria und den Engeln oben ein sehr viel lauterer und sehr viel angsterliches Pathos, und meist ist bei allem leidenschaftlichen Aufruhr der Geißle eine der Frauen nicht bei der Sache, triet Pose oder totetiert aus dem Bilde heraus. Ein Stoff, der schon im Mittelalter und noch mehr in der italienischen Renaissance in sich den Anreiz zur Verweltlichung trug, wie die Auseinandersetzung der Könige, müste einem solchen Maler rein zur Zeremonie, zum weltlichen Festzug werden. Rubens hat ihn mit besonderer Freude häufig dargestellt (Madrid, Brüssel, Paris, Lyon, Antwerpen, Petersburg, Mecheln, London); zum Madrider Bild vgl. die Abbil-

dung auf Tafel 27, Nr. 4). Eine große Affinität, kostbare Kleiderstoffe, herzförmige Lastträger, Perle und Kamele erdrücken die Haupftüche völlig und Maria ist auch hier jedes tieferen Ausdrucks bar. Zur prunkenden Staatszeremonie, zum Hoftagesdienst wird die Szene, wenn der hlg. Isidoros vor der Madonna einen Chormantel empfängt (ein Hauptwerk in Wien, kleiner in Petersburg). Die „Krönung der Maria von Medicis“ (Louvre) unterscheidet sich davon nur durch die Kostüme. Auch andere Wunder und Visionen werden zu weltlichen Zeremonien, zu effektvollen Bühnenbildern, daß die Menge staunend gassen kann: Januarius heißt Befreite (Genoa, S. Ambrogio, Wien), die Befreiung des hlg. Pavon (London), die Vision Konstantins (Philadelphia), die Wunder des hlg. Franz Xaver (Wien). Das ist nach Art und Stil, Ort und Bestimmung wieder echte Feuerkunst. Visionäre Wunder wie Pauli Befreiung (München, Berlin), Sanheribs Beerdigung (München, ein Hauptwerk) werden zu gewaltig bewegten Schlachtenbildern auf einer Linie mit Löwenjagden (München, Petersburg), Amazonenschlacht (München), Schlacht bei Ivrea (Florenz), Tod des Decius Mus (Wien, Liechtenstein). Rubens' Christus ist weit mehr als etwa der Leonados „Christusbilder“, 2, Ep. 1788 verfeinert und verfeindlicht, antiker Heros und möglichst Alt, mag er neben Augustin und einer nicht minder weltlichen Maria das Kreuz halten (Madrid, Academie), mag er dem Thomas erscheinen (Antwerpen) oder, ein Hercules, zum Erdball niedergeschlagen (München, Sammlung Schubart). Es ist das Höchste und Ausnahme, wenn Rubens in dem (malerisch prächtvollen) Münchner Bilde „Christus und die Sünder“ in Mitte und Beste ein mildes Erbarmen ausdrückt. Auch hier aber ist das Radte künstlerisch die Haupthache. Dem entsprechend Geist und Stil der zahlreichen Passionszenen, die Rubens gemalt hat. Die Kreuztragungen (Amsterdam, Brüssel) — vor allem figurenreiche, mächtig einherbrausendes Getümme; Kreuzaufrichtung (Antwerpen, Dom, bedeutender Paris), Kreuzigung (Antwerpen, Toulouse) und Kreuzabnahme (Antwerpen, Dom) — lörverliche Anstrengung und herzförmige Leiber. In den Beweinungen und Grablegungen stehen zwei Auffassungen nebeneinander. In den Bildern in Wien und Antwerpen heroisiert und stilisiert er unter Einfluß der Antike und der italienischen Hochrenaissance, gibt daher ruhige Halbfiguren, deutet das Leiden nur an. Die bedeutenderen Bilder der zweiten Gruppe (Madrid, Wien, Antwerpen, Tournai, München, Berlin) atmen den Geist der neuen Zeit in Bewegtheit und Naturalismus. Das Leiden wird scharf charakterisiert, lautes Wehflagen der Trauer; auch hier dann aber neben schmerzvoll pathetisch aufblitgenden Marien totetische Magdalenen. Nur einmal hat Rubens sich der Sphäre christlicher R. genähert, als er in dem Münchner Crucifixus — einsam in hellem Licht gegen den dunklen Nachthimmel — außer diesem malerischen Kontrast die Stimmungslandschaft zu Hilfe nahm, um die religiöse Empfindung auszudrücken. Auf jenen zweiten Beweinungen in Wien und Antwerpen findet sich das Motiv, daß Maria eben dem toten Sohn die

Augen zudrückt. Der Blick fällt sofort auf diese Hand, grade durch diesen kleinen Zug wird der Eindruck försterlicher Dual unterstrichen. Auch das ist echte Zeichenteknik. Die Parallelen dazu finden sich in den *M a r i e r d a r s t e l l u n g e n*. Möglichst nahe und deutlich soll grade das Rohe und Grausliche vor Augen gebracht werden. Auf der (malerisch und in der stürmenden Bewegung prachtvollen) Marter des hl. Lievin in Brüssel wird vorne eben die ausgerissene Zunge des Heiligen einen Hund zum Fraß hingehalten; auf der Marter des hl. Justus in Bordeaux sieht man den durch das Licht betonten blutenden Rumpf des Heiligen, der seinen eigenen Kopf vor sich hinhält. In andern Martern (des Andreas, Madrid, des Petrus, Köln, St. Peter) triumphiert das förmliche Kastrimenthementum, oder die Marter wird zur Schlacht, und Rubens läßt mit einzigartigem Vermögen der Phantastie und der Hand Leidenschaften töben (Bethlehemitischer Kindermord, München; Marter der Ursula, Brüssel). Das Hauptansdrucksmotiv dieser christlichen Märtyrien und der Passion, der pathetisch emporgewandte Stoß und Blick, findet sich aber ebenso bei einem *Acton* (Paris, Privatsammlung) und einer von Van verfolgten *Syrix* (London, kgl. Palast), ebenso bei *Sebastian* (Berlin), *Cäcilie* (Berlin) und den *Magdalenen* (Berlin, Wien), wie bei einer *Andromeda* (Berlin) und einer *Dido* (Paris, Privatsammlung). So fließen Christentum und Heidentum auch hier ohne Unterchied ineinander.

Über *Antonius von Padua* (1599 bis 1641) können wir uns kürzer fassen. Schon ehe er um 1618 Schüler und Haushengeselle des Rubens wurde, stand er unter seinem übermächtigen Einfluß. Um 1618–21 war er dann in dem neuen Großbetrieb (Arbeitsteilung, Eigenhändigkeit nach dem *Tarif*) des Rubens, der mit ein Grund war für die starke Veränderung der belgischen Schule, der bevorzugte Gehilfe. 1621–27 war er in Italien, besonders in Genoa, Rom und Venezia. Seit 1632 lebte er als Hofmaler in England. Von Danfe aus eitel und weiblich, von einem sein Rönen übersteigenden Ehrgeiz erfüllt, früh durch Aufträge und Ruhm verwöhnt und verdorben, ist er sein Leben lang Schüler des Rubens und des Tizian geblieben, durchaus nur ein Talent, kein Genie. Aber gerade diese Mittelmäßigkeit, dazu eine leichte Hand, eine jämmerliche Palette, eine grobe äußerliche Produktion haben ihn zum Modemaler seiner Zeit gemacht, den man gegen einen Rembrandt ausspielen wagte; und dieselbe Mittelmäßigkeit hat ihm bis heute bei einem unverzogenen oder verbildeten Publikum einen ganz unverdienten Ruhm verschafft. Zahlreiche Jugendwerke sind Nachahmungen des Rubens ohne schöpferische Eigenart und Neberzeugungsqualität (z. B. *Pflanzungen*, Berlin, Kreuzigung Petri, Brüssel, Kreuztragung, Antwerpen, St. Paul, Judaskuß, Madrid, Sirion und Dalia, Wien und London); andere sind nicht minder manierierte Nachahmungen Tizians (z. B. Christus mit dem Kreuz und Binsgroßen, Genoa, Berlitzkotten, Bonn). Die Sünden vor der Madonna, Paris), und auch später ist er innerlich hältlos und zerfahren, fein in sich begründeter Groberer der Natur und Neugestalter der Welt aus eigener Phantasiekraft. In den Darstellungen des Marienlebens ist er Schüler des Tizian. Die Madonna mit Engeln

in der Akademie in Rom könnte von einem Bolongneser Eklektiker sein, und der aufblühende Madonnenkopf (Florenz, Pitti) ist ganz von der äußerlichen und umhüllenden Art des Reni. Neben diesem selben weich sentimental und dabei theatralischen Ausblick sieht man dann mehrjach (London, Eng. Bridgewater und Eng. Dulwich, Genoa) ein weltlich eitles und „schönes“ Kind. Oder die Madonna ist, in engster Anlehnung an Tizian, die vornehm-lühe Dame der Hochrenaissance (München). Gesellen sich Heilige oder Stifter hinzu, so haben diese wenigstens einen etwas lebhafiteren Empfindungsausdruck (Wienland, Wien, Paris), und in weiblichen Heiligen wie Katharina oder Rosalia erreicht er einen eigenen Typus verzügelter Hingabe (London, Eng. Palast, Wien). Auch hier aber lehnt er sich z. T. stark an Correggio an (London, Eng. Westminster, Chicago, Privatsammlung) und die Wiener Madonna mit der hl. Rosalie ist im übrigen, wie die Abteilung der Hinterwände in Dendermonde, eine Variation über Tizians *Leicestermadonna* (Benedig, Frari). Die große Rosenkrankmadonna in Palermo aber ist ein ganz uneinheitliches Gemisch aus Tizian, Veroneze und Rubens, aus Weltlichkeit, Heidenseit, Aristokratismus der Renaissance und religiöser Leidenschaft, volksärmlicher Kraft und Derbyheit des Barock; im Vordergrunde der frivole Zug, daß ein „schöner“ antithetischer Gros davoneilend sich die Rose zubalzt vor einem Totenkopf am Boden. In den Szenen der Passion ist v. Dyck Schüler des Rubens. In Kreuzaufrichtung (Courtair, Marienkirche) und Kreuzigung (Lille, Mecheln, St. Ronwald, Gent, St. Michael) hat Christus, entsprechend der weiblichen Natur v. Dycks, eine zartere Bildung, auch wohl einem stärkeren geistigen Agent (Courtair), der pathetische Ausdruck des Schmerzes ist weicher, sentimental; auch hier mischen sich dann nicht nur repräsentative Züge nach Romanenari hinein, sondern lotetie, die speziell Dyddisch (Magdalena, Johannes). Den stärksten Ausdruck erregter Leidenschaft und verzügelter Hingabe erreicht er in der Kreuzigung mit dem hl. Franz (Dendermonde) und dem Crucifixus mit Donunitus und Katharina (Antwerpen). Zu seinem Besten gehören die mehrfachen Darstellungen des Geltentzügten allein in nächtlicher Landschaft (Genoa, Antwerpen, München, Wien). Auch hier folgt er Rubens, und sein bildkünstlerisches Vermögen ist geringer, aber die zartere Bildung des Leibes und der stärkere Schnitzenzausdruck entsprechen dem Thema besser. Wo Rubens blutiges Frührot leuchten läßt, gibt v. Dyck das weiche Hell-dunkel einer Mondnacht mit grauen und schwärzlichen Tönen. Ebenso lag seiner Natur das Thema der Beweinung, das er denn auch sehr häufig behandelt hat (München, Paris, Berlin, Antwerpen), meist in seiner repräsentativen Ausfassung, die im Leichnam die Charakterität dämpft. Das Eigene liegt in der Mollharmonie weicher Empfindsamkeit, weicher Falten und weicher besonderer Farbenklänge von Blau, Braun und Gran. Von seinen Darstellungen einzelner Heiliger sind bedeutender als der Tizian nachempfundene hl. Martin (Zaventem, Brüssel) die verzückten Visionen des Antonius und Franz (Brüssel) und natürlich des Augustinus (Antwerpen, Augustinerkirche). Und besonders bezeichnend sind seine *Sebastiane* und *Magda-*

senen. Er gibt die Vorbereitung der Marter, um einen weichen, weißen, weiblichen Alt in Pose hinzustellen (Krete), oder gar toteit-lüstern herausziehen zu lassen (Mädchen). Renvoss und sinnlich, wie „Amor und Psyche“ (Hampton Court) sind auch keine Magdalenen, sei es als ja tödliches Köpfchen (Richmond), sei es als Halbfigur in Betrachtung eines Schabes (Oldenburg), sei es als Halbakt in Amstelstijl (Schleißheim) oder ganzer Figur (Amsterdam). Niemand glaubt diesen Magdalenen ihr Händertingen und ihre Bize.

6. Die große R. der nationalen Blütezeit des 17. Jhd.s in Holland ist als Zeitsäule Barock. Aber dieser nordische, germanische Barock in Holland und in den protestantischen Gebieten Deutschlands ist nach seinem geistig-theologischen Ursprung wie nach seinem künstlerischen Wezen ein ganz anderer Stil, als der Barock der romanischen Länder. Das lebt schon ein Bliz auf die Baukunst. Die R. der letzten Blüte in Deutschland und den R., die Spätgotik, hatte seit 1350 im Sakralbau ein eigenes Raumideal der Weiträumigkeit verfolgt, das sich von dem französischen der basilikalen Hochräumigkeit und der langgestreckten, stark gegliederten fäth. Kirche immer mehr entfernte. Das Resultat einer langen und organischen Entwicklung war in der ersten Hälfte des 16. Jhd.s in Obersachsen, im Ursprungslande der Reformation, die protestantische Predigtkirche: nicht nur Hallenkirche, sondern nach Abicht und Raumwirkung eine einräumige Saalkirche, ohne Querchiff und besonderen Chorraum, mit umlaufenden Emporen und schlanken, weitgestellten Säulen, auch in der Dedenbildung vereinheitlicht durch das sich der Tonne nährende Naggewölbe (z. B. St. Wolfgang in Schneeberg, begonnen 1515). Dieser Saalhentypus und ein zweiter, ebenfalls in der deutschen Spätgotik schon früh ausgebildeter Zentralbau-Typus wurden die Grundlage des ganzen späteren protestantischen Kirchenbaus in Norddeutschland und Holland (Kirchenbau: I, 4, 4 a, 5; II, 2, 3). Auf diesem Felde wurde die germanische Gotik von dem internationalen Italismus des 16. Jhd.s nicht bezwungen. Es trat nur eine Weile ein Stillstand ein. Schon um 1580 begann dann in Norddeutschland und Holland die Schöpfung eines eigenen, neuen Stiles, aus der Grundlage der Spätgotik in Raumbild, Konstruktion, Proportionen, und mit einer charakteristisch germanischen, völligen Umgestaltung des importierten Renaissanceornaments (vgl. Auctularia = Ørmundshofstil; Kirchenbau: I, 5, 6 a). Der Stil z. B. der Marienkirche in Wolfsbüttel (1608) und der Stadtkirche in Bützow (1615) ist die organische Fortbildung des Stiles jener 100 Jahre älteren Kirche in Schneeberg. In Deutschland wurde dieser verfeinungsvolle R. frühling durch den 30-jährigen Krieg erstickt, dem glücklicheren Holland aber war wenigstens ein halbes Jhd. ungefährter Entwicklung und eigener Kulturschöpfung vergönnt. Die Kirchen, die Hollands bester Baumeister, Hendrik de Keyser (1567–1621), anfangs des 17. Jhd.s in Amsterdam gebaut hat, gehören, wenn auch mit provinzieller Sonderart, diesem selben nordischen Barock an, den de Keyser selbst „Architectura moderna“ nannte. Die Süd(Zuidkerk) und

Westkirche (Westerkerk, in der Rembrandt 1669 begraben wurde), begonnen 1603 und 1620, unterscheiden sich schon durch ihren ausgeüblichen, sich anstrebbenden, lustigen Turmbau völlig vom südlichen Barock. Sie sind rechteckige Saalkirchen ohne Chor, mit gotischer Konstruktion (Strebepfeilern, Tonnens- und Kreuzgewölben), weitgestellten, schlanken Säulen. Der Mittelpunkt bildet die Kanzel an einem mittleren Pfeiler. Die Hauptrichtung für die Inneneinrichtung ist die Queraxe. Der dritte Bau, die Koortkerk, vollendet 1623 von Zaelius, ist ein Zentralbau auf vier Freistühlen und somit ein genauer Abkömmling der spätgotischen Frauenkirche in Nürnberg von 1355 und noch früherer westfälischer Hallenkirchen. Die Fenster dieser Bauten haben Rahmen, nur Einzelformen, wie Säulen, Gesimse, kleine antite Giebel, Balkendecken, deuten überhaupt darauf hin, daß auch in Holland im 16. Jhd. der Italismus eingedrungen war. Im holländischen Projambau von 1580–1650 ist die nordische Selbstständigkeit noch größer. Diese Rathäuser, Schlachthäuser, Stadtwagen mit ihrem Veritalismus, mit malerischem Gruppenbau, kleinen Dächern, Türmen und Giebeln sind in allem Wesentlichen eine organische Weiterbildung der Spätgotik, und erst recht der gewöhnliche Wohnbau, dieser bodenwürdige Backsteinbau mit seinem malerischen Wechsel dunkler Flächen und heller Ziersteine.

Noch deutlicher ist die Selbstständigkeit des nordischen Barock und sein Erwachsen aus der Spätgotik in der Malerei. Hier ist der Schöpfer des Barock kein anderer als Grünewald (um 1470 bis um 1530; ¶ Malerei usw.: II, C 2 a), der größte deutsche Maler und, nach der schwäbischen Selbstständigkeit und Einheitlichkeit seines Werkes, überhaupt der größte deutsche bildende Künstler, der einzige, der anfangs des 16. Jhd.s im Norden die Charakterfestigkeit hatte, dem Italismus zu widerstehen. Seine R. ist in allen Grundzügen: Realismus und Phantasie, Charakteristik, mythischer Seelenkunst, malerischer Stil — der Rembrandt (s. unten) wählte verändert wie seine andere und nach Inhalt und Geist durchaus christlich-germanische R. Während Dürers Entwicklung (¶ Malerei usw.: II, C 2 a p) seit der verhängnisvollen Schwertung zum cosmopolitischen Italismus, d. h. zur Nachahmung der italienischen Renaissance (1494), in den Verfall hinabgeht und alle Anderten mitreicht, führt die Linie der lebendigen Fortentwicklung der R. in Grünewald schon um 1510 organisch von der Spätgotik zum Barock und weiter in einer direkten Abfolge von Meister und Schüler (Grinner-Uffenbach-Eisheimer-Lasman) zu Rembrandt. Dieser Zusammenhang zwischen dem größten Maler des Oberheins und dem größten Maler des Niederrheins hat eine weltgeschichtliche Bedeutung.

Damit ist schon gesagt, daß Rembrandt die mittelalterliche Überlieferung, die auch in der Malerei niemals ganz abgerissen war, aufnahm und fortführte, d. h. genauer die Überlieferung der neugermanischen R. des Jhd.s der vorberenden Reformation, an deren Ende eben Grünewald steht. Sein Realismus ist der gleiche, mehr in der Naßie als in der Zeit begründete, wie der des 15. Jhd.s, und sein optischer Illusionismus ist nur die Fortführung und folgerichtigere Durchführung (unter Einwirkung der Prosantkunst) des Naturalismus des 15. Jhd.s. Gerade die bil-

dende K. seit Sluter und den Egts (¶ Malerei usw.; II, B 2) zeigt, daß das 15. Jhd. auch im Norden nicht mehr Mittelalter war (noch weniger aber Renaissance), wenn auch sein Bruch mit dem Mittelalter eintrat wie in Italien, und gerade Grönwalds leidenschaftliche Baftionsdarstellungen sind das größte und finstirlichste getreueste Spiegelbild des gewaltigen deutschen Religionskampfes, an dessen Spitze seit 1517 Luther trat. Ist doch die Neuzeit mit ihrem Individualismus mit nichts nur durch die italienische Renaissance geschaffen worden, sondern ebenso sehr und nur in anderer Form der Modernität durch Luthers Entbedeutung und Befreiung der religiösen Persönlichkeit. Auf diesem Boden des Protestantismus steht durchaus Rembrandts K. (¶ Kunst; III, 12). Sie ist der genau adäquaten Ausdruck der germanischen Form des Christentums, und sie beruht auf der sehr vertrauten Kenntnis und dem Erleben der Bibel. Auch der mystische Grundzug der ganzen K. Rembrandts ist ein echt protestantischer Zug, sowohl als religiöser Individualismus wie in der bevorstehenden fünfzigerischen Form einer immer stärkeren und tieferen symbolistischen Durchleuchtung aller Dinge. Diese K. konnte nur in dem Lande erwachsen, das, charaktervoller als Deutschland, den großen Kampf gegen Rom zu Ende durchführte bis zur Erringung der religiösen Freiheit und Einheit (¶ Niederlande; I, 3). Die calvinistische Kirche Hollands freilich schloß die Malerei aus ihren Kultgebäuden aus, aber das ist nun gerade das epochenmäandige Neue und zugleich echt Germanische und echt Evangelische; für das Haus hat Rembrandt alle seine religiösen Bilder und Radierungen geschaffen, und diese K. ist zugleich persönlich, unabhängiger von Auftraggebern und einem allgemeinen Geschmack, als irgend eine andere vorher. Er allein, der Genius, schuf in seinem Volke eine große neue religiöse K., gerade als die bisherige Hauptauftraggeberin der bildenden K. die Kirche, in Wegfall kam (die religiösen Bilder seiner Schüler sind nur ein matter, unselbstständiger Nachhall der seinen).

Rembrandt Harmensz. van Rijn (d. h. der Sohn des Hermann vom Rhein) wurde 1606 in Leyden mitten in den großen religiösen und politischen Belebungskrieg seines Volkes hineingeboren und sog. den Haß gegen Katholizismus, Spaniern und Absolutismus mit der Muttermilch ein. Aus den unverdorbenen Tiefen des Volksstamms erstand hier ein Genius der bildenden K., der die ganze Bewegung und Weltanschauung des Germanentums stärker und reiner ausgesprochen hat, als irgend ein anderer. So steht seine K. notwendig in einem absoluten Gegensatz zu allen Antike und Renaissance. Er ging nicht mehr nach Italien, wie noch seine Lehrer Swanenburg und Lastman. Keiner verdant überhaupt Lehrer weniger als er. Die Originalität seiner K. ist von Anfang an phänomenal. Die Natur war sein Lehrer. Aus ihr hat er, als Künstler nie alternd, von seinem ersten bis zu seinem letzten Stil immer neue Werte mit ersterem Auge herausgeholt, auf sie hat er zeitlebens in bewußtem Gegenstand zu allem akademischen Regelteam hingewiesen. Er beginnt mit Lichtstudien, Ausdrucksstudien, Kompositionstudien, Farbenstudien, und diese gemalten, ratierten und gezeichneten Studien, zu denen viele

der sächlich sog. „Selbstbildnisse“ gehören, geben weiter durch sein ganzes Schaffen, sie bezeichnen die Etappen seines wunderbar organischen, reichen und selbständigen Entwicklungsganges und sie allein enthalten den Schlüssel zum vollen Verständnis seiner K. Auch seine religiöse K. steht der Natur so nahe, wie sie seine Bildnisse und seine Landschaften, denn daß war für Rembrandt kein Gegentanz, und wenn er seine biblischen Geschichtebilder und Figuren ganz unmittelbar in sein holländisches Gegenwartsszenen hineinfest, so ist das nur der Ausdruck einer höchst lebendigen Religiösität in ihm und seinem Volke, Christentum, und zwar germanisches Christentum, also Protestantismus ist es, wenn diese K. dann vor allem eine Ausdrucks Kunst, eine K. des inneren Erlebens ist. Schon unter Rembrandts frühesten Bildern und Radierungen finden sich Einzelfiguren, die so ergreifend ausdrückt, wie bei seinem Spanier oder gar Italiener und Blumen des gleichen Jhd.s in den gleichen Stoffen: Paulus im Gefängnis (Stuttgart, 1627), Der trauernde Petrus (Petersburg, Sgl. Sirognohoff, 1630), Petrus im Gefängnis (Brüssel, Sgl. Mérode, 1631), Betender Hieronymus (B. 101, 1632). Dabei ist in diesen vier Werken der Ausdruck je nach dem Inhalt des irdischen Erlebens so reich und sein unterschieden, wie er recht bei seinem Romanen, Die Seelenqual des Judas, der die Silberlinge zurückbringt (Paris, Sgl. Schidler) und die Wirkung auf die jüdischen Priester ist niemals lebendiger und drängender charakterisiert worden. Aehnlich reich an völlig neuen Ausdrucksmotiven ist Der Zinsgroschen (B. 68). Binnenraumdarstellungen, wie diese, sind weitauß die meisten Werke Rembrandts, entsprechend unserem nordischen Leben im Hause. Nordisch, germanisch sind wieder die unmittelbare Verbindung von Realismus und Phantastik und die Unterordnung der kleinen Menschen unter die große Natur, kleine Figuren unter einen großen Raum, während Antike und Renaissance den Menschen vergöttlichen und deshalb groß vorne auf die Bühne stellen. Beide nordischen Grundzüge vereinigt zeigt die frühe Darstellung im Tempel (Haag, 1631). Aus einer geheimnisvollen Lichtquelle in der Höhe fällt ein Strahl in das weebende Heßluntzel, gerade auf die Hauptgruppe — der Anfang einer malerischen Stillierung, die Rembrandt unabhängig vom Süden und in seiner ganz besondren Weise nun ausbildungt. Eine blg. Familie (München, 1631), eine Ruhe auf der Flucht (Downon Castle) fügen dazu den weiteren nordischen Charakterzug der Intimität, des Gebabens und Empfindens häuslicher Menschen in einer religiösen K. für das Haus. In den 30er Jahren reift diese K. schon zu einigen unerreichten Meisterleistungen: der verlorene Sohn (B. 91, 1636) wird ohne alle „verschörende“ Schnüre geheimnisvoller; wie bricht aus diesem vertieften Menschen der Rest menschlichen Fühlens heraus und wie umfüllt ihn die erbarmende Vaterliebe! (Auf Rubens' Bild gleichen Stoffes in Antwerpen ist die Handysache der Stall mit Pferden, Kühen und Schweinen!) Oder die Traumerszählung (S. 37, 1638), welch' unerhörter Reichtum des Ausdrucks auf ganz neuem Raum! Oder die Einzelcharakteristik erweitert sich zur Massencharakteristik: hundertach verschieden bricht sich

der vom Bußprediger ausgehende Strahl in den Herzen der Hörer (Predigt Johannis, Berlin), oder, mit etwas anderer Wendung, in jenem Londoner Ecce homo (1633) eine unerreichte Wesensschilderung der Kriegsnächte, der Hohenpriester, der brüllenden Volksmenge. Das Übermenschliche in Wundern und Visionen drückt auch Rembrandt durch das Licht aus. Aber wenn das ein dem ganzen Jhd. gemeinamer Zug ist, so weiß die südl. K. doch nichts von dieser geheimnisvollen Unergründlichkeit des Dunkels und dieser Magie des Lichtes, z. B. auf der Verkündigung an die Hirten (B. 44, 1634), und nichts von dem Zauber des nur zu Abnehmen in der Stimmungslandschaft. Wie hier dann Phantastik und ein schärfster Realismus (in der Charakteristik der höchst erschrocken Hirten und Tiere) sich verbinden, das hat außer der germanischen Rasseurzel auch noch eine evangelische, indem Rembrandt gerade hier den Bibeltext (Lut 2¹⁰) sehr genau interpretiert. Das findet sich mehrfach beim jungen Rembrandt, so in dem „Christus als Gärtner“ (London, Eg. Palast, 1638), volg. Joh 20,¹⁶. Auf dem Tobiasbilde des Louvre entspricht der große davonfliegende Engel ganz wertfreiheitsgemäß dem Borgang, und dabei ist das in der tiefen Verinnerlichung des Ausdrucks der übrigen Figuren weit christlicher, als alle „schönen“ Engel der Renaissance oder v. Dnfs. (Aehnlich „der Tod Mariä“ B. 99, 1639). Das große Thema der Passion hat Rembrandt zuerst in dem kleinen „Christus an der Marterhölle“ (Paris, Slg. Arnard, um 1628) angerührt und dann in den 30er Jahren mehrfach behandelt: in dem Münchner Totius (einem der ganz wenigen Aufträge, vom Statthalter Friedrich Heinrich von Oranien, 1633–39), der Kreuzabnahme in Petersburg, den Grablegungen in Glasgow und Dresden, den Radierungen der Kreuzigung B. 80 und der Kreuzabnahme B. 81. Hier erscheint nun der echte Christus des Christentums, nicht der umgesichtige Adonis und Hercules der Renaissance und des Rubens („Christusbild“, 2, Sp. 1788). Mit deutlichem Realismus wird, wie bei Grünewald, der schwache, gebrochene Leib charakterisiert. Ein Lichtzentrat hebt Christus als Mittelpunkt der Komposition heraus, im Dunkel plötzlich hell erstrahlendes Licht verunstilkt das Wunder (Auferstehung). Nicht die förmliche Anstrengung erfüllt die, welche ihn herabholen oder betten, wie bei Raphael oder Rubens, sondern inneres Leid, und in einer Fülle manigfachster, ergreifender Ausdrucksmotive klingt dieser Schmerz bei den Jungen und Frauen weiter. Trostlos sind sich hier z. T. Bütte einer noch äußerlichen Auffassung: ein Hinter in blithendem Panzer, ein Türke in kostbarem Turban und Mantel allzulehr in den Hintergrund gesobben, teils weil rein künstlerische Probleme zu Seiten einer dämonischen Gewalt über Rembrandt hatten, teils aus der allgemeinen Oppositionsstimmung seines Jhd.s gegen den Aristokratismus und die Stillierung der Hochrenaissance. So beherricht eine nur äußerlich derbe Dramatik Werke wie der Prophet Bileam (Prag, Slg. Hochsel, um 1627), Christus vertreibt die Händler (B. 69, 1635), Abrahams Opfer (Petersburg, 1635), Simsons Blinding (Frankfurt, 1636). Ja, es finden sich bei dem jungen Rembrandt hier und da sogar Figuren in jener äußerlich-pathetischen, heroisierenden Auffassung des Italiensmus als

Nachvehen einer überwundenen Verfallsperiode der holländischen K. (Emmanus, Paris, Slg. André; Zinsgroschen, London, Slg. Bett, 1629; Ungläubiger Thomas, Petersburg, 1634; Auferweckung des Lazarus, B. 73). — Der Künstler und der Mensch im Genius deden sich nicht. Zumal Rembrandts Stilmwandlungen können von den Stoffen oder gar den Tatsachen der äußeren Biographie hier nicht begriffen werden. Sie folgen in einem ebenso reichen wie komplizierten Prozeß inneren künstlerischen Notwendigkeiten. Gegen Ende der 30er Jahre bis zur sogenannten Nachmache (1642) ist Rembrandt mit wachsend auschließlicher Leidenschaft rein künstlerischen Problemen des Tones, der Farbe, des Lichtes nachgegangen, um schließlich in der Hauptfigur jenes Rätselwunders an seiner Licht- und Farbenleidenschaft sich zu erläutern. Dann trat ein Umschwung ein, der im wesentlichen den Stil seiner mittleren Zeit bis um 1655 bestimmte, die Richtung auf weiche Schatten- und Tonharmonien. Nur sehr allgemein und von ferne haben menschliche Erlebnisse mitgewirkt, wenn er nur ein anderer wurde, als in der Jugend, Schicksalsläge und immer drudenreiche Sorgen, ein Sichzurückziehen in seine vier Wände, ein Verachtenlernen der Welt und ihres Scheines geistlicherlicher Stellung, äußerer Ansehen und Erfolges. Aus inneren künstlerischen Antrieben, nicht als Belegstücke seines äußeren Bürgerdaseins, hat er in den 40er und Anfang der 50er Jahre eine große Reihe von schattigen Binnenzimmerzenen gemalt. So vier bgl. Familien (Paris 1640, Downton Castle um 1644, Petersburg 1645, Kassel 1646), wunderbare Beispiele der nordisch-intimen Auffassung. Immer ist es Abend oder Nacht, von der Welt abgeschlossene, heimelige Stille, in die dann wohl, echt Rembrandtisch, himmlische Engelen unmittelbar hineintragen. Oder andere Szenen des Marienlebens bieten sich zu Nachstudien dar: die Anbetung der Hirten (München und London, 1646, B. 46), der Traum Jesu (Berlin, 1645), die Flucht nach Ägypten (B. 53, 1651). Immer sind es, wie schon bei den frühen Passionsbildern, arme Leute, schwer gedrückt vom Leben, aber reich an innerer Seligkeit und Glaubenszwerflicht. Es ist auch wohl einmal Nacht im Freien, wie auf jener einzigen Dubliner Ruhe auf der Flucht (1647): ganz kleine Figuren an einem Feuer in einer großen Landschaft von wunderbarer Stimmungsmacht. In dieser „mondbeglänzten Zauber nach“, dieser mächtigen Naturrezonanz für das seelische Erleben, ist Rembrandt ein ganzer echter Romantiker wie Grünewald. Oder Rembrandt nahm seine Stoffe aus dem alten Buch Tobit, daß er überhaupt sehr liebte, wie Anna dem Tobit das Böcklein bringt und der rechtliche Alte Bedenken hat, ob es auch nicht etwa gestohlen sei (Berlin, 1645), oder wie die zwei Alten ganz verfunken im Dämmerchein sitzen, sehnsüchtig des fernen Sohnes gedenkend (Richmond, 1650). Wie sehr sich Rembrandts religiöse K. nun vertieft, lehrt ein Vergleich von Werken der 40er Jahre mit den gleichen Szenen unter den Frühwerken, z. B. der „Heiligen“ Auferweckung des Lazarus (B. 72, 1642) mit der früheren „großen“ (nach dem Format): nichts mehr von dieser laut pathetischen, theatralisch posierenden Rüdenfigur alla italiana, Christus ganz schlicht, natürlich und still, faum

dass er eine Hand austrekt, aber Mimik, Gebärde und Haltung drücken eine inwendliche erbarmende Liebe aus. Mit der kleinen radierten Grablegung (B. 84) muss man die typischen Hochrenaissance-darstellungen Raphaels (Rom, Borgeske) oder Tizians (Louvre) vergleichen. Diese Menschen Rembrandts sind ganz hingenommen von ihrem Schmerz, sie haben kein Empfinden dafür, dass sie etwa von Zuschauern gejehnt werden. Als Rembrandt 1651 „Christus und Magdalena“ noch einmal darstellte (Braunschweig), hielt er nicht die äußerlich genaue Interpretation für die Hauptaufgabe, sondern das innerliche seelische Erlebnis, das hier mit einer Macht und Tiefe ausgedrückt ist in Gesichtern, Gebärden und malerischer Stimmung, wie niemals wieder. Hierher gehören auch in dem Zusammenhang vertieft Charakteristik und zauberischer Gewalt von Licht, Farbe und Ton: das Opfer Manoahs, die unerreichte Darstellung des Gebetes (Dresden), die Vision Daniels (Berlin), Jesu blutiger Tod und das Ereignis vom ungetrennen Knecht (Petersburg).

So reiste der große Maler der Seele, der um 1650 einige unvergleichliche, grösste Hauptwerke aller christlich-religiösen K. überbaut geschaffen hat. Lukas erzählt (24, 15 ff.), wie zwei nach Emmaus wandernden Hungern unerkannt der auferstandene Heiland sich geöffnete. „Und sie nötigten ihn: bleibe bei uns, denn es will Abend werden und schon neigt sich der Tag. Und er ging hinein, bei ihnen zu bleiben. Und es geschah, da er mit ihnen zu Tische saß, nahm er das Brot, segnete, brach und gab es ihnen; ihnen aber wurden die Augen geöffnet, und sie erkannten ihn.“ Wenn Rubens das malte (Madrid), so sieht man durch eine offene Säulenballe in eine helle lachende Landschaft. Christus rechts im Profil, „schöner“ Männerkopf, mit vattheitlichem Aufblitzen und starter Geste, ein Jünger leidenschaftlich, laut, erschreckt zusammenfassend, der andere freundlich grüßend, wie ein Gärtnerbürkle, der einem hohen Herrn eine Befehlung austrässt. Und nun Rembrandt! (Louvre von 1648, eine nicht ganz so bedeutende Variante Kopenhagen, 1648. Vgl. die Abbildung auf Tafel 29, Nr. 7). Ein hoher Binnenraum in weichem Halbdunkel. Drei Menschen sitzen ganz einfach an einem Tisch, Christus hinten mitten, äußerlich hässlich, ein Demütiger und Niedriger, aber von innen heraus erlöst von jelicster Heiligkeit und Macht, selbst ergrissen und tief ergreifend. Ein Jünger lacht es noch faust; den anderen, den man mit vom Rücken sieht, durchfährt es mit erschütternder Gewalt. Nur der junge Diener, der eben beschrückt, weiß nichts von dem Seelenerlebnis dieser drei (Kontrastmotiv). Alle äußersten Gebärden und Bewegungen sind ganz verhalten, und das Ganze ist in einen inwendlich warmen, weichen, dunklen Ton wie eingehüllt. Aus dem gleichen Jahre besitzt der Louvre das zweite Meisterwerk des Barnimhügeligen Samariters: die wunderbare Harmonie einer weichen, schattenreichen Dämmerungslandschaft und seelischer Erschaffenheit, erbarmender Nachstenliebe in den Herzen. Das dritte Werk ist die grohe Radierung „Christus segnet die Kinder und heilt die Kranken“ (B. 71), das sogenannte Hundertguldenblatt. Vgl. die Abbildung auf Tafel 28, Nr. 5), eine grohe Zusammenfassung vieler Beobachtungen und Studien, wie

da seine ganze religiöse K. unmittelbar aus dem wirklichen Leben erwächst. Von Jugend auf hat Rembrandt in vielen Radierungen und Zeichnungen ein besonderes malerisches und seelisches Interesse für die Unterarten der Strafe bekundet, Bettler aller Art mit immer mehr vertiefter Charakteristik dargestellt (Alle Bettlerin, B. 170; Bettler an der Haustür, B. 176); anderseits war auch das Amsterdamer Judenstein ein Gegenstand seines Künstlerinteresses (Die Synagoge, B. 126). Trotzdem gehörten auch bei einem Genius dann noch begnadete Stunden dazu, dieses geistig, malerisch und technisch unvergleichliche Werk aus einem Guß zu schaffen, diese unerreichte ausköhlende Charakteristik der phantastischen Schriftgelehrten als Reinheitsvorbild lehrhaftlin, der demütigen, treuen, ergrissenen Jünger, des milden, ganz seelisch-geistigen Heilandes, des wahren Helfers und Tröstlers der Mühseligen und Beladenen. Wie sind diese echt nordisch lebenswahr und zugleich ergreifend von innen heraus charakterisiert? Schon beginnen nun die Ausdrucksmittel (Licht, Schatten) sich zu symbolisch er Bedeutung zu vergegenstalten: überall scheint durch diese irdische Welt eine andere, höhere geheimnisvoll hindurch. Nah verwandt, ohne sich aber in einem einzigen Motiv zu wiederholen, ist die Predigt Christi (B. 67), die Predigt an die Armen. Das ist schon im Stoff, dann in der Betonung der Wirkung von Christi Wort auf die Seelen, nicht seiner äußerer Erscheinung, echt protestantische K. Das letzte Hauptwerk dieser Gruppe ist die grohe radierter Kreuzigung (Die drei Kreuze, B. 78, 1653. Vgl. die Abbildung auf Tafel 28, Nr. 6). So oft die Stoff, seiner zentralen Bedeutung in der Heilssieche entsprechend in der fröhlichen K. dargestellt worden ist, niemals wieder ist er so vergeistigt und zugleich in einer bildsinnlicher K. gewaltigen Konzeption erfasst worden. Nur Grünewald bildet hier eine wesensverwandte Vorstufe. Die Vergeistigung und Verinnerlichung zeigt am deutlichsten der Vergleich mit Rubens' Antwerpener Bild (s. oben 5, Sp. 802), wo die mächtigen Leiber und die äußere Borgung des Lanzenstabs die Hauptfache sind. Rembrandt lässt alle Einzelheiten zurücktreten vor einem gewaltig-elementaren Naturereignis, Wolkenbrüchen von Licht und Finsternis, die auf die Erde fallen, als malerisches Symbol des unbegreiflichen Durchbruchs, das hier geistig. Mit diesem Licht drückt Rembrandt stilisierend das Metaphysische aus, mit diesem Schatten, der wie ein Abgrund die Menschen verschlingt, die innere Panik, welche das Volk ergreift, und den Schmerz der Gläubigen. Wie gejagt von innerem Grauen eilen von den zwei Jüden davon, Frauen werfen sich überhäuft auf die Erde und Johannes ballt in rasendem, verzweifeltem Seelenschmerz die Fauste.

Wer Rembrandts Schaffen verfolgt, wird an seiner Zielle seines Entwicklungsganges von grösserer Bewunderung erfüllt, als bei der neuen Wendung um 1655. Sein bürgerliches Leben stand auf dem tiefsten Punkte des finanziellen Zusammenbruches (Bankrott 1656); die Gesellschaft, die vornehme Künstlichkeit stieß ihn aus. Und seine Nation, der den Friede (1648) schlecht bestand, verfiel in faule Genussucht und charakterlose Ausländer; von Paris, vom Haag, von Utrecht aus gewann die unholändische, die ala-

demischen K. immer mehr Boden. 1648 schon ließen die Amsterdamer sich von Campen ihr neues, ödes klassizistisches Rathaus bauen (das heutige Schloß), das mit aller heimischen Neubefreiung brach, um die Antike nachzuäffen. Der größte nationale Genius wurde allmählich nicht mehr verstanden, seine eigenen Schüler gingen in das feindliche Lager der akademischen Klassizisten über. Mit unvergleichlicher Standhaftigkeit aber ist Rembrandt sich treu geblieben, auch als Verständnis und Genuß des Publikums ihn verliehen, und gerade in jenen Jahren des Unglücks hatte sein Genius die Kraft zu einem großen neuen Anlauf, zu einer großen Revision seines Sehens und Malens vor der Natur, zu einem neuen Stil. Aus dem kleinen Format und den dümmigeren Schattentönen ging er in das große Format, in die Farbe und zu einer ganz freien, breiten, offenen Technik als Resultat reifster Malerweisheit. Der große Jakobusseggen in Kassel (1656) oder die Geißelungsstudie (München, Stg. Carthagen) sind unter vielem andern Beispiele für den großen Fortschritt an malerischer Weisheit und malerischem Leben, zugleich aber auch dafür, daß die Charakteristik jetzt nicht zurücktritt. Das Verführungs- und Verleumdungs-drama der Potivharge Geschichte (Berlin, 1655) ist nie wieder geistig so erichöpft worden, und zwar liegt die Charakteristik nicht nur in höchst ausdrucks voller Klimt und Größe, sondern ebenso sehr in der Farbe, in diesen gleichenden Goldlöwen und einem glühenden und funkelnden Rot, das die Ausregende der inneren dramatischen Spannung unmittelbar dem Auge vermittelt (ähnlich im malerischen Ausdruck einer ähnlich unheimlichen Situation die Verleugnung Petri, Petersburg). Wie sehr und wie fest Rembrandts K. jetzt nach innen veranlagt war, zeigt am klarsten die Anbetung der Könige (London, Kel. Palast, 1657), zumal beim Vergleich mit Rubens (vgl. dessen Bild auf Tafel 27, Nr. 4). Der größte Teil des Geschilderten ist ganz in den Schatten des Hintergrundes zurückgeschoben. Was vorn im Licht und durch die Farbe das Auge auf sich zieht, sind kniende, ganz in Demut, Andacht und Anbetung aufgehende Gestalten. Auch in den Radierungen dieser Spätzeit wandelt sich der Stil ganz wesentlich. Die Figuren werden breiter, unterfester, in der Modellierung ist ein vereinfachendes Stillieren unverkennbar. Wo der junge Rembrandt lebhafte äußere Handlung gab, ist jetzt alles ruhig und innerlich (Abrahams Opfer B. 35, 1655). Dieser nach innen gesammelte Ausdruck behält dabei eine sehr nachdrücklich sprechende Kraft (Jesus vom Tempel zurückdrängend, B. 60, 1654). Diese Vereinfachung und eine im Wesen der Graphik liegende Linientendenz führen Rembrandt zeitweise zu einer für ihn auffallenden Linienvorstellung (Abraham bewirkt die Engel, B. 29, 1656, in der tiefen Denunz Abrahams echt evangelisch und in dem leisen Humor des Ganzen echt nordisch), zu einem Architektonifizieren, das die Linien von Bauten als wesentliches Kompositionsmittel verwendet. Auf dem großen Ecce homo von 1655 (B. 76) sind alle Figurengruppen in bauliche Liniengerüste eingewandt. Der Vergleich mit dem frühen Londoner Bilde zeigt auch hier das Verlegen der Charakteristik nach innen, Christus ganz still, ruhig, einfach, von einer inneren Höhe, an die alle äußere Schande

nicht heranreicht. In andern Blättern bleibt Rembrandt aber bei der malerischen Ausfassung, ja er überträgt den breiten und freien Stil dieser Zeit von den Gemälden auf die Radierung, die im Strich, in den großen Flächen von Hell und Dunkel mehr gemalt als radiert erscheint. So hat er in sehr malerischen Blättern Einfielder dargestellt, wie den Hieronymus ganz in Lektüre und Nachdenken verunken (B. 104) oder den Franziskus im Gebet, klein und alt in sich zusammengeknüllt in großer Landschaft, nicht kath. Heilige, sondern Typen echter Christenmenschen. Am bedeutendsten sind unter den späteren Radierungen einige Nachstüde. Die Kreuzabnahme von 1654 (B. 83) hat eine große malerische Kraft in den breiten Flächen von Hell und Dunkel, und zugleich drückt das alles Innerliche aus. Wie eine helle Hand aus dem Schatten herausragt, das hat eine erstaunliche und zugleich geheimnisvolle magische Wirkung, und ebenso die Linie in dem hellen Bau hinten, die stummen Wagerechten, die symbolisch das Geduldete, Nie-dergebeugte ausdrücken und die Gesamtwirkung nach dieser Richtung hin deutlich verstärken. Oder die Grablegung (B. 86): ein schwüles Licht nur in dem tiefen Dunkel des Grabgewölbes, die Figuren in einem Halbkreis angebaut und zugleich durch eine lange Wagerede niedergedrückt. So spricht aus dem Ganzen der tiefe Jammer und Schmerz, der so sehr der Schmerz innerlich lebender Menschen ist, daß er keine Gesten und Worte, selbst keine Tränen mehr hat. In der späteren Radierung der Darstellung im Tempel (B. 50) sieht man nur ganz wenige Figuren, kleinen Engel und kleinen Lichtstrahl in der frühen Weile. Maria und Jesu treten ganz in den Schatten zurück, Simeon kniet vorn mit dem Kind, dessen Kopf im Schatten, mit dem elstaiischen Ausdruck eines Blinden. Darüber bauen sich hochragend zwei seitliche Gestalten auf. Ihre Kleider, Mütze und Stab gleichen und glänzen wie Gold, es sind nicht Menschen, nicht Priester, wie magisch geheimnisvolle Götterbilder leuchten sie aus dem tiefen Dunkel des Gewölbes heraus, jenes Licht anderer, höherer Art symbolisierend, das mit dem Heiland der Welt geboren. — Nach 1661 hat Rembrandt nicht mehr radiert, aber was er in dem letzten Jahrzehnt verarmt, vereinamt und fast vergessen, gemacht hat, bedeutet immer noch künstlerische Entwicklungsfähigkeit, immer noch neue Werte, ein Offenbaren tiefer Geheimnisse durch den Genius. In drei Bildern malte er die erfreuliche Tragödie der plötzlich von der Höhe gestürzten Größe aus dem alten Buche Esther, Mardachai vor Esther und Asafer (Vlazey), Asafer und Haman beim Mahle der Esther (Moskau) und Haman in Ungnade (Petersburg). Die Figuren sind wie halb gelähmt in ihren Bewegungen, aber die Farben der Kleider und Königsmantel, der Turbane und Ketten, Kronen und Diademe haben eine unerhörte ovale Gewalt, nicht um der sinnlichen Farbe an sich willen, sondern als höchst geistiger Kontrakt-motiv, um gerade jenes Innerliche als Hauptwirkung zu lassen, das die Seelen bewegt. Wie insbesondere auf dem Petersburger Bilde der plötzliche Sturz aus der Höhe des Glücks von allen, auch vom König und von Mardachai, als Leiden empfunden wird, das ist echt germanische Ausfassung des Tragischen, das hat

seine Parallele in Wagners „Tristan und Isolde“. Nah verwandt nach Thema und Ausdruck ist das mächtige Hager-Spätwerk „David spielt vor König Saul die Harfe“. Die Farben des Königskleides und des Turbans, das Grüngold und Rot, haben eine zauberische, dämonische Gewalt, aber das ist nur Begleitung zu dem noch stärkeren Ausdruck des Leidens: der König in seinem Glanz ist ein armer leidend Mensch, er weint und nimmt das Erste Beste, den Vorhang, seine Tränen zu trocknen. Aber nicht Leiden ist das leise Wort, sondern Erlösung von dem Leid. Den Bechluss macht das unvergleichliche, einzigartige Gemälde des Verlorenen Sohnes in Petersburg, ein Gnade-Jesu, das den Kern christlicher Religiosität enthält (vgl. die Abbildung auf Tafel 29, Nr. 8). Die Nebenfiguren sind wie entwölkelt, wie gebaut und erstarzt, seine Gesten und Bewegungen, nur die Augen sprechen. Vermehrlicher aber sprechen die Hände des Vaters. Der Greis ist blind; er kann den reuig Heimkehrenden nicht sehen, nur fühlen, und seine Hände, breit auf dem Rücken des zerlumpten Sünders, haben eine erdfüllende Ausdruckskraft. Mehr als alles aber spricht die Farbe, das brennende, grelle „Jahnbrot“ (der Mantel des Vaters und des Alten rechts), das aus dem Dunstel des Hintergrundes und gebrochenen Tönen von Grüngold und Rötlichbraun herausbricht. Farbenstrom und Holismus ist Rembrandts letztes Wort, und diese Farbe, das Rot, die urtümliche Farbe der Rinde und der Wilden, sagt das Letzte, das Höchste und Tieuste, das Weinenhaite, was hinter aller Weltirdischer Erziehung steht: für alle irdische Sündhaftigkeit gibt es eine verzehrende Liebe, eine erlösende Gnade. So ist Rembrandts letztes Werk im Thema und in der höchsten und unmittelbarsten Vergeistigung aller künstlerischen Mittel das großartigste Denkmal christlicher K. überhaupt, und Rembrandt ist der größte Meister christlicher K., weil in seinem andern zugleich mit dem künstlerischen Genius der religiösen Genie so groß war wie in ihm.

Algemeine Bibliographie: Arthur Jellinek und Otto Fröhlich: Internationale Bibliographie der Wissenschaft, 1902 ff., für die frühere Zeit jährlich im Repertorium für Wissenschaft und in der Gazette des Beaux-Arts. — Die zusammenfassenden Darstellungen des Barot in den Handbüchern sind veraltet und partiell, vom Standpunkt der akademischen Auffassung. — Für Spanische Malerei ist das Hauptwerk: Carl Justi: Diego Velázquez und sein Werke, (1888) 1903*; — Dr. T. Zur spanischen Malerei (in Actas de la Exposición de Madrid, 1897) 1903*; — Lefort: La peinture espagnole, 1893; — Carl Justi: Murillo, (1892) 1905*. — Fälschliche Malerei. Abbildungswerke: Max Rooses: L'oeuvre de Rubens, Antwerpen 1892; — Adolf Rosenberg: B. P. Rubens (Klassiker der K.), 1905; — Emil Schäffer: v. Dih (ebda), 1909. — Darstellungen: Eugène Fromentin: Les maîtres d'autrefois (1876), überseht von Bodenhausen, 1903; — C. Losmaer: R., Haag (1868) 1877; — Emile Michel: R., Paris 1893; — Richard Baumann: R. Radierungen (ebda), 1906; — R. als Erzieher. Von einem Deutschen, (1890) 1909*; — Jan Both: R. Leben und K., 1908.

Franz Böhl.

R., beschreibendes Verzeichnis seiner Gemälde, 8 Bde., Paris 1897/1005; — Dimitri Robinelli: L'oeuvre grave de R., Petersburg 1890; — Charles Blanc: L'oeuvre complet de R., Paris 1880; — Friedrich Liepmann und Cornelis Hofstede de Groot: Bezeichnungen von R., 4 Folgen, 1888 ff.; — Adolf Rosenberg und Wilhelm Valentiner: R. Gemälde (Klassiker der K.), (1903) 1909* (mit ganz ungünstiger Einleitung und vielfach falscher Benennung); — Hans Singer: R. Radierungen (ebda), 1906; — Darstellungen: Carl Reumann: R. (Hauptwerk), (1902) 1905*; — W. Burger: Musées de la Hollande, Paris 1858/60; — Eugène Fromentin: Les maîtres d'autrefois (1876), überseht von Bodenhausen, 1903; — C. Losmaer: R., Haag (1868) 1877; — Emile Michel: R., Paris 1893; — Richard Baumann: R. Radierungen, 1906; — R. als Erzieher. Von einem Deutschen, (1890) 1909*; — Jan Both: R. Leben und K., 1908.

Spanndienste. I. Baulast.

Spanuth, I. August, evg. Theologe, geb. 1845 in Hannover. 1871 Gymnasiallehrer in Hannover. Seit 1873 Pastor in Schlüden, Ohlendorf, Schulenburg (Prov. Hannover). Seit 1911 im Ruhestand in Hildesheim.

Berl. u. a.: Spruchbuch, 1872; — Brot des Lebens (Predigten), 1891; — Ausgeführte Unterredungen mit Konfirmanden, 1897*; — Werkbüchlein für Konfirmanten, 1910*. Herausgeber der „Katechetischen Zeitschrift“, von 1898 bis 1907 (§ Preiss: III, 2 b, Sp. 1779).

2. Heinrich, evg. Religionspädagoge, geb. 1873 in Hannover; 1900 Pastor in Dorum, dann Eddesen. 1906 Oberlehrer in Hameln. 1912 Direktor des städtischen Lyzeums und Oberlyzeums in Hameln.

Berl. u. a.: Die Propheten des Alten Bundes (Lebensbilder und Unterrichtsentwürfe), 1903 (* in Vorberitung); — Die Propheten des Alten Bundes (Biblische Lesejuh für Schüler), 1911 (11.—15. Taufend); — Die Gnade Jesu für den Unterricht bearb., 1906; — Prävariations für den evg. Religionsunterricht I: Unterrüste 1912*; — Oberküste (in Verbindung mit Kestel) 1913*. Herausgeber der „Monatsblätter für den evg. Religionsunterricht“ (Göttingen, Bandenhoef), seit 1908 (§ Preiss: III, 2 b, Sp. 1779) und der „Religionspädagogischen Bibliothek“ (ebenda), seit 1909. Glauke.

Sparassen. I. Wohlfahrtspflege, 7.

Zparr-Hofstetd, Axel, evg. Theologe, geb. 1853 in Eskilstuna (Schweden), seit 1881 Pastor, jetzt in Delfta (Niederlande), kennzeichnender und origineller Vermittler zwischen Theologie und Naturwissenschaft.

Berl. u. a.: Arbeitsåra, 1900; — Kyrkans panyttförselde, 1902; — Kristendomens världsvärde, 1905*; — Gudsordet förläckande till Bibels bokstaf, 1906. N. Schmidt.

Spatzki, Anatoli Aleksejewitsch, russ. Theologe, geb. 1866, seit 1893 Professor an der Moskauer Geistl. Akademie.

Berle: Apollinaris von Laodicea. Das historische Schidhal der Schriften A., mit einem kurzen Lebensabriß (Mag.-Diss.) Sergijew-Poład 1895; — Die Urteile der zeitgenössischen lutherischen Kirchengesch. Wissenschaft über Apoll. v. L. und seine Bedeutung in der Dogmengesch. (Dr.-Diss.) 1896. Gratz.

Spaulding, Salomon, Mormonen, 1 (Sp. 505).

Sped., Wilhelm, Religiöse Dichtung usw.: II, 2 (Sp. 2178).

Speckmann, Diedrich, Religiöse Dichtung usw.: II, 2 (Sp. 2178) *Vollschriftsteller, 2 f.

Speculum humanae salvationis ¶ Buchillustration, 1.

von Spee, Friedrich (F. Spee von Langenfeld; 1591–1635), lath. Theologe und Liederdichter, geb. zu Kaiserswerth, 1610 Schrift, 1623–25 Professor der Philosophie und Domprediger in Paderborn, 1627 nach Würzburg berufen, wo er innerhalb dreier Jahre über 200 Herren für den Scheiterhaufen vorbereiten mußte. Von ihrer Unschuld überzeugt, trat er als einer der ersten gegen die Herrenprozeße auf (¶ Herren usw., Sp. 9). Später war er in Niederrachsen einer der Leiter der Gegenreformation. Seit 1629 lehrte er in Paderborn, seit 1632 in Köln Moralphilosophie; h. ¶ Busenbaum bekennt, seine Medulla theologiae moralis nach S. Kollegiaten verfaßt zu haben, 1633–35 war S. als Seelsorger in Trier tätig. Seine imitigen und genügsamen Lieder, die mehr Gedichte als sangbare Lieder sind, sammelte er unter dem Titel „Truynachtigall“ (1649; ¶ Kirchenleb.; II, 2), weil „das Büchlein trug allen Nachgalen süß und lieblich singen“.

Vers. u. a.: Canticum criminalis seu de processibus contra sagas über, 1631 (anonim); — Truynachtigall, 1649 u. ö., 1817 von C. Bentele u., 1870 von G. Völle (Deutsche Dichter des 17. Jhd.s, hrsg. von A. Goedele und J. Litzmann, Band 13); — Das gütliche Tugendbuch, (1643?); 1649 u. ö.; 1887 von F. Hattler. Ausgabe der darin enthaltenen Lieder zusammen mit der Truynachtigall von A. Weinreich, 1907. — Neben v. S. vgl. außer den Literaturgeschichten und der Literatur zu ¶ Kirchenleb.; II: J. Diel: F. v. S., (1873) 1901* von B. Dühr; — J. Gebhardt: F. S. von Langenbeck, 1893; — Th. Ebner: F. S. und die Herrenprozeße seiner Zeit, 1899; — ADB XXXV, S. 92 ff.; — RE* XVIII, S. 587 ff.; VIII, S. 35; — KL* XI, Sp. 575 ff.; V, Sp. 1998; — KHL II, Sp. 2166. Ende.

Spegel, Aquin, ¶ Schweden, 3 ¶ Kirchenleb.; I, 4 c.

Speier, ¶ Speyer.

Speisegebot ¶ Levitisches, 1 ¶ Apostolisches u. jüdisches; I, 2 (Apostelbrevet) ¶ Fasten.

Speisopfer ¶ Opfer: I B, 2 b, 4.

Spektorbriefe ¶ Kraus, Fr. X.; vgl. ¶ Reformatholizismus, A 2.

Speculation ist im Gegensatz zur Empirie jede Betrachtung von Vorgängen, die vom Einzelnen, Zufälligen, unmittelbar Gegebenen zum Wesentlichen, Umfassenden, zur synthetischen Zusammenfassung fortstreitet. Die S. muß bei ihrer Arbeit Begriffe verwenden, die in der unmittelbaren Erfahrung nicht gegeben sind. Daraus hat sich der Verdacht ergeben, als ob die S. die Erfahrung verachte. Der Begriff S. hat für viele den Beigeschmack einer willkürlichen Konstruktion bekommen. Dem gegenüber ist festzustellen, daß jede systematische Betrachtung speculativ ist. Die Frage, ob eine zusammenfassende Erkenntnis der Welt im ganzen möglich ist, führt zum Problem der ¶ Metaphysik. Bgl. auch ¶ Philosophie: I, 1 ¶ Theologie, 2. J. Wendland.

Speculative Philosophie ¶ Metaphysik.

Speculativer Nationalismus ¶ Rationalismus: I, 1.

Speculative Theologie in der 1. Hälfte des 19. Jhd.s.

1. Begriff der speculativen Theologie; — 2. Hegels religiöse Speculation; — 3. Die hegelische Schule; — 4. Die „konsequenter“ Hegelianer; — 5. Die Schulmitte; — 6. Der

speculative Theismus; — 7. Nachblüte in der 2. Hälfte des Jhd.s.

1. In vollstümlicher Ausdrucksweise ist es die Aufgabe der Wissenschaft das festzustellen, was wahrbar ist. Aufgabe der ¶ Theologie als einer Wissenschafts-Discipline ist es mithin, das festzustellen, was in bezug auf die Religion wahrbar ist, d. h. was Menschen je religiös erfahren und getan haben. Sobald die Theologie dieses klar umgrenzte Gebiet verläßt und selbstgewisse Aussagen über Dinge macht, die dem wissenschaftlichen Erkennen unzugänglich sind, wenn sie z. B. über die Heilspläne Gottes u. dgl. mehr Feststellungen macht, wird sie ¶ speculative. Die speculative Methode, die sich dadurch, daß sie auch mit unsicherer Voraussetzung operiert, von der reinen deduktiven Methode unterscheidet, ist auch heute noch wissenschaftlich von Wert, insfern sie fruchtbare Hypothesen anbietet (¶ Spekulation). Bevor indes der moderne Wissenschaftsbegriff, der klare Unterscheidungen zwischen Wissbarem und nicht Wissbarem, zwischen Feststellungen und Hypothesen, zwischen Wissen und Glauben brachte, zur Aufnahme gelangte, war das Speculieren nicht ein Hilfsmittel, sondern es war die Wissenschaftsmethode für alle systematische Philosophie und Theologie, welche den Sinn und die Ordnung des Universal-Geschehens und -Seins festzustellen sich erlaubte.

Wie nun unter den Menschen der eine mehr für Gewinnung einer umfassenden und möglichst alle Rätsel aufklärenden Weltanschauung interessiert ist als der andere, so ist auch die Theologie nicht immer in gleicher Stärke speculativ gewesen. Unter ihren speculativen Perioden aber nimmt diejenige, die sich an die glänzendste Zeit der Philosophie des beginnenden 19. Jhd.s (¶ Hegel, ¶ Schelling, ¶ Fichte) anschließt und die, vorwiegend auf den Schultern des Hegels stehend, die erste Hälfte des 19. Jhd.s füllt, eine hervorragende Stellung ein. Zwar sind die Grenzen fließend; es bedarf zuweilen einiger Gewaltsamkeit, um hervortragende Theologen in die eine oder andere Kategorie einzureihen. Im Großen und Ganzen aber darf die spezifisch sp. Th. dieser Zeit abgegrenzt werden gegen die an ¶ Kant (¶ Neukantianismus) und ¶ Schleiermacher (¶ Schleiermachersche Schule) sich anschließende sowie gegen die aus dem ¶ Rationalismus (¶ III) sich fortentwickelnde Theologie.

2. Indem der Mensch denkt — so könnte man ¶ Hegels speculatives System zusammenfassen — stellt er sich in Gegenab zu seiner Körperllichkeit. Er wird dessen inne, daß das Geistige das eigentlich Seiende ist, das sinnlich Wahrnehmbare dagegen nur die Objektivierung, die Erscheinungsform des Geistigen. Wenn aber der Geist sich durch das Denken erst freimachen muß und wenn er gleichwohl immer ein und der selbe ist, so erhellt, daß er in Stufen fortstreite. Und wie der Stufe der Bindung in Ercheinungen, der Sich-selbst-Entfremdung, eine Stufe des Kreiswerdens, des Sich-wiederfindens folgt, so muß der ersten eine solche des reinen Seins vorangegangen sein. In Ewigkeit wiederholt sich dieser dialektische Prozeß (¶ Geschichtsphilosophie, 3 ¶ Intellektualismus, 2) es treibt die Harmonie und gebiert die Disharmonie, auf daß diese sich wieder zur Harmonie befreie. Stand am Anfang das reine Sein, das begriffssfreie Sein, das alsdann auf irgend eine Weise verunreinigt wurde, so ge-

winnt es sich von Stufe zu Stufe wieder wie auf einer Springprozession, zwei Schritte vor und einen zurück. In der Weltgeisttheorie stellt sich die Selbstverwirklichung des Geistes dar. Das menschliche Individuum aber ist das Tor zwischen dem Anderssein des Geistes und seinem Seinsein. Nicht darf man sagen: der Mensch denkt, sondern: im Menschen denkt es. Im Denken erhebt sich der Geist über das Individuelle, ja auch über das Allgemein-Menschliche, um zu dem Bewußtsein der Universalität und Einheit des Seins, zum Bewußtsein seiner Gottheit zu gelangen. Gott ist es, der allein existiert. Religion, eine Dependance der Philosophie, ist nichts anderes als Erkennen in vorstellbarer Form. In allen geschichtlichen Einzelereignungen ist Gott wirksam; darum: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wörtlich ist, das ist vernünftig“. Die Welt, das Reich des Sohnes, ist die Erscheinung Gottes, ist sein Anderssein gegenüber dem absoluten, wahrhaftigen Sein, dem Reich des Vaters, die Menschwerdung aber ist die Welterschaffung, und zumal in Christi Tod offenbart sich das Absolute in seiner vollen Erlösungskraft, infosfern die Endlichkeit in der Endlichkeit überwunden wird; die Erlösten leben im Reich des Geistes (die spekulativen Dreieinigkeit; „Dreieinigkeit“, 3, Sp. 149 „Christologie“ II, 5 c, Sp. 1767 f.).

3. Dies der Grundriß der entwicklungsgeschichtlichen, religiös interessierenden Gedanken Hegels, deren imponierende Wirkung die zeitgenössische Theologie großenteils zum Opfer fiel. Und zwar hat als die ausgesprochen „Hegelsche Schule“ unter den Theologen diejenige Gruppe zu gelten, deren Hauptrepräsentanten „Daub“, „Marbeinele“, „Hünrichs“, „Conradi“, „Erdmann“, „Göschel“ und „Rosenkranz“ sind. Auf diese wirkte die groksartige Durchführung der Gottidee und der daraus entspringende Erweis der Erscheinung des Absoluten in Christo zugleich beeindruckend und bestreitend gegenüber der spekulativen Epoche, in welche der Nationalismus verjagten konnte. Wie salisch erschien die Aufklärungstheologie, die nur den zeitlichen Ursprung der Dogmen aufspürte und die Schranken der Vernunft als Grenzen der Wahrheit aufsägte, wie falsch auch der Supranaturalismus, der die Wahrheit allein aus der Schrift erweisen wollte. Wer die Wahrheit, losgelöst von allem Schein zu erkennen strebe, hatte seinen Standort in der Idee Gottes selbst zu nehmen; diece aber wohnt der Vernunft als ihrem Organ inne. So ist die Offenbarung der immanciente Prozeß des göttlichen Lebens im Menschlichen; anders ausgedrückt: die ewige Selbstdarstellung Gottes ist identisch mit der menschlichen Vernunft. Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie ist eins. Und andere Erkenntnis-Schule lautet: die Welt, die durch unerklärlichen Abfall von Gott in Gott entstandene, senkt nach Erlösung und kann sie nur erlangen, indem Gott selbst für in sein unendliches Sein zurückführt. Das aber geschieht in der ewigen Menschwerdung Gottes in Christo, die es dem Menschen ermöglicht, sich über die Richtigkeit zum Unendlichen zu erheben. So betrachtet, erwies sich einer der alten Glaubensfälle nach dem andern als wahr und notwendig, so daß die theologische Hegelsche Schule sich darstellt als die große Restauration des alten Dogmas auf dem Grunde spekulativer Aufschauung,

ja als die einwandfreie Erneuerung der mittelalterlichen Scholastik.

4. Wenn auch die soeben gekennzeichnete Theologengruppe mit Recht als die speziell Hegelsche Schule bezeichnet wird, so waren doch noch andere Gelehrte da, die gleichfalls Hegelschen Samen in sich verarbeiteten. Ja, es waren sogar solche darunter, die man geradezu die „Konsequente Hegelianer“ nannte. So bildeten die Junghegelische Schule, deren Organ 1838 die „Halbischen Jahrbücher“ (Preuß.: II, 1, Sp. 1765) waren. Ein Mann wie z. B. „Feuerbach, dem Kritik theologisch haftestand, völlig spekulativ in seiner Weltanschauung, nahm die Idee des dialektischen Weltprozesses durchaus in sich auf, betrifft aber die logisch Berechtigung der Annahme des absoluten Seins als causa prima, sанд als wirkliches, wenn auch nicht absolutes Sein vielmehr nur die Vernunft und gelangte so zu einem Satze wie: „Der Sohn ergreift das Herz, weil der wahre Vater des göttlichen Sohnes das menschliche Herz ist, der Sohn selbst nichts ist als das göttliche Herz, d. h. das sich als göttliches Wesen gegenständliche menschliche Herz.“ Nicht Gott hat den Menschen erschaffen, sondern der Mensch erschafft Gott.

5. Führte joldher „konsequente“ Hegelianismus, der übrigens für die Gegenwart noch viele wertvolle Fingerzeige enthält, zur Aufhebung der absoluten Religion, so wurden dagegen Männer wie „Vatke“, „Weiße“ und „W. Hanne“, die in mittlerer Hegelsche Schule, auf Weise geleitet, die durchaus in der Spätzeit der Spekulation lagen, zugleich aber sowohl von dem Scholastizismus eines Daub wie von der zerlegenden Arbeit eines Feuerbach freilieben. Wenn Vatke sich auf spekulativem Blaude zu einem konkreteten Monismus bindbarcharakte, wenn Weiße, obwohl gleichfalls spekulativ konstruierend, Gott seines absoluten, indifferenter Charakters entkleidete und ihm neben Vernunft noch Gemütt und Willen zuschrieb, und wenn Hanne, Hegel mit Lessing verbindend, den Thesen eines spekulativen Rationalismus (I, 1) darstellte, so war damit der Erfahrungswissenschaft das Tor geöffnet und dem Erkenntniswert der Spekulation ungewollt erheblicher Abbruch getan.

6. Da aber die Zuwendung zum Realismus noch nicht gleichbedeutend war mit Aufhebung der Spekulation, zeigten auf der einen Seite „Rohmer“ und „Schwarz“, auf der anderen Seite Männer wie „Carrière“, „Chalabacius“, „D. H. Fichte“, „Ulrici“, „Birth“, Gemeinsam war ihnen u. a. die Erkenntnis, daß die Art der Hegelschen Spekulation, welche zu rein pantheistischer Anschauung führe, ethisch uninteressant und unwirksam sei. Während dann aber Rohmer und Schwarz, da für sie Pantheismus und Spekulation unvereinbar waren, sei es zu einer mythischen Verbindung von Pantheismus und Theismus, sei es zu einer Art von Panentheismus gelangten, schritten Fichte u. d. a. zum spekulativen Theismus vor, welcher der sinnlichen Welt Wirklichkeit beinahe, sie aber unter ein gemeinsames Prinzip mit dem Geiste stellte und so durch die Annahme der allgemein-weltlichen Offenbarung des persönlichen Gottes den Monismus zu garantieren suchte.

7. Mit den skizzierten Erscheinungen starb die theologische Spekulation nicht aus, sie trieb auch

in der 2. Hälfte des 19. Jhd.s in Männer wie Marten und Jul. Müller reiche Blüten. Ihre Stärke blieb das idyllinische, geistvolle Aussinden der treibenden Erigentelemente in den empirischen Erscheinungen sowie das Hervorheben des Entwicklungsmomentes (Reim der religiösgeschichtlichen Betrachtung), ihre Schwäche dagegen das Konstruieren eines Weltbildes unter Anwendung willkürlicher Gesichtspunkte und mit Hilfe der Verallgemeinerung einzelner richtiger Beobachtungen.

C. Ebleiter: Geschichte der Religionsphilosophie, 1893; — D. E.: Entwicklung der protestantischen Philosophie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825, 1891; — Carl Schwartz: Geschichte der neuern protestantischen Theologie, (1886) 1899. Heydorn.

Spence, Thomas, *¶ Sozialismus*, 3 (Sp. 753) ¶ Utopisten, 5 c.

Spencer, 1. George, ¶ Passionisten.

2. Herbert (1820—1903), Philosoph. Geboren in Derby als Sohn eines Schullehrers, empfing S. eine sehr ungleichmäßige Schulbildung und setzte bei seiner Vorliebe für mathematische und technische Wissenschaften seinen Willen durch, dem humanistischen Universitätsstudium in Cambridge fernzubleiben. Sein ausgebreitetes, enzyklopädisches Wissen hat er sich durch Privatlecturer erworben. Nach kurzer Tätigkeit als Hofslehrer war er 1837—45 mit mehrjährigen Unterbrechungen Eisenbahningenieur. Von da an hat er ausschließlich von dem Ertrag seiner Feder gelebt und in den bedeutendsten englischen Zeitschriften eine große Zahl von Essays veröffentlicht: Essays, Scientific, Political and Speculative, 1891, 3 Bände. Seine Social Staties 1850 bieten schon die Grundgedanken seiner Ethik und Soziologie. Noch mehr als durch diese wurde er durch pädagogische Aufsätze bekannt: Education, Intellectual, Moral and Physical, 1861. Aber sein Ruf verbreitete sich früher in Nord-Amerika als im Heimatlande, und während sich ihm viele wissenschaftliche Größen Englands befreundeten, führte die Bekanntschaft mit Thomas Carlyle nur zu gegenständiger Abneigung; es war der Gegensatz im Ausgangspunkt, der die beiden Männer voneinander schied: deutscher Idealismus ist S. immer fremd geblieben, er hat von Kants Kritik der reinen Vernunft nur die ersten Abschnitte widerwillig gelesen und in seinem Lebenswerk sind die beabsichtigten Teile über Entwicklung der Sprache, Wissenschaft, Kunst, Moral mit ihren unvermeidlichen idealistischen Einschlügen ungeschrieben geblieben. Zu diesem Leben und Werk sah S. 1858 fast plötzlich seinen Entschluß und veröffentlichte 1860 einen Prospekt, der in dreizehndreißig Abteilungen den Plan des Ganzen aneinanderstellt. Seitdem hat er mit staunenswerter Beharrlichkeit an der Ausführung seines Systems der synthetischen Philosophie gearbeitet. Der Ausführung stellten sich immer wieder teils drückender Mangel an Gedächtnis, teils schwere und langdauernde nervöse Erkrankungen entgegen: 1896 konnte S. mit bescheidener Genugtuung den zehnten, abgeschlossenen Band vorlegen. Das Werk gliedert sich in folgende Teile: A. Erste Prinzipien; Band 1: First Principles, 1862, 1890⁴; — B. Biologie; Band 2/3: Principles of Biology, 1867, 1898, 1899⁵; — C. Psychologie; Band 4, 5: Principles of Psychology, 1855, 1899⁶; — D. Soziologie;

Band 6—8: Principles of Sociology, 1877, 1885⁷; Ceremonial Institutions, 1879, 1885⁸; Political Institutions, 1882, 1885⁹; Ecclesiastical Institutions, 1885; Professional Institutions, 1895; Industrial Institutions, 1896; — E. Ethik: Band 9, 10: The Data of Ethics, 1879, 1885¹⁰; Justice, 1891; The inductions of Ethics — The Ethics of Individual Life, 1892; Negative Beneficence — Positive Beneficence, 1893. — Eine autorisierte deutsche Übersetzung wurde von B. Böttcher begonnen, von Victor Carus fortgeführt, 1875 ff. 1901 ff. S. hinterließ An Autobiography, die 1904 nach seinem Tode erschien.

2. S. steht im bietet die englische Parallele zu Comtes *¶ Positivismus*. Von einer Abhängigkeit kann nicht die Rede sein. Denn die entscheidende Bedeutung, die S. dem Entwicklungsgedanken einräumt, das Interesse ferner für Psychologie, der individualistische Grundzug seiner Soziologie und Ethik endlich trennen ihn von dem Franzosen; an allen zugleich zieht S. lebhafte Linien englischer Philosophie des 18. Jhd.⁵ zu einer kräftvollen Einheit zusammen. Dennoch ist die Verwandtschaft unverleugbar. Für die beiden Denker bilden die neuesten Ergebnisse der Naturwissenschaften und industriellen Technik mit ihren sozialen Folgeerscheinungen den maßgebenden Hintergrund ihrer Systeme. Eine Beeinträchtigung auf das Gegebene und Erreichbare ist darum keineswegs gemeinsam. Aber die Absehung von aller Metaphysik vollzieht sich bei S. in größerer Achtung vor der überlieferten Religion, ohne daß sich mit dieser das starke religiöse Gemütsbedürfnis Comtes verbände. Der Auguste Comte (Philosophie: IV, 2), den S. mit gleichzeitigen schottischen Denkern teilt, erkennt es durchaus an, daß in allen letzten Fragen nach dem Absoluten, dem Geist, dem Sinn des unendlichen Weltprozesses, das Erkennen auf unlösbar Rätsel stößt, die dadurch allein, daß die Wissenschaft ihre Unlösbarkeit feststellt, nicht abgetan werden. Vielmehr bleibt das Mysterium übrig und mit ihm die Berechtigung der religiösen Fragestellung. Aber doch nur in allgemeinstem Sinne. Indem S. die Religion allein auf ihren Erkenntnisgehalt und ihre institutionelle Ausprägung ansetzt, ihre Wahrheit für persönliches Leben aber nicht ebenso würdigt, erscheinen ihm alle ihre, bloß symbolischen, Aussagen als vergebliche Verbiuste, das Unverleugbare näher zu bestimmen. Es mag wirklich sein, als die letzte Kraft, die jenseits alles Relativen dieses in unbegreiflicher Weise bewegt. Aber der menschliche Geist ist auf seine Erfahrungen als die ihm allein zugänglichen Grundgebungen des Unverleugbaren beschränkt. Diese, d. h. die Erfahrungen aller einzelnen Fachwissenschaften, in eine synthetische Einheit zu verbinden, ist die Aufgabe der Philosophie. Ihr also steht kein Sondergebiet der Forschung zur Verfügung, sondern sie hat lediglich die vereinheitlichenden Verbindungen zwischen den sonst getrennten Teilgebieten herzustellen. Es gelingt ihr durch die gleichmäßige Anwendung des Entwicklungsgesetzes auf alle Wirklichkeit. Seinerseits aber geht dieser Schlüssel zur Lösung aller erkennbaren Welträtsel auf die gegenwärtliche Beziehung der beiden, nicht weiter ableitbaren Grundbegriffe der Masse und der Bewegung zurück. Die Ent-

wiebung hat immer das doppelte Ergebnis der Integration und Differenzierung oder, vereint, der Herstellung unterschiedener Einheiten, die sich aus dem gleichartig Unbestimmten zu ungleichartig Bestimmtem erheben. Die fortschrittliche Entwicklung muß aber ihr natürliches Ende in einem Zustand des Gleichgewichts zwischen ihren beiden Faktoren, den inneren Bedingungen der Masse und den äußeren Einwirkungen der Bewegung finden. Bei der Unzertrennbarkeit der einen und der fortgelebten Tätigkeit der anderen schlägt sie in die entgegengesetzte Richtung der Auflösung um. Die individualisierten Gebilde können sich auf die Dauer in jenem Gleichgewicht nicht erhalten, sie treiben in ungefährter Entwicklung in ihren ursprünglichen, unbestimmten und unterschiedlosen Zustand zurück, um alsdann wieder in eine neue Aufwärtsbewegung überzugehen. Dieser pendelartige Rhythmus vollzieht sich wie im gesamten Weltprozeß, so in all seinen einzelnen Teilscheinungen. Erstreckt er den Anschauungen der Astronomie abgelaufen, so wird seine Anwendung auf die verwiderten Gebilde der Biologie, Psychologie, Soziologie immer schwieriger. Leben ist, die beständige Aupassung innerer an äußere Beziehungen. Zudem diese nach dem differenzierenden Gesetzen der Entwicklung verläuft, führt sie zur Abänderung der Arten, für die die Einwirkung der stetig sich verändernden äußeren Bedingungen maßgebend ist. Was S. schon vor dem Auftreten T. Darwins von dem Recht der Entwicklungslinie auf diesem Gebiet überzeugt, so hat er sich in dieser Überzeugung durch sein vollends befürworten lassen. Das gleiche Gesetz beherrscht nun das Seelenleben, dem eine eigentümliche, aber unerkenbare Seelensubstanz in steter Beziehung zum körperlichen Organismus zugrunde liegt. Im allgemeinen mit englischer Assoziationspsychologie (Psychologie; I, 1 "Philosophie"; III, 3 b) einverstanden, sieht S. die Seeleninhalte zwar aus einfachen Wahrnehmungen entstehen, doch so, daß sich aus diesen Reihenverhältnissen gebilden, die sich als angefammelte Erfahrungen der Vorfahren auf die Nachkommen vererben. Von der unmittelbaren Wahrnehmung lösen sich so Erinnerungsbilder ab, es bildet sich für diese ein eigenes Zentralorgan, mit ihm Vernunft und Sprache. Damit ist die alte Frage nach "Rationalismus oder Empirismus entschieden. Die ererbten Wahrheiten treten mit solcher Stärke auf, daß das Individuum sie nicht zu negieren vermag: für den Einzelnen dann stellen sie sich als eingeborene dar, während sie für die Gattung doch nur Entwicklungsprodukte sind. Erstchein so die Gesamtheit als die überbreitende Größe, so würdig die Soziologie diese gesellschaftlichen Gebilde allerdings als höchste Organisationen überindividueller Art. Allein S. zeigt sich in echt englischem Gegensatz zu T. Comte. Die Eigentümlichkeit der gesellschaftlichen Organismen besteht darin, daß sie kein für das Ganze einheitliches Bewußtsein haben, sondern dieses sich bei ihnen über all ihre Einzelteile verbreitet. Damit gewinnen diese eigene Bedeutung. Die Entwicklung führt auch hier zu immer stärkerer Differenzierung und Individualisierung, der allerdings bei der Komplexität der Gesamtgebilde eine ebenso zunehmende Abhängigkeit der Teile vom Ganzen die Wage hält: aus den

kriegerischen Verbänden der Vergangenheit entwidelt sich die industrielle Gesellschaft der Gegenwart, in der der Staat nur noch um der Individuen willen da ist. Aber diese Individuen bergen in sich keine dauernden in sich gültigen Werte. Demgemäß entbehrt auch die Ethik aller unbedingten Normen. Sie bringt nur die Gesetze zum Ausdruck, unter denen die auf sozialer Grundlage sich entwidelnde Lebensanpassung vor sich geht. S. beharrt in den Bahnen englischer Rücksichtsmoral ("Utilitarismus"); gut und böse bezeichnen nur höher oder niedriger entwidelte Verhaltensweisen, in denen die gefühlsmäßige Erkenntnis des Rücksichts oder Schädlichkeit auf der angebten Erfahrung der Menschheit ruht. Und wenn der Zweck der Selbstverherrlichung sich über das Individuum auf Nachkommen und Mitmenschen ausdehnt, so führt doch auch negatives und positives Wohltun, d. h. Selbstbeschränkung und Mitteilung, nicht über Gesichtspunkte der Zweitmäßigkeit hinaus. Die Entwicklung, die diesen relativen Normen den Charakter immer größerer Selbstverhängnisfreiheit verleiht, wird in ihrem Verlauf jeden Gegensatz von "Egoismus" und "Altruismus", Autorität und Freiheit überwinden. Wenn aber das Gleichgewicht hergestellt sein wird, dann wird von der Höhe der ethischen Entwicklung aus der Rhythmus des Weltprozesses bei dem gänzlichen Mangel an absoluten letzten Zielen die naturalistischen Folgerungen der Auflösung ziehen müssen. Nur die Überzeugung von der Unvermeidbarkeit der über alle Erfahrung hinausliegenden Gründe und Ziele aller Wirklichkeit verhilft dies Schicksal, das auch dem zünächst in Lande der Zukunft bevorsteht, dem zunächst in dieser Epoche der Höherentwicklung der Menschheit S. entgegensteht. — "Philosophie": IV, 2 "Ethik", 3 b.

Über S. mit reichen Literaturangaben: *Ue¹⁰* IV, 1006. S. 480—489; — Otto Gauß: *S. 1906*; — Wilhelm Windfuhr: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1910², S. 551 f.; — Paul Barth: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie I, 1897, S. 90—127. Ed.

3. John (1630—93), englischer Theologe, geb. in Boston (Kent), empfing seine wissenschaftliche Ausbildung im Corpus Christi College zu Cambridge, wurde zuerst Universitätsprediger, dann Pfarrer zu St. Giles und St. Benedict in Cambridge, seit 1667 Vorstand des benannten Kollegs dagebüllt. Er suchte als einer der ersten die israelitischen Kultushandlungen von heidnischen, besonders ägyptischen und sassäsischen, Kultformen abzuleiten. Auf dem englischen "De Dismiss" (I, 2, Sp. 2005) hat er anregend gewirkt. Gegen ihn wandten sich Hermann Witius, J. Edwards u. a.

W. u. a.: *Dissertatio de Urim et Thummim*, (1690) 1670²; — *De Legibus Hebraeorum ritualibus et eorum rationibus*, 3 Bde., (1685) 1686². Neue Ausgabe mit einem 4. Bde. (Widerlegung seiner Gegner) posthum 1727 besorgt von L. Chappelow; deutsche Ausgabe von C. M. S. Baffi, 1732. — Über ihn vgl. RE² XVIII, S. 607 ff (dort Lit.); — W. Kawall: *Lehrbuch der hebräischen Archäologie* I, 1894, S. 17 f. Ende.

Spendeformel beim Abendmahl "Distributioniformel".

Spendedose Altar: I.

Spener, Philipp Jakob (1635—1705), geb. zu Rappoltseifer im Oberelsaß. Die Ein-

drüfe, die er durch die Erziehung in einem Luthertum empfing, daß durch die Verührung mit der reformierten Schweiz viel von seiner Schriftlichkeit verloren hatte, auch die Vertrautheit mit höfischer Sitte — sein Vater war Rat der Herren von Rappoltstein — sind in seinem späteren Leben wohl zu merken. Beim Studium der Theologie in Straßburg (Schüler von Dannhauer) lebt S. eingezogen. Aber Reisen erweiterten seinen Geschäftskreis. In Genf hat er Labadie bewundert, in Stuttgart und Tübingen Verbindungen und Freundschaften angeknüpft, die ihm die Wege in Württemberg ebneten. Nach Hörsprecherfähigkeit in Straßburg wird er 1666 Senior in Frankfurt a. M. (Hessen: IV, 2). Von vornherein ist seine Absicht daran gerichtet, Früchte der Wortverkündigung zu jehn. Erfir betreibt er die Einführung der Konfirmation. Auf die Bitte einiger Predighörer veranlaßt er in seinem Hause Versammlungen, wo gottselige Geister das Eine, das not ist, in Liebe und Einheit besprechen könnten, die Männer und die (schweigenden) Frauen durch eine spanische Wand getrennt. Man sprach über die Predigt, las Erbauungsbücher, später nur die Bibel; die Versammlungen wurden schließlich in die Kirche verlegt. 1675 veröffentlicht S. die aus seiner Seelsorgefähigkeit erwachsenen Ratschläge zu einer Reform der Kirche in dem Büchlein: *Pla desideria*. In erster Linie empfiehlt er darin jene Praktikerversammlungen (*collegia pietatis*). Die andern Wünsche waren auch in der lutherischen Kirche Deutschlands nicht unerhört: man solle den Leuten einprägen, Christentum bestehe nicht im Wissen, sondern im Tun, in der Liebe; theologische Streitigkeiten, besonders zwischen Lutherischen und Reformierten, müßten eingehäuft werden; die Theologen sollen auf den Universitäten viel mehr zu freiem Wandel und Bibelstudium angehalten werden. (Paravorbildung, A 4) und auf der Kanzel nicht gelehrt und glänzen, sondern dem gemeinen Mann verständlich, zur Erbauung reden, wie S. selber es tat (Predigt, D 1 c). Die Schrift erregte großes Aufsehen. In vielen Orten werden die S. Versammlungen eingeführt. Schon 1677 spricht man von „Spenerianern“. 1678 ergeht auf Betreiben des Konfistoriums in Darmstadt das erste landesherrliche Edikt gegen die Pietistische Bewegung (Hessen: I, 5, Sp. 2169). 1686 nimmt S. einen Ruf als Oberhofprediger nach Dresden an. Doch verabschiedete er, infolge fruchloser Ernennungen bei seinem Beichtvater und infolge vielfachster Verhandlungen bei den maßgebenden Kreisen müßigbar geworden (Sachsen: I, 3, Sp. 129), schon 1691 Dresden mit Berlin, wo er als Propst von Nikolai unermüdlich bis zu seinem Tode am 5. Februar 1705 wirkte. — Die Entstehung des deutschen lutherischen Pietismus (I B) ist mit seiner Person un trennbar verbunden. Von Johann Arndt und Johann Valentin Andreae beeinflußt, hat S. seine ganze, reiche Kraft an die Reformation des Lebens in der Kirche gesetzt, als Ergänzung zu der durch Luther herbeigeführten Reformation der Lehre, die er übrigens nicht kritisieren wollte, wenn ihm auch die noch herrschende Orthodoxie viele Abweichungen nachwies (J. Deutschmann). Der Kirche blieb er treu trotz seiner Klagen über ihren Verfall. Nicht alle seine Anhänger hat er bei derselben Treue erhalten können, weil er sie nicht vor dem kirchen-

feindlichen Zug in den Schriften Jakob Böhmes und anderer Mönche warnte. Weit reichte sein Einfluß infolge persönlicher Beziehungen, die er durch eifrigen Briefwechsel pflegte, besonders beim Adel. Sein Schwager Horb in Hamburg (I, 11, Sp. 1827), August Hermann Francke in Leipzig, dann in Halle, Schade in Berlin waren seine bedeutendsten Mitarbeiter. Unter seinen Gegnern sind hauptsächlich Johann Benedikt Carpzov in Leipzig, Johann Deutschmann in Wittenberg, Samuel Schedwig in Danzig zu nennen.

RE² XVIII, S. 600 ff.; XXIV, S. 524 f.; — Paul Grünberg: Ab. Jaf. S., 3 Bde., 1893—1906; — Derf. S.-Gebetbuch, 1905. — Weitere Lit. bei V. Pietismus (I B).

Landgrave.

Pengler, 1. Heinrich, evg. Theologe, geb. 1832 in Mannheim, stand im bairischen Kirchendienst und war bis 1901 Stadtprächer in Ettlingen, lebt im Ruhestand in Auerbach a. d. B.

Berf. u. a.: Alberthal, (1873) 1896¹²; — Der kleine Alberthal, (1893) 1898¹³.

Audrac.

2. Lazarus (1479—1534), geb. in Nürnberg, studierte seit 1494 in Leipzig, trat 1496 in die Nürnberger Ratskanzlei ein und wurde 1507 vorderster Ratschreiber und 1516 Genannter des Rats. Die paulinisch-augustinischen Gedanken, die „Linds“ und „Staupis“ Predigten besonders gerade in den Nürnberger Rats- und Patrizierkreisen beliebt hatten, machten ihn empfänglich für Luthers Evangelium; Ende 1519 erließ er seine „Schu red“ und drößliche Antwort eines ehrbaren Liebhabers christlicher Wahrheit, „eine der trefflichsten Apologien von Luthers Werk, die je erschienen sind“. Die Schrift brachte ihm die Feindschaft „Murners und Teds“ ein; letzterer nahm ihn in die Verdammungsbüste gegen Luther auf; auf Betreiben des Rats, der S. als seinen Vertreter zum Wormser Reichstag entsenden wollte, mußte S. die Lösung vom Banne nachdrücken, die ihm „Alexander Augst“ 1521 gewährte. Unterdessen hatte der Reichstag und Luthers Lohnes Auftreten S. zu einem vollüberzeugten Anhänger der neuen Lehre gemacht, die er alsbald in mehreren kleinen volkstümlichen Traktaten und auch Liedern („Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Weise“) verbreitete. Bei der Einführung der Reformation in Nürnberg und in der Markgrafschaft Brandenburg (Bayern: I, 1) hat er durch unzählige Gutachten und Ratschläge trätig mitgewirkt, auch in der Abendmahlsslethe mit Luther übereinstimmend. Sein vor seinem Tode abgelegtes Glaubensbekenntnis gab Luther zu Anfang 1535 mit einer Vorrede heraus.

RE² XVIII, S. 622—625; — H. v. Schubert: Bildungs- und Religionspolitik 1529/30/1910; — Weitere Lutherausgabe 39, 1912, S. 311 ff. — L. Clemens. Spener, Edmund, „Literaturgeschichte: III, C 1 (Sp. 228).

Speratus, Paul (1484—1551), geb. zu Rötten in Schwaben, seit 1506 Priester, beließete er verschiedene Amtier, bis er 1520 Dom prediger in Würzburg wurde. Hier wandte er sich der evg. Lehre zu, verheiratete sich und mußte infolgedessen 1521 Würzburg heimlich verlassen. Nach kurzem Aufenthalt in Salzburg und Wien, wo ihn die theologische Fakultät wegen einer im Stephanosdom gehaltenen Predigt exkommunizierte, fand er in Igau in Mähren eine Anstellung als Stadtprächer. Auf Betreiben des Bischofs

von Olmütz gefangengesetzt und zum Tode verurteilt, aber von einflussreichen Gönnern losgelassen, kommt er nach Wittenberg. Hier unterstützt er Luther durch eigene Beiträge bei der Herausgabe des Gefangnissbuchs von 1524 („Kirchenlied: 1, 3 a; darin u. a.: „Es ist das Heil uns kommen her“) sowie durch Überleitung von Schriften Luthers ins Deutsche. 1524 von Albrecht von Preußen als Schlossprediger nach Königsberg berufen, wurde er 1530 als Nachfolger Erhardts von Queis Bischof von Pommernien und hat schon bei den ersten beiden preußischen Kirchenvestaltungen von 1526 und 1528 sowie an der Begründung der Lehrordnung mit bestimmdem Einfluß mitgearbeitet (Preußen: II, 3 a). Seine theologische Arbeit hat vor allem der Unterdrückung schwärmärischer und seltenerischer Irrelehr gegegnet, z. B. 1531–35 der Anhänger Schwenckfelds (29. und 30. Dezember 1531 Religionsgespräch zu Rheydtburg). Vom „Osianderischen Streit“ hat er nur noch den Anfang erlebt. Ob S. oder sein Herzog Albrecht das Königsberger Gefangnis („Elich Gefang, dadurch Gott in der gebenedeiten Mutter Christi —, allen Heiligen und Engeln gelobt wird. Alleß aus Gründ göttlicher Schrift“, Königsberg 1527) herausgegeben hat, ist z. Z. strittig.

Paul Tschadert: RE³ XVIII, S. 625 ff.; — XXIV, S. 525; — C. Gollat: P. S. Leben und Lieder, 1861; — Paul Tschadert: P. S. von Röthen, 1891; — Ders.: Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen, 1890 (f. Register); — Friedrich Spitta: Die ältesten evg. Lieberbuden aus Königsberg (ZKG 1910, S. 249 ff., 415 ff.); — J. Zeller: Nachlese zu P. S. (Württembergische Vierteljahrsschriften 1909, S. 180 ff.).

Reytag.

Sperl, August, ¶ Religiöse Dichtung usw.: II, 2 (Sp. 2179).

Sperling, Paul, ¶ Kiel, 2.

Spergeleß, Spergelder ¶ Kulturlampf, 3, Sp. 1809.

Speyer, Bistum Ein Bischof von S. ist zum ersten Male 614 (Pariser Synode) nachweisbar. Aber wahrscheinlich ist bereits das römische S. (colonia Nemetum) im 4. Jhd. Bischofssitz gewesen; dann wäre das Bistum dem Germanensturm des 5. Jhd. zum Opfer gefallen und unter der fränkischen Herrschaft neu begründet worden. Zunächst zu Trier gehörig, wurde S. bei der Errichtung des Erzbistums Mainz diesem eingegliedert. Die fränkischen, dann die deutschen Könige seit Otto I haben S. mit Gütern und Rechten ausgestattet (¶ Immunität durch Karl d. Gr. 782, durch Otto I 969). Die Ser Domäne verdaubt Balderich (970–986), der den Unterrichtsbetrieb von St. Gallen, wo er Mönch gewesen war, in S. nachgebildet hat, ihren guten Namen. Die Befreiung des Bistums stand bis zum Beginn des 13. Jhd. unter dem maßgebenden Einfluß des Königstums (stauferische Stanzer als Bischöfe). Seitdem hat das Domkapitel zunehmend sein Wahlrecht ausüben können, freilich im ausgehenden Mittelalter oft nur nach dem Wunsche der Pfalzgrafen, die das Schirmrecht über das Bistum ausübten. Pfalzgräfliche Beamte wurden Bischöfe, so im 15. Jhd. die pfälzischen Räuber Raban von Helmstadt (1396 bis 1430) und Matthias von Ramming (1464–78), die sich beide namentlich um die Landesverwaltung verdient gemacht haben. — Die Reformation stand weniger in den milde und vorsichtigen

Bischöfen Georg von der Pfalz (1513–29) und Philipp (1529–52) als in dem Domkapitel ihren Gegner. In der Ser Diözese kamen außerhalb des Territoriums die Katholiken bald in die Minderheit. In die Stadt S. kamen 1571 die Jesuiten einziehen; bis zur Auflösung ihres Ordens hatten sie die Leitung des Domgymnasiums. In der Zeit des Febronianismus (vgl. ¶ Febronius ¶ Rurikaturstreit, Münchener) hat sich der Bischof Aug. Phil. Karl von Limburg-Styrum (1770–97) am nachdrücklichsten den geistlichen Kurfürsten widersetzt.

An die Stelle des 1803 vernichteten Bistums ist auf Grund des bayerischen Konordats von 1817 (¶ Bayravu; I, 4; III) das neue Bistum getreten; es umfaßt die Rheinpfalz und untersteht Bamberg. Anders als die ersten, von der Regierung abhängigen Bischöfe haben Joh. ¶ Geißel (1836–41) und Nikolaus ¶ Weiß (1842–69) den streng klerikalischen Geist in der Diözese heimisch gemacht. Seit 1911 ist Dr. theol. Michael Faubhaber Bischof. — Das Domkapitel besteht aus Propst, Dekan, 8 Kapitularen und 5 Vicaren, 129 000 Katholiken; 258 aktive Diözesangeistliche, 10 Ordenspriester; 1 Mönchinnen und 1 Kapuzinerstifter; 968 Klosterfrauen in 101 Niederlassungen.

RE³ XVIII, S. 588 f.; XXIV, S. 524; — KL XI, S. 589 bis 614; — F. X. Remling: Gesch. der Bischöfe zu S., 2 Bde., 1852–54; — Ders.: Neuere Gesch. der B. zu S., 1867; — J. v. Simon: Stand und Herkunft der Bischöfe des Mainzer Kirchenprovinz im Mittelalter, 1908, S. 23 ff.; — A. Gruau: Zur Verfassungsrechtsh. des Domkapitels von S. (Freiburger Diözesearchivio 34 [R. J. 7], 1906, S. 167–206); — F. X. Glässer: Das Archidiakonat in der Diözese S. während des Mittelalters (Archivalische Zeitschr., N. F. 10, 1902, S. 114–154); — Eugen Baumgartner: Gesch. und Recht des Archidiakonats der oberhessischen Bistümer, 1907, S. 80 ff.; — E. Kiedner: Das Ser. Offiziellatsgericht im 13. Jhd. (Mitteilungen des hist. Vereins der Pfalz 29–30, 1907, S. 1–107); — R. Löffel: Staat und Kirche in der Pfalz im Ausgang des Mittelalters, 1907; — B. Dühr: Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, (1907) 1912² (s. das Register); — F. Baur: Das Fürstbischof S. 1635–52 (Mitteilungen des hist. Vereins der Pfalz 24, 1900, S. 1–163); — K. Reihinger: Dokumente zur Gesch. der humanistischen Schulen im Gebiet der bayer. Pfalz I (MG Paedagogica 47), 1910; — F. X. Glässer: Das Diözesanarzte des Bistums S. am Ende des Mittelalters (Mitteilungen des historischen Vereins der Pfalz 28, 1907); — Kirchl. Handbuch, hrsg. v. O. A. Kröse, III, 1910/11, S. 181 f.

Bigner.

Speyer, Reichstage zu (1526, 1529, 1544), ¶ Deutschland: II, 2.

Spezifizierung der Formen ¶ Entwicklungsl. Lehre, 1 (Sp. 380).

Sphinx gehört zu einer Gruppe von Fabelwesen, die der Phantasie der ältesten Ägypter ihre Entstehung verdanken, und die aus Teilen von verschiedenen Tieren zusammengesetzt gedacht wurden. Solche Mischnwesen finden sich schon auf den Scheibenpaletten der ältesten Zeit, und noch in Jagddarstellungen des mittleren Reiches erscheinen sie mitunter württelichen Wüstentieren. — Der S. selbst wird als Löwe mit Menschenkopf dargestellt und gilt mindestens seit dem alten Reich, meist in männlicher, seltener in weiblicher Gestalt, als ein Bild des ägyptischen Königs bzw. der Königin (¶ Ägypten; II, 2). Erst in griechischer Zeit erhält die

weibliche Form des S. eine selbständige Bedeutung. — Eine seltene Variation des Haupttypus ist der „Greif“ (Löwenkörper, Faltenkopf und Flügel), der ebenfalls seit dem alten Reich als Symbol des Königs — ursprünglich wohl des jahnenlöpfigen Gottes Horus, dessen irdischer Vertreter der König ist — erscheint; der erst seit dem neuen Reich bekannte „Widderphing“ (Löwenkörper und Widderkopf) dagegen ist ein Symbol des widderlöpfigen Gottes Amon. Der menfchenlöpfige S. erhält schon im alten Reich gelegentlich Flügel, die wohl vom Greifen auf ihn übertragen sind. — S. und Greif als Abbild des Königs begegnen uns teils in Rundplastik — meist liegend, später auch stehend und hockend (seit dem neuen Reich erhält der S. gelegentlich menschliche Hände) — teils in Reliefs aus Tempelwänden, wo sie mit Vorliebe stehend, die Feinde Ägyptens mit ihren Taten niederverstossen, dargestellt sind. Seit dem mittleren Reich treten sie auch auf Geräten im Besitz des Königs, auf Götterbarren, auf Stababalen von Privatleuten auf. Sie verfügbildlichen die übermenschliche Kraft des Königs, ähnlich wie die auch schon seit vorgeschichtlicher Zeit in Ägypten sich findende Darstellung des Königs als Stier. Für die Gefichter der S. wird häufig, wie bei den menschlichen Königsstatuen, Porträtkähnlichkeit angestrebt. — Auch der, vielleicht schon im alten Reich, aus einem natürlichen Felsen herausgearbeitete, 20 m hohe und 57 m lange „große S.“ von Gize war zunächst als Abbild eines Königs gedacht, galt aber schon im neuen Reich als ein Bild des Sonnengottes „Horus im Horizont“, dessen Namen die Griechen mit Harmachis wiedergaben. Ganz vereinzelt, aber schon seit dem alten Reich, werden auch Götter als S. dargestellt.

G. Roeder: S. (Roschers Mytholog. Lexikon IV, 1912; dort ausführliche Angaben über die ältere Lit.). Rante.

Sphragis = Siegel. *¶* Namenglauben: I, 1 (Sp. 663); 2; 4 *¶* Taufe: I, C 2 *¶* Heidentrium, 4 b.

v. Spiegel, Ferdinand August, Nöller, Kirchenstreit.

Spiel und Arbeit.

1. Schiller sagte einmal: „Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt“. Dieser Ausdruck zeigt, daß das S. ein Problem ist, das den ganzen Menschen angeht, insondere freilich das Kind, und zwar nicht nur das Haustind, sondern ebenso das Schultind, die beide von der heutigen Schule nur zum Schaden für die künftige Entwicklung als zwei ganz verschiedene Weisen aufgefaßt werden. Die Folge dieser unvermittelten Scheidung ist z. B. das Verkommen so mancher, bis dahin regelmaßiger Kinder in der Schule, das Aufhören ihrer geistigen Frische, da das Überwiegen des rein Verstandesmäßigen den produktiven Trieb des Kindes vernageläßigen läßt, statt daß es diese produktiven Kräfte des Kindes auch der Schule nutzbar mache (vgl. „Kunst: V. Erziehung“). Diese produktiven Kräfte aber zeigen sich vor allem beim S. Wenn man das nicht immer klar erkannt hat, so liegt das einerseits in der Verkenntnis der Natur des Kindes, andererseits in der Verkenntnis des Wertes und der Bedeutung des S.s für die ganze Entwicklung des Kindes. Es gilt, einzusehen, daß das S. für das Kind nicht etwa einen Zeitvertreib bedeutet; das ist es gar nicht; vielmehr ist es des-

Kindes wesentlichstes Ausdrucksmitte und bedeutsamste Handlungsform; es ist des Kindes geistiges Lebenlement. Während beim erwachsenen Menschen die geistigen Kräfte nach der verstandesmäßigen, willensmäßigen und gefühlsmäßigen, schließlich nach der technischen Seite auseinandergehen, wo denn bei uns meist eine dieser Dichtungen vorwiegt, ist beim Kind das alles noch eins, und diejenige Tätigkeit, in der die Gesamtheit seiner geistigen Kräfte am reinsten zur Geltung tritt, ist es, die wir als S. bezeichnen.

Heute redet man in der Pädagogik vielfach immer noch so, als ob das Eigentümliche der Erziehung erst mit dem schulpflichtigen Alter anfinge, als ob das, was vorhergeht, nichts mehr als eine geringfügige Vorbereitung für das Werk wäre, das dann ernthalt die Schule erst in ihre geschilderten Hände nimmt. *¶* Pestalozzi hat das freilich schon besser erkannt, indem er erstens aus den unerlässlichen Werten der Familie hinweist, in der allein die Kräfte des Kindes sich regenreich entfalten könnten, und indem er zweitens darauf aufmerksam macht, daß ebenso wie das Wachstum bei den Pflanzen und Tieren, so auch das geistige Wachstum des Menschen in frühestem Alter am mächtigsten und reichsten und die schaffende Kraft alsdann am größten ist. Man kann wohl sagen, daß ein jedes Kind in den ersten Lebensjahren, wo es oft unter den schwierigsten Bedingungen im Hause aufwächst, geistige Leistungen vollbringt, mit denen sich es, was der durchschnittlich begabte Mensch später zustande bringt, nicht auch nur im entferntesten vergleichen läßt. In dieser Zeit arbeitet das Kind erstens am Aufbau der ganzen Welt der Anschauungen und Wahrnehmungen, die uns, dem Erwachsenen, bei jedem Augenaufschlag fertig da stehen scheinen, die das Kind aber förmlich aus dem Nichts schaffen muß. Vermag doch der Säugling noch nicht einmal einen Punkt zu fixieren, seine Linie zu versetzen, geschweige denn die unbegreiflich große Fülle von Gestalten und farbigen Komplexen, die es dann doch nach drei-, ja nach zweijähriger Lebensdauer vollständig beherrscht. Die zweite wunderbare Schöpfung ist die der Sprache, gleichsam eine zweite Welt, die die erste abblendet. Das dritte ist der bewußte und vom Willen des Kindes abhängige Gebrauch seiner Glieder, menschlicher Gang und Handgeschicklichkeit, menschliches Handhaben und Sich-Gebärden. Wenn nun aber das Kind eben diese Zeit, in der es das alles schafft, ist nur mit S. ausfüllt, so ist der Schluss unvermeidlich, daß es eben nicht, wie die Erwachsenen, in der „Arbeit“, sondern im wörtlichsten Sinne „spielend“ seine Leistungen vollbringt, oder daß das S. seine Arbeit ist.

2. Damit sind wir zur Charakteristik des Spiels übergegangen. Seine beiden Hauptmerkmale sind: 1. Ungebundenheit und 2. freie Beweglichkeit. In Schillers Epigramm „Der spielende Knabe“ heißt es: „Spiel ist liebliche Unschuld, noch ist Pfadien um Dich, und die freie Natur folgt nur dem fröhlichen Trieb. Noch erschafft sich die üppige Kraft erbichtete Schranken, und dem willigen Nutz fehlt noch die Wucht und der Zweck“; d. h. in Prosa übersetzt: das Kind gibt sich einer Tätigkeit hin, die ihren Zweck nicht in etwas an-

derem, die ihren Zweck vielmehr rein in sich hat. S. und A. gehen eben beim Kinde innermäher über oder, wie man auch sagen könnte, manch A. wird dem Kinde zum S. Die Kindespsychologie lehrt uns ja, daß Aktivität ein Grundzug des menschlichen Wesens und vornehmlich der Kindesseele ist. Von frühester Jugend an ist eben unser Leben kein passives Ausnehmen, sondern Gestalten, Vertrüden, Formen der Dinge. Dabei spielt eine große Rolle das über die bloßen Umreize hinausgehende heilige Prinzip des Phantasie. Und was ist eigentlich S. anders als dieses Zusammenwirken von Phantasie und Tätigkeit? Es mischt sich so dann in das kindliche S. erstens das ihm selber freilich unbewußte Bedürfnis nach künstlerischer Darstellung, weiter ein bestimmt gerichtetes Wollen, drittens ein, wenngleich unbewußtes, darum doch nicht minder logisches Denken und endlich technische Anstrengungen in dem Sinne, daß jedes Kind mit seinem S., im S. etwas aufzubauen, machen will. Man könnte mit Raut sagen, daß es sich hier handelt um eine *Zwecke* in *dem* S. *ohne* Z. *wie* *dann* das S. gleichsam der Mutterkraft aller ernsten Verwendung der Kräfte, wie denn Herbert Spencer („Die Erziehung“) auch das S. des Kindes geradezu aus dem Überdrüß an Lebenskraft erklären will. Eine andere Ansicht über die Ursachen des S. wird von Lazarus („Leben der Seele“) und Steinthal vertreten, die glauben, das S. aus dem Bedürfnis der Erholung ableiten zu müssen — eine Ansicht, die offenbar vom Erwachsenen hergenommen ist, aber auf das Kind, das ja nicht nötig hat, sich auszuharren, sich zu erholen, keineswegs paßt. Am richtigsten dürfte die Formulierung von Karl Groos sein („Lit.“), der das S. als die natürliche Selbstausbildung des Kindes bezeichnet. Das ist es in der Tat; denn welches andere Mittel hätte auch das Kind, um sich selbstständig auszubilden, sich zu entwideln? Sehr klein ist hier die griechische Sprache, wo von dem Haupwort *pais* (das Kind, das Zeitwort *paizein* = spielen abgeleitet wird, das also wörtlich bedeutet: wie ein Kind tun). Hier findet demnach eine direkte Gleichsetzung zwischen dem Tun der Kinder und dem Spielen statt.

Zur Ungebundenheit und freier Beweglichkeit als den zwei Hauptmerkmalen des S. kommt dann noch als drittes, daß das Kind sich im S. eine erdachte Welt, eine Scheinwelt erschafft. Was vermag das Kind im S. nicht alles darzustellen?! Bald ist es der Vater, bald der Lehrer, dann wieder stellen die einen Kinder die Räuber, die anderen den Häscher dar usw. Es gibt wohl keine menschliche Figur, die der kindlichen Späßerei nähersteht und die das Kind nicht wagte darzustellen. Und wie mit den Personen, so steht es auch mit den Sachen; denn das Kind ist ja instande, alle Gegenstände jenen Zwecken entsprechend umzudichten. Da wird ihm ein Schrank zur Burg ein Tisch zum Schlachtfeld, auf dem die Soldaten gegeneinander reiten und einander bekämpfen usw. Dieser Eigenart des S. muß nun das Spielzeug usw. angepaßt sein. Am empfehlenswertesten sind solche S.zeuge wie Baufäden, Sandburgen, Leg- und Wollath., weil sie alle einen unerhörbar großen Spielraum für eigenes Formen und Gestalten, für räumliche Phantasie und eigene

Einfühlung und Erfindung gewähren. Vor allem aber sollte man sich zum Grundsatz machen, dem Kinde kein S.zeug, kein S.gerät zu schenken, das es — evtl. mit Hilfe des Vaters oder der Mutter — selbst anfertigen kann. In der Selbsttätigkeit, die sich auf die Anstrengung eines solchen S.geräts richtet, lernt das Kind, ohne es freilich so recht zu ahnen, zuerst das befriedigende Bewußtsein eigenen Schaffens, Arbeitens kennen.

Den Wert des S. hat man im Laufe der Jahrhunderte sehr verschieden eingeschätzt. Im 16. und 17. Jhd. enthielt ja jede Schulordnung einen Paragraphen, der der Jugend das S. zum mindesten das freie Bewegungss., verbietet. Auch der Pietismus und der Nationalismus des 17. und 18. Jhd.s sehen das S. noch mit schlechten Augen an — jener, weil er das S. nicht für sittlich hält, dieser, weil es nicht möglich sei. Besonders in der Schulordnung des T. Brandeschen Waisenhauses in Halle wurde dem S. auf jede nur irgend mögliche Weise der Krieg erklärt. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s beginnt eine neue Epoche. Es sind die sogenannten Philanthropisten, denen man hierin eine Rendierung zum Besseren zu verdanken hat. Gutsmuths („Philanthropisten“, 2) schrieb dann das erste S.buch, und besonders T. Fröbel hat durch seine Bestrebungen viel dazu beigetragen, das Verhältnis für den Wert des S. zu fördern. Heute ist in dieser Bestrebung in Deutschland ein guter Fortschritt gemacht, wie sich davon jeder überzeugen kann, der etwa das Jahrbuch für Volks- und Jugendspiele oder die Zeitschrift „Körper und Geist“ verfolgt, oder der einmal einem der Kongresse für Volks- und Jugendspiele beizuwohnen Gelegenheit hat.

Man hat eben begonnen einzusehen, daß der kindliche S.trieb und die ganze jugendliche S.zeit mehr wert ist, als der Beifall einer größeren Anzahl fertiger Institute; denn gerade weil das S. nicht eine erzwungene, sondern eine freie und freudige Betätigung aller Kräfte ist, vermag es diesen die umfassendste und feinste Ausbildung zu geben. Dazu kommt, daß das S. das Kind bekannt macht mit der ganzen inhaltvollen Wirklichkeit der Welt. Das Kind nimmt diesen Inhalt einerseits in sich auf und lebt sich andererseits in ihm hinein; Preyer („Die Seele des Kindes“, 1905*) sagt einmal mit Recht: „Wieviel von ihren Alltagserfahrungen die meisten Menschen nur durch kindliches S. erworben haben, ist kaum zu ermessen“. Und noch auf eins sei kurz hingewiesen, daß nämlich im S. auch die Grundlage der sittlichen Charakterbildung gegeben ist, indem das Kind in den S.en sittliche Eigenschaften und Kräfte wie Mut, Entschlossenheit, Schweigamkeit usw. kennen und in ihrem Werke für den einzelnen wie für die Gemeinschaft schämen lernt. Schließlich ist auch, was nicht zu unterschämen ist, die S.genossenschaft die erste soziale Gruppe, darein sich das Kind bewußt fügt, und stellt so eine Art Vorstufe für die sozialen Gruppen der Familie, Gemeinde, Kirche, des Staatsverbandes usw. dar, in die es sich als Erwachsener zu fügen lernen muß. Es sei nun noch zusammenhangend das Verhältnis von S. und Arbeit betrachtet. Beide bilden Eigen-Tätigkeiten des Menschen. Dass auch das S. mit seinen bis in die stärkste Lebensperiode zurückreichenden freien

Aeußerungen des Tätigkeitstriebes ein Schaffen und Arbeiten ist, ist oben gezeigt worden. Freilich unterscheiden sich S. und A. im Zweck der Tätigkeit. Dieser liegt beim rechten S. in der Tätigkeit selbst, bei der A. dagegen in dem, was erreicht werden soll, also im Gegenstand der A. Nicht dagegen wird man den Unterschied, wie es manchmal geschieht, in dem „Erfüll“ suchen dürfen und in diesem Sinne von „dem Ernst der A.“ reden. Dem Kind ist ja sein S. durchaus Ernst. Eben darum kann das S. des Kindes an erziehender Wirkung selbst der richtigen A. den Rang streitig machen, weil es ihm durchaus etwas wie A. ist. Das Kind ist mit seiner ganzen Seele dabei, wie nur der treueste Arbeiter bei seinem Werk. Es ist ihm eine ernsthafte Aufgabe, es sind Würtschkeiten, womit es zu tun hat. Die spielende Tätigkeit des Kindes wird daher auch, wenn sie nur einigermaßen dahin geleitet wird, ganz wie von selbst den geordneten Gang annehmen, der der eigentlichen A. vorzugsweise zufolge kommt und notwendig ist. Und so ist es denn die Aufgabe für den die Erziehung des Kindes leitenden Erwachsenen, eben um aller Gefahr eines einseitigen Überwucherns der Phantasie vorzubeugen, daß S. ganz allmählich und vom Kinde unvermerkt in gewissem Maße und mehr und mehr auch in gewissem Maße A. überzuführen, was deshalb möglich sein muß, weil das S. ja die natürliche Vorstufe der A. ist. Es fehlt zwar bei dem, was das Kind tut, das wirtliche Zweckvolle des Tuns; aber dieser Mangel kommt für das kindliche Bewußtsein kaum in Betracht, da ihm eben das Begreifen dieses Unterschiedes abgeht. Das nächstliegende Unmittelbare ist ihm Zweck genug und darf es auch sein. Indem das Kind dann aber nach und nach immer mehr auf die wirtlich zweckvollen Aufgaben gelenkt wird, wird es damit zur eigentlichen A. hinübergeliefert. Es wird bald, mehr und mehr bewußt, begreifen lernen, daß ein geordnetes, wahrhaft bestrebendes Leben A. verlangt, die sich in die nun einmal geltenden wirtschaftlichen Verhältnisse einzfügen muß. Es wird begreifen lernen, daß ein jeder Verbrauch von Material, von Kräften einen Erfolg fordert, und daß einem geregelten Verbrauch auch ein geregelter Erfolg entsprechen muß. So wird denn das Kind sehr bald entschieden den Sinn der Raumordnung, der Zeiteinteilung verstehen und einsehen, daß es seine eigenen Sachen, seine Gebrauchsgegenstände, wie alles zum Haushalt gehörige, im eigensten Interesse erhalten muß und so den Sinn und Nutzen der Sparartigkeit jeder Art lernen lernen. Um diese Weise lernt das Kind die eigenen Kräfte allmählich immer richtiger verstehen und einsehen, es lernt fremdes Seelenleben begreifen und Dinge verstehen und mit ihnen umgehen, die ihm sonst ganz fremd bleiben würden. So geht dem Kind aus der sinnlichen Triebähnlichkeit des S. allmählich die A. hervor, in dem doppelten Sinne der Erzeugung eines Gegenstandes und der beständigen Wiedererzeugung ihrer selbst. Dieser Trieb, der aus dem Spielen hervorgegangen, aber nun nicht mehr S. ist, kann dann direkt als Arbeitstrieb bezeichnet werden. Ihm ist eigen die ausschließliche Hinwendung an den Gegenstand. Läßt sich doch keine menschliche A. auch nicht die edelste,

gerigste verrichten, ohne daß man sich für die Zeit der A. dem Gegenstand ganz zu eigen gibt. In diesem Sinne ist selbst der höchste, der ästhetische Trieb, der den Künstler dazu befiehlt, seinen Gegenstand anschauend zu gestalten, in der vollsten Bedeutung des Wortes jugendlicher Trieb. Auch hier mag schließlich nochmals auf Pestalozzi hingewiesen werden, als auf den, der diesem Glück der kindlichen Entwicklung vom S. zur A. wohl als erster ernstlich nachgegangen ist. Dabei geriet er auf seine drei bekannten „Elementarpunkte“: die Zahl, die Form (d. h. die vom Punkt durch Linie und Fläche bis zum Raumgebilde sich aufbauende körperliche Gestalt der sinnlichen Gegenstände) und drittens die Sprache. Er findet, daß dies alles sich in der Handarbeit an die zuerst spielend gelernte Übung der Sinne und der Hand anfüßt, und hier greift dann die Erwägung bei ihm ein, daß all. Güter des in der Gesellschaft lebenden Menschen auf der A., zuletzt auf der schlichtesten A., dem Hand-Werk, beruhen und notwendig beruhen müssen. Und so wird ihm die A. Bildung, die Bildung durch A. zur A., zur eigentlichen Grundlage der gesamten menschlichen Bildung überhaupt.

H. Groß: Das Seelenleben des Kindes, 1911; — **Ders.:** Der Lebenswert des S., 1910; — **Ders.:** Das als Katharitus (in Meumanns Zeitschrift für pädagogische Ethikologie 1911); — **P. Ristori:** Sozialpädagogik, 1910², S. 66, 276; — **Clavarede:** Psychologie de l'enfant, 1909²; — **Adermann:** S. und A. (EHP VIII, S. 716 ff.; vgl. Idem, S. 703 ff.). **Buchenau.**

Spiele (Schauspiele), religiösgeschichtlich, § Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 c; III, H 6, 7 (Mysterien; I, 1, 2 (S. 587). 4 (S. 589); II (Passionsspiele) (Weihnachtsstücke).

Spielhagen, Friedrich, Religiöse Dichtung u. v. II, 1.

Spiera, Francesco (um 1502—1548), Rechtsanwalt in Cittadella bei Padua, durch Studium der Bibel und reformatorischer Schriften mit der evng. Lehre bekannt geworden, deswegen und wegen der scharfen Kritik der kath. Kirche von dem Inquisitionsgericht in Breda der Ketzeri beschuldigt und angeklagt, schwor aus Furcht vor einer Verurteilung seine Lebenseingaben ab, litt aber unter dieser Verlängerung, in der er selbst eine „Sünde wider den hlbg. Geist“ sah, dermaßen, daß er noch im Jahr des Widerrufs, leiblich und seelisch gebrochen, starb. Durch dies Gesicht, nicht durch seine Bedeutung ist sein Name im Reformationszeitalter in aller Mund gekommen; sein Ende wurde auf evng. Seite als Gottesgericht angesehen. **Italien, S.**

K. Rönnestad: S. S., 1874; — **Sommerfeld:** S. S., ein ungünstlicher (aus dem Norwegischen überl. v. Hansen), 1896; — **Grix:** V. P. Bergerius, 1855, S. 125/160; — Protestantisches Taschenbuch, 1905, S. 2058/61; — RE² XVIII, S. 648 f. **Brücke.**

Spiel, I. Edmundo, evng. Theologe, 1836 bis 1889, geb. in Duisburg, 1871 Privatdozent für prakt. Theologie und vergleichende Religionsgeschichte in Zena, 1877 a.o. Professor dar selbst, 1880 Pfarrer an der Schloßkirche in Küstrin. **Berl. u. a.:** Logos Spermatitos, Parallestellen zum NT aus den Schriften der alten Griechen. Ein Beitrag zur christlichen Apologetik und zur vergleich. Religionsforschung, 1871; — Die evng. Allianz und ihre Generalverfassung in New-York, 1874; — De religionum indagationis comparativa via dignitate theologia, 1871; — Eutiodo-

lungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande noch dem Tode auf Grund der vergleichenden Religionsgeschichte dargestellt, 1874; — Über Feuerbestattung oder Leichenverbrennung, 1878; — Erhard Weigel, weil Professor der Mathematik und Astronomie zu Jena, der Lehrer von Leibniz und Batenforst, 1881. **Glaue.**

2. Johannes, Westfalen, 3.

Spieß, Jakob, evg. Missionar, geb. 1856 in Degensberg (Württemb.), ging 1880 im Dienst der Norddeutschen Missionsgesellschaft an die Sklavenküste, wurde Präses der evg. Gwe-Mission, 3. Bl. Leiter des Missionsheims „Grüne Dame“ in Hamburg (für missionarische Besucher des dortigen Colonial-Instituts). **¶ Religionsgeschichte usw., 3c.**

Berf. u. a.: Ueberleitung des NTs in die Ewe-Sprache (mit G. Däuble), 1893 und 1913; — Blinde Bürger schlug zum Licht, 1900; — Die Entwicklung der evg. Christengemeinde im Eshelande, 1903; — Das Schicksal der Heiden im Eshelande, 1903; — Die Ewesumme, Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo, 1906; — Daraus: Die Eweer. Schilderungen von Land und Leuten in Deutsch-Togo, 1906; — Die religiösen Vorstellungen der Eweer, 1906; — Die Ueberleitung der Bibel in die Sprache eines westafrikanischen Naturvolkes, 1907; — Die Rechtschauung des Togo-Reger und ihre Stellung zum europäischen Gerichtswesen, 1908; — Wie kommt die Belehrung eines Heiden zustande?, 1908; — Kronenbehandlung bei den Eweern in Togo, 1908; — Die Bedeutung der Mission für die deutsche Kolonie Togo, 1909; — 50 Jahre Missionsarbeit in Togo, 1910; — Die Religion der Eweer in Süd-Togo (in: Die Religions-Urkunden des Volks Abt. IV, Bd. III, 1911); — Ueberleitung des NTs in die Ewe-Sprache (mit G. Däuble und D. Westermann), 1913. **Glaue.**

Spifame, Jakob Paul (1502—66), aus vornehmer italienischer Familie, die während des 14. Jhd.s in Frankreich weite, in Paris geboren, studierte Jura, wurde Parlamentsrat, Staatsrat, machte dann auch als Priester ihurrell Karriere, 11 Jahre lang Bischof von Revers, ging 1559 nach Genf und trat hier zum Protestantismus über; Hauptbeweggrund war dabei, eine rechtsgültige Ehe schließen zu können. Er lebte nun einige Zeit als Herr von Paffin in Genf, später, aber unlandlich; durch seine Geschäftsgewandtheit machte er sich den Genfern und den französischen Hugenotten oft nützlich. Dann ließ er sich zum protestantischen Geistlichen weisen, predigte in Bourges, Paris, wohnte aber auch als Gesandter Condés beim Frankfurter Fürstentage (April bis November 1562) Kaiser Ferdinand ein günstiges Urteil über die Hugenotten beizubringen. Zuletzt lebte er wieder in Genf; Anklagen wegen Beleidigung der Königin von Navarra, Jean d'Albret, und heimlicher Verbindungen mit Frankreich wurden gegen ihn laut; endlich wurde er als lutheranscher Entharner und enthauptet.

RE³ XVIII, S. 649 f.; — E. Doumergue: Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps, 4 Bde., 1899—1911. **L. Clemen.**

3. Spina, Alphonse (gest. 1469), kath. Apologet gegen Judentum und Islam. Selbst jüdischer Herkunft, bekehrte er sich und wurde Franziskaner, Rector der Hochschule in Salamanca, seit 1466 Bischof von Orense in Galicien.

Berf. wahrscheinlich das anonym erschienene Fortalitium fidei contra Iudeos, Saracenos atque Christianae fidei inimicos, (1487) 1494 u. d. — Ulrich Z. vgl. RE³ XVIII, S. 651 (vort. Lit.); — KL⁴ IV, Sp. 1626 f.; — KHL II, Sp. 139; II, Sp. 2172; — HN³ II, Sp. 1019.

2. Bartolomeo (gest. 1546), scholastischer Theologe aus Pisa, 1494 dagebst Dominikaner, später Professor der Theologie in Verona, Bologna und Padua, 1542—46 päpstlicher Palatmeister unter Paul III. In seinen Schriften verteidigt er den Hexenwahn und gegen Pietro Pomponazzi den Unsterblichkeitsglauben; auch mit Th. Cajetan und Ambrogius Katharinus Politus stand er in literarischer Freundschaft.

Berf. u. a.: Tutea veritatis de immortalitate animae contra Petrum Pomponium, 1518; — Tractatus de strigibus et lamis, 1523. — Ulrich Z. vgl. RE³ XVIII, S. 652; — KL⁴ XI, Sp. 620 (vort. Lit.); — KHL II, Sp. 2172; — HN³ II, Sp. 1835—57. **Lunde.**

Spindler, Carl, Buchillustration, 5 (Sp. 1400).

de Spinola, Christopher Rojas (1626 bis 1695), geb. zu Roermond in Geldern im Königreich Spanien, wurde er nach philosophischer und theologischer Lehrertätigkeit Ordensgeneral in Madrid, seit 1661 als Beichtvater der Gemahlin Kaiser Leopolds I in Wien, 1668 Titularbischof von Tina in Kroatien, 1686 Bischof von Wiener-Neustadt. S. ist bekannt durch seine Unionstreitungen (: I, 2), für die er auch den Kaiser zu gewinnen wußte, und bei denen er Tommasi und Leibniz gegenüber den Protestanten selbst den Beitz der säkularisierten geistlichen Güter und die Aufhebung des Tridentinums zugestehen wollte. Einer Theologenkonferenz übertrug er seine Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam reunionem (abgedruckt in Oeuvres de Bossuet, ed. Versailles, Bd. XXV, S. 205), die von den protestantischen Theologen, darunter Th. U. Calixt (der Sohn des Og. Calixtus) mit dem Methodus reducenda unionis ecclesiasticae inter Romanenses et Protestantes entgegenkommen beantwortet wurde. Die Bestrebungen fanden aber in der evg. wie in der lat. Kirche keinen Rückhalt. 1691 wurde S. vom Kaiser zum Generalsommissär der Unionstreitungen für das kaiserliche Gebiet ernannt. Er bereitete 1693 ein neues Religionsgespräch vor, stach aber vor dessen Zustandekommen n.

Aufer der Lit. zu „Unionstreitungen“ und „Leibniz“ vgl. B. Thürlmann in RE³ XVIII, S. 632 ff (dort weitere Lit. und Quellennachweis); — KL⁴ XI, S. 620 bis 625; — KHL II, Sp. 2172 f.; — ADB XXXV, S. 202 bis 204. **Zunde.**

Spinoza, Benedict, eigentlich Baruch de Spinoza (1632—77), geb. in Amsterdam. Seine Familie gehörte zu denen, die vor den Judenverfolgungen aus Spanien und Portugal emigrierten und in Amsterdam eine bevorzugte Gemeinde bildeten, deren Schule unter dem berühmten Rabbi Mortreia auch S. besuchte. Er wurde hier in das Studium des Talmud, der seine „erste philosophische Bibel“ wurde, und der jüdischen Philosophie eingeführt, trieb auch früh das Studium der arabischen Philosophie, die alle noch in S.'s späteren Werken so stark nachwirken, daß man neuerdings geradezu hat vermuten können, S. als bloßes „Sammelgenie“, als „Eselträger“ zu fassen und seinen „Traktat“ wie seine „Ethik“ (i. unten) als Mosaik aus lauter Entlehnungen zu deuten (s. Lit.: v. Dumin-Borowski). Zu jenen Einflüssen treten dann die Einwirkungen der neueren Philosophie hinzu. Die Naturwissenschaften brachten S. zum Studium von Descartes, an den er hauptsächlich

aufnäpft (Renati Cartesii Principia Philosophiae, 1663; Anhang: Cogitata metaphysica). So fand er, in dem die Rabbinen anfangs ein fünftiges Licht der Synagoge erblickt hatten, immer weiter von der jüdischen Orthodoxie ab und zog sich vom Gemeindeleben zurück. 1656 wurde wegen seiner „eunseligen Freuden und Frevel“ der große Raum, die Auskönung aus der Gemeinde, über ihn verhängt. Die reformierte Gesellschaft ließ ihre Unterstreichung, um auch noch Ss Verbanzung aus der Stadt zu erwirken. S. schloss sich leiner religiösen Gemeinschaft mehr an. In völiger Einamkeit lebte er an verschiedenen Orten, zuletzt im Haag. Seinen Lebensunterhalt gewann er sich durch das Schleifen optischer Gläser. Einen Ruf an die Universität Heidelberg lehnte er ab in der Befürchtung, in seiner Denkfreiheit beeinträchtigt zu werden, verzichtete auch auf die ihm angebotene französische Pension, ja selbst auf rechtlich ihm zustehende Entlohnung, soweit er sie bei seinem völlig bedürftigen Leben entnehmen konnte. So wohl wegen seiner republikanischen Gesinnung wie wegen seiner religiösen und theologischen Haltung fühlte er sich ständig verlästert oder gar verfolgt. Sein „theologisch-politischer Traktat“ (Tractatus theologie-politicus, 1670), den auch ein „Leibniz als unerträglich („libelus intollerabilis licentious“) empfand, rief sodes Entsetzen hervor, daß ihm die Veröffentlichung seines Hauptwerkes, „der „Ethik“, unmöglich war; sie konnte erst nach seinem Tode erscheinen (in den Opera posthumia, 1677, darin u. a. auch Ss hebräische Grammatik und der „Tractatus politicus“). Und noch lange wurde er „behandelt wie ein toter Hund“ (Leipzig), bis in der radikalen Aufführung eines J. Edelmann und J. Dippel Ss Religionsphilosophie und Bibelkritik zu wirken begann und zu Ende des 18. Jhd.s durch Fr. H. J. Jacobi bis Bolensius in seinen Auseinandersetzungen mit J. Lessing, J. Mendelssohn u. a. und durch die Klaistler, namentlich J. Herder und J. Goethe, ein merkwürdiger Umschwung ins Gegenteil herbeigeführt wurde. Von den Theologen dieser Zeit konnte der Heidelberger H. C. G. Pauli in seine Ausgabe der Werke Ss (1802/03) erstmals auch den Theol.-pol. Traktat aufnehmen, und J. Schleiermachers „Meden“ (Mede 2) konnten ihre Hörer auffordern, mit ihm „erhaben wie eine Lode den Mannen des heiligen verstohlenen S.“ zu opfern: „Ihn durchdrang der hohe Wel.geist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Kunst, ohne Jünger und ohne Bürgerecht“. Es ist das begeisternde Zeugnis, daß ein Theologe über Ss Perönlichkeit und den religiösen Gehalt des Spinozismus abgelegt hat.

Ss Philosophie und Theologie ist in den Artikeln J. Philosopie: III, 2 d und J. Deismus: I, 3 a „Geschichtsphilosophie, 2 dem größeren Zusammenhang, in den sie hineingehören, eingegliedert worden, so daß hier die Charakteristik der Hauptwerke Ss genügt.

Der Theologisch-Politische Traktat ist eine geistige Heldenat. Er führt theo-

logisch das Werk des englischen Deismus (I, 2), aus dem man vor allem Hobbes schon früh als den Vater der im Traktat niedergelegten Kritik erkannt hat, kraftvoll weiter und beschreitet mutig die Wege vorurteilsloser Bibelkritik (J. Bibelwissenschaft; I, E 2 d), der S. im 7. Kapitel schon die weitreichende Aufgabe gestellt hat, eine Geschichtslehre der Bibel, ihrer Sprache, ihres Gedankenschatzes, ihre Entstehung und Kanonisierung u. dgl. zu schreiben und so erst die Grundlage für die geistliche Auslegung zu schaffen. In politischer und kirchenpolitischer Hinsicht ist die Forderung der Gedankenfreiheit der tragende Gedanke des „Traktats“ (J. Toleranz, 4). Das Reich der Wahrheit und der Gnade gehört nach S. ganz dem Beruhmten, der Philotheorie. Nur Frömmigkeit und Pflichtbewußtsein ist Sache der Religion. Der Staat darf sich nicht mit den Konfessionen verbünden, sondern muß über ihnen stehen, wenn nicht Recht und Frieden vom Glaubenseifer untergraben werden sollen. Den Staat selbst will S. (im unvollendeten Politi-
schen Traktat) — auch hierin Prophet kommender politischer Umwälzungen — auf die freie Zustimmung der Staatsbürger gegründet wissen (J. Auflärung, 4). Das Reich der Obrigkeit müßte seine Grenzen haben, insbesondere stehe ihr keine Entscheidung in Sachen der Lebzeugung zu; wo sie sich leichteres dennoch anmaße, fordere sie den Aufstand heraus. Mit diesen Sätzen stellt sich Ss „Traktat“ wie schon seine Abhandlung vom Staat in den Dienst der republikanischen Politik Jan de Witts, die im Gegensatz zu dem Bund zwischen der Stabellpartei unter Wirth von Rastau und der calvinischen Orthodoxie (Niederlande; I, 4) den religiösen Liberalismus vertrat und dem von der Kirche nicht beherrschten Staat das Recht zur Ordnung der geistlichen und kirchlichen Dinge zufüg, um so an Stelle der Zutoleranz der den Staat beherrschenden Orthodoxie die Toleranz zu setzen. Freilich in der „Traktat“ nicht bloß eine Staatsidylle aus dem Lager Jan de Witts, sondern zugleich eine „Apologie“ S.s, die vor allem seiner theologischen Auseinandersetzung mit dem Judentum dient und den mit der einfachen biblischen Religion übereinstimmenden Charakter seiner natürlichen Religion, unter bisweilen starker Hervorhebung seiner konservativen Tendenzen, aufzuzeigen berufen ist. Hier ergeben sich dann manche noch immer nicht einheitlich gedeutete Dissonanzen zwischen dem „Traktat“ und der „Ethik“ S.s.

In dieser sucht S. sein ganzes System ähnlich wie DesCartes mathematisch beweisend zu entwideln (Titel: Ethica ordine geometrico demonstrata), ohne daß er doch bei der rein verstandesmäßigen, rationalen Erkenntnis stehen bliebe; über dieser steht ihm vielmehr als die höchste Erkenntnisart die „scientia intuitiva“, der „amor intellectualis dei“, die durch die intellektuelle Liebe zu Gott charakterisiert, alles unter der Form der Ewigkeit betrachtende intuitive Erkenntnis, die von dem Wesen Gottes ausgehend zum Wesen der Dinge und zur Erkenntnis ihrer Nothwendigkeit fortstreitet und so die rationale Erkenntnisart ergänzt. Die Erkenntnis Gottese wird auch bei S. vermittelst des ontologischen Gedankenganges (sie gehört zum Wesen der von der Vernunft gegebenen Idee Gottes; J. Gott; IV, B 2) vorausgesetzt. Dann wird Gott als

einzug unabhängiges Wesen (Substanz) der Natur gleichgesetzt (Pantheismus, 2. 4). Damit ist der Dualismus überwunden, aber nur, um bei den beiden „Attributen“ der göttlichen Substanz, der Ausdehnung (der Eigenschaft der Körper) und dem Denken (dem Charakteristum des Geistes), wieder zu erscheinen. Alle einzelnen vergänglichen Dinge gelten S. nur als zwätzige „Modi“ (Arten) der Erscheinungen des Göttlichen. Die bedeutsamsten Teile der „Ethik“ sind die drei letzten (III—V). Hier wird der einzigeartige Versuch gemacht, die Erklärung (Teleologie), wie aus der ganzen Welt, so auch aus dem Bereich des Menschenlebens auszuhalten; die Attribut werden in bewunderungswertiger Weise zergliedert und die Gesetze ihres Wirkens erörtert. Hier findet das Weltbild wie die praktische Ethik S.s ihren Abschluß. S. tritt an die Welt heran, wie an ein großartiges, aber starkes System, in dem jedes Glied eine logisch notwendige Stelle hat, so wie jede Seite und jeder Winkel in einer mathematischen Figur. Er hat die Welt nur dientend. Darüber kann aber Empfindung und Wille zu furs. Von hier aus müsste denn auch die Weiterbildung angeregt werden, indem an Stelle der Welt als starrer mathematischer Figur das andere Bild trat die Welt als ein Organismus mit seinem Willen und seiner Außenwelt fortwährenden Entwicklung. Hier führte Leibniz (Philosophie: III, 2 e) über S. hinaus.

Werte S.s in der Ausgabe von J. van Vloten und J. R. Land, Haag 1895, 2 Bde.; — Deutsche Übersetzungen in der Reclam-Bibliothek (Briefwechsel, Nr. 4553—55; Ethik 2361—64; Theol.-polit. Tractat 2177 bis 2180; Ueber Vervollkommenung des Verstandes 2187) und in der Philosophischen Bibliothek, Leipzig. Dürf darin vor allem Theol.-pol. Tractat. Ueberzeugt von Karl Gebhardt, 1908; — Von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Uebers. von L. Schäffer und M., 1907; — Ethik, mit einer Lebensbeschreibung S.s versehen, neu drsg. von C. Vantini, 1905; — Ueber S. vol. I und II Fischer: S., 1898; — J. Freudenthal: Lebensgeschichte S.s in Quellenhandschriften, 1899; — Der: S., 1904 (Bd. I. Sein Leben); — Th. Camerer: Die Lehre S.s, 1877; — A. Wenzel: Die Weltanschauung S.s I, 1907; — A. D. Meissner: S. und sein Kreis, 1909; — von Dunin-Borkowski: Der junge de S., 1910; — F. Ehrhardt: Die Philosophie des S. im Lichte des Kritik, 1908; — Mo. Kraemer: Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland in der ersten Hälfte des 18. Jhd. Diss. Breslau 1881; — Leo Bäde: S.s erste Einwirkungen auf Deutschland, Diss. Breslau 1895; — Max Grunewald: S. in Deutschland, 1897; — Ludwig Stein: Leibniz und S., 1890; — Friedrich Warnecke: Goethe, S. und Jacobi, 1908; — Th. Camerer: S. und Schleiermacher, 1903; — Anton von der Linde: S., seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland, 1862; — G. Voigtmann: S.s Stellung zur Religion. Mit einem Anhang: S. in England, 1913; — W. Brümers: S.s Religionsbegriff, 1907; — S.s Religionsphilosophie. Nach Ch. A. Thilo, 1906; — Weiteres in Ue III¹⁰ und im JB; vgl. auch Wilh. Winckelmann: Geschichte der Neueren Philosophie, 1907⁴, § 26, und andere Geschichten der Philosophie.

Spiritualismus.

1. Befreiung des S.; — 2. Kritik.

1. Der S. spielt unter den modernen Christentümern (vgl. Christentum usw., 3d) eine nicht unbedeutende Rolle. S. ist die Vorstellung

vom Vorhandensein einer Welt individueller Seelen oder Geister, im besonderen auch verirrter Menschen, die auf die Materie einzutreten und auf diesem Wege von sich kunde zu geben vermögen. Auf dieser Grundlage erheben sich dann mannigfach ausgeführte Spekulationen: die Geister erscheinen, indem sie sich vorübergehend einen Stoffleib bilden oder auch nur Eingangsorgane: Hände, Arme; auch anderweitige Bildungen vermögen sie durch ihre Gewalt über die Materie in ihr hervorzurufen. Teils sind es Kraftwirkungen auf die Materie, die allerhand souß nicht erfolgende Bewegungen hervorrufen, z. B. Klopföte, Schreibbewegungen eines Sittes zwischen geschlossenen Tafeln; oder Gegenstände werden von den Geistern herbeigeschafft und fortbewegt. Teils endlich bewegen sich die Geister zu ihren Mitteilungen menschlicher „Medien“; — solche müssen übrigens immer die Verbindung mit ihnen herstellen, — welche ihnen gegenüber so etwas ähnliches wie fügsame sind (Suggestion). — Der S. ist die zivilisierte Fortsetzung des primitiven Seelenlaubens (Animismus). Die Anschauungen sind ganz analoge. Hier wie dort werden Wesen angenommen, die allerdings irgendwie einer anderen, unsichtbaren Daseinsphäre angehören, doch im wesentlichen von derselben seelischen Art wie wir, — ja zum Teil Menschen, die früher in dieser unserer Sichtbarkeit lebten — und zugleich scheinbar sind, im Bereich unserer sinnlichen Erfahrung Wirkungen hervorzurufen, auch gelegentlich sichtbar zu werden; letzteres freilich nach spiritueller Vorstellung durch besondere Wirkung auf die Materie, deren die weniger abstrakt gedachten, mehr anschaulich vorgestellten primitiven Seelengeister nicht ernst besonders bedürfen. Auch in folgendem erinnert der S. an den primitiven Seelenlauben: der primitive Seelenlaube ist nicht eigentlich eine Überzeugung, als solche aus dem geistigen Streben der Menschen herausgeboren (Intellectualismus, 3); sondern, soweit er sich nicht einfach durch die Überlieferung innerhalb einer Gesamtheit den Einzelnen als Wissenschaft ausdrängt, hat er seine Wurzel in allen möglichen Scheineraufnahmen des Traumes oder auch des wachen Lebens (erschreckendes nächtliches Rautchen, Lieder und Schatten am Weg und dergl. mehr). So ist auch der S. eine Art empirisch begründetes Wissen um das Dasein von Geistern und die Fortdauer der Seele oder beansprucht es zu sein.

2. Die Entwicklung des religiösen Unsterblichkeitsglaubens vollzieht sich in einer sehr anderen Richtung als der des S. Er wird immer mehr organischer Bestandteil und Ausierung einer bestimmt gearteten Gesamtüberzeugung. Ihr stützen mehr und mehr nicht irgendwelche empirischen Erfahrungen; die Kraft seiner Gewissheit liegt vielmehr bei es in der starlen Zuversicht eines persönlichen Vollendungsstrebens, sei es in dem unerschütterlichen Bewußtsein der Unsterblichkeit des religiösen Verhältnisses (Unsterblichkeit). Der S. dagegen ist ein Versuch, dasjenige, was im Fortgang des religiösen Lebens immer deutlicher Überzeugungsgewißheit ward, aus einer ungeordneten Scheinempirie in ein nach wissenschaftlicher Art begründetes Wissen zu verwandeln. Nun hat religiöse Überzeugungsgewißheit sicher nichts dagegen einzurichten.

wenden, wenn man ihre Stellung durch wissenschaftliche Untersuchungen, Erwägungen und Hypothesen zu prüfen versucht. Die empirischen Tatsachen, mit denen die spiritistische Theorie arbeitet, stehen aber zum Inhalt speziell der christlichen Gotteszwecktheorie in demselben Widerspruch wie das ganze Gebiet des primitiven Seelenlaufens. Es handelt sich hier z. T. sogar um sehr läppische und jedenfalls für das geistige Leben völlig unfruchtbare Wirkungen der Geister, — eine Tatsache, deren starken Eindruck Anhänger des S. durch die Verlegerheitsausflucht zu begreifen suchen, daß sich das Hineinwirken jener Welt in unsere Sphäre noch in einem sehr unvollkommenen Anfangsstadium befindet. So geraten wir hier zu allem übrigen noch in die blühendste und phantastischste Mythologie. Ferner steht die ganze spiritistische Theorie wissenschaftlich auf sehr schwachen Füßen. Schon die grundlegenden Tatsachen sind nicht über allen Zweifel erhaben; oft genug sind sie als Trug und Täuschung erwiesen. Fast immer fehlt die Kontrolle durch erstaute Beobachtung, die sich schon dadurch erschwert, daß — ähnlich wie z. B. bei Taschenspielerstücken — für eine genaue Beobachtung der auftauchenden und wieder verschwindenden Phänomene kein sicherer Anfangspunkt gegeben ist. Darum muß bei den Berichten über spiritistische Sitzungen sehr stark mit Beobachtungsfehlern gerechnet werden; außerdem mit Erinnerungsfehlern, — zumal bei dem meist nervös erregten Zustande der Beteiligten. Sehr vieles Taschashide läßt sich zudem ohne Zubehörnahme gewagter Hypothesen verständlich machen. Die psychologische Untersuchung über automatische Funktionen (z. B. für die Geisterkraft), Autosuggestionen (z. B. bei der Deutung spiritistischer Mitteilungen), eigenartige Erinnerungssteigerungen in hypnotischem und sonstwie trankhafitem Zustand für Geistermitteilungen durch Medien, welche die Fähigkeiten dieser Medien zu übersteigen scheinen) gibt allerlei näher liegende Erläuterungsmöglichkeiten an die Hand (Suggestion). Es handelt sich wohl in der Hauptsache um eigenartige seelische Vorgänge, weshalb sich an Stelle einer metaphysischen (Spiritualismus) in den meisten Fällen eine psychologische Theorie empfehlen dürfte. Daß es zurzeit möglich sei, die spiritistischen Phänomene sämtlich auf diesem Wege zu erklären, soll damit nicht behauptet werden. Eine vorurteilslose und wirtschaftlich dogmatische Wissenschaft wird sich jederzeit den Sinn auch für Unerwartetes offen halten. Keinesfalls aber kann sie zugekehren, daß die spiritistische Theorie und Spekulation auf irgendwie tragfähigem Boden der Beobachtung und zwingender oder auch nur nächstliegender Hypothesen stehe.

Spiritistische Zeitschriften: *Psychische Studien*, Monatliche Zeitschrift, vorzugsweise der Unterredung der wenig gefallenen Phänomene des Seelenlebens gewidmet. Begründet von Al. Alfonso. Zeitschrift f. S. und verwandte Gebiete; — RP² XVIII, S. 654—666; — C. d. v. Peter: Der S., 1898; — Ch. Gentri: S. und Theosophie (ChrW 1897, S. 373 ff., 394 ff., 420 ff.); — A. Lehmann: Übergläubische und Zauberer... bis in die Gegenwart. Deutsch von Peterien, (1899) 1908². Th. Steinmann.

Spiritualien oder **Zelatoren** heißen die Anhänger einer streng gerichteten Partei innerhalb des Franziskanerordens im ersten Jhd. seines Bestehens. Schon zu Lebzeiten des heiligen

Franz rangen in seinem Orden zwei Richtungen miteinander. Die eine, geleitet von Elias von Cortona und begünstigt von der Kurie, suchte durch Ermäßigung der ursprünglichen Strenge dem Orden den Weg zu möglichster Verbreitung zu öffnen. Die andere, vertreten z. B. durch die „Drei Gefährten“ (tres socii) Leo, Ruffinus und Angelus und andere Eremiten, hielt treu zu dem eisernen Ideal ihres Heiligen. Unter den ersten fünf Ordensgeneralen nach Franzens Tode war die laxe Richtung durchaus im Übergewicht. Gregorius IX suchte ihr durch die Bulle „Quo elongati“ (1230) den Weg zu bauen. Diese Bulle enthält die erste authentische „Erklärung“ des Franziskanerregels, d. h. eine Anleitung, die Regel tatsächlich zu umgehen. Die Regel verbietet den Minoriten die Annahme von Geldgeschenken; Gregor IX aber gestattete, daß „nuncii“ (Votiv), die vornehmlich keine Mitglieder des Ordens waren, Geld einzammlten, dafür Lebensunterhalt laufen und dem Orden übergaben. Die Regel verbietet den Besitz von Grundstücken, Häusern usw.; tatsächlich hatte der Orden sehr rasch durch Schenkungen Grundbesitz erhalten: der Papst erklärte das als vereinbar mit der Regel, indem er die Fiktion einführte, der Orden habe nur den „Gebrauch“ (usus) dieser Grundstücke, das Eigentumsrecht stehe den Brüdern zu. Überdies erklärte die Bulle das sehr strenge Testament des Franz für weniger verbindlich als die Regel von 1223. Paulus IV. Innocens IV. gestattete dann in der Bulle „Ordinem vestrum“ (1245) den „nuncii“, nicht nur für den Kauf von Lebensmitteln, sondern auch für andere Zwecke Geld einzammlen und erklärte den römischen Stuhl für den Eigentümer der von den Minoriten „benützten“ Gebäude. Diese Politik war ganz danach angelegt, den Widerstand der strengen Franziskaner nachzuhalten. Entscheidend war nun, daß die Opposition unter den Einfluß der von Joachim von Floris ausgehenden schwärmerischen apokalyptisch-prophezeienden Strömung geriet, die mit dem Jahre 1260 den Anbruch eines neuen Zeitalters, des Zeitalters des „Geistes“ erwartete. Unter dem ersten rigoristisch geprägten Ordensgeneral, Giovanni von Parma, kam es zu einer ersten Katastrophe. 1254 veröffentlichte nämlich der Minorit Gerard (Gherardino) von Borgo San Dominius seinen *Introductorius* (Einleitung) zu den drei Hauptschriften Joachims, in dem er die als das „ewige Evangelium“ verberichtete, das dem XII und XI zugrunde liege („Evangelium aeternum“). Die Veröffentlichung erregte heftigen Widerstand, besonders bei der Pariser Universität, die damals den Minoriten höchst feindlich gesehen war, aber auch im Orden selbst. Der *Introductorius* wurde 1255 von Papst Alexander IV. verurteilt, Johannes von Parma zur Abdankung genötigt. Einem so überlegenen Manne wie Bonaventura gelang es, während seines Generalats (1257—74) die Geister im Zinne zu halten; gegen heftige Angriffe nahm er die Strenge, zu denen er selbst nicht gehörte, in seiner besonnenen und klaren „Apologia pauperum“ (c. 1270) in Schuß. Aber die Entwicklung der nächsten Jahrzehnte, vor allem die starke Ausbreitung des Ordens, brachte die Loren (genannt „fratres de communitate“) wieder zur vollen Herrschaft. Damit steigerte sich der Widerstand der S., denen Nicolai III mit dem Decretale „Exult qui seminat“ (1279) nicht entfernt Genüge zu tun vermochte;

denn abgelehen von einigen Redensarten stand dieser Erfah, der die vorangehenden Milderungen der Regel zusammenfache, auf Seiten der Loren. Die S. sahen hauptsächlich in der Provence sowie in Mittel- und Oberitalien; dort scharten sie sich um den Joachimiten Petrus Johannis I. Olbi, hier schloß sich eine Gruppe an Angelo da Clareno (Clareni fratres), eine andere an Ubertino von Casale, den Verfasser des Werkes „Arbor vitae crucifixi Jesu“ (um 1300). Die Schriften steuerten auf eine Trennung vom Orden los und bedrohnen dadurch bestige Verfolgungen über sich heraus. Während der Regierung des Clemens V. (Coelestin V.) sandten sie vorübergehend den Schutz der Kurie; er gestattete einer Anzahl von S., die Tracht der von ihm begründeten benediktinischen Cölestinen anzulegen und sich vom Hauptstamm der Minoriten zu trennen. Über sein Nachfolger Bonifacius VIII. bereitete dem allen sofort wieder ein Ende. Die Verfolgungen machten ein erneutes prinzipes Eingreifen der Kurie unangängig. Nach längeren Verhandlungen der freirechten Parteien in Avignon erschien Clemens V. das Decretale „Exihi de Paradyso“ (1312), das im ganzen eine mittlere Linie einhielt und den S. nicht ungünstig war. Doch wurde 1313 die Bildung selbständiger Konvente und Ordensprovinzen verboten und darauf gegen die Widerspenstigen mit Bann und Interdikt vorgegangen. Zuhaltung war der Orden durch ein regelreiches Schisma erg. verwirrt. Johannes XXII. setzte gegen die „Fraticelli“ (so biehen zunächst die Anhänger des oben erwähnten Angelo, dann auch andere schroffe S.) die Inquisition in Gang (1317) und erreichte, daß die Mehrheit zum Orden zurückkehrte (1329). Eine Minderheit von Fraticelli verbarg im Widerstand und gab der Inquisition noch lange zu tun. So war der Kampf zwischen den S. und den sog. Konventionalen des Minoritenordens mit dem vollständigen Siege der Konventionalen beendet worden. Doch gab es in den Orten auch weiterhin eine rigoristische Unterströmung; aus ihr sind schließlich die Observanten hervorgegangen. Ein Nachspiel der Bewegung der S. war der 1321 ausbrechende sog. theoretische Armutstreit, der in den Kämpfen zwischen Ludwig dem Bayern und der Kurie (Deutschland: II, 4. Papsttum: I, 9) hineinfiel. Er betraf die Frage, ob Christus und die Apostel arm gewesen seien (Cesena).

Lit. bei Franziskanerorden und Monchthum; ferner: Chr. im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I, S. 154 ff.; 509 ff.; II, S. 100 ff.; 249 ff.; 353 ff.; 653 ff.; III, S. 406 ff.; 553 ff.; — D. N. I. c: ebenda I, S. 49 ff.; — RL XI, S. 635 ff.; I, S. 1394 ff.; XII, S. 167 ff.; — Schimborch II, S. 356—370; dort weitere Literatur; — R. Balthasar: Geschichte des Armutstreits, 1911. **Bemerk.**

Spiritualien. Gegensatz zu Temporalien, die mit einem Kirchenamt verbundenen, durch Ordination (I, II) übertragenen geistlichen Machtbefugnissen.

Spiritualismus.

1. Befrei; — 2. Kritik.

1. S. ist diejenige Form der Metaphysik, die geistige Wesenheiten für die leichten Behandlungen der Weltlichkeit ansieht (vgl. Idealismus: I, 1). Er geht von der Erkenntnis aus, daß unser eigenes geistiges Leben, unsere Gefühle, Empfindungen und Willensregungen eine ursprünglich gegebene

und nicht weiter ableitbare Wirklichkeit sind. Während der Materialismus die Körperlichkeit für das mit unbestreitbarer Sicherheit vorhandene Weltliche ansieht und sich vergeblich bemüht, das geistige Leben aus ihr absuleiten, sieht der S. ein, daß wir von der Welt der Materie nur indirekt, vermittelst unserer eigenen Sinnesempfindungen etwas wissen. Vielen, was wir unwillkürlich in die Materie hinein verlegen, wie z. B. unsere Empfindungen von Farben, Tönen, Gerüchen, entstehen erst vermöge unserer Sinnesorgane in unserem eigenen Geist. Was die Materie ihrem inneren Wesen nach ist, ist uns ein Rätsel. Wir kennen nur die Wirkungen der Körper welt auf uns. Der S. nimmt nun an, daß die Materie auch innere Zustände habe, die wir uns nach Analogie unseres eigenen Seelenlebens, wenn auch als sehr primitive Neuerungen unbewußt geistigen Lebens zu denken haben. Er ist dabei von dem Streben bestellt, eins der beiden Elemente der Weltlichkeit, Körper mit Geist, auf das andere zurückzuführen. Da sich nun geistiges Leben aus der Materie nicht ableiten läßt, verucht er mit einigen allerdings läbigen Schlüssen, die Materie auf den Geist zurückzuführen. Die Philosophen Leibniz, Herbart, Lotze, Fechner, Paulsen sind die Hauptvertreter dieses S. Monaden, d. h. geistige Wesen von geringerer oder größerer innerer Lebendigkeit liegen nach Leibniz dem körperlichen wie geistigen Sein zugrunde. Hiermit wird zugleich zu erklären geführt, daß eine Einwirkung vom Körper auf den Geist und umgekehrt stattfinden kann, wenn beide ihrem inneren Wesen nach gleichartig sind. Während nach Leibniz und Herbart das Vorstellen die Haupttätigkeit der Monaden oder „Realen“ ist, hielt Schopenhauer Willensregungen für das letzte der Weltlichkeit zugrunde legende Reale. Er begründet somit einen voluntaristischen S. im Gegensatz zu dem bisher herrschenden intelletualistischen S. Wunder folgte ihm in dieser Hinsicht (Voluntarismus). Fechner, Lotze und Paulsen erweiterten den S. zur Lehre von der Allbeweitung (Pantheismus, 2). Nicht bloß die Monaden, sondern auch die Weltkörper sind nach ihm belebt. Gott aber ist der Allgeist, in welchem alle einzelnen Geister ihren Zusammenhang haben.

2. Der S. empfiehlt sich ausschließlich durch das Bedürfnis, eine einheitliche Weiterklärung zu finden. Aber die Hineintragung von Analogien unseres geistigen Lebens in die anorganische Materie ist ein etwas gewaltsames Unternehmen. Wir können dabei stehen bleiben, daß die Welt ein Stufenreich ist, in dem empfindungslose Wesen mit empfindenden zusammenfinden. Der Zusammenhang und die gegenseitige Einwirkung der Wesen aneinander ist möglich, auch wenn die Verbindlichkeit beider bestehen bleibt. — Bielsch hat sich den S. der christlichen Glaubensanschauung empfohlen. Wenn die Natur die Erscheinung eines Geistigen ist, so schienen die Schwierigkeiten gelöst zu sein, welche die unpersonliche Art der Naturvorgänge dem christlichen Glauben an die persönliche Leitung der Welt bereitet. Indessen lösen sich diese Schwierigkeiten auch auf andere Weise, nämlich durch die teleologische Betrachtung, welche die materielle Welt als dienstbares Glied des geistig-sittlichen Lebens ansieht. Unverträglich mit dem Christentum sind

um solche Formen des S., die einen blinden Willen oder eine unbewußte Entwicklungskraft oder eine unperfektionäre logische Idee als die der Welt zugrunde liegende Wirklichkeit annehmen. **Unbewußtes.**

Schwab & Küpke: Einleitung in die Philosophie, (1895) 1907⁴ § 17; — **Hermann Voß:** Metaphysik, (1856) 1896⁵, I. Buch 3, Kap. 4; — **Gustav Theodor Fechner:** Die Tagesansicht gegenüber der Ratschansicht, 1879; — **Julius Bergmann:** System des objektiven Idealismus, 1903; — **Johannes Hauri:** Die Welträtsel und ihre Lösung, 1909, Kap. 3 u. 4. **J. Wendland.**

Spiritualisten, religiöse. Die im Christentum zu verschiedenen Zeiten aufgetretenen S. müssen als ein besonderer religiöser und soziologischer Typus gewertet werden. Wenn, wie alle Religion, so auch die christliche eine Verbindung zwischen Gott und Mensch erstrebt, so ist das Kennzeichen der S., dieselbe als unmittelbare, unvermittelte zu sehen. Die Bibel und Gnadenträger, als deren vornehmste die Sakramente (bei Katholiken und Protestant) oder das Bibelwort (bei den Protestanten) erscheinen, werden von ihnen ausgezeichnet und Geist mit Geist im religiösen Erleben direkt verknüpft (daher **Geisteschristen**). Dieser Grundgedanke zeitigt nun die verschiedenartigsten Wirkungen, nach der **religiösen** Seite hin die Geistlosigkeit und Willkür. Den Sacramente wie Bibelwort, als die Kanäle gedacht für das Empfommen der göttlichen Gnade, oder, psychologisch ausgedrückt, als die Anlaufpunkte vorgeholt für die Anhäufung religiöser Werte, schaffen so oder so eine geistliche Grundlage, geben der Religiosität eine gewisse Richtung und stelen ihr gewisse Grenzen. Jede sakramentale oder mit einem Offenbarungsbuch operierende Religion ist darum **Geschichtsreligion**; sie hat ihre „Heilatlasfachen“, nügten diese nun wörtliche Geschichtsheim oder als solche wenigstens geglaubt werden (während sie tatsächlich „Mythos“ sind). Dem S. weht der Geist wie er will, er ist nicht gebunden an „Heilatlascaden“ der Vergangenheit, und wenn er sie in Achtung vor der Tradition nicht immer unmittelbar verwirkt, so entleert er sie, weil sie ihm nicht grundlegend sind und der Geist über sie hinausführen kann. So wird Jesus Christus den S. viel mehr das sittliche Vorbild als der unentbehrliche Erlöser. Die Zwischeninstanz eines solchen stört die Unmittelbarkeit des religiösen Erlebnisses. Wenn dieses alle Formen der „Mythos“ durchdranzen kann, so ist in dieser Schrankenlosigkeit zugleich die Möglichkeit einer Fortbildung fest formulierter Lehranschauungen gegeben; der S. wird von hier aus Gegner eines festen Dogmas und seiner Grundlage, des Bibelstudiums, in dem z. B. Sebastian Brand den „papiernen Papst“ befämpft. So sind die S. Feinde des Bekenntnisses. Ja, es fann der Spiritualismus gerade auf dem Gipfelpunkt der Höchstspannung des Supranaturalismus gleichsam umkippen und zum Nationalismus werden. Das Bindeglied zwischen diesen beiden Polen ist dann der Begriff des Geistes, der einmal den göttlichen, dann den menschlichen Geist d. h. die Vernunft bedeutet. Je nach der Verteilung der Attribute und der Aneinanderwirkung beider Begriffe ergibt sich ein stärkerer oder schwächerer rationalistischer Einschlag, ganz fehlt er kaum bei den S. Der für die Religionsan-

schauung der „Quäler“ z. B. grundlegende Begriff des „inneren Lichtes“ schwant beständig zwischen Supranaturalismus und Nationalismus. Von da aus können dann Bibelkritik, rationale Moral u. dgl. legitimiert werden. **Soziallogisch** bilden die S. neben der Kirche und den Seltenen einen besonderen Typus der christlichen Gesellschaftslehre. Eine organisch verknüpfte Gemeinschaft mit bindenden Gelehen kennen sie nicht, im besten Falle den freien Verein als Geistesgemeinschaft. In diesem Punkte heben sich die S. von den **Wiederläufern** ab, mit denen sie zwar vieles gemeinsam haben (z. B. den Kampf gegen die Kircheninstitution und die kirchlichen Dogmen), mit denen sie aber nicht vereinbar werden dürfen, mag sich auch in der Reformationszeit die Grenze vielfach vernichtet haben. Ihr letztes soziales Ideal freilich, das zugleich tatsächlich die Aufhebung aller Gesellschaftsordnungen bedeutet, ist eine unsichtbare Gemeinschaft der Geister, die aus allerlei Volk und Land und Zeit sich gründet, dadurch sich zusammenhaltend, daß alle Mitglieder sich als erleuchtet vom göttlichen Geiste wînen, der sich in tamenidischen Strahlen bricht. In großartigem Universalismus können hier die alten Logos-Gedanken oder pantheisierende Spekulation neu belebt werden. Von hier aus sind die S. Vorläufer der **Toleranz** geworden, weil sie auch in Türen und Heiden göttliche Geistesfunken zu sehen vermochten; Einschläge des **Humanismus** spielen dabei mit. — Eine Geschichte der S. zu schreiben ist um deswilen sehr schwierig, weil die S. selten in voller Reinheit ihre Grundsätze vertreten, sie vielmehr teils mit kirchlich-traditionellen religiösen Vorstellungen, teils mit der Soziologie des **Seltenen** (**Seiten:** I) verquickt. Sebastian Brand in seiner **Geistheitsbibel** hat eine Geschichte der S. zu geben gesucht. Hier seien genannt: aus der alten Zeit der **Romanismus** und **Dynastismus** (doch überwiegt hier das **Seltenere**), auch im Gnostizismus finden sich spiritualistische Elemente; aus dem Mittelalter sind die großen Vertreter der **Mystik** zu nennen, wie **Eckhart** und **Tauler**, aber auch die radikalsten Anhänger des **Joachim von Flora**. Der moderne Spiritualismus zeigt in der Reformationszeit ein mit Sebastian Brand, Joh. **Campanus**, **Schwendfeld** (**Mystik**: II, 4); auch bei den stark von Humanismus und Naturphilosophie beeinflußten Geistern wie **Bives**, **Paracelsus**, **Agrippa v. Nettesheim** u. a. begegnen spiritualistische Gedanken. Dann bei den **Düsteren**, den **Methodisten** und ihrem Abiente auf kirchlichem Boden, dem **Gemeinschaftschristentum**. Nicht minder hat die **Romanistik** und **Schleiermacher**, **Novatius** (v. **Hardenberg**) und **Schlegel** spiritualistische Züge, bei den beiden letzteren in stark katholizisierender Färbung. Ja, in den zahlreichen religiösen Reformbewegungen der Gegenwart, etwa bei **Bonus**, **Joh. Müller** oder **Nagaz**, findet sich immer ein Element des Spiritualismus, sei es die Polemik gegen die Kirche, sei es der Gedanke der Bedeutung des göttlichen Funfens durch die Verbindung mit Christus oder Gott oder auch dem All. Der Spiritualismus ist hier der Lüdenschießer für das durch die traditionelle Glaubensanschauung und Gesellschaftsordnung des Christentums nicht befreit.

digte, aber doch nach der Verührung mit der Gottheit verlangende fromme Gemütt. Die sogen. „Geheimreligion der Gebüdeten“ ist spiritualistisch orientiert; das erklärt die Schäzung der S. in der Gegenwart. Sind aber die S. der Geschichte „große Einflüsse“ geblieben, so würde die völlige Übernahme des Spiritualismus im Christentum das Ende nicht nur der Kirche, sondern der christlichen Gemeinschaft überhaupt bedeuten.

Etroelich: Die Sozialschulen der christlichen Kirche 1912, und die Literatur zu den einzelnen S. Adeler.

Spiritus sanctus = Heiliger Geist. ¶ Geist uhw. im NT, 7. Dreieinigkeit. ¶ Trinitätslehre.

Episkepsis, Robert, ¶ Heiligwissenschwefen.

Spiritalorden Mönchton, 4 d. Liebestätigkei: I, 3 a—e ¶ Ritterorden ¶ Hospitaliter ¶ Hospitallerinnen.

Spitta, 1. Friedrich, evng. Theologe, geb. 1852 in Wittingen, erst im Kirchendienst, dann 1880 Privatdozent in Bonn, seit 1887 o. Professor für NT und praktische Theologie in Straßburg i. E. ¶ Kirchenleid: I, 3 e (Sp. 1312).

Bf. n. o.: Der Name Jesus, eine biblische Geschichte und ihre apologetischen Entwicklungen, 1883; — Luther und der evng. Gottesdienst, 1884; — Der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas, 1885; — Die Passion nach den vier Evangelisten von H. Schütz, 1886; — Festpredigten, (1886) 1899; — Die Offenbarung des Johannes, 1889; — Drei liturgische Festspiele, (1889) 1904; — Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert, 1891; — Sonntagspredigten, 1891; — Zur Reform des evng. Kalenders, 1891; — Zur Geschichte und Literatur des Christentums, I 1893, II 1896, III 1901; — Gottesdienst und Kunst, 1895; — Der Brief des Jakobus untersucht, 1896; — Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer, 1901; — Der Gottesdienst des Christentums und seine Bedeutung für die liturgische Praxis der Gegenwart, 1901; — Die Reformation in Deutschland und die Reform der Abendmahlfeier, 1904. — Gibt heraus (mit F. Smend) Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst. — Über S. Entwicklung und liturgische Beziehungen vgl. seine Auszeichnungen: Liturgischer Rückblick auf die Elebene eines halben Jhd. (MKG 1909—1910). **Andreae**.

2. K. P. Philipp (Vater von 1 und 3), evng. Theologe und Dichter geistlicher Lieder (1801 bis 1859), geb. in Hannover, wurde mit 14 Jahren Uhrmacherlehrling, gab aber bald das Handwerk auf und studierte 1821—24 in Göttingen Theologie. In dieser Zeit fand sein dichterisches Talent auf dem Gebiet weltlicher Lyrik zur Auseinandersetzung. Während seiner Hauslehrerzeit (1824—28) vollzog sich dann die Entwicklung zum geistlichen Dichter, nicht durch den Bruch einer plötzlichen Bekehrung, sondern klar und selbstbewußt. In dieser Zeit sind auch die meisten und bedeutendsten Gedichte entstanden. Seine musikalische Begabung hat S. damals einzig gezeigt. 1828 ward er Pfarramtsgesell in Suderode, 1830 Garrison- und Strafanstaltsgesell in Hameln, 1837 Pastor in Wedel, 1847 Superintendent in Wittingen, 1853 in Peine, 1859 in Burgdorf. Kirchlich hat S. sich zum strengsten Konfessionalismus bekannt; Beurteilungen in die Kirche der Union schlug er konsequent aus. Seine Lieder aber sind frei von aller stichl. Namensfeststellung, rein auf christliche Frömmigkeit und heiliges Leben gerichtet. Die beiden Sammlungen „Psalter und Harfe“, 1833 und 1843, sind zu einem der verbreitetsten Erbauungsbücher des 19. Jhd.s geworden. In fast alle neuere deutschen Gejängbücher sind

Lieder von ihm aufgenommen worden. Die Hauptvorzüge seiner Poetie sind Klarheit, Schlichtheit und Einfachheit. — Von 1843 an hat S. nicht mehr gedichtet, vielmehr seine ganze Kraft der Predigt und Seelsorgeaktivität in seiner Gemeinde gewidmet. 1861 wurde noch ein Band „Nachgelassene geistliche Lieder“ herausgegeben. ¶ Kirchenleid: I, 2 c (Sp. 1292).

RE: XVIII, S. 666 ff.; — ADB 35, S. 304 ff.; — S. & Münkel: o. J. Ph. S., ein Lebensbild, 1861; — L. und S. Spitta: Einleitung zu „Psalter und Harfe“, 1890. **Bunte**.

3. Philipp (1841—94), Musikhistoriker, geb. in Wechold bei Hoya (Hannover), 1864 Gymnasiallehrer an der Ritter- und Domshöhe in Kewal, 1866 am Gymnasium zu Sonderhausen, 1874 am Nikolai-Gymnasium in Leipzig, 1875 Professor für Musikgeschichte an der Universität Berlin, ständiger Sekretär der Akademie der Künste und Lehrer für Musikwissenschaft an der königlichen Hochschule für Musik.

Bf. n. o.: Johann Sebastian Bach, 2 Bde., 1873—79, engl. Ausgabe 1884; — Never J. S. Bach, 1879; — Ein Lebensbild Robert Schumanns, 1882; — Zur Muſik, 16 Aufsätze, 1892; — Musikgeschichtliche Aufsätze, 1894; — Herausg. v. den Orgelwerken Beethoven, des Werken von Heinrich Schütz und den Kompositionen Friederichs d. Gr. — Mitherausg. der Vierteljahrsschrift für Musikkissenschaft 1885—94. **Gluck**.

Spitteler, 1. Karl, ¶ Religiöse Dichtung usw.: I, 4, Sp. 2175.

Spitteler, 1. Christian Friedrich (1782 bis 1867), charakteristischer Vertreter des aktiven jüdischen Pietismus. Geb. zu Winsheim (Württemberg), 1800 Schreiber am Oberamt Schwörstadt, 1801 zum Nachfolger K. F. A. Steinlobis an das Secretariat der deutschen Christentumsgesellschaft in Basel berufen, wirkte daselbst, seit 1808 im „Fällli“, in mehr oder weniger unabhängiger „Pilgerarbeit“. 1815 ergriff er die Initiative zur Gründung des Basler Missionshauses (¶ Heide-Mission: III, 4, Sp. 1995), dessen Komitee er fortan angehörte. 1817 begründet er zusammen mit C. H. Zeller die Anstalt Beuggen (Erziehung armer Kinder, Ausbildung von Lehrern, später noch Taubstummenpyle), 1822 ist er anfangs stark beteiligt am Widerstand gegen die Berufung ¶ De Weites an die Universität. Sein eigentlichstes Lebenswerk ist die Begründung der Pilgermissionsanstalt auf St. Christophera (1840), die die Ausbildung und Aussendung von Laien-evangelisten für die Gebiete der äußeren und inneren Mission zum Zweck hat; der oft tatsächliche Gegenstab zum Basler Missionshaus war von S. nicht gerovolt. S. hat sich im Rahmen dieses Werks besonders um Palästina (Bischof Göbat) aber auch um Abyssinien und Texas bemüht.

Joh. Spitteler: Ch. Fr. S. Leben, 1887; — S. & Spitteler: Ch. Fr. S. im Rahmen seiner Zeit, 1876; — W. Borneumann: RE: XVII, S. 670—677. **G. Barth**.

2. Ludwig Timotheus (1752—1810), prof. Historiker und Staatsmann, geb. zu Stuttgart, studierte 1771—75 im Tübinger Stift Philosophie und Theologie, wurde ebenda 1777 Rektor, 1779 Professor in Göttingen, zunächst für Kirchen- und Dogmen geschichte, seit 1782 für politische Geschichte, 1797 Geheimer Rat im württembergischen Staatsdienst, 1806 Minister

und Studiendirektor. Als politischer Historiker ist S. von Voltaire, als Kirchenhistoriker von Semler und Leising beeinflußt (Deismus: I, 3c, Sp. 2014) Kirchengeschichtsschreibung, 3 b Rationalismus: III, 4, Sp. 2048).

2070). — S. verf. u. a.: Geschichte des kanonischen Rechts bis auf die Seiten des salischen Tiber, 1778; — Gründung der Geschichte der christlichen Kirche, 1782 u. d. 1812^o begleitet von G. J. v. Pla n d (der den Text von 1785 an fortsetzte); — Geschichte der spanischen Inquisition, 1785; — Geschichte und Verfassung des Jesuitenordens, 1793. — Von S. s. politischen Schriften seien genannt: Geschichte Württembergs, 1783; — Geschichte des Fürstentums Hannover, 1786; — Entwurf der Geschichte der europäischen Staaten, 1793 f. — S. s. sämtliche Werke sind gesammelt; von seinem Schwiegereltern K. v. B. Wächter-Svittler, 15 Bde. 1827—37. — Ueber S. vgl.: G. F. Pla n d; S. als Historiker, 1811; — D. J. Etrauh: kleine Schriften, 1862, S. 65 ff.; — G. Walb: Göttinger Professoren, 1872, S. 245 ff.; — Ch. G. Baur: Die Epochen der lichl. Geschichtsschreibung, 1852, S. 162 ff.; — J. A. v. Wegele in ADB XXXV, 1893, S. 212—216; — D. Terti in Geschichte der deutschen Historiographie, 1885, S. 872 bis 886; — E. Jueter: Geschichte der neuern Historiographie, 1911, S. 377—379; — (W)agenmann: Bonnweid in RE^o XVIII, S. 677—681. Lunde,

Spörlin, Margarete, "Volkschriftsteller, 2 f.

Spano, Barbara, aus Katharinenfeld in der russischen Provinz Gruzen (Georgien), jenseits des Kaukasus, gehörte zu der Gemeinde württembergischer Separatisten, die sich um 1820 dort angefiedelt hatten und später in besondere den baldigen Weltuntergang erwarteten.

„Der Heeland werd bald komme

Und holt uns, seine Tromme", sangen sie in den dreißiger Jahren. 1842 trat sie, die Frau eines Wagner's, selbst als Prophetin auf und forderte ihre Anhänger (Spohianer) auf, nach Palästina zu ziehen, um dort das Tausendjährige Reich anbrechen zu sehen (vgl. "Grodusmeinden"). Die russische Regierung verhinderte (1843) diese kostspielige Auswanderung durch Moskau und verhalf sie, "Braut Christi", die durch einige Abgeanderte, welche doch nach Palästina gelangt, aber von den dortigen Behältnissen enttäuscht waren, von ihrer Absicht abgebracht und schließlich ein Glied der Landeskirche wurde, wie auch weitaus die meisten anderen Separatisten, die an ihrer Prophetie völlig irre geworden waren.

M. Burch: Wunderliche Heilige, S. 120—139; —
Vgl. die Handlegila von Meuse l VI, S. 363 f und 209;
und Berth es III, S. 384. Methylhorn.

Spohr, Ludwig, *Oratorium*: II, 2 (Sp. 987).

Spoleto, italienisches Erzbistum in der Provinz Umbrien. Das Bistum S. gilt der Legende nach als Gründung des Heiligen Britius, des Schülers des Apostels Petrus; doch ist die Legende bereitlich von den Vollandisten als völlig apolyph nachgewiesen worden. Das Bistum, das seit immemotus war, ward 1821 von Pius VII zum Erzbistum ohne Suffragane erhoben. Zurzeit umfaßt es 2 Generalbistariate, 25 auswärtige Bistariate, 172 Pfarrteien, 250 Gotteshäuser mit 166 Religioseitlichen, 62 Ordensgeistlichen, 27 Laienbrüdern, 131 Nonnen und 95 Böglingen des Priesterseminars, in 3 Knabens- und 2 Räddenerziehungsanstalten werden 240 Knaben und 120 Mädchen erzogen bei einer Gesamtbevölkerung von 92 000 Seelen.

F. Ughelli: Italia sacra I 1250 ff., 1717; — B. Cappelletti: Delle historie di Spoleto, 1672; — G. Cappelletti: Le chiese d'Italia IV, G. 323, 1846; — Moroni: Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica 69, 1554, C. 19ff.; — B. Joncaru da: Descrizione della chiesa metropolitana di S., 1848; — KL XI, G. 653, 1899; — G. Gordini: Il duomo di S., 1908; — Literatur: N. Chevalier: Topobibliographie II, G. 3000, 1903; — Stöber: Italia pontificia IV, G. 5, 1909; — Statistik: Annuario ecclesiastico G. 752, 1910. Graehoff: Spoliendreieck Eigentirthe (Sp. 247f) Depor-
tum iis.

Sponsores = Taufspaten. Taufe: IV. V.
Katechismus: I, 2 a Katechetit, 2 a (S. 979)
Sitten, kirchliche, B 4 a—b.

Sport. Dem Namen nach und in manchen Ausführungen ist der S. eine moderne Erscheinung. In der gegenwärtigen Form haben wir ihn von England und den Vereinigten Staaten von Nordamerika erhalten. Unter dem Titel der Kampfspiele war er aber schon dem Altertum und Mittelalter bekannt. Während er sich aber damals auf wenige, bestimmte gegliederte Betätigungen beschränkte, ist in unsern Tagen das Feld der „sportlichen“ Betätigung fast ins Umgemeindete ausgedehnt worden. Nicht bloß körperliche, auch geistige Betätigungen können heute zu einem S. werden. Selbst bloße Liebhabereien hört man als S. bezeichnet werden. Es wird aber auch die sportliche Betätigung, die ihrem Vorstadium nach nur ein „Spiel“ oder eine „Bewältigung“ sein soll, zu einem Gewerbe oder Beruf gemacht. Dieser beruflich betriebene S. dient dann freilich sehr oft nur der Sensationslust und der Betriebslust.

heit von mir der Sogenannten und der Verduldung der niedrigsten Instinkte einer höheren Geisteshaltung überhaupt nicht ausgelöschenen Menge. Oder er steht im Dienst der modernen Reklame oder der Sucht, „Klorode“ zu machen und also den S. an sich zugunsten eines rein rechnerischen zu fassenden oder ganz sinnensfällig wirkenden Endergebnisses zurückzuwerfen. Solche Formen des Ss hören natürlich auf, sittlichen Wert zu besitzen. Denn eine lediglich auf einen äußeren Erfolg gestellte Betätigung hat mit sittlichem Handeln nichts zu tun. Um so weniger, als es sich hier in den meisten Fällen darum handelt, Maschinen zu strapazieren oder unter Anwendung möglichst mechanischer Mittel in die Augen fallende Erfolge zu buchen. Das selbst auf diesem Wege gelegentlich wenigstens volkswirtschaftlich Brauchbares erreicht wird, ändert das grundsätzliche Urteil über diese Art von S. durchaus nicht. Denn die so genommenen volkswirtschaftlichen Errungenheiten stehen in seinem Verhältnis zu den gesundheitlichen und sittlichen Nachteilen. Es sind auch genau dieselben Vorteile zu erreichen ohne Einkleidung ins Gewand des S.s, d. h. also durch nicht der Scharfust dienende und nur von lachlichen Gesichtspunkten geleitete, von Sachverständigen überwachte Ausprobungen. Soll demnach der S. sittlicher Betrachtung zugänglich sein, so muß er ins Gebiet des sittlichen Handelns sich einreihen lassen. Das ist nur möglich in der Form des individuellen, persönlichen Kräfte des Leibes und des Geistes aufrufenden Kampfspiels, das Gewandtheit und Entholofthenheit herausfordert, also eine ernste und starke Sammlung der städtischen, die zugleich eine vollständige Beweglichkeit, d. h. eine jederzeit vorhandene Verfügungsbereitschaft der vorhandenen Kraft verbürgt.

Er fällt demnach nicht schlechthin unter die Erholung. Das Moment des Kampfes ist ihm wesentlich. Das Berufsfest, in einem zweckvollen Sammlung fordern den Kampf zu stehen, unterscheidet ihn vom Spiel, während die Überzeugung, im S. nur ein Mittel der Erziehung zur Tüchtigkeit im Leben zu haben und in besonderer Weise die innere Freiheit zu erleben, ihm seinen sittlichen Charakter wahrt. Welcher S. „berechtigt“ ist und wie man ihn zu treiben hat, kann darum im einzelnen nicht von vornherein festgelegt werden. Nur die Grundzüge für eine sittliche Betätigung des S. können entwidelt werden. Die Anwendung im einzelnen bleibt der individuellen sittlichen Erwagung überlassen. Vgl. „Adiaphora.“

Sportkreuzifix. Unter dem S. versteht man ein 1857 bei Ausgrabung der Ruinen des Pädagogiums für Kaiserliche Slaven zu Rom auf dem Palatin entdecktes, an einer Wand eingerichtetes Bild, das in rohen Formen einen am Kreuze hängenden Mann mit einem Gekreuzigten darstellt, vor dem ein Kindling betet. Dazu sind die griechischen Worte gelehrt: Alexamenos sebete theon (= A. betet Gott an). Die Deutung dieses jetzt im Museo Kircheriano zu Rom befindlichen Graffito ist streitig, ebenso die Datierung. Man sieht in der Zeidnung gewöhnlich eine Verhöhnung des christlichen Glaubens: ein heidnischer Page habe jenen christlichen Kameraden Alexamenos tressen wollen. Dagegen aber erheben sich Bedenken. Man hat nämlich eine zweite Kriyelei gefunden, ebenfalls am Palatin: Alexamenos fidelis (= A. ist gläubig). Es könnte das die Replik des veripoteten Alexamenos sein. Ebenjogut aber können beide Inschriften von derselben Hand stammen und dann nicht Gegengesetztes bedeuten; dann ist vielmehr das Alexamenos fidelis ein Glaubensbekenntnis, und auch das Kreuzifix muss ernst genommen werden. Es würde sich um die Figur des Gottes Typhon Seih handeln; die gnostische Seite des S. Seltsamer hat ihn mit Christus gleichgesezt, daher den Gekreuzigten auch ans Kreuz gehängt. Die Datierung des S. wird durchschnittlich auf das 3. Jhd. angezeigt; doch ist auch die Vermutung einer modernen Fälschung für die zweite Kriyelei ausgesprochen worden.

— **A. Krause:** Das S. vom Palatin, 1872; — **R. Wünsch:** Schlesische Verleumdungstafel aus Rom, 1898; — **C. Huelgen:** Das sog. Pädagogium auf dem Palatin (Mélanges Boissier 1903); — **F. de Mély:** Le Christ à tête d'ane du Palatin (Académie des inscriptions et belles lettres, Comptes rendus 1908); — **A. Beller:** Das S. im röm. Kaiserpalast, 1866; — **F. Döllgert:** Ichthys. Das Fischsymbol in schriftl. Zeit, 1910, S. 323 ff.

Sportlieder im Alt. Dichtung, profane im Alt., 4. 5. a. **Prophefen:** II, C 12.

Sprachforschung und Religion von J. J. Jenseischafft. Religionsgeschichte, 4 b. **Müller, Mar.**

Spreng (Sprenger), Jakob, = Propst, d. **Sprengel oder Kirchspiel** **Barochialrecht.** — **S. des Bischofs** **Kirchenverfassung:** I, B 2, Sp. 1401 ff., des Archidiakons **Kirchenverfassung:** I, B 2, Sp. 1405. **Niederdr.**

Sprenger, Jakob, = Propst, Jakob. **2. Jakob, Monstranz-Bruderschaft** (Sp. 28).

3. Johann Balthasar († 1791), **Württemberg,** 3.

Sprengwedel **Entsündigung**, 4. **Sprichwort im Alt.** **Dichtung, profane im Alt.** 5 a. **Springer** **Zimmers** **Tänzer** **Russische Sitten**, 3 (Sp. 75); 8 (Sp. 81 f.). **Springtfee, Hans**, **Buchillustration**, 3 (Sp. 1389).

Sprungprozession, **Echternacher**, **Echternach.**

Spruchbuch.

1. Gedichte; — 2. Reformgedanken; — 3. Methode der Spruchbehandlung.

1. Als Melanchthon 1521 eine Privatschule in seinem Hause eröffnete, fühlte er das Bedürfnis von Lehrbüchern, die durch Kenntnisse zur Frömmigkeit leiten sollten. Aus der eigenen Praxis entstand als erstes Lehrbuch das lateinische Enchiridion elementorum puerilium 1524. Es enthält das Alphabet, das Vaterunser, Ave Maria, Apostolium, den Dekalog, Psalm 66 und 127, Röm. 12, Joh 13 und entsprechend der ange strebten Verbindung von Christentum und Humanismus Sprüche und Auszüge aus klassischen Schriftstellern. Da das Enchiridion als „Der Kinder Handbüchlein“ auch im deutschen Unterricht gebraucht wurde, kann man es als die Grundlage des S. ansehen, das von Anfang an mit dem Katechismusstoff zusammen auffrat. Auch Luther, der in der „Deutschen Messe“ (1526; **Agende**, 2) das häusliche Aufsagen von Sprüchen durch die Kinder empfohlen hatte, fügte seinem kleinen Katechismus (**Katechismus: I, 2 b**) in der „Haustafel“ eine Sammlung von praktisch bedeutsamen Bibelsprüchen bei. Als erstes Selbständiges S. erscheint das dem Goldberger Rektor Valentin Troxendorff zugeschriebene, aber erst nach seinem Tode (1568) veröffentlichte Rosarium contextum ex rosis deceptis ex Paradiso Domini propositum pueris catechumenis in schola Goldbergensi, deutsch unter dem Titel „Ausgewählte Sprüche der hl. Schrift zu einem Rosenkranz gewunden“. Es enthält, von einigen Zugaben abgesehen, fünfzig Sprüche aus dem Alt. und Alt. in deutschem und lateinischen, öfters auch griechischen und hebräischen Text mit kurzen Erläuterungen, praktischen Nutzanwendungen und Beispiele. Angeordnet sind sie nach den Sonntagsstunden des Kirchenjahrs. Diese Sprüche wurden gelernt, täglich aufgesagt und vielfach bei Ansprachen an die Schüler und in den Abendandachten benutzt. Der „Rosenkranz“ wurde oft aufgelegt, vielfach nachgeahmt und war namenlich in Norddeutschland ein gern gebrauchtes Lehrbuch. Wie rasch sich die Troxendorffsche Praxis verbreitete, zeigt das von dem Isfelder Schulrektor Neander 1580 herausgegebene Panaretum sive theologia scripturæ sanctae, sententiae ac doctrina coelestes. Hier waren die Zitate verminigterweise nach den Büchern geordnet, denen sie entnommen waren. Die zehnjährigen Knaben, die den Katechismus innerhatten, lernten in Isfeld „alle Tage nur (sic!) einen oder zwei Sprüche, je nachdem sie lang oder kurz sind“, später wurden sie noch öfters erklärt und aufgesagt, damit sie nicht wieder vergessen werden möchten. **Commentarius** will ebenfalls, daß die Schüler und zwar auch die der deutschen Schule die wichtigsten Sprüche der hl. Schrift genau wissen, so daß sie dieselben aufsagen können (**Vidaetica magna**, Kap. 24). Der Gothaische Schulmethodus (1642; **Ernst** der

Fromme Schulrecht, 2) verlangt gleichfalls das Lernen biblischer Sprüche, zu denen aber eine große Zahl von Psalmen (32) hinzukommt, und der Michael Walther'sche Katechismus (1653) hat auf seinem Titel die Worte „mit Ausdrückung der angezogenen Schriftsprüche“. Von da an ändert sich die Auswahl der Sprüche, die nicht mehr neben dem Katechismus, sondern mit ihm als Belegstellen gelernt werden. Diese Praxis übernimmt der Petrusmus. A. H. Francke verlangte in seinen Halleischen Schulen, daß den kleinen Kindern als Vorübung für den ersten Sprach- und Leseunterricht kurze Sprüche vorgetragen und erklärt würden. Späterhin folle der Katechismusunterricht auf die Bibel gegründet werden. Dies geschehe damit, daß den Kindern allwöchentlich ein Spruch der sog. Wochenprüfung, durch häufiges Vorlagen und Nachfragenlassen (recitatio) beigebracht, erklärt (explicatio) und ihnen zugleich zu einem guten Glaubensgrund und durch einfache Fragen und Antworten zur praktischen Lebenstregel gemacht werde (applatio). Damit verwirklichte Francke die Anweisung Speners, den Katechismus nicht mehr nach der Weise der Orthodoxie „in den Kopf hineinzumartern“ (inseculare), sondern durch das Lehrgespräch und namentlich auch dadurch zu beleben, daß die biblischen Beweistexten zu den Katechismussätzen herangezogen und eingevagt werden, „damit der Glaube, der ja endlich nicht auf dem Katechismus, sondern auf der Schrift beruhe, rechtschaffen gegründet erscheine, wie ja dadurch die Treue des Katechismus selbst, wie er aus der Schrift das Allernötigste zusammengefaßt, erhelle.“ Francke ließ die Sprüche zuerst von den Kindern in ein besonderes Büchlein schreiben, bald aber sein Spruchbuch in Druck erscheinen (1700). Nun entstand eine reiche Literatur von Spruchbüchern, u. v. a. 1709 das „Württembergische biblische Schatzkästlein“ und 1729 Heßingers „Wilschweise“ mit alphabetischer Anordnung der Sprüche. Um den Kindern Spaß zu machen, erfuhr man später unter dem Einfluß des Philanthropinismus wohl auch einzelne Wörter durch Bilder. Ein solches Rebusbuch ist der 1773 in Nürnberg gedruckte „Entzückender Katechismus mit zierlichen Figuren, durch dessen Gebrauch die Kinder von ihrer zartesten Jugend an auf eine angenehme Weise zur Erkenntnis der Evangelischen Wahrheiten können angeführt werden“. Die meisten Spruchbücher waren ziemlich umfangreich und enthielten zum Teil bis gegen 9000 Sprüche. Diese konnten und sollten natürlich nicht alle auswendig gelernt werden, wurden aber als Belegstellen vielfach wenigstens gelesen. Da die Spruchbücher ebenso wie die Historienbücher neben der Bibel gebraucht wurden, hätten sie, den Kontordanzen vergleichbar, mehr Hilfsmittel zum Gebrauch der Bibel als Ersatzmittel für sie sein können, wenn nicht die Anordnung nach dem Katechismus ihren Gebrauch erschwert hätte. Die allmählich im Umfang immer mehr beschränkten Sammlungen „erläuternder und beweisender Sprüche aus der hl. Schrift“ haben sich bis heute allgemein in Gebrauch erhalten. Der bairische Landeskatechismus mit seinen 344 Sprüchen gehört heute zu den umfangreichsten derartigen Schulbüchern. Württemberg verlangt 275, die Rheinprovinz 193, Schlesien 184, die Provinz Sachsen 164, das Königreich Sachsen 150, Pom-

meru 120, der Regierungsbezirk Potsdam 102, der Berliner Grundlehrgang 89 Sprüche.

2. In dem, was geschichtlich so geworden ist, leuchtet der Gedanke ein, daß die Schule eine Anzahl wertvoller Bibelstellen lernen lassen soll. Melanchthon hat mit seiner ersten Auswahl einen richtigen Weg gewiesen, indem er größere Zusammenhänge und nicht nur einzelne Zitate in sein Enchiridion (s. 1.) aufnahm. Dagegen können wir das Bestreben, alle Katechismussätze durch Bibelzitate zu belegen, alle Katechismussätze durch Bibelzitate zu belegen und diese auswendig lernen zu lassen (Katechismus: I, 3), nur als eine Verirrung beklagen. Denn abgesehen davon, daß man mit Bibelstellen alles und nichts „beweisen“ kann, wird die Bibel dadurch zur Magd des Katechismus.

Wettkampf ist nur eine Sammlung der religiösen gehaltsvollen und auf das Leben anwendbaren Bibelstellen, also der alten bewährten Trost-, Kraft- und Lebenssprüche, die aber keinesfalls aus dem Zusammenhang, in dem sie stehen, herausgerissen werden dürfen (Memoriestoff). Gedanken und Fassung gehören zusammen. Einen aus guter Praxis hervorgegangenen Vorschlag hat vor Jahren L. Schulz in seinen „Katechetischen Bausteine“ (s. Lit.) gemacht. Derselbe hätte um so leichter Beachtung finden können, weil er sich innerhalb an den Gang des Katechismus anschließt. Daß er den Bibelabschnitten bezeichnende Überschriften gibt, ist ein trefflicher Gedanke. Seine Anzahl verdient hier teilweise mitgezählt zu werden. Zur Lehre von der Offenbarung: 1. Die Predigt der Sterne Jes 10²⁸—10²⁹. 2. Der heimliche Madner Psalm 32 1—5. 3. Das Licht am dunklen Okt. Pslm 119⁵⁹—63, 103—105. Zur Lehre vom Gesetz: 4. Die heilige Summa 1 Joh 4¹⁶ b.—21. 5. Die Haustafel Eph 6 1—6. 6. Die gefüllte Rose Psalm 5²⁰—28, 33—48. 7. Der Hauptgewinn 1 Tim 6 6—12. 8. Fluch und Segen Jer 17 5—10 usw. usw. In der Praxis müßte es dann natürlich so gehalten werden, daß die zusammenhängenden Stellen nicht alle und auch nicht auf einmal gelernt werden. Und das Ergebnis der ganzen Schulzeit müßte sein, daß größere Bibelabschnitte dem Gedächtnis einverlebt sind. Ist in der Schule ein gutes biblisches Lesebuch eingeführt („Schulbibel“), dann kann man wohl auf das S. ganz verzichten und die Bibelstellen aus jenem lesen lassen. Will man jedoch aus praktischen Gründen den Memoriestoff aus der Bibel zusammen haben, dann empfiehlt sich die Anordnung nach den biblischen Büchern. Gänzlich zu verwerfen ist das verkrüpfte Sprachlernen. Kleine Kindern Sprüche einzutrichtern, denen sie noch kein Verständnis entgegenbringen können, ist eine Verküpfung an ihrer Seele.

3. Die alte Weibode, die Bibelstellen an den Katechismus anzuschließen, ist in der Theorie ausgegeben, besteht allerdings in der Praxis noch fort. Die Herbart'sche Schule hat die Lehrer angelobt, die Sprüche ebenso wie allen anderen begrifflichen oder abstrakten Lehrstoff an die „Biblische Gedichte anzuschließen oder vielmehr aus ihrer Behandlung hervorwachsen zu lassen“ (Religionsunterricht, 5). Allein ganz abgesehen davon, daß dann die Auswahl der Sprüche von Anfang an unter diesem Gesichtspunkt vorgenommen werden müßte, kann dagegen eingewendet werden, daß es doch das einzige Natürliche

ist, die Sprüche auf dem Boden zu belassen, aus dem sie ursprünglich erwachsen sind. Der geschichtliche Hintergrund zu den Sprüchen sind „der Sprecher oder Schreiber des Wortes mit seinen Eigenschaften, der Ort, die Zeit, die Lage, in der er sich innerlich und äußerlich während des Redens und Schreibens befindet, die Gedanken, die ihn bewegen, und der Zusammenhang, in dem das Wort gesprochen ist, die geschichtlichen, geographischen und archäologischen Verhältnisse und Dinge, die er zu Bildern benutzt, weiter die Menschen, an die er spricht oder zu denen er spricht, und ihre Verhältnisse; kurz alles, was uns den geläufigen Bewußtseinsszustand des betreffenden Mannes in jenem Augenblick näher bringt.“ Das Ideal ist, kleine Geschichtsbilder zu zeichnen, aus denen sich das Verständnis des Spruches von selbst ergibt“ (Tögel). Diese Methode fand auch schon auf die zur Zeit eingeführten Sprüchbücher angewendet werden und macht ihre Benützung erträglicher.

Wilhelm Thilo: Der Bibelspruch im Dienste des evg. Religionsunterrichts, 1846; — **Friedrich Michael Schiele:** Religion und Schule, 1908, S. 22—28; — **Hermann Tögel:** Der konkrete Hintergrund zu den 150 Kernsprüchen, (1902) 1903; — **Derl:** Die Regierung des S. 1909; — **Richard Kabisch:** Wie lehren wir Religion, 1910, S. 139 ff.; — **Leopold Schulze:** Katechetische Bausteine zum Religionsunterricht in Schule und Kirche, 1886; — **(Synonym):** Werken der Bibel, Göttingen, Calvör, 1911; — **Bgl.** auch Lit. zu „Memoriestoff.“

Christian Gener.

Spruchkollegium heißt die durch das preußische Gesetz betreffend das Verfahren bei Beantragung der Lehre von Geistlichen (sog. „Lehrfehrgesetz“); „Lehrer und Rektorprozeß, 3, Sp. 1079 Preußen: III, 2 a, Sp. 1821, 1823) 1909 geschaffene Entscheidungsinstanz. Es zählt 13 Mitglieder, nämlich 4 Mitglieder des Evg. Oberkirchenrats, je 3 gewählte Mitglieder der Generalsynode und der in Beiträgen kommenden Provinzialsynode, den Generalsuperintendenten der betreffenden Provinz und 2 vom König ernannte ordentliche Professoren der Theologie an Universitäten im Gebiet der Landeskirche. Zu urteilen hat es nur, wenn der Oberkirchenrat eine Entscheidung des S. herbeiführt. In genau geregelterm Verfahren hat es festzustellen, ob „ein Geistlicher in seiner amtlichen oder außeramtlichen Lehrfähigkeit mit dem Befehniss der Kirche dergestalt in Widerspruch getreten ist, daß seine fernere Wirksamkeit innerhalb der Landeskirche mit der für die Lehrverfügung allein maßgebenden Bedeutung des in der hl. Schrift verfaßten und in den Befehnissen bezeugten Wortes Gottes unvereinbar ist.“ Bejaht das S. diese Frage, so ist Amtsüberlast die Folge. Zur Entscheidung ist Anwesenheit aller Mitgliedern und Zweidrittelmehrheit erforderlich. Das S. hat „nach seiner freien, aus dem ganzen Inbegriff der Verhandlungen und Beweise geschöpften Überzeugung“ zu urteilen. In der Generalsynode einstimmig, auch von den liberalen Mitgliedern, angenommen, in die Errichtung des S. öffentlich aufs schärfste angegriffen worden, namentlich von Rudolf Söhm, während Wilhelm Kahl, der die Auseinandersetzung zu dem Gesetz gegeben hatte, und Adolf Harnack es der Hauptfache nach verteidigten. Der Streit setzte sich mit verdoppelter Heftigkeit aus Anlaß des Falles Tatho (Rheinland, 4 b. Sp. 2208)

fort, der mit dessen Absehung durch Urteil des S. endigte. Zum zweiten Mal trat das S. 1912 in Tätigkeit bei der Wahl des Pfarrers J. Henn an die Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin; hier entschied es für Henn. Sowohl Gegner jeder rechtlichen Lehrverpflichtung in der evg. Kirche, wie Gegner jedes lehrbindenden Einheitsfests der Gesamtkirche in die Einzelgemeinde befürworteten die Errichtung als solche; andere, so auch Harnack und Kahl, wünschten manche, auch recht wichtige, Bestimmungen über seine Zusammensetzung (z. B. Beteiligung der Gemeinde) und sein Verfahren (unbeschädigte Begegnung usw.) geändert zu sehen. Die grundsätzliche Stellung zum S. richtet sich selbstverständlich ganz nach der zur Lehrverpflichtung überhaupt. Aber wie man auch von hier aus urteile: jedenfalls bedeutet das Verfahren im Verhältnis zu dem früheren, Lehrabweichungen im gewöhnlichen Disziplinarverfahren behandelnden, einen Fortschritt. Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit 3.

Wortlaut des Gesetzes in Cew 1910, S. 129 ff.; — **Verhandlungen der 6. ord. Generalsynode der evg. Landeskirche Preußen über das Kirchengesetz** betr. das Verfahren bei Beantragung der Lehre von Geistlichen, Berlin 1910; — **Adolf Harnack:** Das neue lutherische S. (PrJ 188, 1909, S. 385 ff.); — **Rudolf Söhm im „Tag“ 1909, Nr. 274 (23. Nov. 1909), S. 297, 298 (19. und 21. Dez. 1909); — **Wilhelm Kahl:** Das neue preußische Kirchegesetz (Deutsch-Evangelisch I, 1910, S. 21 ff.); — **Martin Rade:** Das preuß. Gesetz wider Erbfehre. (ChrW 1909, Sp. 1155 ff.); — **Adolf Harnack:** Für das S. (ChrW 1911, Sp. 324 ff.); — **Erich Foerster:** Das S. (Wenda Sp. 374 ff.); — **Arthur Bonus:** Wider die Erbfehre des Oberkirchenrats, 1911. **Schian.** **Spruchsammlung** (von Worten Jesu) **Evangelien**, synoptisch: II, 2.4 **Jesus Christus:** I, 6 c **¶ Agrapha.****

Sprüche der Väter **Mishnah usw.** 2 b (Sp. 391).

Sprüche der Weisen **Dichtung**, pro-
fane im AT, 5 a (Sp. 56) **¶ Weisheitsdichtung** **¶ Sprüchebuch.**

Sprüchebuch. 1. Uebersammlungen; — 2. Salomo Verfasser?; — 3. Ju-
halt des Buches; — 4. Zeitansetzung.

1. Das S. besteht aus einzelnen Sprüchen und Spruchreden, die nachträglich gesammelt worden sind (**¶ Weisheitsdichtung im AT**, 4). Der uns vorliegenden Sammlung liegen, wie die mancherlei Dubletten, der verschiedene Charakter der Sünde und die Überschriften im Buche beweisen, kleinere Uebersammlungen zu grunde. Wir unterscheiden noch folgende: 1. Sprüche Salomos 1—9 (wofern nicht 1_{1—8} Überschrift zum ganzen Buche ist); 2. weitere „Sprüche Salomos“ 10—22₁₆; 3. Worte von Weisen 22_{17—24} 21; 4. auch diese von Weisen 24_{23—24}; 5. Sprüche Salomos, zusammengestellt von den Männern Königs Hesia 25—29; 6. Worte Agnes, des Sohnes Jate, aus Maia 30; 7. Worte an König Lemuel von Maia von seiner Mutter 31_{1—9}; dazu kommt 8. das (alphabetische) Lobgedicht auf die tugendhaften Hausfrauen 31_{10—31}. Auch diese Sammlungen gehen, wie die Dubletten in ihnen selber beweisen, wiederum auf ältere Sammlungen zurück.

2. Die Ueberlieferung, daß das Buch von König Salomo herstammt, ist jetzt allgemein aufgegeben; die Sprüche, die vom Königium handeln, zeigen, daß hier der Untertan über den

König spricht, den er preist (16¹⁰⁻¹²⁻¹³), vor dessen Zorn er warnt (16¹⁴, 19¹²), dessen allzuhohe Steuern er missbilligt (29⁴) usw. Diese angebliche Ueberlieferung beruht auf einer Verwechslung der in den Königsbüchern bezeugten Weisheit Salomos, die in Würlichkeit eine Naturdichtung gewesen ist (§ Dichtung, profane im AT, 5 a, §v. 56) mit der einen ganz andern Stoff behandelnden Weisheit dieses Buches.

3. Die literarische Form der Sprüche wird in dem Artikel § Weisheitsdichtung geschildert. Über den Geist des Buches hier einige Worte: Die mehr prosa gehaltenen Sprüche (§ Weisheitsdichtung, 6) schütten eine bunte Mannigfaltigkeit des täglichen Lebens vor uns aus und erfreuen uns durch die realistische Beobachtung, wie durch ihre wadere, wenn auch etwas nüchterne Gesinnung. Da hören wir, wie man sich zu benebenen hat auf dem Felde, zu Hause, im Tor, gegenüber seinem Weibe, seinen Knechten und Mägden, seinem Vieh, seinem Freunde und Feinde, gegenüber dem König und Richter. Anderen, aber verwandten Ton haben die sittlich-religiösen Ausführungen, die in dem Sache gipfeln: die Furcht Jahves ist das Beste an der Weisheit (1); hier tritt uns der Ernst der israelitischen Religion entgegen, manchmal nicht ohne Höhe und dichterischen Schwung. Offenen Blick schaut der Weise in die Welt und bewegt sich darin voller Sicherheit, in dem Vertrauen, daß seine Klugkeitsregeln und die göttliche Vergeltung, die über ihm steht, ihn zum guten Ende führen werden. In Einzelheiten sei bemerkt: den Kindern wird die Christlichkeit vor den Eltern eingeschärft, den Eltern strenge Kinderzucht; überall wird die Ehe vorausgesetzt und oft wird vor Schebucht und Unzucht, besonders mit dem fremden Ehemalige gewarnt; Müßiggang und Schwelgerei sind naheliegende Gefahren; Freundschaft gegen die Armen und Wohlstätigkeit wird eingeschärft; vor der Vergeltung an dem Feinde wird gewarnt, aber in der Hoffnung, daß Gott selber dem Bösen den Lohn geben wird (20²²) usw. Vgl. A. Bothe, Biblische Theologie des ATs II, 1911, S. 83 ff.

4. Die bedeutsamste Frage ist, aus welcher Zeit stammt diese Sprüche? Nun ist keine Frage, daß das Buch selber, d. h. die letzte Sammlung, aus ziemlich später Zeit herrührt. Damit aber ist über das Zeitalter der Sprüche selbst noch wenig genug gesagt; kann doch eine solche Literatur viele Jahrhunderte hindurch gepflegt werden, und können also die im Buche gesammelten Sprüche aus den verschiedensten Zeiten stammen. Welcher Zeit aber der einzelne Spruch angehört, ist meistens ganz unmöglich zu sagen, da sich die Worte auf die sozialen Verhältnisse u. dgl. beziehen, Dinge, die sich sehr langsam entwickeln und deren Geschichte wir wenig kennen. Greifbare politische Instanzen finden sich im S. nicht. Wir müssen uns also begnügen, das Zeitalter der einzelnen Perioden der Spruchdichtung zu erläutern.

Auch diese Frage ist durch die Fragestellung: ob vor oder nach exilisch, verworfen worden. Man hat gemeint, daß der Individualismus der Sprüche erst aus dem Judentum erklärt sei; aber die individualistische Bergaltung lehrt von Ezechiel nicht, wie man behauptet hat, geschaffen, sondern nur dogmatisch ausgeprägt worden (§ Individualismus und So-

zialismus im AT, 5). Oder man hat die Tora (Weisung), von der hier und da gesprochen wird, von dem geschriebenen Gesetzes verstanden; aber die Tora ist die mündliche Weisung des Weisheitslehrers (1^s 3¹, 4² u. a.) oder auch des Gottesmannes (29¹⁸). Daz die Propheten (im allgemeinen) nicht von den Weisen sprechen, beweist nicht, daß es sie zu ihrer Zeit nicht gegeben hat; ist doch der Geist dieser Weisen von dem Propheten stark unterschieden (§ Weisheitsdichtung, 7). Die Hypothese der Weisheit ist nicht aus griechischer Philosophie, sondern aus heidnischer Mythologie zu erklären (§ Weisheitsdichtung, 3). Das verführerische Weib aus der Fremde (2¹⁴, 5³ u. a.) ist nicht die griechische Hetäre, sondern kommt auch im Altägyptischen vor (Weisheitsdichtung, 3). Aus der offensiv-digen Verwandtschaft mit Jesus Sirach (§ Apokryphen; I, 1 e) folgt nicht, daß die Sprüche in jene späte Zeit gehören; denn jener Verwandtschaft steht doch auch ein sehr deutlicher Unterschied im Stil gegenüber (Weisheitsdichtung, 7).

Daz die Sprüche nicht in die allerälteste Zeit Israels, etwa in die Salomonis geboren, ist völlig klar. Das beweist die darin hervortretende Kraft, das Leben, von dem einzelnen Fall absehend, zu beobachten und mit kurzen Worten die Summe der Erfahrung auszusprechen, ebenso wie die hohe sittliche Kultur der Sprüche, die in starkem Gegensatz zu den mancherlei Verbitterungen und Robeniten der ältesten Zeit steht. Die prosaen Sprüche dienen am ehesten (am deutlichsten in Kap. 25-27) muß in Israel in einer Zeit eingedrungen sein, als das natürliche Leben des antiken Volkes noch in alter Kraft und Frische bestand und die Religion noch nicht alles überwundert hatte, d. h. zu einer Zeit, da die Propheten das Volksleben noch nicht überwunden hatten, und als Israel noch in alter Unbefangenheit dem Einfluß der Fremde offenstand. Dann aber sind auch die Weisheitsdichter dem Zuge der Zeit gefolgt und unter den Einfluß nicht sowohl der Propheten (von denen sie sich auch jetzt noch stark unterscheiden) (§ Weisheitsdichtung, 7), sondern des das Volksleben erfüllenden prophetischen Geistes gekommen; die Bergaltungsschule (Lohn; I, 2, und Bergaltung im AT), die dieses Zeitalter zwar nicht erzeugt, aber geprägt hat, hat sich der Weisheitsliteratur bemächtigt (§ Weisheitsdichtung, 6). Prophetisch ist im S. die Ablehnung des Opfers des Gottlohen (15^s 21^s, 27) und wohl auch der humane Geist, den es in Israel freilich auch schon vorher gegeben hat. Daz aber diese Beeinflussung der Spruchdichtung durch prophetische Ideen älter ist als Gesetz und Ethik, zeigt folgendes: die Königsprüche beziehen sich, wenigstens zum Teil (besonders deutlich 16¹⁰) auf die Könige Israels. Gesetzlicher Geist findet sich im S. überhaupt nicht; die Weisen zitieren das Gesetz niemals, auch nicht an Stellen, wo ihre Ratschläge mit seinen Forderungen übereinstimmen (anders § 21). Jerem 18¹⁸ nennt neben der Tora der Priester (und der Offenbarung der Propheten) den Rat der Weisen als Edipfeiler der israelitischen Gesellschaft; diei "Weisen" sind nicht profane Politiker, sondern religiöse Ratgeber, also die Weisen der Sprüche. Auch hat Jeremias gelegentlich selbst in den Stilformen der Weisen gesprochen: Jerem 17⁵⁻⁶ (Segensspruch) 17¹¹ (Schelheit bestritten). Zu beachten ist auch, daß der bekannte

Spruch Jerem 31, 29. Ezech 18, 2 („die Väter haben saure Trauben geessen und den Söhnen werden die Zähne stumpf“) ganz die Form der Spruchdichtung hat und eine realistische Lebensbeobachtung gibt wie S. 14, 20, 27, 27 u. b. Ferner hat auch jüngst in der Literatur die Epoche nach der großen Katastrophe zwar Fortsetzungen, Nachahmungen und Umbildungen bestehender literarischer Gattungen, aber keine Neuschöpfungen erzeugt. Daher kann die Notiz 25, 1, wonach die Sprüche 25—29 von den „Männern“ „Hiskias“ gesammelt sind, auf Ueberlieferung beruhen. Nach dem Exil ist die Spruchdichtung weitergepflegt worden; doch ist der Einschnitt des Exils, ebenso wie auch bei den Psalmen (Psalterbuch, 2), nicht zu erkennen. Sehr viele der Sprüche und die meisten Sammlungen mögen aus dieser Zeit stammen; besonders sofern der Sprachgebrauch aramäisches Gut enthält. Zu weit herunterzu gehen ist bedenklich, da der um 200 v. Chr. geschriebene Jesus Sirach ähnlich in vielem weit absteht (Weisheitsdichtung, 7), und daß S. bereits gefalmt und von Salomo abgeleitet hat (Sitz 47, 17). Das Ergebnis ist also: etwa im 8. Jhd. entstanden, im 7. unter prophetischen Einfluß bekommen, ist die Spruchdichtung nach dem Exil fortgesetzt und im 5. und spätestens im 4. Jhd. gesammelt worden.

Regl. die „Biblischen Theologien“, die „Einleitungen ins AT“ und die Kommentare von Bertheau, Novotná, 1883; H. L. Strad, 1885; G. Wildenboer, 1897; Frankenberger, 1898; P. Volz (Die Schriften des AT, III, 2), 1911. — Weiteres in RE² XVIII, S. 686 ff.

Gantel.

Spülstelen! Ausstattung, 6 a, b (Mesje, I, 2 h. Spurgeon, Charles Haddon (1834 bis 1892), der größte nonkonformistische Prediger des 19. Jhd., in Kelvedon, Essex, geboren. Durch die Ansprache eines methodistischen Local-Predigers erweckt, ließ er sich 1850 bei Isleham in der Park taufen und schloß sich bald darauf der Baptisten-Gemeinde zu Cambridge an, woselbst er auch dem Verein der Laienprediger beitrat. 1852 erhielt der „Anabaptist-Prediger“ einen Ruf nach Waterbeach. 1853 ließ ihn die Gemeinde in New-Part-Street, London, verfuchsweise ein und berief ihn im nächsten Jahre einstimmig zu ihrem Prediger. Der Andrang zu seinen Gottesdiensten wurde immer größer. 1859—61 erbaute seine Gemeinde unter einem Kostenaufwand von 625 000 £ das „Tabernakel“, welches 10 000 bis 12 000 Seelen Platz gewährte. Als Prediger hatte er die ersten Jahrzehnte fast die ganze öffentliche Meinung gegen sich. Dessen ungeachtet wuchs seine Volkslichkeit mit jedem Tage. Als Baptist kannte er weder Talar noch Altar noch Prayorbooth noch „Sinnentafel“ (Orgel) und doch, wie wußte er die Gottesdienste zu beleben! Urvölkische Kraft, lebensvolle Frische, erschütternder Ernst, persönliche Anerkennung, treffliche Anreden, hoher poetischer Schnell, sprichwortartige Prägung seiner Sätze, tiefer biblischer Inhalt, zeichneten seine Predigten aus. Dabei sprach er stets frei; sein kurzes Konzept hatte er neben sich auf dem Tisch (auch eine Kanzel hatte er nicht). Der Grundtrotz seiner Veranlassungen war das einfache Volk von „Elephant and Castle“, wo das Tabernakel lag, doch sah man viele Prediger, Gelehrte, Dichter, Staatsmänner aus aller Welt unter ihnen. S. war ein geborener Organisator.

Seine Armenhäuser, sein Predigerseminar (gegründet 1856), seine Waisenbäuer (1867), sein Sportverein und sein Büchersond für bedürftige Studenten und Prediger waren Wünseranstalten und bestehen noch in reichem Segen. Spenden, die man ihm überreichte, Überschüsse aus seiner literarischen Tätigkeit wies er den Wohltätigkeitsanstalten zu. ¶ Predigt, F. 5.

Schriesten. 1855 erhielt seine erste Predigt; durchschnittlich hatten dieselben eine Auflage von 30 000, die jüngste gegen die „Tauwiebergeburt“ (1861) eine solde von 200 000 Expl.; — 1865 gab er sein Blatt, „Sword and Trowel“ (Schwert und Sichel) heraus, welches noch erscheint. — Von seiten über 100 Büchern seien nur folgende genannt: Hans Blügers Bilder (deutsch, Norden, Coesfeld); — Tauperten und Goldstrahlen (ebenda); — Vorlesungen in meinem Predigerseminar (ebenda); — Die Schachfammer Davids (Neulich, Mörb); — Predigt-Erinnerungen, 2 Bde. (Dresden, Coesfeld); — Die Gleichnisse unseres Herrn und Heilandes (ebd.); — Gute Worte für Prediger des Evangeliums (ebd.); — Ueber S. vgl. Autobiographie, 4 Bde. Passmore und Alabaster, 1897; — Vorleser: S., Boston 1892; — R. Schindler: (deutsch 1898); — William am S.: Personal Reminiscences of C. H. S., 1895. — 3. Hans: S., Chr. 1898, S. 125 ff.; — RE² XVIII, S. 697 ff.

poes.

Syri, Jobanna, ¶ Volkschriftsteller, 2 f. Eratoma ¶ Perse: II, 3 (Sp. 1375 f.).

Staat.

1. Entstehung, Wesen und Aufgabe des S.; — 2. Bedeutung des S. für die Sittlichkeit; — 3. Die Wirkung der Erhaltung des S. auch für den Christen; — 4. Stellung des Christentums zum S. in der Geschichte: a) Christentum; — b) Alte Kirche; — c) Mittelalter; — d) Zeiten und politische Bewegung am Ende des Mittelalters; — e) Protestantismus; — 5. S. und Religion in den außerkristlichen Religionen; — 6. Das Problem des christlichen S.: a) Berücksicht einer Verchristlichung des S. in der Geschichte; — b) Protestantische Ethik und moderner S. — Ueber das Problem St. und Kirche vgl. Kirche: V.

1. Ein S. verbannt seine Einstellung und seine Bestrebungen weder der Gewalttat Einzelner noch dem Willkür eines Vertrages, sondern er wächst aus dem in der menschlichen Natur liegenden Bedürfnis nach Autorität und Ordnung heraus, das für eine Menschengruppe einen handelnden Willen, eine Rechtsordnung erfordert. Also auch sittliche Mächte bilden und erhalten den S. Er ist ein Produkt der ganzen Menschennatur. Zu seinem Bestand und Beweise gehört ebenso Zwangsgewalt wie der freie Wille von Individuen, die ihn tragen. Man kann ihn als eine durch Rechtsordnung organisierte, durch Natur und Geschichte zusammengeführte Menschengruppe bezeichnen. Zur Eigennat des modernen S. gehört Sonderheit und Parität. Seine Kraft ruht im Nationalitätsgefühl. — Seine Aufgabe nach außen besteht in der Sicherung seines Bestandes gegen feindliche Angriffe und Eingriffe jeder Art. Als seine Aufgabe im Innern wird immer mehr anerkannt, daß er nicht nur zur Schaffung der Grundlagen geistiger Kultur Leben, Eigentum und Ehe seiner Glieder zu schützen hat (Rechtsstaat, Polizeistaat); — Liberalismus I, 2, Sp. 2104), sondern daß er für die gesamte Wohlfahrt des Volkes in materieller und geistiger Beziehung aktiv eingreifend zu sorgen verpflichtet ist (Kulturstaat im Sinne Hegels, v. Steins, Paulsen). Der moderne S. greift auch tatsächlich allenfalls positiv

fördernd ein. Das Gebiet des Sittlichen beschreitet er schon dadurch, daß er Gesetze formuliert, die ja das ethische Minimum (Zelline) darstellen, das die Gesellschaft zur Zeit von jedem Gliede verlangen muß.

2. So hat der S. auch an der sittlichen Erziehung der Menschen teil. Durch Sicherung der Rechtsordnung (¶ Recht) bereitet er den Boden, auf dem die sittliche Persönlichkeit ihre Kräfte ungehindert im Dienst des Ganzen und zur eigenen Befriedung entfalten kann. — Seine Zwangsgewalt macht zwar niemand zu einem sittlichen Menschen, nimmt aber dem Schlechten im Volksleben etwas von seiner ansteckenden Kraft und arbeitet mir an der Bildung der sogenannten guten Sitte, die sich trotz aller Schattenseiten als Schutzmittel für echte Sittlichkeit bewährt. Ferner fordert der S. Unterordnung und Opfer von seinen Gliedern. Dadurch erreicht er zu Dankbarkeit, zu begeisterter Hingabe ans Ganze, zu einem Pflichtgefühl, das über den Eigen- und Familienegoismus zu Pietät und Ehrfurcht hinaushebt. Freilich gehört zu solcher Witzjamkeit des S. die klare Einsicht seiner Glieder in den Zweck und Wert des Ganzen. Diese aber wird vor allem durch die Möglichkeit positiver Mitarbeit gefördert.

3. Nicht nur materielle Gründe, sondern auch das Interesse an der Förderung der Sittlichkeit machen daher die Erhaltung des S. durch Gehorsam und Mitarbeit jedem Bürger zur Pflicht, auch dem Christen; denn diesem soll doch nicht nur an der Gemeinschaft mit Gott, sondern auch an einer Gemeinschaft von Menschen liegen, die in freier Entscheidung im Geiste selbstloser Liebe für ein großes Ganze tätig sind. Eine solche aber erstreckt auch der S. Auch schafft er die natürlichen Grundlagen von Religion und Sittlichkeit; denn erst die Rechtsordnung bringt normalerweise die innere Ruhe zur Arbeit an der eigenen Seele. Ferner weder es mehrheitlich, die kulturellen Vorteile des S., insbesondere seines Schutzes gottesdienstlicher Veranstaltungen zu genießen und ihm die innere Teilnahme zu entziehen. Die hier geforderte Beteiligung des Christen am Staatsleben ist aber nicht immer und überall anerkannt worden; sie birgt auch in sich ernste Probleme.

4. a) „Jesus (¶ III, C 4) erstrebt eine Gemeinschaft von Menschen, in der die Gottesherrschaft (¶ Reich Gottes) so durchgeführt ist, daß sowohl Staatsverfassung, Unterordnung von Herrschenden und Dienenden, als auch Rechtsordnung durch Gewaltanwendung gegenstandslos geworben sind (Luk. 22, 25—26; Mittb. 8, 25, 38—45; 26, 62; Luk 12, 13 f.). Bis zur Erfüllung dieser Hoffnung fordert er Gehorsam, nötigenfalls passiven Ungehorsam. Gewaltthema gegen den bestehenden S. hat er nicht unternommen (¶ Revolution usw., 2). Er zeigt weder Feindschaft noch innere Teilnahme ihm gegenüber (Mkt 12, 13—17). Aber im Gegensatz zur Antike, die im S. das höchste Gut sieht, hat Jesus der Menschheit ein höheres Ideal gegeben. Je ernster diesem gelebt wird, um so gleichgültiger kann man dem S. gegenüber werden. Das Urchristentum ist hierfür Zeuge. Die erste Gemeinde zu Jerusalem bildete eine reine Liebesgemeinschaft, die durch eine auf Freiwilligkeit beruhende Gütergemeinschaft (¶ Eigentum, 4) charakterisiert ist. Sie hatte auch kein Interesse am Bestehen des S., in dem sie lebte;

an der Verteidigung Jerusalems hat sie sich nicht beteiligt. Gottes Wille stand ihr höher als der des S. (Apg 19, 5). Die Stimmung in der Offenbarung des Johannes beweist aber, daß unter den ältesten Christen nicht nur Gleichgültigkeit, sondern auch Haß gegen den heidnischen S. herrschte. Und die Mahnungen des Paulus lassen auf Neigung zu Widerstand und Steinerwerweigerung schließen (Röm 13, 1 ff.). Es steigerte aber die Stellung des Paulus, die, den Segen staatlicher Ordnung spürend, in ihm Gottes Ordnung anerkannite, der man Gehorsam und Furchtlosigkeit schuldig sei (1 Tim 2, 2; Tit 3, Röm 13, ff. 1 Clemensbrief 61). Aber zu positiver Mitarbeit konnten sich auch die befohlenen Elemente nicht entschließen. Ihr Herr ist Christus, nicht der Kaiser. Es sieht so aus, als ob die Ehrennamen des „Kaisertums“, „Kaiser, Heiland, Herr, Selbstherreher u. a.“ (¶ Heiland, ¶ Christologie, I, 1 e), auf Christus bewußtermaßen übertragen worden wären; der Christen Staatswesen ist eben nicht an dieser Welt (Phil 3, 1; 1 Petr 1, 17, 2 ff.; Hebr 11, 1). Zuweilen sieht man hinter den staatlichen Gewalten satanische Mächte an der Welt, denen Gott nur einstweilen die Herrschaft überlassen hat (Gal 4, 8—10; II Kor 4, 4).

4. b) Bis in die Zeit Konstantin's d. Gr. bleibt die Stimmung der christlichen Gemeinden dem S. gegenüber so verschieden, durch das wechselnde Verhalten des römischen Staates (¶ Christenverfolgungen) mit beeinflußt. Der alte Rigorismus erwachte noch einmal im Monatianismus (siehe auch Tertullian). Aber ohne daß dessen bewußt zu werden, wird die Kirche mehr und mehr ein dem S. ähnlicher Rechtsorganismus; dazu führt der S. nach einer allzulamenterialistischen Religion. Auf Grund der stoischen Lehre vom Naturrecht findet man sich mit dem S. auch theoretisch ab (¶ Naturrecht, 2 e). Eine besondere Beurteilung erfährt das Kaisertum mit Hilfe theologischer Ideen; in jedem Falle gilt der Kaiser als von Gott eingesetzt; ist er gottoß, so soll er Strafe für Sünde sein. Freilich taucht daneben auch schon die Meinung auf, daß das Kaisertum erst dann Berechtigung hat, wenn es sich durch Unterordnung unter die Kirche göttliche Weise verschafft. Seit Konstantin wird der S. als „christlicher“ geviertet (¶ Eusebius v. Caesarea); eine aktive Beteiligung an demselben in jeder Form verursacht keine Bedenken mehr (¶ Krieg).

4. c) In der Kirche des Teufels bleibt der Kaiser König und Priester in einer Person; das Kaisertum wird als göttliche Macht verehrt. Im blg. Synod (¶ Russland, A 4, 6) läßt man noch heute dem Vertreter des S. die entscheidende Stimme. Im Westen gewinnen in der fast b. Kirche Augustins Anschaunungen Einfluß (vgl. seine Schrift: *de civitate dei*): der S. ein Erzeugnis der Gewalttat, ein Werk des Teufels, gehört zum Reich der Sünde. Christenberechtigung hat er nur als Diener der Kirche (¶ Kirche, II, 3; V, 1); als solcher kann er seine gottgeordnete Aufgabe, sittliche Ordnung in der Welt herzustellen, erfüllen. Daneben hat man mächtigen Herrschern, zumal wenn sie sich bemühten, christliche Lebensordnung zu fördern, die Selbständigkeit ihrer gotterliehenen Würde zu erkannt (z. B. Karl dem Großen). Aber je mehr sich gegenüber den Landeskirchen die universellen Tendenzen der Kirche durchsetzen,

verliert der S. seine selbständige Bedeutung, erhält aber seine besondere Aufgaben. „Gregorius der Große und Thomas von Aquino schufen eine Gesellschaftslehre, in der der S., das Kind der Sünde, zum Hirt der Ordnung wie der Freiheit und zum ersten Diener der Kirche gemacht wird“ (Naturrecht, 3).

4. d) In den „Seltenen“ (I, 3) gegen Ende des Mittelalters zeigen sich noch einmal der religiöse Radikalismus der Ethisl Jesu. Gottes Wort sei allein imstande, eine menschliche Gesellschaft in Ordnung zu halten, deshalb aber müsse das neutestamentliche Gesetz (insbesondere die Verpredigt) vörthl erfüllt werden. Liebegemeinschaft ohne jeden Kompromiss erstreben sie; die Beteiligung an jeder Zwangsgesellschaft als „Welt“ lehnen ab. Ihr Verhalten zum S. ist daher entweder Gleichgültigkeit oder bauldender Ungehorsam („Krieg“ (Eid; III, 2) oder offene Revolution (Taborten; Hus usw.; 2)). Hier wird die Verbindung zwischen Christen und S. wieder gelöst. Tatsächlich erfaßt eine politische Bewegung, gefürt durch das Wachsen der Städtegewalt, das Erwachen des antiken Staatsideals („Machiavelli“) und die sich aufdrängende Kritik der verlorenen lizlichen Verhältnisse die selbständige Bedeutung des S.s aus religiösen Gründen („Decan“, „Marxius von Padua“). Nach ihnen verdankt der S. unmittelbar der menschlichen Vernunft sein Dasein, die mittelbare Ursache (causa remota) ist aber Gott; denn dieser leitet die Gedanken des Volkes, das Fürstens wählt oder anerkennt. Für Dante ist der Kaiser der Gebläbe des Herrn.

4. e) Luthers Gedanken über den S. ruhen auf nicht unvorbereiteten Boden. Gegenüber der lath. Kirche gibt er dem S. eine selbständige Aufgabe nach Gottes Ordnung „zu strafen die bösen und zu schützen die Frommen“ (Kirchenverfassung; II, 2). Deshalb hat er die Detentalien verbrannt (vgl. seine Schrift: „Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher von Doctor Martin Luther verbrannt sind“). Gott hat zwei Regimenter verordnet, das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heiligen Geist unter Christo, und das weltliche, welches den Christen und Bösen wehrt, daß sie äußerlich müssen Frieden halten und stille sein ohne ihren Dan“. Den Setten, den „Wiederläufern und der „Schwärmerei“ (Wüst; II, 4), gegenüber tritt er für das Recht der Staatsgewalt ein. Gott gab dem S. „das Schwert, nicht den Zudenschwanz in die Hand“. Daher seine Stellung im Bauernkrieg. Das Luthertum gewann für den Dienst im S. wieder ein gutes Gewissen; seine Auffassung ist formuliert im 16. Artikel der Augsburgischen Konfession. Luther wollte geistliches und weltliches Regiment unvermischt lassen, die Reformierten verloren eine Verbindung beider herzustellen und dem S. die Aufgabe zugeschreiben, eine christliche Gesellschaft zu schaffen. „Zwingli war geneigt, dieses Werk dem S. ganz zu überlassen, während Calvin die staatlichen Organe veranlaßte, nur im Auftrage der christlichen Gemeinde am Gottesstaate zu arbeiten. Für den Calvinismus ist es Gottes Wille, daß die weltliche Gewalt zu seiner Ehre mit der christlichen Gemeinde zusammen an der Verchristlichung der Masse durch Herrschaft der

Besten arbeite, daher darf nur eine gottesfürchtige Obrigkeit geduldet werden. Diese Gedanken führen vor das Problem des „christlichen Staates“.

5. Für die Vollreligionen macht die Durchdringung des S.s mit religiösen Gedanken und Forderungen keine Schwierigkeit. Das Staatsoberhaupt gilt als heilig („Erscheinungswelt der Religion; III, B 1“) Kaisertum, Königamt in Israel, 3). Und auch da, wo zwischen Staatsstift und frommer Gesinnung eine Spannung entsteht wie in der griechischen Popularphilosophie seit Sokrates, herrscht doch darüber kein Zweifel, daß sich der S. auf der Religion aufbaut und von ihr getragen ist. Auch der platonische Idealstaat hat durchaus religiöse Grundlage. — Von den Geseze Religionen hat der Islam eine innige Verbindung von S. und Religion (Islam, 10). Wie schwer es ist, diese zu lösen, beweist die Bewegung der Jungtürken und ihr Misserfolg. Auch in Israel hatte der König zur religiösen Verehrung nahe Beziehung (Königtum in Israel, 3). Selbst in den sogenannten Zukunftshoffnungen spielt er eine Rolle („Messias“). Aber Jabbé bleibt doch immer größer als er, und seine Boten, die Propheten, treten zu ihm nicht selten in schroffen Gegensatz. So bestand auch in ihren Kreisen die Meinung, daß Jabbé allein die Herrschaft über Israel gebüttet, das untertheide von den Heiden, die einen irdischen König brauchen (1 Sam 7, 8, 10, 17 ff. 12). Das Makkabäertum („Makkabäer“) verbindet noch einmal wenigstens zu Anfang Königamt und Priestertum. Die Einheit von Religion und S. bleibt: Gottes Gesetz und bürgerliches Gesetz fallen zusammen. In dieser Verbindung ging der israelitische S. zugrunde. Der „Bubdismus“ in seiner Reinheit hat bei seiner Verneinung des Daseins keine Beziehung zum S. Aber bei seinem Mangel an Aktivität erzeugte er auch keine Konflikte mit ihm. Als Vollreligion von seiner geistigen Höhe gesunken schloß er Frieden mit dem Staatsgöttern.

6. a) Auch dann, als das Christentum seine starken Parusiedeben zurückstellt und eine verhältnismäßiger Stellung zum römischen S. einnahm (4 a, b), brachte es bei seiner Tendenz auf eine vom Zwang freie Gottes- und Liebesgemeinschaft keine innere Verbindung mit dem S. zustande. Wohl boten einzelne Theologen wie Origenes, daß der S. nach und nach ein christlicher werden könne, aber der römische S. hat mit seiner tiefgewurzelten heidnischen Kultur für derartige neue Einführung keine Aufnahmefähigkeit mehr. Wohl aber findet insofern eine Beeinflussung der christlichen Gemeinden durch den römischen S. statt, als jene einzelne Bestimmungen des römischen Körpersrechts in sich aufnehmen. Auch nach Konstantin d. Gr. wird am Staatsleben nichts geändert. Die „Welt“ bleibt trotz aller „Christlichkeit“, wie sie war; naturrechtliche Theorien (Naturrecht, 2) machen sie dem christlichen Gewissen erträglich. Die eigentlich christliche Kultur zieht sich hinter die Klostermauern zurück (Monachismus). In der Kirche des Dienstes wird das immer mehr erstarnte Christentum zum Mittel, staatlichen Maßnahmen die religiöse Weihe zu geben. Von einer Beeinflussung des Staatslebens durch christliche Ideen kann nicht die Rede sein. Wohl aber im Westen.

Hier bringt das Mittelalter eine doppelte Art der Verbindung von S. und „Christentum“. Entweder sucht der Fürst eine christliche Gesellschaft zu schaffen (Landeskirchentum z. B. Karl der Große). Oder das erklarte Papsttum versucht, die Welt nach dem kanonischen Recht zu regieren. Auf diese Weise wurde tatsächlich ein wenn auch nicht christlich, so doch kirchlich beherrschtes Staatsleben erreicht, aber zum großen Teil mit Mitteln, die den Geist des Evangeliums verliegneten. Und selbst dies war nur dadurch erreichbar, daß die Kirche in den germanischen Ländern im Gegensatz zur alten Welt und Neuzeit ein noch gänzlich unentwickeltes Wirtschaftsleben und keine eigene Selbstgewalt und den Erbherrn der Germanen sich dadurch dienstbar mache, daß sie dem Krieg den Charakter eines heiligen Krieges und dem Mittertum religiöse Aufgaben gab. Aber tatsächlich sind's nicht christliche, sondern naturrechtlich-altestamentliche Geiste, die das Staatsleben beeinflussen. Der „christliche“ S. des Mittelalters war nur dadurch möglich, daß man die scharfen Grundsätze der christlichen Ethik abschwächte und den innerweltlichen Zuständen fürtlicher Art einen gewissen Wert für die höhere christliche Ethik als Vorstufe, Voraussetzung, Vorbereitung und Schulung zuerkannte („Naturrecht“, 3). Der „christliche“ S. des Mittelalters hat sich denn auch als ein dem Christentum selbst schädlicher Kompromiß herausgestellt. Im Gegenzug zur kirchlichen Massenbeherrschung unter Hinterfragung der Ideale verzichtete die „S. teilt“ auf (§ 1) darauf, den bestehenden S. als das Reich des Höhen zu beeinflussen. Entweder überlassen sie ihm sein Schicksal, indem sie sich von ihm zurückziehen („Memento iuv.“), oder sie versuchen mit Gewalt ein „christliches“ Reich aufzurichten („Wiederläufer“ „Hus iuv.“, 2). Der Erfolg gab ihnen Unrecht. Luther rief anfangs die Obrigkeit zur Reform im evng. Sinne auf („Kirchverfassung“, II, 2). Als die Fürsten verlängerten, verlor er den Glauben an eine von christlichem Geist befehlte Obrigkeit. In der Obrigkeit bessern zu wollen, hält er fortan für eine Anmaßung und für Mangel an Gehorcam vor Gott. „Oberkeit suchen und Oberlein bessern sind zwei Dinge, soweiit voneinander als Himmel und Erden; ändern mag leichtlich sein, bessern ist mühslich und gefährlich“; denn „es steht nicht in unserm Willen und Vermögen, sondern allein in Gottes Willen und Hand“ („Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können“ 1526). Nur noch von der Predigt des Wortes Gottes in den christlichen Gemeinden erwartet Luther eine Aenderung der weltlichen Zustände. Die Erfahrungen im Bauernkrieg haben ihm die Reformhoffnungen vollends zerstört. Durch solche Stellung zum S. wurde gehörnames Aufruhr des Bürgers auch gegenüber den Zuständen des S.s zum Charakteristum des öffentlichen Ethik des Lutherum. Nicht der Untertan, sondern die Obrigkeit hat für Moral und Wohlsahrt zu sorgen. Zwar gehören Theologen zu ihr, aber ihr Einfluss zeigte sich in der Hauptfache darin, daß sie für die Sicherung der Staatskonfession ohne Duldung einer andern sorgten. Zwingli und Calvin in zweifelten nicht daran, daß sich der S. im christlichen Sinne beeinflussen lasse und dem

Gesetz Gottes, durch die Predigt bewegt, folgen werde. Als es Zwingli nicht gelang, griff er zur Gewalt. Calvin setzte es äußerlich durch, aber nur mit Zwangsmethoden und unter Beauftragung ausw. W. Aber ohne ihn konnte sich sein Werk nicht halten. Doch blieb dem Calvin in seinem die politische Tendenz. Den größten, aber auch letzten Versuch, ein christliches Staatsgebilde, allerdings frei von konfessioneller Beeinträchtigung, zu schaffen, unternahm Oliver Cromwell, erst ohne, dann mit Gewalt. Nach seinem Tode wurde das Experiment nicht wiederholt. Zuerst in England erkannte man die rein weltliche Natur des S. und kämpfte für Gewissensfreiheit. Roger Williams suchte sie in Rhode-Island praktisch durchzuführen, allerdings in der Hoffnung, daß die Nachfolger frei sich entwidelnder christlicher Perjönlichkeiten erneut das staatliche Leben mit dem Geiste des Christentums durchdringen würden.

b) Die Geschichte lehrt, daß es unmöglich ist, um mittelbar das staatliche Leben nach christlichen Grundsätzen zu regeln. Entweder wird der S. in seiner freien Entwicklung gehemmt oder das Christentum wird sich unterordnen, greift zu unwürdigen Mitteln und mindert seine Forderungen herab. Der S. ist aber selbständige gewachsen, in seinem Wesen Zwangskultur, und die christliche Ethik als tiefste Innerlichkeit kann allein aus der Freiheit herauswachsen und sich betätigen. Der S. hat partikularistisch-weltliche, das Christentum universal-überweltliche Interessen. Je komplizierter sich das Staatswesen gestaltet, um so klarer wird es, daß es eigenen Gesetzen folgt. Und so ist der Versuch mit Bewußtsein aufzugeben, Maßnahmen des S. direkt nach den Grundgesetzen des Evangeliums zu gestalten. Ein „christlicher S.“ ist ein Widerspruch in sich selbst. Die Stellung des kuriat. Rathauses ist, wie er im „Syllabus“ (1864) eine klassische Formulierung gefunden hat, ist abzulehnen. Um des S. willen, denn er muß souverän sein und erhalten werden. Es darf nicht zugegeben werden, daß die luth. Kirche eine völlig unabhängige, ja dem S. übergeordnete Gewalt darstellen will und geistliches Recht über weltliches geben soll. Dadurch wäre die Autorität der staatlichen Geiste ernstlich gefährdet. Der S. ist selbständige Gottesordnung. Aber auch um der christlichen Religion willen ist gegen die Stellung des Katholizismus zum S. zu protestieren. Denn in ihm beruht auch am stärksten und konsequenteren der Gottesbegriff einer vorchristlichen und alttestamentlichen Welt, der im höchsten Wesen die Gewalt sieht, welche die Durchführung ihrer Geiste Menschen wie Verhältnissen gegenüber auf jeden Fall fordert, gleichgültig, ob der Einzelne sich innerlich befahend zu ihm stellt oder nicht. Jesus war das Opfer dieser Gottesauffassung; die christliche Kirche hat in ihrem Banne noch manches blutige Opfer gefordert („Leben iuv.“). Der Protokolletat hat die Aufgabe, diesen theoeratischen Gottesbegriff mehr und mehr zu überwinden, nachdem er bereits im Evangelium in Luther auf der Höhe reformatorischer Klarheit und durch Männer wie Roger Williams, Friedrich den Großen, prinzipiell überwunden ist. Der Christ hat einerseits die selbständige gottgewollte Ordnung des S.s anzuerkennen (gegen Tolstoi).

anderseits mit der Ethik der Bergpredigt Ernst zu machen. Dies Doppelte verbieten ihm Versuche wie die T Stahls um einen christlichen S. Auch der christlich-sozialen Bewegung unter Stoeders Einfluß (*Christlich-sozial, 3) mangelt es an der ebg. Klarheit. Da es weder ein christliches Volkstum noch ein interkonfessionelles Christentum gibt, fehlt es einfach an den nötigen Voraussetzungen zur Erzeugung eines christlichen S.es.

Aber wenn auch die Rechtskultur des S.es als eine weltliche, andersartig gewachsene und bedingte anzuerkennen ist — eine Erfahrung, die sich durch die Wirkungen der Aufklärung (4) und der Revolutionen immer mehr durchsetzte —, so ist doch ein mittelbarer Einfluß religiöses bestimmter Gedanken auf das Staatsleben möglich. Auch an der Entstehung des modernen, national bedingten, religiös neutralen, souveränen S.es haben christlich protestantische Ideen mitgearbeitet (¶ Protestantismus: II). Als gleichzeitiges Lebensprinzip läßt sich das Christentum gar nicht mehr ausschalten. So hat der aus dem christlichen Gottesbegriff heraustrachende Gedanke der Unterordnung unter eine einheitliche höhere Autorität in freiem Gehorsam mitgewirkt, den Einzelwillen an einen Gemeinschaftswillen bei aller persönlichen Freiheit zu binden und so den modernen S.Begriff zu erzeugen, der sich nur in der christlichen Welt findet und erhält. Ferner: erbt Luthers Kampf gegen mündliche Weltflucht und hierarchische Bevormundung hat die Bahn zur weiteren Staatsentwicklung frei gemacht. Und da der Protestantismus schon in Ordnung und Gesetz Gottes Herrschaft anerkennt, hat er zur Bildung ehrlicher S.gesinnung ein wichtiges Stück beigetragen. Die Entstehung der Konfessionsstaaten hat das Nationalgefühl gestärkt und damit die Entstehung der Nationalstaaten entschieden gefördert, auch ihren Bestand gesichert. Da der Protestantismus sich aus religiösen Gründen der Obrigkeit fügt, sind in protestantischen Ländern Revolutionen seltener. Au irgend eine Staatsform ist er nicht gebunden. So kann die Entwicklung ruhiger vor sich gehen. Protestantische Gesinnung hat auch den Paritätsgedanken gefördert; sie kennt keine Glaubenssympathie. Nicht von Anfang an und auch heute noch nicht überall wird das anerkannt. Ursprünglich sah man die Ethik noch als „theonom“ an: Gott ist's, der alles durch die Arbeit im „Familienhaus, Rathaus und Gemeindehaus“ heiligen will, das war im alten Protestantismus die beobachtete Ansicht. Aber die im Protestantismus ruhende Tendenz auf Toleranz hat sich durchgesetzt. Es hat auch den S. zur Arbeit für kirchliche, religiöse, culturale Zwecke herangezogen und dadurch seine Aufgaben erweitert; der Kulturstaat moderner Auffassung ver dankt ihm mit seiner Entstehung. — Der Protestantismus späterer calvinistischer Ausprägung insbesondere hat dadurch, daß er die Emanzipation des S. in geistliche Verhältnisse ablehnt, diesen auf die Sicherung der äußeren Verhältnisse beschränkt und dadurch die Staatsidee der Aufklärung (4) mit erzeugt. „Die Idee unveräußerlicher, angeborener, geheiligter Rechte des Individuums geistlich festzuhalten, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs“ (Zellius). Ihr erster Apostel ist nicht Lafayette, sondern Roger Wil-

liams. Und endlich — bis in unsere Zeit läßt sich der Einfluß christlichen Geistes aufs Recht, im bürgerlichen wie Strafgesetzbuch, nachweisen, dort z. B. in der Anerkennung der selbständigen Stellung der Frau, hier z. B. in der Erziehung des heidnischen Vergeltungsgedankens durch die Idee der Erziehung (¶ Strafrechtsreform). Die christliche Hochschätzung des Wertes der Einzelpersönlichkeit zeigt wachsenden Einfluß auf allen Gebieten des S.lebens (¶ Politik und Moral).

Ein völliges Nebeneinander von S. und Christentum ist eben nicht möglich; einer setzt sich aus Einzelpersönlichkeiten zusammen, die durch dieses beeinflußt werden. Durch das Medium der christlichen Persönlichkeiten werden die Ideen des Evangeliums wirksam. Die öffentliche Meinung wird durch sie beeinflußt. Und je christlicher diese empfindet, um so mehr wird das S. Leben christlichen Einfluß verraten. Diesen kann sich das Christentum nicht nehmen lassen, solange es noch davon überzeugt ist, die höchste Moral zu vertreten. Nur muß darüber Klarheit herrschen, daß am Wesen des S.es mit seiner Zwangskultur nichts geändert werden kann. Wollte man Toltols Forderungen nachgeben, so wäre ein chaotischer Zustand die Folge. Aber der Geist, mit dem die im S. von Gott gegebenen Mittel angewendet werden, kann im Sinne des Christentums immer mehr gereinigt werden, bis sie aus der Macht der Liebe heraus überwunden sind. Der Christ kann als Ziel der Menschengemeinschaft „die Vereinigung der Menschheit aus den Kräften der Liebe heraus“, ein Ideal, das höher ist als der S., nicht aufgeben. Und das wir auf dem Wege sind, an Stelle der Gewaltmittel immer mehr die Kräfte des Rechts und der freien Vereinbarung, der Achtung vor der Persönlichkeit und des Zutrauens zu ihr zu setzen, ist gewiß. Ein Blick auf die Entwicklung des Verhältnisses der S.en zueinander und der Parteien untereinander ist dafür Beweis (¶ Politik und Moral ¶ Krieg). So wird dem Protestanten die Mitarbeit im S. zur frohen Pflicht. Mit gutem Gewissen kann er die Zwangsmittel (Zwist, Militärdienst) selbst gebrauchen. Zwangsarbeit ist ja nicht Sünde, sondern „notwendiges Produkt der menschlichen Natur in ihrer geistlichen Entwicklung“. Aber zur Durchsetzung christlicher Moral darf niemals Zwang angewandt werden; das einzige erlaubte Mittel ist hier das Wort, Gefüngnisarbeit. „Das Maul soll ich nicht hingeben, daß ich das Unrecht billige; die Hand aber soll stillhalten und sich nicht rächen. Predigen will ichs, sagen will ichs, schreiben will ichs, aber zwingen und dringen mit Gewalt will ich niemand; denn der Glaube will willig und ungenötigt sein und ohne Zwang angenommen werden“ (Luther). Alle Arbeit im S. und für den S. muß von dem Glauben getragen sein, daß der Gott der Macht und der Vater Jesu Christi der selbe ist und durch Gewalt und Liebe die Menschheit zu dem von ihm er strebten Ziele führen wird (vgl. Friedr. Naumann, Briefe über die Religion). — Auch vom Staat muß verlangt werden, daß er in den Diensten des Glaubens nichts erwinge. Er ist seinem Wesen nach gar nicht imstande, christliche Freiheit zu pflegen. Hier hat wenigstens der junge Luther klar gesehen als die mittelalterliche, lat. Kirche einerseits und Calvin und

Zwingli anderseits, die den S. mit seinem Apparat in den Dienst der Kirche und des Christentums stellten. Wenn Luther schließlich die Obrigkeit zur Reform in kirchlichen Dingen aufforderte, so hat er es in der Voraussetzung getan, daß der evg. Fürst als der mächtigste und stärkste christliche Bruder aus Liebe zu den Brüdern *über* eine Ordnung zu schaffen hat; als „Notbischof“ hat er ihn betrachtet (Kirchenversammlung: II, 2). Nur um der äußeren Ordnung willen und zum Schutz der christlichen Gemeinschaft hat er auch die Waffengewalt des S. es wider Schwärmerei und Neher auferufen (Neher u. v., 2). Er stand allerdings dabei noch unter dem mittelalterlichen Irrtum, eine einheitliche Kultur erhalten zu können, den erst der Independentismus überwand. Aber eine positive Förderung in Glaubenssachen hat Luther dem S. nie zugestanden. Und der S. handelt auch am meisten im Sinne recht verstandenen Christentums, wenn er ihm nichts anderes als die Möglichkeit freier Wirkung sichert. Auf keinen Fall hat er ein Recht, es zu seinen Zwecken zu verwenden; das Christentum darf nicht zum Mittel der Erreichung eines unter ihm liegenden Zwecks gemacht werden. Da es aber seine Pflicht ist, die beste Vollziehung zu sichern, und da das Christentum ein wichtiger Faktor in der Erziehung ist, wird der S. den Einfluß des Christentums im öffentlichen Unterricht erhalten müssen. Auch eine Trennung von S. und Kirche kann in dieser Beziehung keine Trennung von S. und Christentum sein. Dieses hat er auch in seiner Weise zu fürchten; denn was das Christentum dem Baume des S. aufzupropfen hat, ist „nicht bloß eine Bereitung, sondern auch eine Stärkung des Baumes. Sie festigt sein Gefüge durch sittliche Überzeugung und befreit seine Säfte zu reicherer Entfaltung“ (E. Troelsch). Kirche: V Politik und Moral Religionsunterricht.

Bol. die Literatur unter Kirche: V und I Politik und Moral. — Werner Richard Rothe: Christliche Ethik, § 1162; — Alleg. von Dettingen: Die christliche Ettenelehre, 1873, S. 682 ff.; — Wilh. Herrmann: Ethik, 1901, § 27; — Joh. Gottlob: Ethik, 1907, S. 196 ff.; — Herm. von der Goltz: Grundlagen der christlichen Sozialethik, 1908, Kap. 5; — Ad. Harnack und Ernst Troelsch in „Die christliche Religion“ 1906 (Hinneberg's Kultur der Gegenwart); — Ernst Troelsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen, 1912; — Heinrich Holzmann: Das AT und der römische S., 1892; — Heinrich Weinel: Die Stellung des Christentums zum S., 1908; — Erich Brandenburg: Martin Luthers Auffassung vom S. und der Gesellschaft, 1901; — Ernst Troelsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entwicklung der modernen Welt, 1912; — Ders.: Die Trennung von S. und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten. Akademische Rede, 1906; — Paul Drews: Strafrechtsreform und Christentum, 1905; — Karl Seil: Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik und Kultur, 1908; — Ders.: Der Zusammenhang von Reformation und politischer Freiheit (RhePr 12, Heft, 1910); — Walter Röhle: Katholizismus und moderner S., 1908. **G. Raumann.**

Staat und Kirche Kirche: V Kirchenhoheit. **T**äteropeapensis *ius circa sacra* *ius in sacra* *ius ad vocatiae*.

Staat und Schule **T**schulrecht **S**chulauflage **Kirche:** VI. K. und Schule.

Staatsaufwendungen für kirchliche Zwecke. Der Finanzbedarf der Kirchen, als welche bei der im Deutschen Kaiserreich bestehenden Rechtslage die kath. und die evg. Landeskirchen in Betracht kommen (Religionsgesellschaften **L**andeskirche), gliedert sich in **P**ersonal- und **S**achbedarf. Ersterer umfaßt den Bedarf für die Kirchenregierungsbüroden, die Pfarrgebäder mit den Zubehörgebäuden, der Hinterbliebenenfürsorge und den Kosten für die Herabstufung des geistlichen Nachwuchses, die Befolbungen der niederen Kirchenbediensteten. Letzterer umfaßt den Bedarf für die Gebäude, den Kultus und die Armenpflege. Demgegenüber stehen als Einnahmequellen Liebesgaben, privatwirtschaftlicher Erwerb, z. B. aus Gesangbuchverlag und Friedhofswartung, ferner Patronatsleistungen (Patronat), Ertrag aus Vermögen, d. h. vor allem Bränden, Gebühren, Kirchensteuern und Staats- und Gemeindebeiträge. Nur von den Staatsbeiträgen haben wir hier zu reden. Aus dem Geagten ergibt sich, daß sie nur einen relativ geringen Teil des kirchlichen Finanzbedarfs bilden.

Die Rechtsmittel für diese Leistungen sind verchieden. Aus den in älteren Zeiten, z. B. zu Anfang des 19. Jhdts., vorgenommenen **S**äcularisationen läßt sich eine juristische Verpflichtung des Staates zur Dotierung des Kirchenweises nicht ableiten, höchstens eine moralische. Einige Leistungen des Staates, z. B. die im preuß. Staat angeführten Posten zur Unterstützung von Geistlichen aller Bekennniß u. v., beruhen lediglich auf jährlichen Bevollmächtigungen und haben ihre rechtliche Grundlage allein im Etatgesetz; ein Recht irgend eines Entwurfsberechtigten wird dadurch nicht begründet. Die meisten Ausgaben werden geleistet auf Grund dauernder, aber einseitiger staatsrechtlicher Bindung; hierzu gehören die Kosten für Führung des Kirchenregimentes, die in den meisten Staaten, soweit nicht eigene Fonds vorhanden sind, aus Staatsmitteln nach jährlicher Etatfeststellung geleistet werden. Auch die auf Konkordaten beruhenden Leistungen können nicht anders ausgeführt werden. Wieder andere beruhen auf Spezialgesetzen, wie die Zu schüsse zu den Pfarrstellen u. v. Endlich hat eine große Zahl von Staatsleistungen den Charakter privatrechtlicher Verpflichtungen.

Die Höhe der gesamten staatlichen Leistungen für die Kirchen in Deutschland ist noch von niemand untersucht und berechnet. Die Bieterjahreshefte zur Statistik des Deutschen Reiches 1908, Heft II, S. 128, haben zwar eine Zusammenstellung verlofft, und die Summe für 1907 auf 64 355 200 M. berechnet. Sie haben jedoch bemerkt, daß eine Reihe von Staaten Kultus, Wissenschaft, Kunst nicht unterscheiden.

Für die preußische Landeskirche berechnete eine Denkschrift des Evg. Oberkirchenrats (Beilage zur Generalsynode 1903, S. 269 ff.) die Höhe der Staatsleistungen auf 10 193 395 M., nach dem Kultusetat desselben Jahres 1903 betragen die Staatsleistungen an sämtliche evg. Landeskirchen über 13 000 000; dazu fämen noch etwa 3 000 000 M. für Kultuszwecke verschiedener Konfessionen, von denen der Hauptteil wohl auch den evg. Kirchen zugute kommt. Das kath. Kirchenwesen erforderte 6 262 018 M. Die Leistungen an die evg. Kirchen steigen durch

Aufhebung der sog. Pfarrbeiträge zum Reliktenfonds und Übernahme auf den Staat (12. Oktober 1903) um 850 000 M. und durch die Reform der Pfarrbefolbungen und Ruhegehäuser (1. April 1908) um 10 000 000 M. Zu gleicher Zeit erhöhen sich die Leistungen an die luth. Kirche um 2 380 000 M. Die gegenwärtigen Leistungen des Staates an die evg. Kirchen betragen demgemäß rund 24—25 Millionen, an die luth. 9 Millionen M. Die Kosten der theologischen Fakultäten sind dabei natürlich außer Betracht geblieben. In Bayern betragen die Staatsleistungen 1908 an das evg. 2 869 887 M.

Bergleicht man diese Leistungen mit denen für Schulwesen, Kunst, Wissenschaft, so sind sie verhältnismäßig geringfügig; und im Gesamtstaat des Staates sind diese Posten so unbedeutend, daß von hier aus ein Grund gegen diese Staatsleistungen nicht erhoben werden kann. Auch bei Vollzug einer völligen Trennung von Kirche und Staat (¶ Kirche: V.) würde ein Teil dieser Ausgaben ohnehin, weil auf privatrechtlichen Titeln beruhend, auf dem Staat bleiben müssen; nehmen wir an, daß der Staat dann wirklich 20 Millionen sparen würde, was mache das für ein Gemeinwohl von dieser Größe aus! Die finanzielle Wirkung der Trennung in Frankreich war ein anderer, weil die dort im Staatshaushalt ausgeworfene Summe für den Kultus höher war (1830: 54, beim Inkrafttreten des Trennungsgesetzes: 42 Mill. Frs.).

Aber was gering ist für den Staat, ist viel für die Kirche. Die Staatsleistungen werfen ein helles Licht auf die Frage, ob — wie die herrschende kirchliche Schule urteilt — die Entwicklung im 19. Jhd. wirklich eine immer weitergehende Unterscheidung und Sonderung der Kirche vom Staat gebracht hat. Es ist richtig, daß man in neuerer Zeit die theoretische Scheidung zwischen dem Landesherrn als Staatsoberhaupt und dem Landesherrn als Summus episcopus (¶ Landesherliches Kirchenregiment) zu einer doppelten Behördeneorganisation mit sauber abgegrenzten Rechten, der staatlichen (Ministerium, Ober- und Regierungspräsident) als Träger der Kirchenhoheit und der kirchlichen (¶ Oberkirchenrat, Konkurrenz) als Träger des Kirchenregimentes, ausgebildet hat; ferner, daß die Kirchengemeinden und die Gemeindeverbände gegenüber den bürgerlichen Gemeinden und politischen Körpern verfehlt sind. Aber diese Unterscheidung ist nur juristisch, nicht politisch betrachtet von Wert. Bei Beginn des 19. Jhd.s lebten die evg. Kirchen fast allein von eigenen Einnahmen: Bründenertrag (¶ Pründe), Stolgebühren, Dezem (¶ Zehnten), Oferlöten usw. Wenn sie heute, trotzdem sie im Besitz des Umlagerechtes sind (¶ Kirchensteuern), so erheblich staatliche Zuflüsse empfangen, so sind sie vom Staat abhängiger, in ihrer Existenz unsicherer geworden. — ¶ Kirche: V, 5,8 (Sp. 1163, 1168).

Adolf Zellmuth: Das kirchliche Finanzwesen in Deutschland, 1910; — **Joh. Niedner:** Die Ausgaben des Preußischen Staates für die evg. Landeskirche der älteren Provinzen, 1904.

E. Doerster.

Kirchenbetriebe.

1. Begrüßliches und geschichtliche Entwicklung; — 2. Grenzen der Anwendbarkeit; — 3. Anwendungsbereich; — 4. Vor- teile und Nachteile.

1. S. ist eine Gewerbsunternehmung, deren Subjekt ein Staat ist. Es muß der Staat also nicht nur Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel haben, sondern diese für seine Rechnung und auf seine Verantwortung selbst nutzen, d. i. durch seine Organe und so, daß die staatliche Wirtschaft vom Gewinn und Verlust betroffen wird. — Die Geschichte der S. in der antiken Welt — unter Berücksichtigung der politischen, sozialen, wirtschaftlichen Verhältnisse — ist als zusammenfassende finanzielle Darstellung ebenso noch zu schreiben wie die entsprechende des Mittelalters. Mehr zusammenfassende Darstellungen existieren für die neuere Zeit. Von 15. und 16. Jhd. an bis zum Ausgänge des 18. Jhd.s verführen es absolutistisch regierte Staaten auf allen möglichen Gebieten, teils mit Elsen ohne Monopolisierung, staatliche Betriebe ins Leben zu rufen. Teils um aus wirtschaftspolitischen Gründen neue Produktionsweise einzubürgern, teils auch in der Hoffnung auf bevorstehenden finanziellen Erfolg. Die breite Entwicklung staatlicher Unternehmertätigkeit, wo sie ja nicht und auch wo sie nicht paßt, in ein spezieller Charakterzug der Epoche des Merkantilismus, vor allem in absolutistisch regierten Staaten. — Eine radikale Gegenströmung gegen die Ausdehnung der S. wie gegen andere Einseitigkeiten des Merkantilismus zeigt sich bei den Vertretern des individualistisch gesinnnten wirtschaftlichen Liberalismus seit der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s. Die Vorstellung, daß der S. rückständig gegenüber der Privatunternehmung sei, begegnet Anfang des 19. Jhd.s auch bei sehr erfahrenen praktischen Staatsmännern, insbesondere bei der jüngeren Generation der Beamten, die in Preußen finanziellen Misserfolg und schädliche Rückwirkungen auf die private Initiative als Ergebnis weit ausgedehnter Staatsunternehmung seit Friedrich dem Großen beobachteten. Das Veräußern staatlicher Betriebe wird in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s nicht nur mit der sehr zutreffenden Begründung vertreten, daß es vernünftiger sei, schlecht rendierende S. zu veräußern und mit dem Erlöse hochverzinsliche Schulden zu tilgen, sondern auch mit prinzipiellen Ausführungen über Rückständigkeit der öffentlichen gegenüber den privaten Unternehmung, die in manchen Fällen berechtigt, in anderen dogmatisch übertrieben waren. — Mit ähnlichen Übertriebungen und Einseitigkeiten wie in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s die Gegner des S., arbeiteten seit Ausgang der siebziger Jahre des 19. Jhd.s die Vertreter einer neuen staatsbetriebsfreundlichen Richtung, die Anhänger des Schlagwortes „Sozialstaatlichkeit“. Unter ihnen sind die extremsten diejenigen der sozialistischen Sozialisten, welche erhofften, daß der heutige Staat als Eigentümer der Produktionsmittel eine neue, gerechte Verteilung des Einkommens, befriedigender Lösgang der Arbeiterfrage, womöglich überhaupt die Auflösung einer neuen Gesellschaftsordnung herbeiführen sollte, könne und müsse (¶ Sozialismus, 3).

2. Besonders die deutschen Staaten bieten seit 1879, andere Länder mehr in Bechränkung auf staatliche Betriebsunternehmungen, eine Reihe von Anwendungsfällen des Gedankens des S. Sie liefern Erfahrungen, auf Grund deren die Frage der Lebensfähigkeit des öffentlichen Betriebs innerhalb der heutigen Wirtschaftsordnung

bei der gegenwärtigen Entwicklungsstufe beantwortet werden kann. Neben dem staatlichen Betriebe erscheinen ferner als öffentliche Erwerbsunternehmungen in Deutschland und in anderen Ländern in reichem Maße die Gemeinbetriebe.

Die Erfahrung zeigt, daß bei der heutigen Entwicklungsstufe keineswegs die öffentliche Unternehmung und insbesondere der staatliche Betrieb auf allen Gebieten dem privaten Unternehmen gegenüber rücksichtig ist, daß aber andererseits aus der Eigenart des staatlichen Lebens heraus auch gewisse Grenzen der Anwendungsbare ist heute dem S. gesetzt sind. Kurz gesagt zeigt sich, daß der S. nur erfolgreich auf solchen Gebieten zu sein scheint, in denen die Aktiengesellschaft sich bewährt, aber keineswegs, daß überhaupt, wo die Aktiengesellschaft anwendbar ist, schon ohne weiteres bei jeder politischen Verfassung jeder Erwerbszweig sich für staatlichen Betrieb eignet. Eine der ökonomischen Voraussetzungen des S. ist, daß sich die betreffende Unternehmung für Großbetrieb eignet, und daß das Produktionselement „Kapital“, insbesondere freies Kapital, gegenüber den übrigen Produktionselementen eine fast überwiegende Rolle spielt, ferner daß es mehr auf gewissenhafte Beobachtung ein für allemal gegebener Vorschriften, als auf rasche Ausnutzung wechselnder Konjunkturen ankommt. Eine politische Voraussetzung des S. ist, daß die äußere Politik und die innere Verfassung des betreffenden Staates eine permanente Bürokratie und auch sonst feste Verhältnisse zuläßt. Der S. kann in seiner Entwicklung da zurücktreten, wo es sich um Erwerbszweige handelt, in denen der kleine Unternehmer besonders erfolgreich ist, ferner wo im staatlichen Leben ein Parteiregiment mit Beutesystem oder überwiegende Selbstverwaltung durch ehrenamtlich tätige Personen statt einer permanenten Bürokratie charakteristisch sind.

3. Der Natur des Erwerbszweigs genäß zeigt sich heute innerhalb der kapitalistischen Entwicklung und mit deren Maßstab, der Prüfung der Rentabilität, gemessen, der staatliche Betrieb erfolgreich ist, folgenden Anwendungsbereichen:

a) in den Fällen, in denen es sich nicht um Produktion im freien Wettbewerb, sondern um Ausnutzung eines rechtlich angeordneten oder tatsächlichen Monopols einer großen Unternehmung oder eines Bundes großer Unternehmungen handelt. Regelmäßig wird durch rechtliches Privileg eine staatliche Lotterie- oder Lotzionunternehmung als monopolistische Unternehmung gegen Wettbewerb geschützt, meist auch ähnlich der staatlichen Post- und Telegraphenbetrieb. Bisweilen wird auch Immobilien- oder selbst Mobilienversicherung, eventuell auch Lebensorversicherung, als Monopol einem staatlichen Betriebe durch die Gesetzgebung vorbehalten. — Tatsächliche monopolistische Entwicklung kann bei Eisenbahnen, siedlerten Berg- und Hüttenwerken begegnen. Übernimmt bei monopolistischer Entwicklung hier der Staat statt der Privaten den Betrieb, so bleibt der Betrieb monopolistisch, auch wenn nicht durch Statuierung eines staatlichen Regals die Konkurrenz ferngehalten wird. Es wird unter Umständen infolge der Gefahren der privaten Monopolisierung hier für den Staat die Übernahme des Betriebs notwendig, ähnlich wie der Fall für die Gemeinden

beim Betrieb von Gas-, Wasser-, Elektrizitätswerken und Straßenbahnen sowie Pfälz-Instituten liegen kann. Freilich bedarf auch ein staatlich verwaltetes Monopol der Kontrolle durch eine unparteiische Instanz. Die Verstaatlichung allein ist noch nicht immer eine Gewähr gegen Monopolmissbrüche. Da es aber bei einem Monopolbetrieb wenig auf Aufpassung, mehr auf Einhaltung fester Regeln ankommt, ist hier der öffentliche Betrieb keineswegs notwendig minderwertig.

b) Soweit es sich um Betriebe innerhalb der freien Konkurrenz handelt, ist der S. eventuell erfolgreich, erstens wo nicht in der Produktion häufig wichtige Entschlüsse plötzlich zu fassen sind, sondern nach lang vorbereiteten Plänen zu wirtschaften ist, so bei dem Forstbetrieb, nicht aber beim heutigen landwirtschaftlichen Betrieb; zweitens wo es beim Absatz auf treue Festhaltung bestimmter Grundstücke unter Ausnutzung eines historisch erungenen Renommées, nicht auf rührige Anpassung an wechselnde Nachfrage kommt (banisches Hofbräuhaus, staatliche Porzellansmanufakturen, nicht aber Großhandel, Seeschiffahrt oder Maschinenbau); drittens wo aus politischen Gründen ein privater Betrieb ohnehin einer kostspieligen und störenden staatlichen Kontrolle unterworfen werden müßte, so bei der Münzfärbigkeit, die jedoch früher in Belgien und Frankreich unter Staatskontrolle im Privatbetrieb stand, bei Herstellung staatlicher Druckschriften; viertens wo es sich um Produktion von Waren handelt, für die der Staat der einzige Nachfragende ist, z. B. Waffen, Munition. Doch pflegen die modernen Großstaaten weder Panzerplatten noch Kriegsschiffe noch Gewehre ausschließlich in staatlichen Betrieben herzustellen, weil private Lieferanten, die auch für das Ausland Kriegsmaterial und für das Inland und Ausland Friedensmaterial daneben fabrizieren, infolge der Vorteile kontinuierlichen Betriebs wirtschaftlicher produzieren können. Fünftens kann der S. erfolgreich sein, wo es sich um Bewertung besonderer gesicherter Positionen handelt und im wesentlichen maschinellmäßig auf Grund einmal angeordneter Vorschriften zu verfahren ist, so auf dem Gebiete der bankähnlichen Verwaltung von zwangsläufig dem Staat zugewiesener Depots der Münzel und Gerichte, eventuell auch der Verwaltung des Immobilienkredits (Landeskreditkassen in einigen Staaten), eventuell auch im Sparfassenbetrieb. Das Notenbankwesen ist nur in Schweden und Russland S., sonst jedoch, um eine Verquälung von Staats- und Privatkredit und politische Unzuträglichkeiten zu vermeiden, in größeren Staaten mit Großmachtspolitik regelmäßig nicht S. Der Betrieb der so genannten Kreditmobilargeschäfte (Ausgabe von Anteilen, Gründung, Konvertierung) ist, weil hier Wagemut und schnelle Entschlüsse erforderlich sind, regelmäßig nicht für den Staat geeignet.

4. Soweit der S. anwendbar ist, stehen sich Vorteile und Nachteile gegenüber, zwischen denen man abzuwählen hat.

a) Eine weit verbreitete urfristliche Ansicht geht dahin, daß stets der Gewinn der S. eine Erleichterung für die Steuerzahler bedeutet. Zunächst wird die Höhe der Uebergriffe leicht überschätzt, da die Buchführungsgrundätze des Staats und der Privaten verschieden sind; ferner wird häufig übersehen, daß private Betriebe Steuern und

Gebühren, Porti und Frachten leisten würden, auf die man eventuell gegenüber staatlichen Betrieben verzichtet; endlich daß ein unwirtschaftlich geführter S. eine geringere Mehrung der Produktivität des Landes bedeutet, als ein erfolgreicher verwalteter Privatbetrieb. Außerdem steht regelmäßig eine — besondere Verwaltungskosten verursachende — Schulzinsbelastung den Überschüssen staatlicher Betriebe gegenüber.

b) Wo immer nach exakter Feststellung eine Rente von S. verfügbar ist, kann natürlich ein Überschuß für allgemeine Zwecke verwendet werden — sei es zur Steuerberichtigung, sei es um staatliche Betriebe zu sozialpolitischen Musterbetrieben auszustalten oder im Sinne einer Verfassungspolitik zugunsten der unteren Klassen. Es hängt jedoch durchaus von der politischen Machtverteilung in jedem Staat ab, ob Sonderinteressen Einzelner durch Begünstigungen der Lieferanten für S., durch Begünstigungen der Konsumenten staatlicher Produkte oder Dienste bevorzugt werden oder ob lediglich das Gesamtinteresse berücksichtigt wird. Wenn verstaatlicht wird, bleibt im übrigen die bestehende ungleiche Einkommens- und Vermögensverteilung und der hierdurch bedingte Interessenkonflikt fortbestehen. Politische Rücksichten hemmen oft ein unparteiisches Beamtenamt, die als ideal angesehenen Grundätze in S. konsequent zu verwirklichen.

c) Politisch unvermeidbar ist die Wirkung stark entwickelter S., daß die Zahl der von der Verwaltung abhängigen Erbenzen, die Zahl der Personen, welche durch Beeinflussung der Politik oder Duldung einer bestimmten Politik eine materielle Besserstellung erfahren, wächst. Eine Verstärkung des Kampfes um v威胁性的 Interessen, ein Zurücktreten der idealen Gesichtspunkte im öffentlichen Leben, ist bei Proklamierung einer Begünstigungspolitik auch seitens der öffentlichen Betriebe schwer zu vermeiden, ebenso schwer die Abhängigmachung vieler Beamter und Staatsarbeiter. Gelingt es dieser Gefahren Herr zu werden, so ergibt sich doch stets bei rentabler Verstaatlichung eine weitere politische Folge: eine Stärkung der Executive durch Vermehrung jener Einnahmen, bei welchen das Steuervergütungsrecht keine Rolle spielen kann.

d) Finanztechnisch ist eine Eigentümlichkeit stark entwickelter Erwerbseinkünfte aus S., daß es sich um plötzlich schwankende, im voraus oft schwer genau zu veranschlagende Einnahmen handelt.

e) Es ist erstaunlich, wie viel Erfolg trotz der in der Natur der Sache liegenden Schwierigkeiten der S. speziell in Deutschland aufgewiesen hat. Sieht mit Rücksicht auf die Wahrung des parlamentarischen Staatrechts der öffentliche Betrieb hinter dem privaten im Tempo der Möglichkeiten größerer Geldanlage zurück, so ist vollends eine ausgiebige, das Selbstinteresse anspornende Beszahlung der tüchtigsten führenden Kräfte weit schwieriger im staatlichen als im privaten Betrieb zu verwirklichen. So sehr mit Recht bewundert wird, was in S. bei oft geringer Bezahlung und fehlendem Interesse am Erfolge ein pflichttreues und fähiges Beamtenamt leistet, so führt doch die Abwägung der Vorteile und Nachteile staatlichen Betriebs jedenfalls zu Defizitrisiko, die davor bewahrt, voreilig zu rufen ein prinzipielles Für oder Wider in Verstaatlichungs-

fragen auszusprechen. Man muß gewisse Nachteile mit in den Kauf nehmen, will man die S. ausdehnen; auch den, der diese Nachteile sehr ernst nimmt, können die Rücksichten auf noch größere Nachteile einer monopolistischen Entwicklung privaten Betriebs zur Befürwortung der Verstaatlichung in einzelnen Fällen zwingen. Nie aber ist die Verstaatlichung an sich eine Lösung. Die Schwierigkeiten beginnen erst, wenn es gilt festzuhalten und zu garantieren, nach welchen Grundsätzen der Staat seine Geschäfte führen soll, und dies verdienen die politischen neben den wirtschaftlichen und finanziellen Gesichtspunkten entschiedene Bündigung. Der Eigentum als Triebfeder des Wirtschaftens kann zwar in glücklichen Fällen ohne Schaden bei den Beamten der S. ausgedehnt werden. Er wirkt aber beim übrigen privaten Erwerbsleben zugleich weiter und beeinflußt durch das Parteileben auch die staatlichen Verwaltungsprinzipien nicht selten.

Vgl. die Finanzlehrbücher von A. Wagner, Rothe, L. von Stein, J. C. L. V. P. Beaujeu usw.; ferner die At. über Staats- und Privatbanken, §. V. B. 2 o. 3; Verkehrsentwicklung in Deutschland, 1906*, S. 18 ff. Lög. Staatsbürgerrecht des Geistlichen * Indigenat. Staatshaushalt.

1. Sollbudget und Istbudget; — 2. Entstehung, Verwendung, Durchführung des Voranschlags; — 3. Politische Bedeutung des Budgets; — 4. Moderne Prinzipien: Öffentlichkeit, Vollständigkeit, Spezialisierung, genauer Berichtstagung des Budgets.

1. Das Wort „Budget“ wird heute in zweierlei Sinn gebraucht: a) Voranschlag der Einnahmen und Ausgaben für eine Wirtschaftsperiode (Soll-Budget, Soll-Etat); — b) Uebersicht der in einer abgelaufenen Wirtschaftsperiode wirklich volzogenen Einnahmen und Ausgaben (Ist-Budget, Ist-Etat, Rechnungsbilanz). Eine Trennung des wirklichen Ergebnisses, ein Rechnungsschlüssel in regelmäßigen Zeitabschnitten, ist für jede private und öffentliche Wirtschaft ein unabdingtes Erfordernis ordentlicher Geschäftsführung. Ein Voranschlag muß auch im privaten wie erst recht im öffentlichen Haushalt gemacht werden, wenn planmäßige gewirtschaftet werden soll. Trotzdem bat sich in S. eine regelmäßige Aufstellung von Ist-Etats spät und von Soll-Etats noch später einwidielt. Allerdings nicht überall erst mit dem Konstitutionalismus, da eine wohlgeordnete geldwirtschaftliche Verwaltung bereits im absolutistischen, ja schon im antiken und mittelalterlichen Staat regelmäßige Rechnungsbilanzen und in irgend einer Form Schätzungen der künftigen Einnahmen und Ausgaben gefordert hatte.

Dagegen auf die interessanteren Entwicklungsstadien früherer Zeit hier einzugehen, beschäftigen wir uns im folgenden mit dem Etatvesen seit Beginn des 19. Jhd.s.

2. In Staaten mit konstitutioneller Verfassung ist heute folgender Verlauf im Budgetweichen üblich: Zunächst stellen die einzelnen Verwaltungen Ausgabepläne für die nächste Wirtschaftsperiode auf. Die unteren Instanzen melden dem betreffenden Fachministerium, ob für die einzelnen Ressortzwecke ebensoviel wie im Vorjahr oder weniger oder mehr benötigt. Regelmäßig streicht dann von den Neuforderungen jedes Fachministerium bereits einen großen Teil. Ist die Stellung des Finanzministers voll ausgebildet, so sind ihm nunmehr von den übrigen Fachmini-

stern die einzelnen Ausgabenpläne zur Mitgenügung vorzulegen. Er streicht wiederum nach Möglichkeit von den Mehrforderungen und stellt dann die Schätzung der zu erwartenden Einnahmen den verantragten Ausgaben gegenüber. Bleiben die aus bestehenden Steuern und Gewerbeeinkünften zu erwartenden, die sog. ordentlichen Einnahmen hinter den geplanten Ausgaben, auch wenn diese zunächst befürchtet sind, zurück, so ist es Sache des Finanzministers — eventuell nach Beratung mit anderen Ministern — vorzuschlagen, wie das „budgetmäßige Defizit“ zu beseitigen sei; hierfür kann Erhöhung der Besteuerung oder Inanspruchnahme außerordentlicher Einnahmen, vor allem Aufnahme von Anteilen, in Betracht kommen. Ein Haupstatat, der mit Ausgleichung der Ausgaben und Einnahmen abschließt, ist dann auszuarbeiten. Soll er vom Staatsoberhaupt genehmigt, so wird er dem Parlamente vorgelegt. Die Beratung und Beschlussfassung über den Soll-Etat ist überall eine der wichtigsten Obliegenheiten des Parlaments.

Es ist entweder möglich, daß die Mitwirkung des Parlaments am Budget dadurch garantiert wird, daß dieses als Gesetz im formellen Sinne, d. h. unter notwendiger Mitwirkung aller gesetzgebenden Organe, folglich auch des Parlaments, verfassungsmäßig zustande zu kommen hat (belgisches-französisches System, in Preußen und im Reichshaushalt nachgeahmt) oder daß das Parlament gewiß zum Regieren unentbehrliche, nicht notwendig alle Einnahmen in jeder Budgetperiode zu bewilligen und für diesen Zweck den Sonderfall zu beraten und zu prüfen hat. In beiden Fällen ist das praktische Resultat insofern ähnlich, als das Parlament über die geplanten Einnahmen und Ausgaben Beifluß hat. Die Macht des Parlaments ist bei entwidelter Einnahmebewilligungsrecht größer. — Während außerhalb Deutschlands das Budget jährlich zu bewilligen ist, existieren in einigen deutschen Staaten zweijährige und längere Budgetperioden, so daß auch die Parlamente seltener als jährlich die Macht ausüben, welche in der Budgetbewilligung liegt.

Die im Budget für Zwecke der einzelnen Ministerien vorgesehenen Ausgabebefugnisse werden auch als Kredite, die den betreffenden Ministerien bewilligt sind, bezeichnet. Diese Kredite sind, sofern sie nicht ausdrücklich für übertragbar erklärt sind, nur für den bewilligten Ausgabezweck und nur für eine bestimmte Zeitspanne bewilligt. Mit Ablauf der Wirtschaftsperiode erlöschen regelmäßig die Kredite. Nebenbei wirkt bei dem definitiven Abschluß eine Rechnungskontrollinstanz, ein Rechnungshof oder dgl., zur Nachprüfung der faktulatörischen Richtigkeit, Gleichmäßigkeit, eventuell auch der Regelmäßigkeit der Budgetausführung mit. Regelmäßig hat dann auf Grund des vorgelegten Rechnungsabschlusses das Parlament Entlastung zu erteilen. Bei Überreichterstattung der Kredite sind die Minister verantwortlich, regelmäßig neben den betreffenden Fachministern der Finanzminister, ohne dessen Mitwirkung Geld, abweichend vom Etat, nicht ausgeben werden kann. Die Vollkommenheit des Parlaments bei Kontrolle des Vollzugs des Budgets ist nicht überall gleichmäßig ausgeübt. Alle Kontrolle wird tatsächlich unwirksamer, wenn die definitiven Resultate sehr

veripät vorliegen. Bei dem System des budget de gestion, dem Abschluß der Rechnung unmittelbar nach Ablauf des Kassenjahrs, ist der prompteste Rechnungsaabschluß gewährleistet.

3. Die parlamentarische Erledigung des Budgets vollzieht sich in verschiedener Weise: die eine Möglichkeit ist, daß regelmäßig eine glatte rasche Erledigung der Regierungsvorschläge erreicht wird, die andere, daß viele Änderungen beschlossen, langwierige Debatten geführt werden und Reibungen zwischen den politischen Parteien auftreten, der Thron des Feinds um das Budget.

Eine Ursache der Verschiedenheiten liegt möglicherweise in der Art der Regelung der Budgetrechte bei Zweikammervorstellung. Die Mehrheiten zweier Kammer brauchen nicht in der Bündigung der Politik und des Budgets übereinzustimmen. Eine Ursache der glatten schnellen Erledigung des englischen Budgets ist, daß heute nicht das Oberhaus, sondern allein das Unterhaus in Geldfragen praktisch entscheidet. Eine Einschränkung des Budgetrechts der ersten Kammer ist in Nachahmung Englands auch in einigen anderen Staaten durchgeführt, jedoch nicht überall.

Aber auch wo die Majorität einer einzigen Verhandlung entscheidet, ist ein glatter Verlauf der Budgetberatung nur zu beobachten, sofern völlige Übereinstimmung zwischen der Executive und der Parlamentsmehrheit herrscht.

In England ist der Premierminister der Führer, das Ministerium ein Ausschuß der Mehrheitspartei des Unterhauses. Anderseits stehen dem britischen Parlament weitgehende Rechte der Einnahmeverweigerung, überhaupt der Budgetverweigerung zu. Diese pflegen praktisch nicht ausgeübt zu werden, da gegenwärtig in England nur eine Executive möglich ist, die das Vertrauen der unter sich einigen Mehrheitspartei genießt. Die Minister werden dort der Mehrheitspartei entnommen und treten zurück, sobald sie das Vertrauen der Mehrheit verlieren. Der Führer der Opposition tritt dann an Stelle des bisherigen Premierministers (System des parlamentarischen Regimes mit verantwortlicher Opposition).

Anders in Ländern, in welchen ein Budgetvorschlag möglich ist, wie man ihn 1862–66 in Preußen erlebt hat. Wo entweder das Einnahmebewilligungsrecht beschränkt ist oder gesetzte Mehrheitsparteien fehlen, stellt die Budgetberatung ein Stadium des Ringens um die Macht zwischen Parlamentsparteien und der Regierung dar. Wo die Budgetbewilligung nicht wie in England ein Alt des Vertrauens der Majorität gegenüber ihrem Führer ist, wo das Parlament nicht von einem politisch homogenen Ministerium geführt wird und nicht unter der Drohung des Rücktritts der Minister bei Aenderung der Budgetvorschläge steht, wo endlich die Oppositionsparteien im Falle eines Siegs nicht der Gefahr gegenüberstehen, die Executive übernehmen zu müssen, löst sich die Budgetberatung in Einzelfragen und Einzellämpfen auf, bei denen es vor kommt, daß das Parlament sich in Ausgaben der Executive mischt, Einnahmeschätzungen von sich ändert, Ausgaben streicht, möglichst viele Beschwerden, die sonst nicht gehört werden, vorbringt, endlich von sich aus Ausgaben beschließt, welche die Regierung nicht gefordert hat. Wo das Parlament sehr beschränkte Rechte, vor allem in der Einnahmebewilligung,

und keinen Einfluss auf die Zusammensetzung des Ministeriums hat, die Majorität somit auch keine wirkliche politische Verantwortung trägt, pflegt das Parlament eiferndig auf Einzelheiten, in denen es Macht ausüben kann, zu sein, und nicht gleich dem englischen, das in den großen Fragen unbestritten Macht und Verantwortung hat, sich darauf einzulassen, einen Teil der Ausgaben fest ein für allemal zu bewilligen oder etwa auf das Recht, von sich aus Ausgaben zu beschließen, zu verzichten. Budgetreformvorschläge, die in Staaten, in welchen bei der Budgetbewilligung Executive und Parlament um die Macht ringen, mit Berufung auf das englische Vorbild in Einzelfragen gemacht werden, pflegen daran zu scheitern, daß die politische Machtdelteilung in den verschiedenen Ländern total verschieden ist und hier keis politische Machtfrauen neben den technischen Fragen mitspielen.

4. In allen Formen konstitutionellen Lebens, bei hohem wie bei geringem entwickeltem Einfluss der Parlamente, pflegen sich jedoch gewisse Reformideen des Budgetweisen, die allgemeiner Natur sind, allmählich nach Kämpfen mit Notwendigkeit durchzulegen:

a) Der Grundsatz der Öffentlichkeit des Budgets. Voll verwirklicht ist er nur, wo nicht nur das Sollbudget, sondern auch der Rechnungsabschluß schnell und in übersichtlicher Form veröffentlicht wird. Wo Parlamentserörterungen öffentlich stattfinden, ferner schon wo das Sollbudget als formelles Gesetz oder als Verordnung verändert werden muß, ergibt sich das Prinzip der Öffentlichkeit des Voranschlags ohne weiteres. Für den Staat wird die Leistungsfähigkeit, sobald die Prüfung des Sollbudgets ernstlich erfolgen soll und eine parlamentarische Kontrolle ausgeübt werden soll, ebenfalls aus konstitutionellen Gründen unvermeidlich. — Bis kurz vor der französischen Revolution hieltten absolutistische Staaten das Budget streng geheim. Aber nicht bloß die konstitutionelle Entwicklung, sondern auch die Rücksicht auf die Wahrung des Staatsredits hat seitdem widerstreitende Staaten, auch mit absolutistischer Verfassung, seit Neder zur Veröffentlichung des Budgets gezwungen, und die Verschuldung würde heute das Prinzip erzwingen, auch wo es nicht die konstitutionelle Entwicklung tut.

b) Allmählich hat sich erst im konstitutionellen Staat das Prinzip der Vollständigkeit und Einheitlichkeit des Budgets durchgesetzt. Aus der absolutistischen Zeit her war man anfangs gewohnt mit reinen „Nettoetats“ zu wirtschaften, welche die Einnahmen abzüglich der auf Erhebung und Verwaltung der Einnahmen entfallenden Kosten anführten und letztere verschwiegen. Man mußte hierzu zum System des Bruttoetats übergehen, der alle Einnahmen ohne Abzug der Gewinnungsosten und die letzteren unter den Ausgaben anführt. Man mußte ferner mit der Fondswirtschaft rechnen, d. h. mit dem System, für besondere Zwecke besondere Einnahmen zu reservieren, und die Einheitlichkeit des Etats durchführen, wenn sich auch noch hier und da Reste alter Sonderrechnungen neben dem Etat finden, welche die Übereinstimmtheit beeinträchtigen.

c) Ein weiteres Prinzip, das sich allmählich durchgesetzt, ist das der Spezialisierung. Ein Budget pflegt sich in Ausgaben und Einnahmen zu gliedern. Die Ausgaben gliedern sich nach

Ministerien und dann weiter nach Unterbehörden und Verwaltungszwecken. Während der Anfangsstadien konstitutionellen Lebens pflegt ein Kampf um das Recht der Übertragung von Krediterparaturen (virements) geführt zu werden. Bei Reibungen mit dem Parlament sucht eine Regierung Sparmaßnahmen, die sie bei einem vom Parlament gebilligten Ausgabezweck gemacht hat, anzunehmen, um andere Ausgabezwecke, für die nichts oder wenig bewilligt war, zu erfüllen. Das konstitutionelle System beläuft solche Eigenmacht, indem man im Parlament über die einzelnen Posten des Budgets gesondert abstimmt und Garantien durchsetzt, daß Übertragungen, wo sie nicht ausdrücklich gestattet sind, nicht zwischen Posten, die Gegenstand beiderer Abstimmung gewesen sind, hinterher erfolgen dürfen. Man hat geltend gemacht, daß eine zu weitgehende Spezialisierung den Tribut zur Sparfamilie bei der Executive vermindere. Zugleich ist ein Bericht auf weitgehende Spezialisierung der Posten praktisch nicht durchzusetzen, wo die Budgetberatung noch ein Stadium des Ringens zwischen Parlament und Executive darstellt.

d) Die Budgetfragen stets nicht bloß technische, sondern politische Fragen sind, so zeigt auch die Lösung des Problems „Genauigkeit der Beratung“ Symptome der Entwicklung beider Faktoren. Durch zu pessimistische Beratung können Überschüsse erwirtschaftet werden, bei deren Vorhandensein Ausgaben später von einem sonst wenig bewilligungsreudigen Parlament eher genehmigt werden. Ausdeutet pflegen bei vorhandenen Reibungen Parlamente mit beschränktem Einnahmeverwaltungsrang mißtrauisch zu sein, daß der Etat zu pessimistisch veranschlagt sei, damit die Executive Steuern aus Vorrat bei der Volksvertretung herauschlage. Endlich können auch Überschüsse die Begehrlichkeit von Sonderinteressen reizieren, indem aus dem Parlament heraus Ausgaben leichtsinnig beantragt werden.

Werden Überschüsse vermieden und wird das andere Extrem ungenauer Budgetveranschlagung, eine zu optimistische Schätzung, verwirkt, so sind die Folgen für die Ordnung des Haushalts stets verderblich: Defizit beim Rechnungsbuch, die — wenn sie chronisch wiederkehren — zu bedenklicher Schuldenvermehrung führen.

Wo keine politischen Schwierigkeiten misstreffen, erreicht unbedingt als Ideal möglichst genaue Beratung, mit etwas Vorichti gepaart. Dies ist nur zu erreichen, wenn der Voranschlag nicht zu fern vor seinem Inkrafttreten festgestellt wird. Daher hat man, mit Rücksicht auf die Tagungszeit der Parlamente, meist das Etatjahr (mit Beginn vom 1. April oder 1. Juli) vom Kalenderjahr wegverlegt. Mehrjährige Etatperioden, wie sie in vielen deutschen Einzelstaaten bestehen, sind ein Hindernis genauer Budgetberatung. Das Ideal ganz genauer Beratung ist in Deutschland fast nie zu erreichen, vor allem wegen der gegenwärtigen Abhängigkeit von Reichs- und Landeshäuschaft, ferner wegen der Unsicherheit der Erträge und Rücksüsse der Staatsbetriebe in den Einzelstaaten, endlich wegen der großen Unsicherheit der Erträge von Bollen und inneren Verbrauchs- und Verkehrssteuern im Reichshaushalte.

Außer den Lehrbüchern der Finanzwissenschaft vgl. vor

allem: R. Stourz: *Le Budget*, Paris 1906¹; — Artikel „Budgetrecht“ (Gellinek) und „Budget“ (Schanz) im Handwörterbuch der Staatswissenschaften; — Artikel „Budget“ in Say's *Dictionnaire des finances*; — ferner Gustav Seidler: *Budget und Budgetrecht*, 1885; — M. v. Heßel: *Das Budget*, 1898; — Karl Villerey: *Das Staatsbudget*, 1899; — für England vgl. Gladstones *financial statements* und Josef Reblisch: *Recht und Technik des englischen Parlamentarismus*. Die Geschäftsförderung des House of Commons in ihrer geschäftlichen Entwicklung und gegenwärtigen Gestalt, 1905. — Für die Geschichte vgl. außer Seidler a. a. O.: V. Dob: *Das Auskommen der Geldwirtschaft im staatlichen Haushalt*, 1908.

Staatskirche ist die Kirche nach demjenigen kirchenpolitischen System, worin in vollem Gegenspiele zur mittelalterlichen Hierarchie die Herrschaft des Staates über die Kirche bis in deren inneres Lebensgebiet durchgeführt ist (Cäesaropapismus). Für die mittelalterlichen Bewegungen in dieser Richtung vgl. *Kirchenverfassung*: I, B5. Als S. wurden auch die luth. Kirchen in Deutschland organisiert (*Kirchenverfassung*: II, 2, 3 a), und die Theorie des Territorialismus rechtfertigte die Regierung der Kirche durch den Staat aus dem Wesen und Begriffe des Staates. Nicht anders war die Christenweihe der luth. Kirche in Frankreich, Bayern und Österreich (Johannesismus). Die moderne Entwicklung hat das S. nicht gemildert, nicht befriedigt, indem man einerseits den Begriff der Staatsherrschaft gegenüber den Kirchen klarer erfaßt und enger begrenzt (*Kirchenherrschaft*), andererseits gegenüber der evg. Kirche das Landesherrliche Kirchenregiment ausbildungt (*Landeskirche*). — *Kirche*: V *Epijelovitismus*; II, 2, 3 a.

Staatskirchenrecht, 5.

Staatskommissär *Synodalverfassung* *Kirchenverfassung*: III, Sp. 1458.

Staatsminister, in evangelischer Bezeichnung *beamta und trugte*, sind diejenigen Minister des Königreichs Sachsen, durch die der luth. König sein Landesherrliches Kirchenregiment über die evg. Kirche ausübt, während der Kultusminister die Kirchenherrschaft wahrnimmt. — *Kirche*.

Staatsministerium bezeichnet sowohl eine die sämtlichen Einzeldienstministerien eines Staates umfassende Gesamtheit (als solche hat sie z. B. in Hessen bei den wichtigsten Ämtern der Kirchenherrschaft des Landesherrn mitzuwirken), als auch (und zwar in der Regel) jede höchste staatliche Behörde (Ministerium). Wo Einheit von Kirche und Staat (*Kirche*: V) besteht, fällt das S. häufig mit der höchsten kirchlichen Behörde zusammen; wo nicht, bildet das S. für die luth. Kirche lediglich Aufsichtsbehörde der staatlichen Kirchenherrschaft. Anders in den evg. Landeskirchen, wo das S. hier und da kirchliche Beschlüsse ausübt, Organ des Landesherrlichen Kirchenregiments ist. Auch hier zeigen sich noch manche rechtliche Verschiedenheiten. Nur Staatsbehörden sind zur Ausübung der Kirchengewalt bestellt in Sachsen-Coburg-Gotha, Neuß j. L., Sachsen-Altenburg. Die äußeren Angelegenheiten verwaltet eine Staats-, die inneren eine Kirchenbehörde in Sachsen-Weimar, wo der Staatsminister Vorstehender beider Behörden (Abteilung des S. und Kirchenamt) ist, Schwarzenburg-Sondershausen und Rudolstadt. Dem S. unterstellt sind die kirch-

lichen Regimentsschörden in Bayern, Württemberg, Schaumburg-Lippe (Lippe: II), Anhalt, Braunschweig, jedoch nur für äußere Angelegenheiten. Die neucremischen Provinzen unterstehen dem Kultusministerium (I). Auch in Altbremen ist nach Bildung des Gr. I Oberkirchenrats noch manches Wichtiges bei den S. geblieben. In Hessen untersteht das Oberkonsistorium in kirchlichen Vermögenssachen dem Ministerium des Innern; auch in Baden übt der Oberkirchenrat die kirchlichen Vermögensverwaltung als staatliche Funktion aus. — *Kirchenlied*: I, 2 b. *Messe*: I, 2 c.

Stablewski, Florian (1841 bis 1906), Erzbischof, geb. in Krakau, wurde 1866 Priester, 1873 Propst in Breslau, war 1879—91 Mitglied des preußischen Landtages und im Kulturkampf einer der befechtigten Gegner der Regierung. Die Polenpolitik der Aera Caprivi ließ ihn 1891 für den Posener Erzbischof geeignet erscheinen, weil er in einer Rede auf dem Thorner Katholikentag 1891 gefragt hatte, die Polen seien Söhne des Westens und ihr Platz an der Seite des Kaisers. Daß er im Herzen Nationalpole war und blieb, ist wohl sicher. Aber er hat als Erzbischof seinen Platz an der Spitze der polnischen Opposition aufgegeben, gute Beziehungen zur Regierung geführt und auch seinen deutlichen Börsenplan manche Zugehörigkeit gemacht. Verdarb er es dadurch mit den Polen, so genügte auf der anderen Seite seine schwankende Haltung nicht den Erwartungen, die man auf ihn gesetzt hatte. Gegen Ende seines Lebens durchkreuzte er die Politik der Regierung, indem er entschieden für die Errichtung des Religionsunterrichts in der Muttersprache (*Schulsprache*) eintrat und den üblichen Schulstreit unterstützte. Wenn man über S. urteilen will, muß man im Auge behalten, daß die Stellung des Posener Erzbischofs auch für jeden anderen die größten Schwierigkeiten in sich trägt. Dazu kam allerdings, daß S. ein schwacher Charakter war. — *Polen*: 3, 3 *Gneisen*.

Historisch-politische Blätter CXXXVIII, 1906, S. 885 bis 892; — Die Ostmark 1906, Nr. 12 u. 1907, Nr. 2. *Löffler*.

Stabat, Tanz, 2.

Stade, Bernhard (1848—1906), geb. in Arnstadt (Thüringen) als Sohn eines Stadtantors und Organisten, 1873 Privatdozent der alten Theologie in Leipzig, von 1875 an ord. Professor der Theologie in Gießen. S. war einer der bedeutendsten Mitarbeiter Bellmanns, dessen Gedanken er fortführte und siegreich vertrat. Seine „Zeitschrift für die alth. Wissenschaft“ (Preise: III, 2 b) war von 1881 an Mittelpunkt der alth. Forschung. Zugleich war er hochverdient um die Universität zu Gießen, deren Stipendienwesen er neu ordnete, und deren theologische Fakultät er reformierte. *Bibelwissenschaft*: I, E 2 e, Sp. 1209 f. *Hebraisch*, 3 *Religionsgeschichte*, 3 a, Sp. 2191.

Über den Ursprung der mehrlautigen Thatwörter der Geißelsprache, 1871; — *De Isaiae vaticinis aethiopieis diatribae* 1873; — Über die alth. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, 1877; — Lehrbuch der hebräischen Grammatik, I. Teil, 1879; — *De populo Javan paragonem*; — Über die Lage der evg. Kirche Deutschlands (Akademische Festrede), 1883¹; — Geschichte des Volkes Israel I, (1887) 1889²; II (mit Dr. Holzmann), 1888; — *Hebräisches*

Wörterbuch zum AT (mit Siegfried), 1893; — Die Reorganisation der theolog. Fakultät zu Gießen, 1894; — Die Entwicklung des Volkes Israel (Rektoratsrede), 1897—1898; — Ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen (1899) 1907*; — The Books of Kings (mit Friedrich Schwallin in "Haupt's Regenbogenbibel"), 1904; — Biblische Theologie des ATs I, 1905*; — Einst und Jetzt (akademische Festrede), 1905. — Über S. vgl. Dr. von Gall: ZAW XXVII, 1907, S. 1 ff., wobei Verzeichnis seiner Schriften; — S. Gundel: ChrW 1908, S. 530 ff.; — S. Beier: RE¹ XXIV, S. 525 ff. **Guntel.**

Städener. Niels Samuelsen, evg. Theologe, geb. 1872 in Århus im Bistum Helsingborg (Schweden), 1899 Schulinspektor in Helsingborg, 1901 Pastor in Paris, 1905 in Malmö, zugleich Schulinspektor; vertritt das Recht der neueren Theologie und entfaltet eine beachtliche soziale Wirkungsweise. Schriften u. a.: Vid svenska Kyrkan i Paris minnesfest, 1903; — Barnhemsläns historiska utveckling i Sverige, 1905; — Prästens ställning till folkbildningsarbetet, 1906.

N. Schmidt.

Stadtkonistorium | Konistorien.

Stadtlatein. Erziehungswelt der Rel.: I, B 3 b "Monothelitus usw.", 2 a.

Stadtmision. Minima Mision: IV, 1 e "Hilfsverein, evg.-kirchlicher"; — Über die Berliner S. vgl. "Preußen": I, 3 e, S. 1800 f.

Stadtgulen | Schule, 2 c, e, f. | Lateinschulen | Kirche: VI, 1 e Volkschule.

Städtische Arbeiter. In dem Maße, als die Gemeindevertretung während des 19. Jhd.s schrittweise den Kreis ihrer Aufgaben erweiterte, wuchs die Zahl der von ihr gebrauchten und abhängigen Arbeitskräfte. Die Stadt sucht heute sich einer Reihe von Unternehmungen zu bemächtigen, die aus privater Initiative entstanden sind; dazu kommt für die größeren Gemeindeverbände eine steige und ausgedehnte Bauläufigkeit: Verwaltungshäuser, Schulen, Brüder, Straßen, Kanäle usw. Des weiteren kommen in Betracht die Arbeiter in Gas-, Wasser- und Elektrizitätswerken, in städtischen Verkehrs-instituten (Straßenbahnen), in der Straßenreinigung und dergl. Der Unterschied des städtischen (wie auch des staatlichen) Arbeiters zum übrigen gewerblichen Lohnarbeiter ist der, daß seine Produktion und Tätigkeit nicht unmittelbar dem Markt dient; er ist deshalb nicht von der allgemeinen Konjunktur abhängig, leidet nicht unter ihrer Depression, kann sich aber auch nicht ihren Aufstieg durch Anwendung von Lohnstreiks nutzbar machen. Seine wirtschaftliche Lage ist — das entspricht auch seinem halb beamtlichen Charakter — gleichmäßiger und gesicherter als der des gewerblichen Arbeiters. Es fehlt ihm nach der Natur seiner Arbeit der Anreiz zum Streit, zugleich aber auch in gewissem Grade die Möglichkeit. Da er, als Gasarbeiter etwa, Organ der öffentlichen Sicherheit, als Straßenbahner Organ des sozialen Lebens in seiner primitiven Form ist, steht ihm das eigentliche Streitrecht nicht zu. Das ist eine gewisse Beschränkung seiner Freiheit. Sie wird dadurch ausgeglichen, daß in den sorgfältigsten Stadtverwaltungen Arbeiterausschüsse vorhanden sind, die erstens die Kontrolle der Arbeitsbedingungen besorgen und die Forderungen der Arbeiterschaft gegenüber den städtischen Behörden formulieren und vertrreten. Die Arbeitsverträge kommen vor das Forum der gewählten Gemeindevertretung, und je nach deren Zusammensetzung und Verantwortlichkeitsgefühl ist es möglich, aus städtischen Betrieben, sozialpolitisch gegebenen, Wohnteranlagen zu machen. Ein gutes freies Kommunalwahlrecht z. B. erlaubt den st. An. Leute ins Stadtparlament zu schicken, die auf die Wahrung ihrer besonderen Interessen bedacht sind. Daß ihre Tätigkeit von dem geschäftlichen Gewinnstreben eines Privatunternehmers losgelöst ist, macht unter dem Einfluß der theoretischen Sozialpolitik möglich, daß städtische Arbeiterschaft die jüngstgeführten und allgemein vorbildlichen Formen und Typen der Arbeitersfürsorge schafft.

Stählin. Rudolf (1841—1900), evg. Theologe, geb. in Basel, zuerst Pfarrer in Arlesheim (Baselland), seit 1873 habilitiert, 1875 o. Professor der Kirchengeschichte in Basel. Seine Arbeit gilt bei umfassender Teilnahme an der Gesamtorschung vor allem der schweizerischen Reformationsgeschichte; ihr entstammt sein Lebenswerk: Huldreich Zwingli, sein Leben und Wirken nach den Quellen erzählt 1895 und 97. Seiner theologischen Richtung nach ist er der schweizerischen Vermittlungstheologie beizuzählen.

Minimale Schriften: Huldreich Zwingli (in Schriften des Berichts für Rel.-Ges., 1883); — A. R. Hagenbach, 1875; — M. 2. D. Bette, 1880; — Die Christenhoftnung, 1900. — Biographie S. in Basler Jahrbuch 1901 von K. Stöckli-meyer; — Vgl. ferner RE¹ XVIII, S. 735 ff. **Werthe.**

Stählin. I. Rudolf v. (1823—97), evg. Theologe, geb. zu Schmähingen, 1855—66 Pfarrer zu Tauberchiedenbach, Rothenburg o. T. und Nördlingen, 1866 Konistorialrat und Hauptprediger zu Ansbach, dann 1879 Oberkonistorialrat in München und 1883 Oberkonistorialrat dort selbst. — Aus dem Rationalismus herkommend, wurde er in Erlangen durch J. Hartung und Hofmann ein überzeugter Lutheraner. Eine überaus feinfühlende, zarte, mehr gelehrte Natur, war er allzu bewegenden Neuerungen abhold und nur darauf bedacht, die Landeskirche Bayerns r. d. R. in möglichst ruhigen Bahnen weiter zu leiten; daher überließ er gerne wichtige Verpflichtungen seinen Beratern.

Seine zahlreichen Predigten veröffentlichte er: Das landeskirchliche Kirchenregiment und sein Zusammenhang mit dem Volkskirchenamt, 1871; — Justin der Märtyrer und sein neuester Deutsteller, 1880; — Höhe, Thomaius, Hartmann, Dre Lebend- und Geschichtsbilder, 1887. — Über S. vgl. RE¹ XVIII, S. 737 ff.; — O. Stählin: A. v. S. Ein Lebensbild mit einem Anhang von Predigten und Reden, 1898.

Leonhard (1835—1906), Bruder von Nr. 1, evg. Theologe, geb. zu Westheim, Pfarrer in Würzburg, Baldingen, Beverberg 1866—80; dann Pfarrer und 1892 Konistorialrat in Bayreuth und 1898 dasselbe in Ansbach. — Vom Standpunkt der Erlanger Schule aus schrieb er wohl das Schriftstück und Einschneidendste, was von konfessioneller Seite gegen Albr. Ritschl gesagt worden ist.

Schriften u. a.: Katholizismus und Protestantismus. Darstellung und Erläuterung der kirchengeschichtlichen Auffassung Schelling's, 1873; — Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Eine literarische Studie, 1888; — Über den Wirkung der Religion, 1905.

3. Otto, geb. 1868 zu Reutti; 1891 wurde er Inspektor am Kollegium St. Anna in Augsburg; dann 1894 Gymnasiallehrer in Nürnberg, 1902 Gymn.-Professor in München, 1908 o. Professor der klass. Philologie und Pädagogik an der Universität Würzburg, 1913 in Erlangen.

Berichte: Untersuchungen über die Scholien zu Clemens Alexandrinus, 1897; — Clemens Alexandrinus und die Septuaginta, 1901; — Gab 1905 den I. Band seiner Ausgabe des Clemens Alexandrinus heraus, dem 1906 der II. und 1909 der III. Band folgte; daraus: *Quis dives salverit?* 1908; — Editionstechnik. Ratschläge für die Anlage kritischer Ausgaben, 1909; — Geschichte der hellenisch-jüdischen Literatur, 1911 (in C. Schmid: Geschichte der griech. Literatur II, 1). **Merkel.**

de Staél, Anne Louise Germaine (1766—1817), einziges Kind des Genfer Bankiers und nachmaligen Finanzministers Ludwigs XVI., Neder, vermählte sich 1785 mit dem schweizerischen Gefändten in Paris, Baron de Staél-Holstein († 1802), von dem sie sich später trennte. Ihr Salon wurde bald der Mittelpunkt der literarischen Welt. Begeisterete Schülerin, Nouveau begrüßte sie die Revolution als den Sieg der Ideen ihres Vaters; vor den Septembermorden 1791 zog sie sich nach Coppet am Genfersee zurück. 1795 finden wir sie wieder in Paris. Infolge ihrer mutigen Schrift *de la Littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* wurde sie 1800 durch Bonaparte aus Paris ausgewiesen. 1803 reiste sie mit B. Constant nach Deutschland, wo sie mit Goethe, Schiller und Herder verfehlte und A. W. Schlegel ihr literarischer Beifall und der Erzieher ihres Sohnes wurde, und ließ sich 1805 in Coppet nieder. Nach dem Sturz Napoleons I. kehrte sie nach Paris zurück, nachdem sie sich inzwischen mit einem ehemaligen Offizier Rocca wieder verheiratet hatte.

Die Würdigung ihrer bahnbrechenden Bedeutung für die franz. Literatur gehört nicht hierher. Interessant ist die Entwicklung ihrer Sichtung zur Religion im Lauf ihrer schriftstellerischen Tätigkeit. Während sie in ihren ersten Schriften die religiöse Gleichgültigkeit der franz. Aufklärung teilt, verlangt sie seit ihrer Hinwendung zur Romantik (1800) für das franz. Geistesleben eine Vertiefung durch das deutsche und das christliche Element, aber nicht in der Form des Katholizismus (wie Chateaubriand), sondern des protestantischen Glaubens. Schon 1799 hatte sie in der Schrift *Dès circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France* die Überzeugung vertreten, daß unter der Herrschaft des Katholizismus die Republik in Frankreich unmöglich sei und den Protestantismus als Staatsreligion empfohlen. In ihrem Buch *De l'Allemagne* (1810) begründet sie die Überlegenheit der deutschen Geistesbildung mit dem Erstarken der deutschen Philosophie, in der Kant und Schiller den Plichtschulern erneuerten, und mit der Tiefe der protestantischen Frömmigkeit, die sich mit der freien Forschung verträgt und ein seines Fundament für die Sittlichkeit bilde. **Litteraturgeschichte:** III B, 5 b. Über Madame de S. vgl. A. Sorel: M. de S., 1885; — Th. Blennerhassett: Frau v. S., ihre Freunde und ihre Bedeutung, 3. Aufl., 1888; — E. Ritter: Notes sur M. de S., 1899; — J. Biénot in der Einleitung zu der von ihr herausgegebenen Schrift *Des circonstances actuelles* (f. o.), 1906; — Art. de Staél in Fr. Lichtenbergers Encyclopédie des sciences religieuses, Bd. XII, S. 968—982. **Zaschmann.**

Stämme Israels: **I** Stamm und Geschlecht, **Stände,** religionsgeschichtlich, **Erscheinungswelt** der Religion: III, H 4 **Kasten** (Vit.).

Stände Christi **Christologie:** II, 4 c. **Ständelehre** (Dreiständelehre), altlutherische, **S**tatus ecclesiasticus usw. **Kirchenverfassung:** II, 3 a, Sp. 1432.

Staerz, William, evg. Theologe, geb. 1866 in Berlin, 1891—1904 im Lehramt, 1905 Privatdozent der Theologie in Jena, 1908 a.o. Professor für AT, 1909 o. Professor ebenda. **R**eligionsgeschichte iijv., 2 (Sp. 2189).

Komposition und Abschaffungszeit von Sadaria 9—14, 1891; — Das Deuteronomium, sein Inhalt und seine literarische Form, 1894; — Sünden zur Religions- und Sprachgeschichte des AT, I. II, 1899; — Übel der Urwurz der Gralslegende, 1903; — Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Jubentums, 1905; — Die Entstehung des AT, 1905 (1912); — Religion und Politik im alten Israel, 1905; — Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1907 (1913); — Ausgewählte poetische Teile des AT in metrischer und strophischer Gliederung I, 1907; — Das apokalyptische Weltreich im Urteil der Propheten, 1908; — Leben Salomos (mit A. I. Ungnad), 1910; — Atramäische Psalmen, 1908 und 1913; — Lied (Palmen, Hohesest und Verwandtes) in den „Schriften des AT“ III 1, 1911; — Die drei Jahwelerde in Jes. 40 ff., 1913. **Gantel.**

Städtlin, Karl Friedrich (1761—1826), geb. in Stuttgart, studierte in Tübingen Theologie (als Stiftler), machte als Erzieher eine mehrjährige Auslandsreise und erhielt 1790 eine Professur in Göttingen. Seine literarischen Erzeugnisse zeigen neben erstaunlicher Produktionskraft umfassende Vielseitigkeit. Aus eigenem Zweck war der Plan zu seinem Buch „Geschichte und Geist des Stephanismus“ 1794 erwachsen. Den Anfang seiner akademischen Laufbahn widmete er überwiegend biblischen Studien. Dann stellte er in mehreren Lehrbüchern die philologische und christliche Bibel dar; er rückte darin mehr und mehr von der christlichen Moralphilosophie ab, nachdem er den religionsphilosophischen Standpunkt Kant's schon 1791 abgelehnt hatte. Daneben beschrieb er die Geschichte der Moral und begründete damit ein neues theologisches Spezialfach. Neben seine „Kirchliche Geographie“ und „Statistik“ vgl. **T**atjih, 1, Sp. 894. Seinem fünfmal aufgelegten Lehrbuch der Kirchengeschichte reihen sich endlich umfangreiche historische Spezialarbeiten an, darunter eine „Geschichte der theologischen Wissenschaften“ (**R**achthalgerwerke, 2 a) und die „Geschichte des Nationalismus und Supranationalismus“. Seinen theologischen Standpunkt bezeichnete er als vereinigten Nationalismus und Supranationalismus (**Nationalismus**: III, 2 c).

Selbstbiographie, hrsg. von J. T. Hemsley, Göttingen 1826. — RE³ XVIII, S. 741 ff. **A. Aner.**

Staffelgebete (Stufengebete) **I** Messie: I, 2 a. **Staffort'sches Buch**, ref. Landesbelehrnis, 1599 verfaßt von Ernst Friedrich von Baden-Durlach 1590—1604, im Schloß Staffort gedruckt, besteht aus zwei Schriften: „Kurze und einfältige Bekennnis“ und „Christl. Bedenken“. Letztere (S. 2 im engern Sinn) bringt auf 557 Seiten des Markgrafen Gründe gegen die Konfessionsformel und verteidigt die ref. Hauptlehren (**I** Deutschland: II, 3, Sp. 2113).

C. F. K. Müller: Die Bekennnisschriften der ref. Kirche, 1903; — RE³ XVIII, S. 744 ff. **Schaller.**

Stage, Curt, Hamburg: II, 1, Sp. 1827 f. **V**ibelübersetzungen und Bibelwerke, 5.

Stahl, Friedrich Julius (1802—1861),

Saatsrechtslehrer, geb. in München, trat 1819 in Erlangen vom Judentum zum Christentum über, 1826 Privatdozent in München, 1832 o. Prof. in Erlangen, im Herbst derselben Jahres o. Professor für Rechtsphilosophie in Würzburg, 1834 in Erlangen, 1840 in Berlin, 1852—1858 auch Mitglied des Evg. Oberkirchenrats, gest. in Brüdenau. Als mehrmaliger Vizepräsident des Kirchentages, Vorsitzender der Berliner Pfarraltonferien, in Synoden und Parlamenten vertrat er mit glänzender Beredt-samkeit die hochkirchliche konserватiv-reactionäre Partei in Preußen (Neuluthertum, 3. 4. 7. Almanz, Evangelische, Sp. 367, "Kirchenverfassung": II, 5 b, Sp. 1449 "Apostolstreit", Sp. 601 f.). Bekannt sind seine programmatischen Worte: "Autorität, nicht Majorität" und "Die Wissenschaft muss unterlehren".

Berl. u. a.: Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, 2. Aufl., 1830—37 (seit 1847 führt der 1. Bd. den Titel „Geschichte der Rechtsphilosophie“), der 2. den Titel „Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Ansichtswissenschaft“, 1878; — Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestant, (1840) 1862; — Ueber Kirchenrecht, (1845) 1858; — Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judentum, 1847; — Was ist Revolution? 1852; — Der Protestantismus als politisches Prinzip, (1852) 1854; — Ueber die Toleranz, 1855; — Wider Dünken, 1856; — Die lutherische Kirche und die Union, (1859) 1860; — Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, 1868 ("Kirchenpolitik"). — Ueber S.; RE^F XVIII, S. 745—752. Glare.

v. Stahl, Georg Anton, Bischof von Würzburg (II, Sp. 2144).

Stambul (= Konstantinopel) "Türkei, 2. Bd. 1379 f.).

Stamm und Geschlecht. Die Nomaden und Halbnomaden kennen den Begriff des Staates nicht, sondern sind nach S. und G. organisiert. Diese Gliederung bleibt auch dann bestehen, wenn sie zum sesshaften Leben des Bauern übergehen und macht sich bis zur Gegenwart auch innerhalb der politischen Staatsangehörigkeit geltend. Auf S. und G. beruht daher noch zu der Königszzeit "Gericht und Gerichtsverfassung im alten Israel" (2 a). Die Angehörigen eines Stammes gelten als Blutsverwandte, die von denselben Ahnherren abstammen (Sagen und Legenden: II, C 2), Verbrecher derselben Gottes sind und daher auch für einander haften und eintreten (Blutstrafe). Innerhalb des Stammes herrscht unter den freien Männern volle Gleichberechtigung, so daß der Einzelne nur durch eigene Kraft emporkommen kann. Keine Rechte haben die Frauen, Handwerker, Kusläuter und Beisassen, furs alle die, die kein Eigentum oder keinen Grundbesitz haben; doch stehen diese in dem Schutz des Stammes, dem sie sich angeschlossen haben. Trotz der Blutsverwandtschaft wechselt der Bestand des Stammes fortwährend, da sich nicht nur Einzelne, sondern auch ganze Geschlechter von ihnen ablösen, sei es durch Auswanderung oder Blutsfehde, und in eine andere Gemeinschaft einzutreten. Durch große Niederlagen kann ein ganzer Stamm gesprengt werden, so daß seine Überreste entweder in anderen Stämmen aufgehen oder mit ihnen einen neuen Stamm bilden. So sind auch die zwölf Stämme Israels nicht von Anfang an vorhanden gewesen, sondern erst allmählich entstanden; einzelne sind schon früh zugrunde ge-

gangen wie § Simeon und § Levi, andere erst später hinzugekommen wie § Benjamin, wieder andere aus ihrer herrschenden Stellung verdrängt wie § Ruben. Die Zwölfzahl der Stämme, die sich auch sonst im AT und außerhalb derselben findet, ist also eine Fiktion, sofern niemals oder nur kurze Zeit zwölf Stämme nebeneinander bestanden haben. Die Namen der Stämme sind teils von Göttern (wie § Gad), teils von Tieren (wie § Ruben, § Simeon), teils von Personen (wie § Joachim) übernommen. Die angenommenen Abherren der Stämme und Geschlechter führen die Namen der betreffenden Verbände, so daß die Gliederung des Volkes wie ein großer Stammbaum erscheint.

Eduard Meyer: Geschichte des Altertums I 2, 1900, §§ 337 ff.; — Bernhard Stade: Geschichte des Volkes Israel Bd. I, 1887, S. 148 ff. 403 ff. Greckmann.

Stammbaum des Menschen (Entwickelungslehre, 7. Hädel, 2. Darwinismus, 3 a.

Stammbaum der Religionen (Müller, Marx, Süsengräber der Religionen.

Taneacus, Franciscus (etwa 1501 bis 1541), stammte aus Mantua, wurde Mönch, weilte 1515 in Chavenna, 1516 in Basel, wo er u. a. eine hebräische Grammatik herausgab, wurde Professor in Krakau, jedoch bald als Nezer gefangen gelegt, Mai 1551 Professor in Königsberg, wo er der These Osianders, daß Christus nach göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, die Behauptung entgegenseste, daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur Mitter sei, hiedelte nach Frankfurt a. O. über, wo er seine Polemik gegen Osiander fortführte, aber auch Melanchthon zum Gegner erhielt, und wurde zuletzt in Polen, Ungarn, Siebenbürgen. Durch seine alte These geriet er mit den ersten Vertretern des politischen Universalismus (Unitarier, 2. Polen, 2a) in einen heftigen Streit, in den auch die Zürcher und Genfer Theologen durch Gutachten und Druckschriften eingriffen.

RE^F XVIII, S. 752 ff.; XXIV, S. 528; — Th. Gottschalch: Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen, 1908; — Derl.: Fr. S. Altpreußische Monatschrift 1910, S. 1—78; — Derl.: Gesch. der Reformation in Polen, 1911 (an vielen Stellen).

D. Clemens.

Zustand Christi, doxoveler, Christologie; II, 4 c. **Standesbeamter** heißt der staatliche Beamte, vor dem die bürgerliche Eheehnung erklärt wird, und der diese Erklärung vorliegende Anzeigen von Geburten und Sterbefällen in die Standesregister einträgt. Civilstandsgesetzgebung. Friedrich. Standesrechte. Thre.

Standesherren sind die Häupter der ehemals in Deutschland reichsunmittelbaren Familien, die entweder bis 1806 Landeshoheit ausübten, oder durch Beschluß der Bundesversammlung oder landesherliche Verleihung die Rechte der S. erhalten haben. Für das Kirchenrecht kamen und kommen sie hauptsächlich als Inhaber von Patronaterechten (Patronat: II, 2) in Betracht. Jedoch hatten sie vor ihrer Mediatisierung auch die Kirchengewalt in den evg. Territorien. Die daraus entspringenden Rechte, und damit die Konfessionen der S., sind fast überall, teils durch Bericht (Bayern), teils durch Gejetz (Hessen) befehligt (Ausnahme: Stolberg Röhl, Wernigerode, Stolberg, Neustadt a. S.; Sachsen: II, 4 a.). Friedrich.

Standesrechte der Geistlichen (Privilegien: II, 1. § Privilegien.

Stange, Karl, evg. Theologe, geb. 1870 in Hamburg, 1895 Privatdozent in Halle, 1903 a.o. Prof. in Königsberg, 1904 o. Prof. in Greifswald, 1912 in Göttingen.

Bf. u. a.: Die christliche Ethik und ihr Verhältnis zur modernen Ethik; Pauser, Wundt, Hartmann, 1892; — Das Dogma und seine Beurteilung in der neuern Dogmengeschichte, 1898; — Einführung in die Ethik, I: System und Kritik der ethischen Systeme, 1909; II: Grundlinien der Ethik, 1901; — Der Gedankengang der Kritik der reinen Vernunft, (1902) 1903; — Das Christentum als absolute Religion, 1903; — Das Problem Dostojewski, 1903; — Die Heilsbedeutung des Gesetzes, 1904; — Religion und Sittlichkeit bei den Reformatorn, 1905; — Der dogmatische Ertrag der Ritschlschen Theologie nach Julius Kastan, 1906; — Akademische Predigten, 1907; — Grundriss der Religionsphilosophie, 1907; — Das Gründungsmeisterideal der modernen Theologie, (1907) 1908; — Schleiermachers Glauenslehre, lit. Ausg., 1. Abt., 1910; — Christentum und moderne Weltanschauung, 1913; — Die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Akademische Predigten, 1913; — Gibt es keine Quellen für Gesch. des Protestantismus heraus.

Audrac.

Stanislaus, der hl. (1030—79), seit 1072 Bischof von Krakau. Als solcher geriet er in den heftigsten Konflikt mit Boleslaus II von Polen (§ 1), zunächst wegen eines bei Lublin für das Bistum gelaufenen Gutes, weiterhin und vornehmlich, weil er polnische Ritter, die auf einem Feldzug gegen russische Herzöge nach der Eroberung von Kiew (1077), statt weiter bei Boleslaus auszuhalten, in ihre Heimat zurückgeführt waren, gegen den König in Schuss nahm. Das Ende war, daß der Bischof den König bandete und der König den Bischof mit eigener Hand ermordete.

Stanislas: Chevalier: Répertoire Bio-Bibliographie II, 422; — KL XI, §. 725 ff.; — Größer: Gregor VII und sein Zeit, Bd. VII, §. 561 ff.

† G. Voelkl.

Stanley, Arthur Penrhyn (1815 bis 1881), evg. Theologe, geb. in Alderley, 1839 ordiniert und Tutor des University College in Oxford, 1851—58 Canon in Canterbury, 1858 bis 1864 Professor der Kirchengeschichte in Oxford, von 1864 bis zu seinem Tode Dean der Westminster-Abtei, die er feindselig und zubrotzende verwarf. Als Schüler Thomas Arnold's hat er, ausgestattet mit glänzenden äußeren Gaben, ob auch wissenschaftlich nicht hervorragend, mit aller Entschiedenheit einen weitwirzigen Standpunkt in der Theologie Englands eingenommen, auch Dissenters und Unitarien, Arianisten und orientalischen Christen gegenüber (England: II, Sp. 360). Der deutschen Theologie aufrecht zugetan, war S. ein eisriger Kämpfer für ein gefundenes Studium der hl. Schrift und der Kirchengeschichte. Durch mancherlei Beziehungen zum Hofe und durch seinenets vermittelnde, sorgfältig abwägende Stellung (vgl. sein Verhalten im Streit um die Essays and Reviews 1860) sehr einflußreich, war er zuletzt Führer der Broad Church Party, den Vertretern der evangelischen und hochkirchlichen Richtung zuwider.

Bf. u. a.: Memoirs of Canterbury, 1854; — Kommentare zu den Briefen an die stoischen, 1855; — Sinai and Palestine, 1856; — Three Introductory Lectures on the Study of Ecclesiastical History; — Lectures on History of the Eastern and the Jewish Church; — Memorials of Westminster Abbey, 1867; — Essays on Church and State, 1870; — Über S.: Dictionary of National

Biography 54, §. 44—48; — Brother's Life and Correspondence of Dean Stanley, 1893; — RE³ XVIII, §. 759 ff. — Glaue.

Stayfer, J. Philipp Albert (1766 bis 1840), Schweizer Theologe und Staatsmann, geb. in Bern, studierte in Bern und Göttingen, wurde 1792 Professor der Philosophie am politischen Institut und Professor der Theologie an der Akademie seiner Vaterstadt. In den Wirren der Revolution übernahm er den Posten des Kultus- und Unterrichtsministers der helvetischen Republik (§ Schweiz, 4a), 1800 wurde er Gesandter in Paris; als Bonaparte 1803 sich zum Mediator der schweizerischen Konföderation erklärte, nahm S. seine Entlassung, behielt aber bis zu seinem Tod seinen Wohnsitz in Paris. Hier wurde er der Mittelpunkt eines geistig bedeutenden Kreises, in dem Bn. Constant, Cousin, Guizot, A. v. Humboldt, Maine de Biran verkehrten. Auf die Philosophie des letzteren, namentlich in ihrer letzten, dem Christentum zugewandten Periode, hatte S. starken Einfluss. Die Bewegung des Réveil (Hugenotten: IV, 1b) begrüßte er mit Freuden und nahm hervorragenden Anteil an der Gründung und Leitung der in der Erwachungszeit ins Leben gerufenen Liebeswerke (Bibelgesellschaft, Heidenumfest, Traktatverein).

Nach seinem Tod erschienen: Mélanges philosophiques, littéraires, historiques et religieux mit biographischer Einleitung von A. Binet, 2 Bde., 1844; — Über S. vgl. ferner RE³ XVIII, §. 767 ff.

Edmond Louis (1844—1908), Enkel des vorigen, geb. in Paris, studierte Theologie in Montauban, Tübingen, Berlin, Göttingen, Heidelberg und Halle, wo er Tholodus Haug genossen war, wurde 1870 Pfarrer in Tours, 1875 Berlins Mitarbeiter in Paris, 1877 zugleich Professor für rituelle Ercgese an der dortigen protestantisch-theologischen Fakultät, die er von 1901 bis zu seinem Tode als Dekan leitete. Daneben war er von 1888 an Pfarrer der reformierten Gemeinde in Passy.

Schrif: La Palestine au temps de Jésus Christ, (1883) 1908 (auch englisch); — Le Nouveau Testament traduit sur le texte comparé des meilleures éditions critiques, 1889 (Bolsausgabe der Pariser Bibelgesellschaft, 1896) 1912; — Jésus Christ, sa personne, son autorité, son œuvre, 3 Bde., (1891) 1908; — Sermons I, 1904; II, 1908.

Paul, Bruder des vorigen, geb. 1840 in Paris, studierte in Paris Philosophie und Literatur, wirkte als Professor der Literatur an den Universitäten Grenoble und Bordeaux, wurde 1898 wegen seines Eintretens für Dreifaltigkeit des Dekans der philosophischen Fakultät in Bordeaux entthoben, lebt dagegen als Ehrendekan der phil. Fakultät.

Schrif: La grande prédication chrétienne en France, 1898; — Questions esthétiques et religieuses, 1899; — Vers la vérité, 1909; — L'inquiétude religieuse du temps présent, 1912.

Staphylus, Friedrich (1512—1564), geb. zu Osnabrück, seit 1545 Professor der Theologie an der neuerründeten Universität Königsberg. Hier nahm er alsbald den Kampf gegen Wilhelm Crucifix auf, den er der Hinneigung zum Wiederläufertum und dogmatischer Autoritethiten beschuldigte, und erwiderte 1547 dessen Erfolmunitation. Nachdem er 1548 seine theologischen Vorlesungen aufgegeben hatte und herzoglicher Rat geworden war, bekämpfte er Andreas

Tsiander. Die dogmatischen Wirren innerhalb des Protestantismus machten ihn immer unsicherer und ängstlicher und drängten ihn zur fath. Kirche hinüber, deren Einheitlichkeit und Geschlossenheit ihm inwonneierte. 1551 schied er aus den Diensten des Herzogs, 1552 ließ er sich in Breslau das Abendmahl nach römischem Ritus unter einer Gestalt reichen. Auf dem Wormser Religionsgespräch von 1557 war er einer der luth. Kolloquien. Nachdem ihn schon 1554 König Ferdinand zu seinem Rat ernannt hatte, zog ihn auch Herzog Albrecht V von Bayern in seine Dienste und berief ihn 1560 nach Ingolstadt, wo er über Geschichte und Humaniora, aber auch über Theologie las und als Superintendent (Kurator) der Universität diese im Sinne der katholischen Reaktion reformieren half. In Gutachten über Ferdinand und Pius IV äußerte er sich für das, was zur Reform der Kirche und zur Verständigung mit den Protestanten geschehen müsse. Zu Streitschriften gegen den Protestantismus (Theologiae Martini Lutheri trimebris epitome 1558, vgl. Apostol 16¹⁵; vom letzten und großen Abschl. so vor der Zufüllung des Antidrist geschrieben soll 1565) verputzte er die Befürchtungen des Protestantismus und die Luthervergötzung und pries die ununterbrochene Tradition in der fath. Kirche.

ADB 35, S. 457 ff.; — RE³ XVIII, S. 771 ff.; — J. o. S. **S**öffner: Frdr. S., ein luth. Kontroversist und Gelehrter aus der Mitte des 16. Jhd.s, 1904; — **L**uzian **P**feifer: Martin Eichgrain, 1908; — **T**h. **W**oischke: Aus Herzog Albrecht von Preußen Briefwechsel mit Schleier (Correspondenzblatt des Vereins für Geschichte der ev. Kirche Schlesiens, 1908).

D. **C**lemen.

Starbuck, Edmⁿ Diller, amerikanischer Philosoph, geb. 1866 in Bridgeport, Ind., 1884—86 Volksschullehrer, Lehrer des Lateinischen und der Mathematik in Spiceland Academy (1890—91), Prof. der Mathematik in Vincennes University (1893—98), in Stanford (1899—1904), Prof. for Education in Earlham College (1904 bis 1906), Professor der Philosophie an der State University of Iowa seit 1906. **R**eligious-psychologie, I. 2.

Berf.: Psychology of religion, 1899, deutsch 1909 in der Philosophisch-Sozialistischen Bücherei, übers. von Friedr. Della.

haupt.

Stard, Johann Friedrich (1680 bis 1756), geb. in Hildesheim, in Gießen (seit 1702) für den Pietismus gewonnen, 1709—11 Prediger in Genf, 1711 Pfarrer in Sachsenhausen, 1723 in Frankfurt a. M., seit 1742 Mitglied des dortigen Konziliatoriums. S. war ein fruchtbare Erbauungsschriftsteller, dessen Schriften infolge der durchaus lebenswahren und praktischen Art ihrer Mahnungen und Trostungen noch heute vielen schlichten Gemeinden zur Erbauung dienen. Von seinen 1302 gedruckten geistlichen Werken, die geringen dichterischen Wert haben, sind dagegen nur wenige in die Gefangenbücher aufgenommen worden.

Zu nennen sind von seinen Schriften als bekannteste: Das gottheilige Herz und Leben eines wahren Christen, 1743; — Sonn- und Festtagsanbacht über die Evangelien (1741) und die Episteln (1770); vor allem das „Starbenbuch“, nämlich sein „Tägliches Handbuch in guten und bösen Tagen“, 1727—31. — Neben S. vgl. C. F. Neubauer: Nachrichten von den jetzt lebenden evng.-luth. und reformierten Theologen (mit S. selbstverfaßtem Lebenslauf), 1746, 2, S. 894 ff.; — C. F. Koch: Kirchenleib IV, S. 543 ff.;

— C. Große: Die alten Tröster, 1900², S. 335 ff.; — RE³ XVIII, S. 776 ff.; — ADB 35, S. 463 ff. **Witte.**

von **S**ard, Johann August (1741 bis 1816), geb. zu Schwerin als Sohn eines Predigers, studierte 1760—63 in Göttingen Theologie und orientalische Sprachen; war seit 1763 Lehrer in Petersburg, 1766 soll er nach dem Beugnis des Abt Pierre Picot in Paris zum Katholizismus übergetreten sein (Konvertiten, 2, 2, S. 1706), blieb aber äußerlich Protestant und wurde als solcher 1769 Professor für orientalische Sprachen, 1770 Hofprediger und 1772 Professor der Theologie in Königsberg. Besonders von Berlin aus wegen seines Kryptokatholizismus angegriffen, ging er 1777 als Professor der Philosophie nach Riga (Kurland). Seit 1781 war er Oberhofprediger und Konfistorialrat in Darmstadt. Bereits 1761 war er Freimaurer geworden; er verteidigte anfangs den Orden begeistert, trat aber in schroffer Ablehnung gegen den eindringenden Illuminismus („Illuminati“) 1778 aus. In seiner letzten Schrift „Theoduls Gastmahl oder über die Vereinigung der verschiednen Religionssocietäten“, (1809) 1828², preist S. die fath. Lehre und erklärt die Rückkehr der Protestantent zu ihr für notwendig, „wenn sie nicht vom Naturalismus verschlungen werden wollten“.

S. verl. außerdem u. a.: Apologie des Ordens der Freimaurer, 1770 u. b.; — Der Triumph der Philosophie im 18. Jhd., 2 Bde., (1803) 1847 herausgegeben von Binder; — Geschichte der christl. Kirche des 1. Jhd.s, 3 Bde., 1779—80; — Freimaurige Betrachtungen über das Christentum, (1780) 1781²; — Über kryptokatholizismus, Propagandamacherei, Jesuitismus, geheime Gesellschaften und besonders die ihnen selbst gemachten Verhüllungen, 2 Bde., 1787, dazu: Nachtrag 1788. — Ueber S.: H. Döring: Die gelehrten Theologen Deutschlands im 18.—19. Jhd. IV, 1835, S. 300—307 (vori S. Werk); — H. C. Scriba: Lizenzen der Schriftsteller des Großherzogtums Hessen im 19. Jhd. II, 1843, S. 704 ff.; — Biographie universelle XL, 1864, S. 168 ff. (hier das oben erwähnte Zeugnis P. Binder's); — Allgemeines Handbuch der Freimaurer, 1901², Bd. II, S. 422—425; — Jean Blum: J. A. S. et la querelle du Cryptocatholicisme en Allemagne (1785—89), 1912; — ADB XXXV, S. 465 ff.; — KL¹XI, Sp. 736 ff.; — KHL II, Sp. 2104. **Lunde.**

Starde, Christian (1684—1745), geb. in Freienwalde a. O. als nachgeborener Sohn des Kantors Chr. S., erzogen in Berlin, studierte 1703—05 in Halle, wurde 1709 Pastor in Reinhausen und 1737 Oberpfarrer und Garnisonprediger in Drießen. Seine Schriften bieten gutes Hausbrot für einfache Gemüter.

Berl. mancherlei praktisch-erbauender Bücher, z. B. des „Christlichen Hausswarter“, einer „Ordnung des Heils oder kurzen Entour der christlichen Lehre“. Das Buch, welches seinen Namen erhalten hat, ist seine Haussbibel mit kurzen Erklärungen, die „Synopsis bibliothecae expositae in Vetus et Novum Testamentum“, d. i. Kurzgefaßter Auszug der gründlichsten und nutzbarsten Auslegungen über alle Bücher der heil. Schrift; das NT in 3 Bänden, 1731 ff.; das AT 1741 ff. in 6 Bänden. Das schlichte, an Luthers Übersetzung angelehnte Werk mit Stimmen der bestens ten Ausleger bis Leinridt, Müller und kurzen Vorreden zu den Büchern und Kapiteln, ist von Dr. Siegmund (1870 die 5 Bücher Moys, 1874 das ganze AT in 2. Aufl.) neu herausgegeben worden (Bibelübersetzungen); — Ueber S.: C. F. Neubauer: Nachricht von den jetzt lebenden evng.-luth. und ref. Theologen, 1743, S. 361 ff.; — Jöcher: Allg. Gelehrtenlexikon, 4, S. 781; — RE³ III, S. 184. **Witte.**

Starowerchen ¶ Russische Selen, 1. 2.

Stationen ¶ Ausstattung, kirchl., 8 Kreuzweg.
Stationsfasten, Stationstage ¶ Fasten; II, 2. 5.

Stationstischen. Der gemeinsame Besuch einer bestimmten römischen Kirche in Prozession scheint eine so starke Sitte gewesen zu sein, daß Gregor d. Gr. Ordnung in diese frommen Wanderungen zu bringen sich veranlaßt sah. Im römischen Meßbuch finden sich die Tage verzeichnet, an denen man in einer bestimmten Kirche Station mache. Woher der Ausdruck Station stammt, ob vom Stationsfasten (Fasten; II, 2), ist unklar. Der gemeinsame Besuch der S. ist im späteren Mittelalter allmählich ganz abgekommen. In neuerer Zeit werden die S. aber für den Ablaufseifer in Anspruch genommen. Pius VI hat 1777 die heute gültigen, vollkommen und unvollkommenen Abläufe geregelt. Die ganze Fastenzeit besteht aus Stationstagen verschiedenem Grades. Auch im übrigen Jahr sind zahlreiche Feiertage, auch einzelne Gottesdienste wie die Messen in der Weihnachtsnacht damit angesetzt. Der geringste Sablat sind 10 Jahre und 10 Quadragesen. Ehedem gingen die Sablässe noch ganz anders ins Große. Hier und da werden noch diese als ungültig erklärten Angaben verbreitet. Auch dieser Ablauf ist für die außerhalb Rom's wohnenden Gläubigen in einzelnen bestimmten Kirchen zu erwerben. Mitglieder von Orden, Kongregationen und Bruderschaften ist deren Erlangung noch mehr erleichtert. Rechtliche Voraussetzung ist, daß man sich an die bestimmten Tage hält und an ihnen die vorgeschriebenen Übungen in den dazu privilegierten Kirchen abhält. ¶ **Bußwesen:** III.

KL^a: Stationen; — Veringer¹² S. 436 ff. **B. E. Schmidt.**

Statistik, kirchliche.

1. Geschichte; — 2. Begriff und Aufgabe. — Es handelt sich hier nur um Geschichte und Methodik der S. als wissenschaftlicher Disziplin. Einzelne Zweige der S. sind inhaltlich in andern Artikeln behandelt: ¶ Religionsstatistik ¶ Konfessionsstatistik ¶ Kirchlichkeit ¶ Moralstatistik. Zur Missionsstatistik vgl. ¶ Heidenmission; IV. Zur allgemeinen Bevölkerungsstatistik vgl. ¶ Bevölkerung, I.

1. Die kirchliche S. ist, wie S. überhaupt, eine junge Wissenschaft. Man muß zur kirchlichen S. die Anfänge der S. überhaupt rechnen, weil die S. in früheren Abb. en ihr Zahlensmaterial hauptsächlich aus den Kirchenbüchern schöpft und weil, damit zusammenhängend, die Theologen an der Entwicklung der S. überhaupt einen großen Anteil haben. Nachdem als erster in Deutschland Hermann Tönnig (1606—81) über Notitia rerum politicarum, über die Kenntnis der politischen Verhältnisse Vorlesungen gehalten hatte, in denen die Staaten und ihr Leben beschrieben wurden, und nachdem G. Achenuall, Professor in Göttingen, 1749 in einem „Abriss der neuzeitlichen Staatsverfassungen der vornehmsten europäischen Reiche und Republiken“ die S. zur Wissenschaft erhoben hatte, waren es zwei Theologen, die in Deutschland der S. die moderne Richtung gegeben haben. Der erste ist J. P. Süßmilch, mit seinem Buch: „Die göttlichen Ordnungen in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, d. i. gründlicher Beweis der göttlichen Vorlehrung und Vororge für das menschliche Geschlecht aus der Vergleichung der Geborenen und Gestorbenen, der Verheiratenen und Geborenen, sowie auch aus dem

beständigen Verhältnis der geborenen Knaben und Mädchen“, Berlin, 1741 (1780¹³). Der zweite ist A. F. Büßling, Professor der Theologie und Geographie in Göttingen, später Direktor des Grauen Klosters in Berlin (1724 bis 1793), mit seiner „Neuen Erdbeschreibung“. 8. Aufl. 1787 ff.; beide haben, durch die englische „politische Wirthschaft“ (J. Graunt 1662, W. Petty 1683 u. a.) beeinflußt, die S. aus einer beschreibenden zu einer vergleichenden und Zahlen aufstellenden Wissenschaft entwidmet.

Der erste Versuch einer kirchlichen S. liegt hier ein mit G. H. Reichs „Szen über religiöse Geographie“ (1795), der sich wesentlich beschreibend verhält, ähnlich wie A. F. ¶ Städlein in seiner „Kirchlichen Geographie und S.“ (1804). Ihm ist die S. der Abschluß der Kirchengeschichte: man will erfahren, was aus den mancherlei vergangenen Schicksalen der Kirche in der Gegenwart herausgelommen ist. Außer dem Gebiet der kirchlichen S. ging wie auf vielen anderen Gebieten der Theologie eine starke neue Anregung von Schleiermacher aus. Schleiermacher hat mehrfach über kirchliche S. Vorlesungen gehalten und in einer „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“, 1811 (mit Ann. 1830), in §§ 195, 232 f eingehend über S. berichtet. Er sieht in ihr den Abschluß der historischen Theologie und erklärt sie als „Darstellung des gesellschaftlichen Zustandes der Kirche in einem gegebenen Momente“, wobei die innere Beschaffenheit nach Gehalt und Form und die äußeren Verhältnisse zu ermitteln seien. Schleiermacher hat der kirchlichen S. Bedeutung beigelegt: „Durch besondere Beschäftigung mit diesem Fach ist noch vieles zu leisten, woran was den Stoff anlangt als was die Form“ (a. a. O. § 245).

Neben Schleiermachers großzügiger Art hat J. Ch. W. Augusti („Beiträge zur kirchlichen S.“ 1831) wenig Neues geboten. Schleiermachers Schüler J. Wiggers hat dagegen ein förderndes Werk geschaffen in seiner „kirchlichen S. oder Darstellung der gesamten christlichen Kirche nach ihrem gegenwärtigen äußeren und inneren Zustande“, 2 Bde., Gotha, 1842. Er erklärt: „Die Kirchengeschichte verfolgt die Kirche in ihrem organischen Werden, die Aufgabe der S. ist das Resultat jenes Werdens, das Geschehensein der Kirche. Die S. der Kirche ist daher gleichsam ein Querdurchschnitt ihrer Geschichte, im Blick auf die vorliegende Breite der Entwicklung, deren Länge die Kirchengeschichte ins Auge faßt. Während diese der Zeitausdehnung gewidmet ist, schaut die S. die räumliche an. Die kirchliche S. hat die Kirche einer gegebenen Zeit nach allen ihren mannigfaltigen Lebensäußerungen und Beziehungen aufzufassen und darzustellen, also nach Seiten der Lehre, des Kultus, der Verfassung und Sitten, sowie nach ihren Beziehungen zu anderen Gebieten des menschlichen Geistes, zu der Gemeinschaft des Staates, der Wissenschaft und Kunst.“ Im Unterschied von Schleiermacher, nach dem sich auch die S. zusammenfügt, sieht Wiggers in der kirchlichen S. den Schlüpfstein der historischen Theologie in der selben Weise, wie die Symbolik oder komparative Dogmatik den Schlüpfstein der Dogmengelehrtheit bildet.

Nach Wiggers ist zu nennen G. ¶ Dünster.

„Kirchliche S. der reformierten Schweiz“ (1854 bis 1856). Danach hat die Theologie für die kirchliche S. lange Zeit prinzipiell wissenschaftliches wenig geleistet. In den Enzyklopädien wird sie im Ganzen der Theologie nur gestreift. Aus dem Verzeichnis der Vorlesungen ist sie bald wieder verschwunden. Doch haben Kirche und Theologie eine Menge Sammelerarbeit geleistet und Material zur prinzipiellen Behandlung in großem Maße angehäuft. Nachdem die staatlichen Behörden schon lange vorher (Schweden 1756, Frankreich 1800, Preußen 1805) durch eigene Initiativen großzügiges und zuverlässiges Zahlenmaterial zu sammeln angefangen haben, das, soweit es im Rahmen des Volksganzen möglich ist, auch die religiösen Verhältnisse berücksichtigt, hat von den deutschen evng. Landeskirchen zuerst 1857 die bayerische statistische Erhebung angestellt. Darauf hat die Eisenacher Kirchentagkonferenz (Konferenzen: I) eine allgemeine Erhebung 1862 angestellt, deren Ergebnisse 1865 veröffentlicht wurden: „Zur kirchlichen S. des evng. Deutschlands im Jahre 1862“. Seit 1880 werden im „Allgemeinen Kirchenblatt“ (C. Grüninger, Stuttgart) jährlich die Ergebnisse der Erhebungen veröffentlicht, die alle Jahre in allen Landeskirchen für die Neuerungen des kirchlichen Lebens, alle 10 Jahre für deren Einrichtungen stattfinden. In Preußen berichtet darüber seit 1876 das „Kirchliche Gesetz- und Verordnungsblatt“, Bayern berichtet alle 4 Jahre (cf. J. G. Stark, Historische S. der evng. Kirche in Bayern, 1887), Württemberg und Baden berichten ihren Landesnoten, ebenso Sachsen alle 5 Jahre, in Hessen veranstaltet der Staat diese Sammlungen. Daneben gehen private Studien her (siehe unter Literatur). Es fehlt aber heute an prinzipiellen und wissenschaftlichen Bearbeitungen des reichen, durch staatliche und kirchliche Erhebungen gewonnenen Zahlenmaterials.

2. Einer der Gründer der S. als Wissenschaft, A. W. Schröter (1735–1809), hat die S. so definiert: „S. ist eine nüchternende Geschichte, Geschichte in fortlaufende S.“ Die kirchliche S. ist eine der Hilfswissenschaften (Kirchengeschichtsschreibung, S); sie ist die beschreibende, vergleichende und in absolute und prozentuale Zahlen gesetzte Darstellung des kirchlichen Lebens einer bestimmten Zeit, geleistet von einem Zeitgenossen. Sie umfaßt alle Gebiete des kirchlichen Lebens, die geographische Ausdehnung, die Verfassung, Kultus, Lehre, Sitte und das am schwersten darzustellende wirklich pulsierende Leben. Ihre Arbeit gilt allen diesen Gebieten nur insoweit, als sie das gerade jetzt Bestehende zur Formulierung bringt. Sie schöpft ihren Stoff sowohl aus eigener Anschauung und Beobachtung und den Beobachtungen anderer Zeitgenossen in amtlichen Berichten, Zeitungen und Zeitärtisten, als auch aus der gesamten Literatur der Gegenwart, als auch aus den amtlichen, staatlichen und kirchlichen Berichten, welche besonders für das kirchliche Leben wertvolle Anhaltspunkte geben, abgesehen von den speziellen Ermittlungen, die in das Gebiet der Konfessionsstatistik fallen.

Die Aufgabe der kirchlichen S. wird dadurch schwierig, daß die kirchlichen Verhältnisse in den einzelnen Ländern verschieden geordnet sind. In den Ländern des europäischen Kontinents werden alle im Bereich der Staatskirchen Ge-

borenen den Kirchen zugezählt, ganz ohne Rücksicht darauf, ob sie zum kirchlichen Leben eine innerlich und äußerlich teilnehmende Stellung haben, es wird hier also die größte Masse der „Unkirchlichen“ den Kirchen zugezählt. Die großen Kreiskirchen Englands und Amerikas aber zählen als zur Kirche gehörig nur die Zahl ihrer erwachsenen, eingetragenen Mitglieder, eine Methode, bei der neuerdings sogar die Familien dieser Mitglieder ungerechnet bleiben (Konfessionsstatistik, I). Auf Grund dieser Methode ergibt sich für die Vereinigten Staaten von Nordamerika als Ergebnis der letzten Erhebungen, daß von einer Bevölkerung von 92 000 000 allein 57 000 000 als „außerhalb der Kirche stehend“ aufgeführt werden. Soll die S. ihre Aufgabe, die das kirchlich-kirchliche und kulturelle Leben betreffenden Zahlen zu berechnen und, nicht bloß absolut sondern auch prozentual, zu vergleichen, erfüllen, so braucht sie einen einheitlichen Maßstab. So muß man für Amerika die 57 „außerhalb der Kirche stehenden Millionen“ mit berücksichtigen, wie man in Europa die Menge der Unkirchlichen mitzählt. Darin man doch hier billigerweise nicht einmal die „Religionslosen“, die aus der Kirche ausgetretenen ausscheiden, da erfahrungsgemäß deren Beziehungen zum kirchlichen Leben, vor allem für die Familien, nicht konsequent sind. Nur so ist eine fruchtbare Berechnung z. B. der Teilnahme an der Abendmahlfeier möglich, daß man ganz allgemein die im Schatten der Kirche lebende Gemeindeweltung auch in England und Amerika einschließt, sonst böte die S. in Europa die in die Kirche Geborenen, dort nur die Kirchenglieder gerechnet, ein ganz falsches Bild. Wird die kirchliche S. so gehandhabt, so bietet sie, als Hilfswissenschaft der Kirchengeschichte, den späteren Geschichtern sehr wertvolles Material zur Darstellung der betreffenden Periode, die, eben noch als Gegenwart Forschungsobjekt der S., mit dem Fortschreiten der Zeit in die Geschichte übergeht und der eigentlichen Forschung der Kirchengeschichte zufällt.

Die kirchliche S. hat aber daneben eine praktische Bedeutung von hervorragender Wichtigkeit, wie die gesamte „Kirchenfunde“, der sie auch eingegliedert wird (Praktische Theologie, 2). Sie ermöglicht es, eine nüchterne wahre Erkenntnis der wirklichen gegenwärtigen Zustände des kirchlichen Bestandes und Lebens zu erhalten, Änderungen im Vergleich zur Vergangenheit, Vorstände, Fehler der bisherigen kirchlichen Praxis zu sehen, die wichtigsten Aufgaben für die zukünftige kirchliche Arbeit festzulegen und genüsse Gefüge der Entwicklung des kirchlichen Lebens abzuleiten, die gute Dienste leisten können für die zu begolvende Arbeitsmethode.

Zu den Fragen der Methodik vgl. außer den im Text genannten Werken und den allgemeinen Enzyklopädien der Theologie besonders A. Knies: S. als selbständige Wissenschaft, 1850; — M. Haushofer: Lehr- und Handbuch der S., 1882; — A. Meien: Geschichte, Theorie und Technik der S., 1903; — J. G. Baumann: Einleitung in das S. der S., Vorlesungen, hrsg. von O. Grahl, 1881; — Encyclopaedia Britannica, XXV, S. 806 ff.; — RE XVIII, S. 777—779; — Brähms: Konversationslexikon XV, 1903, S. 257 ff.; — Meyers Konversationslexikon XVIII, 1907, S. 866 ff.

Als Hand- und Nachschlagewörter sind zu empfehlen:

S. Hübner: Geographisch-statistische Tabellen über alle Länder der Erde 60. Ausg. 1911 von S. v. Türaich d. — Vierteljahrsschrift zur S. des Deutschen Reiches, hrsg. vom Kaiserlichen Statistischen Amt; — Deutsches Statistisches Centralblatt von S. Feigl, C. Wurzburger und S. Schäfer; — A. W. Möller: Topographisch-hydrometrische Darstellung der Kirchengeschichte in Landkarten, 1822—24; — P. Pieper: Kirchliche S. Deutschlands, 1893; — J. Schneider: Kirchliches Jahrbuch für die evng. Landeskirchen Deutschlands (erscheint jährlich seit 1873); — P. Pieper u. a.: Evangelische Kirchenfunde, 1902 ff. (Tübingen, Mohr); — P. Karl von Högl. Alois: Die luth. Kirche in ihrer gegenwärtigen Ausbreitung auf der Erde, 1844—47; — Ders.: Statistisches Jahrbuch der Kirche, 1860 ff. (lath.); — J. C. Th. Wittich: Handbuch der kirchlichen Geographie und S., 1846 (lath.); — J. C. Wappaus: Handbuch der Geographie und S., 1855—74 (lath.); — St. J. Neher: Kirchliche Geographie und S., 2. Aufl., 1874 ff. (lath.); — H. A. Kroese: Kirchliches Jahrbuch für das luth. Deutschland (seit 1908/9 jährlich). — Weiteres bei **Religionsstatistik**, **Konfessionsstatistik**, **Kirchlichkeit**, **Moralstatistik**.

Stattler, Benedict, Ingolstadt, 3.

Status ecclesiasticus, oeconomicus, politicus oder kirchlicher, häuslicher und staatlicher Stand, bezeichnet die in der Reformationszeit von den Evangelischen ausgebildete „Dreifaltigkeitsordnung“. Sie besagt, daß den drei Ständen: weltliche Obrigkeit, Geistlichkeit und Familie, je ein ganz verschiedener Anteil am christlichen Leben zu kommt. **Kirchenverfassung**: II, 3 a (Sp. 142).

Carl Köhler: DZKR XXI, S. 151, 193; — **Wilhelm im Köhler**: Deutsche Kirchenverfassung im Zeitalter der Reformation, 1894, S. 21 ff.

Kriegerisch.

Standes, Richard, Pädagoge, geb. 1849 in Coburg, 1872 Rector in Königsberg i. Pr., 1873 Oberlehrer an der Bürgerschule in Coburg, 1878 Lehrer am Lehrerinnenseminar in Eisenach, 1885 Direktor der Sekundarschule und I. Bürgerschule in Eisenach, 1891 Seminardirektor in Coburg, **Katechismus**: I, Sp. 994; **Historienbuch**, **Biблиothek**, Sp. 59.

Berl. u. a.: **Präparationen zu den biblischen Geschichten** I u. II, (1883), 1911 u. 1912²⁰, III, 1888; — **Biblische Geschichten**, (1883) 1905; — **Präparationen zur deutschen Geschichte** (zusammen mit Dr. Göpfert in Eisenach) I, (1890) 1911²¹; II, 1892; III, 1893; IV, 1895; V, 1898, dazu 5 Bändchen „Erzählungen und Bilder aus der deutschen Geschichte“; — Hans Sachs, 1894; — **Präparationen zum lateinischen Unterricht** I, 1900; II, 1901; III, 1901; — **Präparationen zu den biblischen Geschichten für die Unterstufe**, (1903) 1910²²; — **Präparationen zum Alt für die Oberstufe**, (1905) 1912²³; — **Präparationen zum Leben Jesu**, 1911.

Staudenmaier, Franz Anton (1800 bis 1856), lath. Theologe, geb. in Donzdorf-Württemberg, in Tübingen, unter Möhlers Einfluß stehend, beschäftigte er sich vornehmlich mit Philosophie. 1827 zum Priester geweiht, 1828 Rektor in Tübingen, 1830 o. Prof. für systematische Theologie in Gießen, 1837 in Freiburg, seit 1855 im Ruhestande. S. hat sich bemüht, protestantische Wissenschaft und auch protestantische Frömmigkeit zu begreifen — zu einem objektiven Verständnis hat er es natürlich so wenig wie die andern lath. Forcher gebracht, auch er sah keinen Endes im Protestantismus doch nur den großen Abschluß.

Seine beiden Hauptwerke, die „Philosophie des Christentums“ und „Die christliche Dogmatik“ sind nicht voll-

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

ständig geworden. Seine bekannteste Schrift ist wohl die „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems“, 1844. — RE¹ XIV, S. 645 ff.; — ADB 35, S. 510 f. **Baute**.

Staufer, Kaisergeschlecht, **Deutschland**: I, 4 (Sp. 208 ff.) **Papstium**: I, 6 **Friedrich I** Barbarossa **Friedrich II** der Hohenstaufen.

Stauf, Argula, **v. Grumbach**, Arg.

v. Staupitz, Johann (?—1524), geb. in Metternich bei Leisnig oder Wöderwitz bei Neustadt a. d. Orla, in Tübingen Augustiner geworden, erscheint 1503 als Prior des Augustinerklosters in München, um 1503 an die neu errichtete Universität Wittenberg berufen zu werden (erster Dekan der theologischen Fakultät). Doch ist S. weniger durch seine Dozententätigkeit als durch viel mehr als Generalvater der deutschen Augustinerobervantongregation (V. Augustiner) durch seine Bemühungen um die Weiterführung der von seinem Vorgänger Andreas Proles begonnenen Reorganisation des Augustinerordens hervorgetreten; 1504 ließ er die Ordenskonstitution zusammenfassen und drucken und bemühte sich weiterhin um Einbeziehung sämtlicher deutscher Augustinerklöster in seine Kongregation und ihre Verschmelzung mit der lombardischen, nicht ohne heftigen Widerstand zu finden; in dieser Angelegenheit ist S. Luther, den S. 1508 nach Wittenberg gesandten hatte, nach Rom gereist. Auf den verdachten Reformator Luther ist S. von großem Einfluß gewesen, wenn man auch über das Maß dieses Einflusses streiten kann. Es scheint, daß mehr die Persönlichkeit des S. mit ihrem pädagogischen Geist und seelsorgerlichen Taten auf Luther wirkte als die in seinen Schriften niedergelegte Auffassung (S. Luther, 2, Sp. 2414). Auch auf H. Denk hat S. durch seine Mäßigung eingewirkt. 1512 übergab S. seine Professur in Luthers Hände und siedelte seinerseits nach Süddeutschland über. Während des römischen Prozesses gegen Luther (S. Luther, 3) hat S., wo er nicht anders konnte, römischen Wünschen nachgegeben, ist aber im übrigen Luther in jeder Weise entgegengetreten. Seine eigene Position wurde dadurch schließlich unhaltbar; so hat er 1520 sein Amt als Generalvater niedergelegt, um Hofprediger des Kardinalzbischofs Matthäus Lang in Salzburg zu werden. Aber der gegen ihn rege gewordene römische Aberglaube trug ihn auch hier, es wurde von ihm der feierliche Widerruf der in der Bulle Erfurte Domine aufgezählten Lutherischen Sätze gefordert, S. lehnte ihn ab, um schließlich, müde gemacht, doch den Papst als seinen Richter anzuerkennen. Seitdem trat eine Entfernung zwischen S. und Luther ein, die sich vertiefte, als S. Benediktiner und Abt der Benediktinerabtei S. Peter in Salzburg wurde. Ein Gutachten, daß er 1523 gegen Stephanus Agricola abzugeben hatte, zeigt ihn als Anhänger des Neuzeremoniells, insbesondere der Bestrafung der Lutheraner.

D. Clemens in RE¹ XVIII, S. 781—786; — **Z. B. Koldé**: Die deutsche Augustinerkongregation und S., 1879; — **L. Keller**: Die Reformation und die älteren Reformparteien in ihrem Zusammenhange dargestellt, 1885; — Bgl. auch die Literatur zu S. Luther. — **G. deudiche Schriften** hrsg. von J. K. J. Knolle, 1867; die wichtigsten sind: Von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi, 1515; — Von der Liebe Gottes, 1518; — Von dem h. christlichen Glauben, nach S. S. Tode herausgegeben, 1525; dazu die lateinischen: **Decisio questionis de audience**

missae; — *Libellus de executione aeternae praedestinationis*, 1517.

Stöhr.

Stauratiōs (811) *** Buzas;** I, 4.

Stave, **Erik**, evg. Theologe, geb. 1857 in Gullaskr. in Falsterbo (Schweden), 1889 Dozent, 1899 a.o., 1900 o. Professor in Uppsala.

Schrieb: Aposteln Pauli förhållande till Jesu historiska lif och lärा, 1889; — Sjön Gennesar och dess närmaste omgivningar, 1892; — Genom Palestina, 1893; — Om Källorna till 1526 års översättning af Nya Testamentet, 1893; — Om uppkomsten af Gamla Testamentelets Kanon, 1894; — Daniel översatt och förklarad, 1894; — Om Källorna till 1541 års översättning af Nya Testamentet, 1896; — Ileber den Einfluss des Paradiesmuss auf das Judentum, 1898. — Götts seit 1901 die Zeitdrift Bibelforskarerna heraus.

M. Schmidt.

Stief, **Nudoſſl**, evg. Theologe, geb. 1842 in Bern, 1867 Pfarrer der reformierten Gemeinde in Dresden, 1881 o. Prof. in Bern.

Berl. u. a.: Zum Johannesevangelium, 1884; — Gatafertbrief, 1888 (*** van Maanen**); — Piscatorbrief, 1897; — Der Berner Jekerkonflikt, 1902; — Die Alten des Reformationssatzes, 1904; — Die Reformation in Solothurn, 1906; — Job. Aus. Sünden von Bern und seine Bestrebungen zu Pestalozzi, 1907; — Die ersten Seiten der Bibel, 1909. **Glane.**

Stiedinger (**Stedingi**, **Stetmgi**, **Stadingi**, **Stathangi** = Überbewohner) werden schon im 13. Jhd. die Bewohner nicht nur des heutigen Stedingen, sondern der Marschen an beiden Seiten der unteren Weser von Bremen bis ungefähr an die Nordsee genannt; sie waren im 12. Jhd. aus dem Bistum Utrecht eingewandert und hatten das Land urbar und fruchtbar gemacht. Die kirchlichen Verpflichtungen gegen das Erzbistum Hamburg-Bremen erlaubten sie an; der Verfuhrung des Grafen von Oldenburg, sie sich untertanig zu machen, und des Erzbischofs Hartwig II (1185 bis 1207), sie mit Gewalt zur Zahlung der Zehnt zu bringen, wußten sie sich zu erwehren. Da Erzbischof Gerhard I (1210–19) ihnen zum Teil seine Stellung verdankte, waren sie ja gut wie unabhängig geworden. Das founte und wollte Gerhard II (1219–1258), in dem sich die Tendenz der Priesterlichkeit des 13. Jhd.s auf Laudesherrechaft verlorerte, nicht dulden. Weil sie Zehnten und Zinsen nicht zahlten, griff er sie an; doch wurde sein und seines Bruders Hermann von der Lippe Heer von den Bauern am Weihnachtsabend 1229 geschlagen. Darauf ließ Gerhard II auf der Bremer Diözesanmünze vom 17. März 1230 wegen des bei ihnen noch herrschenden Überglaubens für Neuer ersklären, daß im Sinne des 13. Jhd.s wirtschaftliche Mittel, unbedeine Gegner zu besiegen, Gregor IX gefestigte durch eine Bulle vom 29. Okt. 1232 die Kreuzzugspredigt gegen sie; namentlich die Dominikaner haben sie geübt; doch schlug der Kreuzzug vom Frühjahr 1233 fehl. Zuletzt vertrieb Gregor IX in der Bulle vom 17. Juni 1233 den Kreuzfahrern den Ablass, den die Kreuzfahrer ins heilige Land erhielten. Wieder führten die Dominikaner, aber nur die Westfälinder konnten 1233 überwunden werden. Erst am 27. Mai 1234 erlagen die Westfälinder der nieht als 5000en Übermacht in der Schlacht bei Altenesch. Tausende der Bauern fanden um; ihr Land wurde unter die Sieger verteilt; die Überlebenden, soweit sie nicht auswanderten, mußten sich unterwerfen. Gregor IX hatte noch 1234, gewiß weil er sich hatte überzeugen müssen, daß die Anklagen gegen sie übertrieben waren,

zu vermitteln gesucht; durch eine Bulle vom 21. August 1235 hob er den Bann auf. Doch befreit ihn nichts von der Schuld, eine der größten Schandtaten, welche die Ketzereicherei des 13. Jhd.s verübt hat, gebilligt und mit verantwölt zu haben. Den heldenhasten Bauern, denen jede Ketzerei fern lag, die aber ihre Freiheit höher hielten als ihr Leben, ist am 27. Mai 1834 in der Nähe von Altenesch ein Denkmal geweiht worden, genannt Stedingschre.

RE **XVIII**, 2, 786–789; **XXIV**, 2, 529; — **H. A. Schumacher**: **The S.**, Beitrag zur Geschichte der Weser-Marschen, 1865; — **Haus IV**, 1903, 2, 898 f.; — **D. Schomburg**: Die Dominikaner von Bremen während des 13. Jhd.s, Diss. Jena 1910, 2, 14–20, 60 f. (auch erschienen in der Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 15, 1910).

G. Rader.

Steeg, **Jules** (1836–1898), französischer evg. Pädagoge und Politiker, als Sohn eines Preußen in Verfaillies geb., 1859 Pfarrer in Libourne im Dienst der Union protestante libérale, gründete 1870 die republikanische Zeitung **Le progrès des communes**. 1879 legte er sein Pfarramt nieder und übernahm die Leitung einer Buchdruckerei; 1881 als Abgeordneter von Bordeaux in die Kammer gewählt, wurde er der erste Präsident der vereinigten Linten und Berichterstatter in den damaligen Verhandlungen über die Trennung von Kirche und Staat; 1890 wurde er Generalinspektor des Volksschulwesens und Director des musée pédagogique; 1896 Nachfolger seines Freundes *** Pécaut** als Director der Ecole normale supérieure in Fontenay aux Roses.

Schrieb u. a.: De la mission du protestantisme dans l'état actuel des esprits, 1867; — Cours de morale à l'usage des instituteurs, 1874; — Instruction morale et civique à l'usage de l'enseignement primaire, 1882; — L'honnête homme, cours de moral théorique et pratique à l'usage de l'enseignement primaire, 1888; — Le livre de morale du petit citoyen, 1896.

2. Jules Joseph Théodore, Sohn des vorigen, geb. 1868 in Libourne, Journalist und Abgeordneter am Appellationshof, Abgeordneter von Paris, wurde 1911 Unterrichtsminister im Kabinett Caillaux, 1912 Minister des Innern im Kabinett Poincaré.

Padenmann.

Steele, **Richard**, *** Literaturgeschichte**: 111, C 3 (Sp. 2296).

Steffens, **Herrit** (1773–1845), Naturforscher und Philosoph, geb. in Stavanger als Sohn eines aus Holstein eingewanderten Deutschen, 1796 Privatdozent in Kiel, dann zu weiteren philosophischen und geologischen Studien in Jena, wo er den Freundesbund mit *** Schelling** schloß, Berlin und Freiberg i. S., 1802 in Kopenhagen, 1804 o. Prof. der Naturphilosophie, Physiologie und Mineralogie in Halle; 1806 als Emigrant in Holstein, Hamburg, Lübeck, 1808 wieder o. Prof. in Halle, 1811 in Breslau (*** Breslau**, 3, Sp. 1348), 1813–14 Kriegsteilnehmer, 1832 o. Prof. in Berlin. **S.** ist in Preußen als Gegner der katholischen Union hervorgetreten (*** Altluutheraner**, Sp. 416 f.); in Dänemark war er als Vermittler der deutschen Romantik und durch seine Beeinflussung *** Grundtvigs** von Bedeutung.

Berl. u. a.: Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Ede, 1801; — Grundzüge der physiologischen Naturwissenschaft, 1806; — Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden, 1817; — Statistiken des Heiligen, 1819–21;

— Anthropologie, 2 Bde., 1822; — Von der jüdischen Theologie und dem wahren Glauben, 1824; — Wie ich wieder Lutheraner wurde, 1831; — Christliche Religionsphilosophie, 2 Bde., 1839; — Was ich erlebte, Autobiographie, 10 Bde., 1840—44; — Eine Anzahl von Novellen und Gedichten. — Ueber S.: ADB 35, 555—558; — L. Tischbirek: H. S.s politischer Entwicklungsgang (in: Beiträge zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, Zeitschrift für G. Schmoller, 1908, S. 253 ff.); — Ueber S.s Romane vgl. J. Karsten: H. S.s Romane, 1908. — S.s Lebenserinnerungen sind in Auswahl von Friedr. Gundelshinger 1908 neu herausgegeben, seine Schrift „Ueber die Idee der Universität“ von Ed. Spranger (in der Philosophischen Bibliothek 120). **Glauke.**

Steffensen, Karl (1816—88), Philosoph, geb. in Flensburg, 1810—48 Hauslehrer, dann Sekretär des Herzogs Christian von Augustenburg; nach kurzer Wirkung als Privatdozent der Philosophie in Kiel 1854—79 Professor in Basel, wo er durch seine pädagogische Geschicklichkeit auch in religiöser Beziehung großen Einfluss ausgeübt hat.

Gesammelte Vorträge und Aufsätze, 1890. **Sch.**

Steemann, Joshua (1588—1632), lutherischer Theologe und Kirchenlieddichter, geb. zu Sulzfeld bei Meiningen, 1615 zum ersten Professor der Theologie und Superintendent der Grafschaft Schaumburg an das akademische Gymnasium nach Stadtlohn berufen, siedelte er bei dessen Umwandlung in eine Universitäts und Verlegung nach Minden 1621 in gleicher Eigenschaft dorthin über und ward hier Johann Rüts Lehrer. Als Folge des Restitutionsedikts (Deutschland, II, 3) 1630 die Benediktinermönche in Minden eingedrungen waren und der Universität Einführung und Güter entzogen hatten, ward 1632 der Rektor verhaftet und S. zu einer Disputation genötigt, bei der es nur auf seine Verhaftung abgesehen war; aus Aufregung über den Schimpf warb er wenige Wochen darnach. — S. hat seit 1617 zahlreiche Gedichtsammlungen herausgegeben, auch Erbauungsschriften verfaßt sowie geistliche Lieder gedichtet, deren Originalität teils mit, teils ohne Grund bestritten wird. Schon wegen seines Liedes „Ach bleib mit deiner Gnade“ verdient S. in der lutherischen Periode des Kirchenliedes (I, 2, 3 b, Sp. 130) Erwähnung; doch wird ihm das andere „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ“ fälschlich zugeschrieben.

ADB XXXV, S. 563 f.; — Dr. W. Stiedecker: Deutscher Gelehrten- und Schriftstellerlexikon, 1781 ff., Bd. XV, S. 257—267 (Schriften: S. 261 ff.); — GG III, S. 158; — RE XVII, S. 19; — Das Pauli Dorf: Das evangelische Kirchenlied, 1898, S. 130—132. **Carl Vogt.**

v. Steidels, Anton (1816—1889), lath. Prälat, geb. in Wettingen bei Donaueschingen, 1838 Priester, 1841 Domvikar in Augsburg, 1847 Domkapitular, 1873 Dompropst und Generalvikar in Augsburg, 1878 Erzbischof von München-Freising. Er hat mehrfach versucht, Tölzlinger wieder zu gewinnen.

Berl. u. a.: Das Biestum Augsburg 1861—87. — Ueber S.: ADB 35, S. 572—576. **Glauke.**

Steiermark Österreich-Ungarn: I. **Steiger, Wilhelm**, Evangelische Gesellschaft, 2.

Stein, 1. Armin, **C. Volkschriftsteller**, 2 d.

2. Ludwig, Philolog, geb. 1859 zu Erdö-Benye, 1886 Privatdozent in Zürich, 1889 ord. Prof. am Polytechnikum in Zürich, 1891 Prof. in Bern, seit 1911 Herausgeber und Chefredakteur (der Philosophischen Bibliothek 120).

von „Nord und Süd“ in Berlin. **Philosophie:** IV, 1 a.

Berl. u. a.: Die Willensfreiheit, 1880; — Die Psychologie der Stoia, 1886; — Die Erkenntnistheorie der Stoia, 1888; — Leibniz und Spinoza, 1890; — Dr. Niechle, 1893; — Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, (1897) 1903; — Der Sinn des Daseins, 1894; — An der Wende des Jahrhunderts, 1899; — Der soziale Optimismus, 1905; — Anfänge der menschlichen Kultur, 1906; — Philosophische Studien der Gegenwart, 1908; — Dualismus oder Monismus?, 1909. — Herausgeber von Archiv für Geschichte der Philosophie, Archiv für systematische Philosophie, Die Verner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Nord und Süd.

3. Wolfgang, **T. Sachsen:** III, 1 a.

v. Stein, Heimrich, **Kunst:** I, 3.

von und zum Stein, Heimrich Friedrich Carl (1757—1831), als Sohn des zur Rheinischen Reichsritterschaft gehörigen Freiherrn Karl Philipp v. u. z. S. und seiner Frau Henriette Karoline, geb. Langewirth von Simmern, in dem innern der Stadt Nassau gelegenen Schloß der Familie geboren. Stärker als der Vater bat die Mutter seine Entwicklung in der Richtung strenger und vorurteilsfreier Sittlichkeit mit religiösem Einfluß beeinflußt. Bei der keineswegs glänzenden Vermögenslage des Hauses mußte jeder der Söhne auswärtige Dienste jagen. Karl, der der jüngste, wählte den preußischen, aus Verehrung für Friedrich d. Gr., und wurde 1784 Direktor der weinhälften Bergwerke des preußischen Staates. Damit betrat er den Boden, auf dem er bis zu seiner Berufung an die Spitze des Staates verbieb, wurde Direktor, dann Präsident der männlichen Kammer, Oberpräsident in Minden, später in Münster, und gewann in diesen aussichtsreichen Stellungen immer mehr Verständnis und Werthschätzung für die Selbstverwaltung und die ständische Verfassung, und immer mehr Einfluß in die Schwäche der Bureaucratie. Am 27. Oktober 1804 zum Minister im Generaldirektorium ernannt, widmete er seine Kraft und seine Erfahrung zunächst ausschließlich wirtschaftspolitischen Fragen. Erst 1806, in der durch den Schönbrunner Vertrag vom 15. Dezember 1805 geschaffenen krisischen Lage, griff er in die zentralen Angelegenheiten des Staates mit einer Entschließung ein, die an Stelle des unverantwortlichen Kabinettsegregenens ein verantwortliches Staatsministerium forderte und die bisherigen Berater der Krone einem strengen moralischen Gerichte unterwarf. Der Plan kam zu spät, um den Untergang des alten Preußens aufzuhalten. Da der König auch nach der Niederlage auf S. Rüderungen einzugehen zögerte, anderseits S. auf dem Weßfelschen seines Programms bestand, wurde er (3. Januar 1807) in ungünstiger Form und unter schwer trütbenden Worten als ein „widerstreitiger, ironischer, harinäder und ungehorcher Staatsdiener“ seines Amtes entlassen.

Aber bereits im Sommer d. J. mußte sich der König entschließen, den unerlässlichen Mann zurückzurufen. Am 1. Oktober 1807 begann sein zweites Ministerium, das bis zum 24. November 1808 dauerte und sein Ende wesentlich durch den Druck der französischen Regierung, weniger durch die Opposition des durch S.s Reformen verbitterten Adels fand. In diesen knapp zwei Jahren hat S. den preußischen Staat reformiert. Die einzelnen Stufen dieses Umbildungsprozesses sind das Edikt vom 9. Oktober 1807, das die Bauernbefreiung

brachte, die neue Organisation der Staatsverwaltung, die Städteordnung. Weiteres, vor allem die Reform der Kreisverfassung, die Einführung von Provinzial- und Reichsländern blieb unvollendet. — Von Napoleon (16. Dezember 1808) geächtet und zum Verlassen des preußischen Staates gezwungen, wurde S., nachdem er bis 1812 als Privatmann, doch mit leidenschaftlicher Teilnahme an den politischen Ereignissen in Österreich gelebt hatte, vom Zaren berufen und nahm als dessen Vertrauensmann und als geistiges Haupt der europäischen Bewegung zum Sturze Napoleons an den Befreiungskriegen der folgenden Jahre teil, ohne eigentliche amtliche Stellung doch von bestimmendem Einfluß. Die „Deutsche Frage“ freilich wurde dann ganz anders gelöst, als er gewünscht hatte, und auch der preußische Staat wußte seine Kraft nach dem Kriege nicht mehr zu verwenden. Das letzte Jahrzehnt (von 1817—1831) führt er das Leben eines Grundbesitzers abwechselnd auf seinem nassauischen Besitz und der ihm zugefallenen Dotation Rappenberg in Westfalen, von den Demagogenspielen deminiert, aber nicht verlost. Seinem Interesse an der deutschen Geschichte, vornehmlich des Mittelalters, entsprang der Plan einer würdigen Herausgabe der deutschen mittelalterlichen Geschichtsquellen, der MG historia.

Die religiöse-sittliche Persönlichkeit
S.s zeigt die Züge eines strengen, bisweilen zum Rigorismus gesteigerten Moralismus, der unterschiedlos Personen und Dinge vor sein Gericht zieht. Seine Religion ist Glaube an den Sieg der Guten und Gerechten, d. h. ihr Glaube an die Vollstreckung der göttlichen Bestrafung an Napoleon. Die bestehenden Religionen sind Hilfsmittel, diesen Glauben und damit die moralische Kräftigkeit des Volkes zu stärken und zu erhalten; trotz einzelner gut protestantischer Aeußerungen erkennt S. auch in den kath.-kirchlichen Einrichtungen solche Hilfen zur sittlichen Erziehung. Der Staat als „Erzieher der Nation“ hat allen Grund, Wohl zu stützen und zu pflegen und für das Wohlergehen der Kirchen zu sorgen. Selbsterklärendlich aber ist S. dabei, daß der Staat als das eigentliche Ich und Zentrum aller Lebensanregungen des Volkes die Kirchen auch benötigt und beherrscht. Der Gegensatz zu den Lehren der Revolution und die mit den Jahren steigende romantische Vorliebe für das Alte, Ehrwürdige, verhärfte in ihm auch das Gefühl des Widerspruchs gegen das rationalistischen Geistlichen. Daß er sich in den größten Jahren seines Lebens an „Schleiemachers Predigten“ erbaut hat, ist sicher bezeugt.

Wie weit ist S.s Reformkirchenpolitik? Die Betrachtungsweise des modernen kirchlichen Pietismus in Geschichte und Recht bestreitet eine solche und findet in der Aufhebung des lutherischen Oberkonistoriums und der reformierten Kirchendirektionen, an deren Stelle die Section für den Kultus („Kultusministerium, I“) trat, sowie der Provinzialkonistorien nur eine gedankenscheine Fortsetzung des im 18. Jhd. hochgeformten Territorialismus, die aus der finanziellen Notlage des Staates erklärt wird („Preußen: III, 2 a“ Kirchenverfassung: II, 5). Es scheint damit die Selbständigkeit der Kirche vernichtet. Demgegenüber hat Foerster (§. Lit.) nachzuweisen versucht, daß man S.s Bedeutung für die

Kirchenverfassungsgeschichte überhaupt nicht nach dieser Maßregel beweilen dürfe, die übrigens die Selbständigkeit der evg. Kirche gar nicht vernichten konnte, weil es eine solche in den Ländern der lutherischen Reformation nie gegeben hatte und in den vrohen Staaten damals vollends nicht gab. Foerster hält die S.sche Reform weit mehr darin für epochmachend, daß sie die Zusammensetzung aller evg. Gemeinden des Landes, der lutherischen wie der reformierten, unter einerlei Ordnung und unter einer straff organisierten Behördenorganisation brachte, damit aber die Union, die eine Landeskirche und die moderne Form des Kirchenregimentes vorbereitete, ja erst ermöglichte. Und weiter darin, daß sie zum ersten Male den Grundsatz der Selbstverwaltung, Bildung von Presbyterien, Synoden, Aufhebung des Patronats, Pfarrwahl, auch in dem lutherischen Kirchenkreis des Osten zur Geltung zu bringen suchte, — Reformen, die freilich im ersten Anfang niedrig blieben. Es ist richtig, daß S. ohne weiteres die territorialistische Ausdehnung teilte, wonach die Kirchen Organe des Staates sind; aber die ethische Vertiefung des Staatszweckes gegenüber der utilitaristischen Fassung der salus publica im Polizeistaat des 18. Jhd.s führte S. dahin, die Kirchen nicht zu sachfreien Zweden, sondern zur Erfüllung ihrer eigensten und eigentlichen Bestimmung anzuhalten, und damit zu der reformatorischen Aufsäumung des Verhältnisses von Staat und Kirche zurückzuführen. Diese starke Hervorhebung der S.schen Reform hat besonders bei den Rechtshistorikern keinen Anfang gefunden. Sie vertreten die Meinung, daß es doch bereits vor dem 19. Jhd. ja etwas wie eine evg. Kirche gegeben habe, und daß die S.sche Reform in der Zerstörung dieser Ansätze die äußerste Konsequenz eines rein politisch und wirtschaftlich interessierten Territorialismus darstelle, die von ihr geschaffene Unterordnung kirchlicher unter staatliche Behörden aber auch nicht mehr als ein Intermezzo bedeute, daß mit der Wiedereinrichtung der Konistorien 1815 spurlos verschwand.

Georg Heinrich Verh: Das Leben des Ministers
Frh. von S., 1849 ff., 6 Bde.; — **Derl:** Aus S.s Leben,
1856, 2 Bde.; — jetzt (vielen Vorläufern weit übertragen)
Max Lehmann: Frh. von S., 1902—1905, 3 Bde.;
— Neben die Kirch. Bedeutung der S.schen Reform E.
Foerster: Entstehung der Preußischen Landeskirche, 1905,
Bd. I, §. 124—148; — Dagegen bef. Ulrich Siub:
DLZ 1907, Nr. 6, S. 361—366. **E. Foerster.**

Steinbach, W e n d el i n, Tübingen, 1.

Steinbart, Gotts h e l f S a m u e l (1738 bis 1809), evg. Theologe der Aufklärungszeit. Seine pietistische Erziehung hat er später gänzlich abgestellt und ist zu einem der konsequenteren Verfechter des Rationalismus geworden. 1774 Professor der Philosophie, bald darauf der Theologie in Frankfurt a. O. (§. 2), 1787 Oberdoktor in Berlin, später auch Konistorialrat. Seine Hauptchrift ist das „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums, für die Bedürfnisse seiner ausgeklärten Landsleute und anderer, die nach Weisheit fragen, eingerichtet.“ (1778, 1780²). Höchstes Gut sei nach der Lehre des Christentums die Glückseligkeit, d. i. die Gemütsverfassung dauernder Zufriedenheit und häufigen Vergnügungsfeins. Jesus habe als das Wesen der Tugend das Genießen aller von Gott dargebotenen Güter gelehrt. Der

ganze geschichtliche Inhalt des Christentums sei eine Verfehlung, als deren Urheber Augustinus anzusehen sei. **Nationalismus:** III, 2 b, c; 4.

ADB 35, S. 687—689; — H. Döring: Die gesuchten Theologen Deutschlands, 1835, S. 336—339; — G. Grätz: Geschichte der prot. Theologie III (1875), S. 119—121; — G. Jodl: Geschichte der Ethik I, 1900, S. 549 ff. **Baute.**

Steine, heilige, **Gescheinungswelt** der Rel.: I, B 1 a; b a **Heiligtümer Israels:** II, 2 b **Massteine** **Griechenland:** I, 3 (Sp. 1674 f) u. ö.

Steiner, Heinrich (1841—89), evng. Theologe, geb. zu Zürich, studierte ebendaselbst und in Leipzig Theologie und Orientalia, 1865 in Heidelberg Privatdozent in der philosophischen Fakultät, 1866 in der theologischen, 1868 in dieser a.o. Professor. Seit 1870 Ordinarius in Zürich. **Zürich:** 4.

Herausgeber von **Lohig's Kommentar** zu den kleinen Propheten, 1881; — **Die Muziliten oder die Freudeiter in Islam**, 1865; — **Der Zürcher Professor Höttlinger in Heidelberg**, 1886; — **Über hebräische Poetie**, 1873. **Berthold.**

Steinfurt, Universität, **Reformierte hohe Schulen**, 7.

Steinhäuser, 1. **Heinrich**, **Vollschriftsteller**, 2 d **Presse:** III, 7.

2. **Wibilm**, **Kunst:** IV, 3 c (Sp. 1878 ff) **Christusbilder** (Sp. 1789) **Konfirmations-** schenke.

Steinhofer, Maximilian Friedrich **Christoph** (1706—1761), geb. zu Löwen in Württemberg, studierte in Tübingen Theologie, lernte 1731 in Herrnhut **Zingendorf** kennen, auf dessen Veranlassung er 1734 Prediger in Ebersdorf, 1738 Hofprediger des Grafen Reuß dargestellt wurde. 1740 trat er mit seiner ganzen Ebersdorfer Gemeinde zur Brüdergemeinde über, löste sich jedoch schon zwei Jahre später wieder von ihr los, weil seinem schlicht biblischen Sinne die phantastische Prömmigkeit der Herrnhuter zuwider war. Seit 1749 Pfarrer in Dettingen und andern Städten, zuletzt in Weinsberg. **S.** Erbauungschriften sind oft aufgelegt. Theologisch stand er **Bengel** nahe. **Nachfolge** Christi, 3.

Berl. u. a.: **Tägliche Nahrung des Glaubens** nach der Ep. an die Hebräer, 1743. 1746. 1844. 1859 (mit Selbstbiographie); — **Tägliche Nahrung des Glaubens** nach der Ep. an die Kolosser, 1751 u. ö.; — **Tägliche Nahrung des Glaubens** nach den wichtigsten Stellen aus dem Leben Jesu, 1764; — **Ergänzung** der **Brüder** Johannis, 1762. 1848. 1856; — **Exegese**, 1797 u. ö. — Ueber ihn vgl. **Selbstbiographie** (s. oben); — RE³ XVIII, S. 790 ff.; — ADB 35, S. 790 f. **Land.**

Steinhuber, Andreas (1825—1907), römischer Kurienkardinal, geb. zu Uttenau in Bayern, besuchte in Passau die höhren Schulen und widmete sich dem Studium der Theologie und Philosophie am Collegium Germanicum in Rom. 1854—57 wirkte er in der Seelsorge in Passau, wurde Jesuit und lehrte Philosophie und später Theologie in Innsbruck. 1867 wurde er nach Rom berufen, wo ihm die Leitung des Collegium Germanicum übertragen wurde, dessen Geschichte er schrieb. Seit 1880 widmete er sich vollständig den Arbeiten in den Kongregationen der Kurie. Als Präfekt der Jüdisch-Kongregation bekleidete er bis zu seinem Tod ein einflussreiches Amt. Für lange Zeit war er der einzige und lezte deutsche Kurienkardinal. **Näv.**

Steinigung, als Todesstrafe im Gesetz Hammurabis nicht erwähnt, war sonst weit verbreitet bei Hebräern, Persern, Griechen, Macedonieren, Spaniern usw. Im AT ist die S. angeordnet für Gotteslästerung und Götzendienst, für Unholzlosigkeit der Kinder und Ehebruch. Über Gräbern von Verbrechern pflegten die Israeliten ebenso wie die Araber und andere Völker nächtige Steinhaufen aufzuschichten, um sie noch im Tode zu ächten.

Eduard Körning: RE³ XVIII, S. 792 ff (viele weitere Lit.); — Julius Wellhausen: Elizien und Vorarbeiten III, 1887, S. 109 f.; — Rudolf Hirzel: Die Strafe der S. (Abd. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Leipzig XXVII), 1909. **Grehmann.**

Steinkopf, C. F. A. (1773—1859), deutscher Pfarrer in London und Mitbegründer der Britischen und Ausländischen Bibel-Gesellschaft, geb. in Ludwigsburg, gest. in London. Als Sekretär der deutschen Christentumsgesellschaft in Basel wurde er vertraut mit der vielfältigen christlichen Tätigkeit, die von dieser Gesellschaft ausgeht. Im Jahre 1801 wurde er zum Pfarrer an der luther. Kirche im Savoy-Palast London ernannt und entfaltete nun neben seinem Pfarramt eine reiche Tätigkeit in Verbindung mit englischen Ausbreitungsgesellschaften. Er half der London Missionary Society, deutsche Missionare für ihr Arbeitsfeld zu finden, beteiligte sich lebhaft an den Debatten der Religious Tract Society, aus deren Mitte 1802 als besondere Gesellschaft die British and Foreign Bible Society hervorging. S. wurde ihr Sekretär als Vertreter der ausländischen protestantischen Kirchen und machte als solcher eine Reihe von Propaganda-Reisen auf dem Kontinent. 1826 legte er das Sekretariat nieder, blieb aber bis zu seinem Tode der lebhafte und berechte Anwalt der Gesellschaft. — **Heidemission:** III, 4 Sp. 1995 **Bibelgesellschaften**, 1 a. **Wollschläger.**

Steinkult **Gescheinungswelt** der Religion: I, 2 b a; b **Altar** **Massteine** **Heiligtümer Israels:** II, 2 b **Griechenland:** I, 3 (Sp. 1674 f) u. ö.

Steinmann, Theophil, evng. Theologe, geb. 1869 auf Nöör, Infel, Oefel (Rheinland), Lehrer in Niesth, 1895 Dozent der philosophischen Fächer am theologischen Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld (**Herrnhuter**).

Begründete 1907 die **Bietheschrift**: „Religion und Geistesfultur“ (Pflicht: III, 2 a **Nationspsychologie**, 1); — **Veröffentlichte** u.a. Der Primat der Religion im menschlichen Geisteleben (Faithes, d. Theol. Seminar, 1899); — Die geistige Offenbarung Gottes in der Geschichte. Berlin Jesu, 1903; — Der religiöse Unterichtsfreiglaube (1908) 1912²; — Die Predigt von Schuld und Sünde im Zusammenhang moderner Denkens und Werdens, 1913. **Reichel.**

Steinmeß, Jo(hann) Adam (1689—1762), evng. Geistlicher und Schulmann, geb. zu Groß-Kniegnig (Fürstentum Brieg), 1717 Pfarrer in Töplitzow im Fürstentum Münsterberg, 1720 Oberpfarrer in Teschen (Schlesien), wo er die Jesuskirche, eine Schule und ein Waisenhaus baute. Schon früh durch Johann Arndt beeinflusst, half er in Schlesien der Brüdergemeinde den Boden bereiten. Anfeindungen gegen ihn geführten Pfarrer führten 1729 zu seiner Amtsentfernung. Nachdem er seit 1730 Oberprediger und Superintendent zu Neustadt a. d. O. gewesen war, wurde er 1732 von Friedrich Wilhelm I (P. Preußen: III, 2 a)

zum Abt des Klosters Bergen und Generalsuperintendenten des Herzogtums Magdeburg berufen. S. wandte seine nicht gewöhnlichen organisatorischen Fähigkeiten vor allem der von seinem Vorgänger Breitenthal nach A.D. "Franckeschen" Württem begründeten Klosterschule zu, die unter seiner Leitung zu einer der bedeutendsten Bildungsanstalten des Pietismus wurde. Das Volkschulwesen förderte er durch die Begründung eines Lehrerseminars (I, Sp. 2018), das dem damaligen Klosterprediger J. F. Hähn unterstand, sowohl durch die z. T. aus eigenen Mitteln bestellte Errichtung einer Freischule für arme Bürgerkinder in Magdeburg. Auf S. geht das pietistische Magdeburger Gesangbuch v. 1738 zurück (Kirchenlied; I, 3b, Sp. 1303).

B. Schmidt: Lebensbeschreibungen verstorbener und noch lebender Geistlichen, 1787; — J. C. Mörter: Beitrag zu einem Lexikon der jetzt lebenden luth. und ref. Theologen, 1740, S. 681 ff.; — J. G. Meusele: Deutsche Schriftsteller von 1750—1800, XIII, 1813, S. 341 ff.; — L. Reuner: Lebensbilder aus der Pietistenzzeit, 1886, S. 31—140; — H. Holstein: Geschichte der ehemaligen Schule zu Stolzen Berge, 1886, S. 17—29; — Ders. in ADB XXXVI, S. 1—5 (dort Schriften, 3. und Lit.); — Ders. in Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg XXI, 1886, S. 296—305; — O. Radach in Kirchliche Monatschrift von G. Beißer und H. Seev. IX, 1890, S. 39—51. **Lunde.**

Steinmeyer, Franz Karl Ludwig (1811—1900), evg. Theologe, geb. in Beestow (Brandenburg), zuerst Prediger am Kadettenhaus Küln, dann Pfarrer in Nowawes, 1848 Präbendarzt und Charitéprediger in Berlin, 1852 Professor des NTs und der praktischen Theologie in Breslau, 1854 in Bonn, seit 1858 in Berlin. 1870 legte er das Universitätspredigeramt nieder, 1895 gab er die Vorlesungstätigkeit auf. — In seinen homiletischen Grundräumen zerrte durch S. B. Reinhard beeinflusst, schloß er sich später formal (denn inhaltlich war er streng konfessionell-lutherisch) stark an "Schleiermacher an und bildete dessen dialektische Methode bis zur Einseitigkeit weiter, sowohl in der Theorie als in der eigenen praktischen Tätigkeit. Auch er schied die Kultuspredigt streng von der Missionspredigt, legte mithin eine ideale feiernde christliche Gemeinde unter der Kanzel voran und suchte „deren Andacht zu ihrer spezifischen Höhe, zur Ablistung, zu steigern“. Der Predigtinhalt gibt ihm allein die „Textwahrheit“, deren jedes Gotteswort nach S. eine ihm eigentümliche, aber auch eben nur eine besitzt. Sie erhält dann durch dialektische Bewegung, besonders Anjuchten und Lösen von Widerprüchen, die nötige Zülle freilich „eine jede ängstliche Rücksicht auf die Fassungskraft der Hörer“; und nicht ohne manigfache Rücksielei. Trotzdem ist S. in seiner logischen Straffheit und strengen Verarbeitung eine gute Schule für den Prediger gerade in unserer Zeit. **"Predigt,"** F 1b.

Kawerau in RE³ XVIII, S. 794 ff.; — Erich Haupert: Zur Erinnerung an J. C. S. (Gatte, was du habt XXIII, S. 275 ff.); — Joh. Bauer: J. C. S. Bedeutung für die Predigt der Gegenwart, MkPr 1903, S. 405 ff. 444 ff. — Bf. außer den Predigtausgaben u. a. "Beiträge zum Schriftverständnis im Predigen" I, 1851; II, 1852; III, 1853; — Die Töpf im Dienste der Predigt, 1874; — homiletik (posthum, hrsg. v. Neuländer, 1901). **Schwen.**

Steinthal, Heymann (1823—99), **Herr** bart, 4 **"Religionsgeschichte,"** 4c (Sp. 2196).

Steik, Georg Eduard (1810—79), evg. Theologe, geb. in Frankfurt a. M., 1842 Pfarrer in Sachsenhausen, dann in Frankfurt a. M., zuerst Senior und Konistorialrat dagebl. ein gelehrter und unbefangener wie fruchtbare theologischer Schriftsteller, in seiner pfarramtlichen wie literarischen Tätigkeit vermittelnd einzugreifen bemüht. Zahlreich sind seine Beiträge zur Frankfurter Reformationsgeschichte.

Polemische Schriften anlässlich der 1852 in Frankfurt gehaltenen Jesuitenpredigten: "Wie beweisen die Jesuiten die Notwendigkeit der Ohrenheilung?" und "Das römische Bußfeste", 1854. — Dogmengeschichtl. Arbeiten: "Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche", JTh 1864—68, sowie verschiedene Artikel in RE namentlich "Sakramente". Zur neutestamentlichen Einleitungswissenschaft: in mehreren Arbeiten verteidigt er die Echtheit des Johannesevangeliums gegen die Tübinger Schule; im Zusammenhang damit Untersuchungen über die älteste Passionsfeier, Papias, Johannes in Ephesus u. a. — Über S. vgl. RE³ XVIII, S. 800 ff. **Brecht.**

Stellenbefreiungsrecht **"Pfarrwahl,"** **"Patriotat,"** **"Devolutionsrecht,"** — Über das S. des Papstes vgl. "Kirchenverfassung"; I, B 4 **"Kirchenamt,"** **"Reservationen."**

Stellvertretendes Opfer **"Erscheinungswelt** der Religion; I, B 2 a **"Opfer:** I, A 5; B 2d. Über die Stellvertretende Genutztung Christi vgl. "Rechtfertigung"; III, 3, ferner dogmatische "Wert Christi; dogmengeschichtlich" **"Opfer:** II, III. **"Rechtfertigung:** II, 9 **"Veröffnung:** III, 2, 3.

Richard M. Meyer: Der Begriff der Stellvertretung (Stellvertreterschrift für wiss. Philologie und Soziologie XXXV, 1911, S. 340 ff.).

Stellvertretung im Kirchenamt. I. **Math. Kirche.** S. des Papstes und Bischofs **"Sedisvacans"** S. des Pfarrers tritt ein bei seiner physischen Unfähigkeit oder längerer Abwesenheit, bei Erledigung der Pfarrerei. Der Bischof ernennet in jenem Fall einen Prost oder Administrator, in den anderen einen Provisor oder Administrator. Der Unterhalt des Vertreters ist möglichst aus dem Benefizium zu bestreiten. Bei der Incorporation einer Pfarrrei mit einem Stift usw. muß S. durch einen Vikar angeordnet werden. — 2. In der ev. Kirche ist die S. des Pfarrers sehr verschieden geordnet. Meist liegt der Gedanke zugrunde, daß der Pfarrer für jede S. selbst zu sorgen und perfunctorisch aufzulommen hat. In Krankheitsfällen ordnet der **"Superintendent" (Defan)** das Erordertliche; gegebenenfalls entfendet die Kirchenbehörde einen Vikar. Zu den Kosten der S. tragen jetzt kirchliche Fonds vielfach bei; doch werden nach wie vor auch die Pfarrer dazu herangezogen. Kirchengesetzliche Regelung der S. ist z. B. für Preußen sehr willenswärter. **"Pfarrer:** II, 2.

Johann B. Sägmüller: Lehrbuch des luth. Kirchenrechts, 1909, § 103; — **Paul Schön:** Das ev. Kirchenrecht in Preußen II (1906), § 65; — **Karl Eger und Julius Friedrich:** Kirchenrecht der evang. Kirche im Großherz. Hessen, II (1911), § 10. **Schian.**

Stendhal **"Literaturgeschichte:** III, B 5 c. **Stenerien, Steiner Johannnes** (1789 bis 1835), norwegischer evg. Theologe, geb. zu Teunaaer (Hadeland); in den Studienjahren in Kopenhagen mit Grundtvig befreundet (**"Norwegen,"** 3); 1812 Katechet in Christiania, 1814 Lector und 1818 Professor der Theologie eben da; 1816 Missionär der norwegischen Bibelge-

selfschaft. S., dessen Konfessionalismus durch seinen Biblizismus gemildert wurde, war eine impulsive Persönlichkeit, als Forcher aber wenig selbstständig.

Auger nt. lich-heretischen (von "Tholus beeinflußten) Werken (lateinisch) schrieb er u. a.: "Udsigt over den Lutheriske Reformation I—II (1818—19, 1864; Hauptwerk); — Den christne Kirkes Historie I—II (1823, 1834—35); at "Schroth stark angelehnt); — H. N. Hauges Liv, Virksomhed, Lære og Skrifter (1827; einleitig); — Forsøg til en Lærebog i Religionen, (1827 1860); — Ueber S.: v. G. Heggelvets Den norske Kirkes Historie i det 19. Aarhundrede I, 1905—11, 431—36; — Norsk Forfatter-Lexikon V, 1901, S. 449—52. **B. B.**

Stephan, 1. der Hlg. (997—1038), König von Ungarn, "Österreich-Ungarn: II, A 1; B 1. 2. bar Sudaili, syrischer Mönch um 500, lebte, mancherlei Verfolgungen ausgesetzt, in Ägypten, Edessa und Jerusalem. Seine Schriften, Briefe, Kommentare, besonders zu den Psalmen sind verloren, begreiflich genug, wenn wir hören, daß er den Inhalt der Bibel für Träume sich selbst für den Traumdeuter ausgab, die Sacramente für überflüssig erklärt, den Juden und Heiden gleichen Anteil an der Seligkeit wie den Christen zugestand, die Endlichkeit der Höllenstrafen lehrte und sich in mystisch-pantheistischen Spekulationen erging. Doch scheint sich einer seiner Arbeiten erhalten zu haben in dem "Buch des hl. Hierotheos über die verborgenen Geheimnisse der Gottheit". Für den gebrüderlichen Lehrer und Vorgänger des Pseudo-Dionyios (Dionyios Areopagita) darf man diesen b. S. Hierotheos nicht halten. **M**üller: I, 2 e.

A. L. Frothingham: Stephen Bar Sudaili, the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos, 1886; — W. Wright: A short History of syriac Literature, 1894, S. 76 f.; — R. Duvat: La littérature syriaque, 1900, S. 358—360, 438; — E. Reffle: RE XIX, S. 127 f.

Walter Bauer.
3. von Thiers, Stifter der "Grammatiker.

4. Päpste. = **Stephanus**.

Stephan, I. Vorst, evng. Theologe, geb. 1873 in Saanda (Erzgeb.), von 1899 an Gymnasiallehrer in Bittau, dann in Leipzig, 1906 Privatdozent in Leipzig, 1907 in Marburg, 1911 Titularprofessor. **Mitschläger**, I (Sp. 233).

Berf. u. a.: Schleiermachers Lehre von der Erlösung, 1901; — Herder in Büdberg und seine kirchengeschichtliche Bedeutung, 1905; — Herders Philosophie, 1906; — Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 1907; — Kirchengeschichte der Neuzeit (IV. Teil von G. Krügers Handbuch, von 1699 an), 1909; — Die heutigen Aufstellungen vom Neuapostolianismus, 1911; — Fr. R. R. R. L. Lehrbuch der Dogmatik, in 3. Aufl. neu bearbeitet, 1911 f. **Audrae**.

2. Martin, Stifter der nach ihm benannten Sette (Stephanianer, Stephanianer), (1777 bis 1846), geb. im Stromberg in Mähren, 1810 Pfarrer der böhmischen Gemeinde in Dresden, in Sachsen und Altenburg eifrig für strenges Luthertum tätig veranstaltete er nächtliche Zusammenkünfte seiner Gläubigen; der Untersuchung, die deswegen gegen ihn eingeleitet wurde, entzog er sich 1838 mit 700 Anhängern durch die Auswanderung nach Amerika, wo sich die Gemeinde am Mississipi ansiedelte. Hier ließ sich S. zum Bischof ernennen; schon 1839 wurde er wegen Veruntreuung und besonders wegen Unzucht von der Gemeinde angeklagt und,

zumal er das Gericht nicht anerkennen wollte, abgeführt und nach Illinois gebracht. **Sachien**: I, 5 "Vereinigte Staaten usw., 9 c.

Karl Hale: Kirchengeschichte, 3 Teil, S. 425—429; —

C. Schöpf: Die Stephanische Auswanderung, 1840. **Glaue**.

Stephan Remanya "Serbien, 1.

Stephanstag Kirchenjahr, 1. Märtyrerfest

* Karrenfeiert.

Stephanus, Märtyrer, "Apostolisches und Nachapostolisches Zeitalter; I, 1 b.

Stephanus, Name von 9 Päpsten.

I (254—257), der Nachfolger des "Lucius I voll eifriger Sorge um die Hebung der bishöflichen Stellung; er fordert für die von ihm vertretenen römischen Tradition Gebotsham. S. widerstrebt der Absehung zweier spanischer Bischöfe, die als libellatiae (Lavij) überführt waren, da Bischöfe unabsehbar seien. Im Streit um die Regierung entzweite er sich mit "Cyprian von Karthago (*Regierungsfest). S. wurde später als Heiliger und Märtyrer gefeiert. **Papstum**: I, 1 (Sp. 1133).

A. Gund: RE* XVIII, S. 804 ff.

II (752—757). Nach dem Tode des Papstes I. Zacharias wurde vom römischen Volk der Priester S. zu seinem Nachfolger gewählt; er starb aber noch vor seiner Intronisation (März 752), so daß er in der Regel nicht eigentlich gewählt wird. Sofort wurde ein neuer Papst erhoben, der Diacon S., dessen Weiße am 2. April 752 stattfand. Die Regierung S. II — wir behalten bei ihm und seinen Nachfolgern gleichen Namens die übliche Zählung bei — empfing ihr Gepräge erstmals durch die Beziehungen zu den Langobarden, deren König Alstulf die Herrschaft über Rom und den römischen Ducat beanspruchte, den Papst also unmittelbar bedrohte. Da dessen Hilfegeschick in Byzanz schwanden mußte, wandte sich S. in Weiterführung der "Gregorius III und I. Zacharias eingeschlagenen Politik, an den Frankenfürst Pippin (751—768), "Deutschland; I, 4 und, der Zustimmung Pippins verichert, nicht behindert durch Alstulf, reiste er im Spätjahr 753 über Ravenna, den Gr. Bernhard, St. Moritz ins fränkische Reich. Am 6. Januar 754 traf er mit Pippin bei Pontion in der Nähe von Baye le Duc zusammen; er bat um Schutz und Hilfe wider Alstulf, um eine Sicherung des Besitzes der römischen Kirche in Italien. Währte sich S. jedoch in St. Denis aufhielt, entsandte Pippin Boten an Alstulf, die diesen zu friedlicher Erfüllung der päpstlichen Wünsche mahnten. Als dies vergeblich war, wurde im April 754 der Bund zwischen Pippin und S. auf einer Reichsversammlung bei Aquierch unweit Laon von den Großen gutgeheißen und der Krieg gegen die Langobarden beschlossen. Hier in Aquierch wurde auch seitens Pippins für den Papst die promissio Carrisiaca vom 14. (?) April 754 ausgefertigt, deren Text leider verloren ist, deren Inhalt aber aus dem Bericht über ihre ebenfalls verlorene Erneuerung durch Karl d. Gr. für Papst Hadrian I vom Jahre 774 sich erichlichen läßt (Italien, 3). S. bezeugte durch die Salbung Pippins wie seiner beiden Söhne Hartmann und Karl zu Lödingen und Patrizieren der Römer seine Dankbarkeit, verbot den Frauen unter Androhung des Interdicts die Wahl von Königen aus einem anderen Geschlecht als aus dem Pippins (Juli 754). Vergebens suchte Alstulf durch den ins Kloster ge-

tretenen Bruder Pippins, Karlmann, den Bund zwischen König und Papst zu sprengen. Der Krieg zwischen ihm und Pippin endete mit Niederlage, der dem Papste eine Entschädigung und die Herausgabe von Ravenna und mehreren Städten zwischen dem Appennin und dem Adriatischen Meer zu sichern mußte (Herbst 754). Ein zweiter Feldzug Pippins war ebenfalls siegreich; er brachte dem Papst den Leib der Städte und Plätze Ravenna, Rimini, Felaro, Fano, Cesena, Sinigaglia, Jesi, Forlimpopoli, Forlì, Montefeltro, Macerata, Mons Lucari, Serra, Martino, Galeata, Urbino, Cagli, Luculli, Gubbio, Corinaldo, Narra. So hat der Pontifikat §. 2 weithistorische Bedeutung: er schuf den Kirchenstaat und leitete die Herrschaft der Karolinger über das Papsttum ein (Papstium: I, 3).

A. Haub: RE³ XVIII, S. 805 ff.; — J. Haller: Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates, 1907; — P. Reh: Historische Zeitschrift LXX (1893), S. 385 ff.; — G. Schneider: Die Entstehung des Kirchenstaates, 1894; — J. Haller: HZ CVIII, 1912, S. 28 ff.

III (768—772). Zum Nachfolger Paulus I (757—767) war der Bruder des Herzogs von Nepi, Konstantin II erhoben worden, wider ihn aber wurde noch im Juli 768 der Mönch des Klosters S. Petrus, Philibodus, und, nach dessen Vertreibung, am 1. August 768 der in Sizilien geborene Priester bei Sia, Caecilia, S., zum Papst gewählt. Festhaltend am Bündnis mit dem fränkischen König veranstaltete er, in Gegenwart fränkischer Bischöfe, im April 769 eine Synode im Lateran. Aufs neue wurde hier Konstantin II abgesetzt und zugleich schimpflich mißhandelt. Wichtiger aber als auch der Beschluß wider die Bilderverehrung war eine Neuordnung der Papstwahl: verboten wurde die Erhebung eines Laien auf den Stuhl Petri, die Wahl allein dem römischen Klerus anheimgegeben. Schwierig genug gestalteten sich die Dinge für S. in der Folgezeit. Außerlande, die durch Eheschließungen der Söhne Pippins (751—768), des Karlmanns († 771) und Karl († 814), mit Töchtern des Langobardenkönigs Desiderius vermittelte politische Annäherung der Franken und Langobarden zu verhindern, sah er sich genötigt, sich mit Desiderius zu verständigen, dem er freilich die Führer der antilangobardischen Partei in Rom, Christophorus und Sergius, opfern mußte, obwohl er ihnen die eigene Erhebung verdankte. Gleichwohl erfüllte Desiderius seine Zugaben nicht; auch im fränkischen Reich bereitete sich infolge der Verstöfung der Tochter des Desiderius durch Karl und den Tod Karlmanns (771) ein Umsturz vor. S. aber starb bereits am 24. Januar 772.

A. Haub: RE³ XIX, S. 1 f.; — MG Concilia II, S. 74 ff.

IV (816—817). Der Nachfolger Leo III, aus vornehmer römischer Familie stammend, S. IV, wurde am 22. Juni 816 zum Papst gewählt. Er ließ die Römer dem Kaiser Ludwig d. Fr. (814—840) Treue schwören, entschuldigte seine ohne kaiserliche Wahlbefähigung erfolgte Weihe, reiste im August 816 über die Alpen, um im Oktober zu Ludwig d. Fr. seinerseits die Kaiserkrönung zu vollziehen. Nach Erneuerung des Bundes zwischen dem Papsttum und den Karolingern nach Italien zurückkehrend, ist er in Rom am 24. (?) Januar 817 gestorben. Auf seinen Namen gefälscht ist eine Sagung, nach

der ein von den Bischöfen und dem Klerus in Gegenwart von Senat und Volk gewählter Papst geweiht werden soll in Gegenwart der kaiserlichen Gesandten; sie beruht aller Wahrscheinlichkeit nach auf der Bestimmung des Papstes Johannes IX.

A. Haub: RE³ XIX, S. 2; vgl. mit V. Hintze: Kirchenrecht I, 1869, S. 231 (vgl. im Dekret Gratians c. 28 Dist. 63).

V (885—891). Der Nachfolger Hadrians III (884—885), S. V, ein geborener Römer, wurde etwa im September 885 zum Papst gewählt und ohne Zustimmung des Kaisers Karl III (876 bis 887, zum Kaiser gekrönt 881 Februar) geweiht. Vergleichbar erhoben er von dem Kaiser, den er nach Italien einlud, Schutz; nach Karls Absetzung durch die deutschen Fürsten (887 November) mußte er Guido von Spoleto am 21. Februar 891 zum Kaiser krönen.

Zur S. V—VIII vgl. A. Haub: RE³ XIX, S. 3 f.

VI (896—897). Durch die spätorientalische Partei wurde etwa im Mai 896 der Bischof S. von Agnani auf den Stuhl erhoben. Sein Andenken ist besiegt durch daß an seinem Vorgänger Formosus (891—896) vollzogene Totengericht. Wenige Monate später wurde er bei einer Erhebung des Volks eingekerkert und im Gefängnis erschossen (Juli 897).

VII (929—931). Über den Nachfolger Leo VI (928—929), der etwa im Februar 929 geweiht wurde und im März (?) 931 starb, „ist so gut wie nichts überliefert“.

VIII (939—942). Nachfolger Leo VII (936—939), erhoben etwa im Juli 939, ganz befreit von Alberich, dem Machthaber Rom's († 934), selbst einmal vom römischen Volk mißhandelt, bedrohte Frankreich und Burgund mit der Erkommunitation, falls sie König Ludwig IV d'Outremer (936—954) nicht als ihren Herrn anerkennen würden.

IX (1057—1058). Friedrich, Sohn des Herzogs Gozelo von Lothringen, Archidiakon in Littich, durch Leo IX Kardinal, Kanzler und Bibliothekar des römischen Stuhles, dann Mönch und Abt in Monte Cassino, wurde am 2. August 1057 zum Nachfolger Victor II gewählt. Seine Erhebung, erfolgt ohne vorherige Verhandlung mit dem Reichsverweser, der Kaiserin Agnes, ward vom deutschen Hof anerkannt; sie bleibt gleichwohl bezeichnend als ein Berstof wider die Herrschaft des Kaiserums über Rom, die Kaiser Heinrich III durch die Durchführung der Reform des Papstums selbst hatte in Erscheinung treten lassen; sie erfolgte zu einer Zeit, da der Bruder des Papzes, Herzog Gottfried der Barfüßer von Lothringen, als Gemahl der Markgräfin Matilde von Tuscien Mittelitalien beherrschte, ohne daß freilich der Plan des Papstes, ihn zum Kaiser zu krönen und dadurch ein nationales Kaiserium in Italien zu begründen, ausgeführt worden wäre. Symptomatisch für die Zukunft waren ferner Mängel S. hinsichtlich der Durchführung des Bölibats der Geistlichen in Rom und seine Duldung der Erhebung der Patriarchie in Oberitalien. Die Freiheit der Kirche begann mit ihm das Ziel der päpstlichen Politik zu sein (Papstium: I, 5).

A. Haub: kirchengeschichtliche Deutschlands III, 1906, S. 665 ff.; — Drit.: RE³ XIX, S. 4. Werninghoff.

Stephanus (franz. Etienne, Etienne), berühmte französische Buchdruckerfamilie. Der Begründer der Verlagsanstalt in Paris ist

Henri S. (I) (um 1460—1520). Sein Sohn Robert S. (1503—1559), der bedeutendste von allen, selbst ein Gelehrter und Verfasser des 1532 bei ihm zuerst erschienenen *Thesaurus linguae latinae* (letzte Ausgabe 1740, 4 Bde), verfaßte u. a. wichtige Ausgaben des griechischen NTs (1546, 1549, 1550 mit Varianten von 15 Handbüchern und der *Complutensia*; 1551). Die Ausgabe von 1550 (sog. *Regia*), welche die 5. Graecisiche Ausgabe zugrunde legte, bietet im wesentlichen den späteren Textus receptus (§ Bibel; II, B, 6); die Ausgabe von 1551 bringt zum ersten Male die von Robert S. selbst ausgeführte und bis heute allgemein übliche Verseinteilung (§ Kapitel- und Verseinteilung, Sp. 922). In seinen Ausgaben der Vulgata (seit 1528) bemühte er sich, dem Urtext des Hieronymus möglichst nahe zu kommen. Neben verschiedenen Kirchenbüchern gab er auch 1555 eine Konfordanz des NT und NTs heraus. Seine Bibelausgaben hatten Verfolgungen von Seiten der Sorbonne und die Ueberredigung des S. nach Genf zur Folge, wo er zur reformierten Kirche übertrat und auch die Schriften der Schweizer Reformatoren verlegte. Robert S.'s älterer Sohn, **H**enri S. (II) (1528—1598), gleichfalls schriftstellerisch tätig, gab 1572 den schon von seinem Vater begonnenen *Thesaurus linguae graecae heraus* (5 Bde); letzte Ausgabe von Hase und Dindorf, 1829—63. Unter ihm beginnt der finanzielle Niedergang des Hauses. Neben diesen sind zu nennen Robert's Bruder Charles S. (1504—64) in Paris und Robert's jüngerer Sohn Paul S. (1566—1627), der eine eigene Druckerei in Genf hatte und beiderlei Klasseausgaben lieferete. Die Familie starb erst im 18. Jhd. aus.

Amenoud: Annales de l'imprimerie des Estienne, 2 Bde., 1842; — G. H. A. Gaullier: Études sur la typographie genevoise, 1855; — A. Vernant: Les Estiennes et les types grecs de François Ier, 1856; — Nouvelle Biographie générale, 1858, XVI, S. 480—500; — G. Rauhen in KL XI, Sp. 773 ff.; — KL II, Sp. 603 ff.; — KHL II, Sp. 1356; — RE² II, S. 755; III, S. 45, 51; X, S. 698. — Über Henri S. (I) vgl.: Léon Guérin: Essai sur la vie et les ouvrages de Henri Estienne, 1853; — Granoës: Henri S., 1862; — L. Clement: Henri Estienne et son œuvre français, 1899; — W. Meyer: Henrius S., 1902. — Über Robert S. vgl.: G. A. Grapet: Robert Estienne et le roi François Ier, 1839.

Lund.

Sterbeablaß.

- 1. Bedeutung und Voraussetzung des S.; — 2. Der Apostolische Segen in der Todesstunde (Generalabsolution); — 3. Priesterliche Kruxifixe mit S.-toties-quoties; — 4. Andachtsgegenstände mit S.; — 5. Gebete mit S.; — 6. Zur Beurteilung.

1. Wie die Kirchlichkeit des fath. Frommen in dem Bestreben, in der Todesstunde gerüstet zu sein, einen ihrer stärksten Beweggründe hat, so konzentriert auch die römische Kirchlichkeit ihre Gnadenmittel auf den Augenblick, in dem sich Leib und Seele scheiden, und der nach fath. Auflösung über das ewige Wohl oder Wehe entscheidet. Daher tritt zu Beichte, Absolution und letzter Delung, den § Sierbeaktaumenten, der Sterbeablaß. Voraussetzung zu dessen Empfang ist aber nicht notwendig Absolution und letzte Delung. Vorge schriebene Bedingungen sind nur: 1. der Sterbende muß mit dem Munde oder wenigstens mit dem Herzen den Namen Jesu

anrufen und muß 2. mit Ergebung, zur Sühne für seine Sünden und willig die Leiden des Todeskampfes und den Tod als aus der Hand Gottes kommend annehmen. Der S. ist vollkommenster Ablaß und wird erst in dem Moment perfekt, wo sich Leib und Seele scheiden. Er wird nicht einmal während des bla. Jahres (§ Jubiläumsjahr) außer Kraft gesetzt, damit niemand seiner verlustig geht.

2. Der von Priestern zu spendende „Apostolische Segen in der Todesstunde“, die Hauptform der § Generalabsolution, ist die üblichste Form des S.s. Ursprünglich erhielten nur Bischöfe auf beschränkte Zeit das Recht, ihn zu spenden; heutzutage ist die Vollmacht dazu weit verbreitet. Neben das Beieren des „Apostolischen Segens in der Todesstunde“ folgt „Generalabsolution, 3.“

3. Der S. kann aber auch an Gegenstände geträufelt sein. Kruzifix mit einem S. toties-quoties (§ Buzhevius; III, 4 e) zur persönlichen Verwendung durch einen Priester selbst, bzw. bei dessen eigenem Tode weicht der Papst. Jeder Sterbende, dem der Priester das Kruzifix bringt, erhält den an diesem Kruzifix haftenden S. Ein Gebet oder Segen wie bei dem Apostolischen Segen (§ Generalabsolution, 3) ist unnötig. Der Sterbende muß nur den unter 1 angegebenen Bedingungen entsprechen. Dies Kruzifix wird angewendet, wo die Nähe des Todes das Sprechen des Apostolischen Segens nicht mehr zuläßt.

4. Ist kein Priester in der Nähe so kann man den S. auch gewinnen durch den Besitz eines päpstlichen geweihten Wandkreuzes gegenstandes, Corona, Rosenkranz, Kreuz, Kruzifix, kleine Statue, Medaille (§ Sakramentalien). Während die unter 3 genannten, für den Gebrauch von Priestern geweihten Kruzifixe einen toties-quoties Ablaß besitzen, also bei vielen Sterbenden wirken können, haben diese Gegenstände ihre Kraft nur für den Besitzer. Diesen Ablaß kann man auch den armen Seelen zuwenden. Außerdem kann man sich persönlich durch Rescripte des Papstes den S. sichern.

5. Anwendung des Grusses: Gelobt sei Jesus Christus, oder Aufrufung des Namens Jesu vermittelt auch den S. Daselbe gilt von dem Gebet zum Schutzenengel, oder dem Gebet (Beringer, S. 146) um die drei göttlichen Tugenden. Endlich hat Pius X 1904 den vollkommenen Ablaß in der Todesstunde für „Alt der Ergebung in den göttlichen Willen“, ein fest formulierte Gebet, gestiftet. Wer einmal während seines Lebens an einem beliebigen Tage nach Beichte und Kommunion diesen Alt der Ergebung mit wahrer Liebe zu Gott erweckt hat, wird dieses Ablaßes in der Todesstunde teilhaftig. Auch die Mitglieder von Herz Jesu, Slavutier, Rosenkranz und anderen bevorzugten Bruderschaften sind den S. in ihrer Todesstunde ohne weiteres sicher.

6. Auch in bezug auf die S. wird die Kirche immer freigebiger. Freilich, wie viel Glieder der fath. Kirche mögen sich in diesem Labyrinth zu rechtfinden; wie viele überhaupt Wegzehrung, letzte Delung, Generalabsolution bzw. S. unterscheiden können? Geringfügige Formfehler tönen den Sterbenden statt an die Pforte des Himmels ins Fegefeuer bringen? Für den Protestant bleibt diese Ueberdächung der Formalitäten unschönlich. Ein Machtmittel eister Ordnung ist der S. Denn selbst der fath. Stephanus

tifer sichert sich in den meisten Fällen die bequeme Rückversicherung.

Beringer, 1906¹².

W. G. Schmidt.

Sterbeläuten * Sitten, kirchliche, B 1.

Sterbelied * Begräbnis: II, 4.

Sterbemonat, Sterbiquartal * Relitenver-
sorgung.

Sterberегистер * Kirchenbücher * Civilstands-
gehegebung.

Sterbeinstrumente. Todtranken werden in der
römisch-lath. Kirche als S. „Abendmahl und
lechte“ Delung nach vorausgegangener Beichte
und Absolution gereicht (* Bußfeste: II) also
3 S., da die Buße hier auch als Sakrament gilt.
Daher die Wendung der Todesanzeigungen:
„wohlverorgt mit dem hl. S.“ Ueber den Em-
pfang des Abendmales durch Schwierfranke in der
evng. Kirche vgl. * Karaffencommunion.

Sterblichkeitshäufigkeit * Bevölkerung, 1.

Stercoranisten. Das Schimpfwort Ster-
coranista ist, soweit wir wissen, zuerst von dem Kar-
dinal Friedrich von Lothringen, nachmaligem
Papst Stephan IX, in seiner die Stimmung der
Kirchentrennung von 1054 (* Byzanz: I, 5) gut
kennzeichnenden Schrift gegen den Studiten-
mönch Nicetas Pectoratus (Schetetus), dielem
angehängt worden, um die Schenflichkeit der
griechischen Anschauung, daß durch den Genuss
des Abendmales das Fleisch gebrochen würde,
darzutun. Wenn diese Anschauung zu Recht be-
stünde, müßte man annehmen, daß die himmlische
Speise (der Leib Christi) wie die irdische
den natürlichen Weg der Verdauung und Ent-
leerung durchmache. Demgemäß spricht der
Lütticher Scholastitus Alger in seiner vor 1121
verfaßten Schrift de sacramentis corporis et
sanguinis dominici 2, MSL 180, 807) von
einer haeresis foedissima sterecoranistarum; er
besieht dies nicht auf die Griechen allein, sondern
meint, daß es Häretiker gäbe, die diesen Namen
führen oder führen münten. Die Neberelegungen,
die zur Annahme der Möglichkeit eines solchen
Fertums führten, gehen bis auf * Paschasius Rab-
bert zurück und stehen in engstem Zusammenhang
mit der Ausbildung der Wandlungsslehre. Noch
bei Thomas findet sich das Bestreben, sterco-
raniatische Gedanken anzuschließen. Reformierte
Theologen haben gegen die lutherische Auffassung
das Schimpfwort erneuert.

RE XIX, S. 9 f.; — Chr. Matth. Piaff: Trac-
tatus de Stercoranisti medi aevi, tam latinis, quam
graeis, 1750; — W. Müncke: Lehrbuch der christlichen
Dogmengeschichte II, 1, 1834, S. 240; — Dr. Loope:
Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 1906, S.
580; — Formula Concordiae I, 7, 42 (R. 604). G. Rader.

Ztern der Weisen * Jesus Christus: II, 3.

Zternberg, berühmter medlenburgischer Wall-
fahrtsort, wobin man im des Wunderblute der
hlg. * Hötien willen wallfahrtete. Die Legende
führt dieses Wunderblut auf das Jahr 1492
zurück, wo sich die Juden von S., die sich da-
durch eine Ausweisung aus S. zugesogen, von einem
Priester zwei geweihte Hötien geben ließen und durchstochen; die Hötien bluteten,
schwieten in der Luti, wurden auch, als der
Priester sie befeiste zu schaffen suchte, immer
wieder sichtbar uhw. Ihre Verehrung hörte bei
Einführung der Reformation in * Niedenburg
(: 1 b) auf.

W. G. Schmidt: Das bls. Blut von S., 1892; — Pro-
testantisches Taschenbuch, 1905, S. 207 f.

316

Sterne. Die S. haben schon früh zu allerlei
mythischen Vorstellungen angeregt. In Babyloni-
on ist der höchste Himmelsgott Anu (* Baby-
lonien, 4 B c) von einem S. heer umgeben, wie
den Israeliten die S. in ihrer Gesamtheit als
Engel galten, die das „Heer des Himmels“ im
Gefolge Jahwes bilden (* Geister, Engel, Dä-
monen, 2, Sp. 1219). Eine Verehrung aber ge-
nossen sie erst seit * Manasse, als der astrologische
Gottirdiens nach Jerusalem verpflanzt wurde
(* Götterdienst im AT, 2 b, Sp. 1513); doch kann
man fragen, ob sich der Kultus auf die S. in
ihrer Gesamtheit bezogen oder (was wahrschein-
licher ist), ob es sich einfach um eine zusammen-
fassende Bezeichnung für Altkultus handelt.
Denn auch in Babylonien und Assyrien ist ein
solcher Kultus für alle S. unbekannt. Man hat
zwar die Zaege und Annumati speziell für Stern-
gottheiten erklärt, aber diese Deutung ist sehr
unsicher und dürfte auf die ältesten Zeiten kaum
zutreffen; überdies wird ein für sie bestimmter
Altar erst unter Nebukadnezar II erwähnt.
Unter den Planeten sind die Sonne mit Scha-
mach (* Babylonien, 4 B g), der Mond mit Sin
(* Babylonien, 4 B f), die Jütar mit dem Venus-
stern (* Babylonien, 4 B i) sicher seit alten Zeiten
(um 2000 v. Chr. bezeugt) verbunden gewesen; die
Zusammenstellung der anderen Planeten mit
Göttern dagegen scheint einer jüngeren Zeit anzu-
gehören, zu nennen in besondere die Bezeichnung
* Saturns als Kaimanu. Auch die Siebenzahl
der Planeten ist relativ junges Ursprung, da
man in der ältesten Zeit nur fünf Planeten
kannte. Dieser Entwicklung entsprechend finden
sich im salomonischen Tempel nur 10 Leuchter,
als Darstellung der fünf Planeten in ornamen-
taler Verzierung (* Heiligtümer Israels: III,
2, Sp. 2052), während der nachherliche Tempel
den siebenarmigen Leuchter enthielt, also 7 Pla-
neten voraussetzt (* Leuchter). Eine Verehrung der
Planeten war den älteren Israeliten unbekannt;
doch darf man bei dem unter Manasse (i. o.) ein-
gedrungenen Sternkultus vor allem an die asy-
rischen Gottheiten Schamash, Sin und Jütar
denken, die speziell unter dem Namen der „Sim-
melstöniqin“ angerufen wurde (* Aschera, 1).
Dazu kam seit der Zeit des Amos ein Kultus des
* Saturn, ebenfalls aus Assyrien eingeführt. Ein-
zelne Mythen Israels handeln vom Morgen-
stern (* Helal); * Mythen usw.: II, 6. Auch
bei den Phöniziern, Aramäern und Arabern
(* Arabien) treten die Sterngottheiten fast ganz
zurück; außer Sonne und Mond kommt meist nur
der Venus in Betracht (bei den Arabern
Uzza, bei den Aramäern Kaukabta, bei den Nab-
äern Dilbat genannt), ganz vereinzelt noch Mars
(= Aziz bei Arabern und Aramäern), Merkur,
Saturn u. a. In Ägypten spielen die Gestirne
außer Sonne (Horus, Re, Amon) und Mond
(Ibot, Chonju; * Ägypten: II, 2, Sp. 177 ff.) keine
Rolle; wenigstens hat sich dort ein Sternkultus
niehmals entwickelt. Die Verbindung der Plane-
ten mit den Wochentagsnamen ist erst in der hellen-
istischen Zeit erfolgt (* Manis usw., 5). — Die
Sternzeichen oder Sternbilder, die vor allem bei
den Babylonianern, teilweise auch bei den Ägypten-
ern, Israeliten (Amos 5, 13; Jes 13, 10; Job 9, 38; 31 f.)
und Arabern bezeugt sind, haben für die Religion
im allgemeinen keine Bedeutung gehabt. Eine
Ausnahme macht die babylonische Sterngottheit
(* Babylonien, 4 B p, Sp. 871), deren Zusamme-

hang mit den Plejaden freilich sehr zweifelhaft ist, wenigstech die bildliche Darstellung von sieben Sternen nicht angefochten werden kann. Zur Mythenbildung haben besonders Orion und der große Bär gereizt, doch ist die Identifikation der überlieferten Namen mit den uns geläufigen Sternbildern fast ganz unsicher. — **Himmelskörper** **Erscheinungswelt** der Rel.: I B, 1 a; 4 b; **Mantik** u. v., 5.

Bgl. die Lit. zu den einzelnen Religionen; — **Homēm**: Der Geistindien der alten Araber und die altarabischen Überlieferungen, 1901; — **Julius Wellhausen**: **Zitzen und Vorarbeiten** III, 1887, S. 173; — **Ditlev Nielson**: Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, 1904; — **René Dussaud**: Notes de Mythologie Syrienne, 1905; — **Schiaparelli**: Die Astronomie im Alten (Übersetzung von Wili Gubitz), 1904; — **W. Lot** in RE² XIX, S. 10—16. **Grehmann**.

Sterne, **Lorraine**, **Literaturgeschichte**: III, C 3 (Sp. 229).

Sternbold, Th., **Kirchenlied**: I, 6 b.

Sternkunde (**Astrologie**) **Mantik** u. v., 5.

Sternmuthen in **Israel** **Muthen**: II, M. und **Mythologie** in **Israel**, 6.

Sternoratel **Mantik** u. v., 3.

Sterzinger, Ferdinand, **Herzen** (Sp. 9).

Gaußner.

Streuber, **Johannes** (1590—1643), als Sohn eines Pfarrers zu Schwidenshausen bei Nördlingen geboren, ward 1614 o. Prof. der Physik sowie des Griechischen in Gießen, desgleichen 1620 der Theologie und des Hebräischen (letzteres bis 1627), 1623 Doctor der Theologie, 1624 Pfarrer an St. Elizabeth in Marburg, 1625 (bis 1635) Bibliothekar und 1627 Stipendiatenprofessor. Eine stille, anspruchsvolle Persönlichkeit, hat er doch als Gräzin und Orientalist Grobes geleistet, auch 1626 eine griechische Grammatik herausgegeben und Christoph **Heilwigs** Werk fortgesetzt. Als Theologen rühmt ihn besonders sein Schüler Johann Balthasar **Schupp**. Hervorragend sind seine Verdienste um die Stipendiatenanstalt, die er von Balthasar **Menzer** übernahm und zur höchsten Blüte brachte. Besonders segensreich war seine Tätigkeit auf dem Gebiete des höheren und des Volksschulwesens. Hat er doch als Kommissionssmitglied der Generalstiftungskommission (1628/9) den Entwurf zur „Erklärung“ Landgrafs Georgs II gefertigt. **Hessen**: I, 3. ADB 36, S. 149 (ungenau); — **Fr. W. Stricker**: **Heiliche Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte** (1781 ff.) XV, S. 316—324 (Editten: S. 320 ff.); — **W. Diebst**: **Jur. Geschichte des Gottesdienstes in Hessen**, 1890, S. 8 ff.; — MG Paedagogica XXVII, XXVIII, XXIX, Register; — **Festschrift der Universität Gießen** (1907) I, S. 271, 459 u. d.; II, S. 20—45, 259 u. ö. **Carl Vogt**.

Stende, E. **Günzav** (1852—1907), evg. Pädagoge und Theologe, geb. in Bittan, 1876 Religionslehrer in Dresden, 1878 Diaconus in Groß-Schönau (Oberlausitz), 1881 Unterpfarrer in Reichenau bei Bittan, 1892 Seminaroberlehrer in Dresden, 1899 Seminardirektor in Waldenburg i. S., 1905 in Olsnitz, 1906 in Planen i. B. Ein fruchtbarer Schriftsteller aus dem Gebiete der Apologetik. **Kreplerbund**, 4 (Sp. 1065).

Bgl. u. a.: **Beiträge zur Apologetik**, 1884; — **Die Auferstehung Jesu**, (1888) 1893²; — **Evangelische Apologetik** (in **Bimmers Handbibliothek d. pratt. Theologie**), 1892; — **Eine arbeitsfreie Streitschrift**, 1893; — **Christentum und Naturwissenschaft**, 1895; — **Voltstärkliche Apologie**, 1897;

— **Monistische Weltanschauung**, 1898; — **Empf die Herzen** (Schuldrachen), 1898; — **Christentum und Welt**, 1901; — **Hilfsbuch für den Religionsunterricht**, 1903; — **Die christliche Religion und die Naturwissenschaft**, 1905. — Von seiner Monistischen Apologie sind nur noch 2 Hefte 1904 und 1906 erschienen. — Herausgeber von „Der Beweis des Glaubens“ seit 1894 mit **J. Bödder**, seit 1904 allein. — Ueber S. **Jordan** in **Beweis d. Glaubens**, 1907, S. 165—172. **Glane**.

Stendel, 1. **Friedrich**, evg. Theologe, geb. 1866 in Tüttlingen (Württemberg), 1891 Pfarrer in Maienfels bei Weinsberg, 1896 abgekehrt wegen Ungehorsams gegen die agendaristischen Vorschriften der Landeskirche, 1897 Prediger an St. Remberti in Tübingen. **Radikalismus**.

Bgl. u. a.: **Der religiöse Jugendunterricht**, 3 Teile, 1895, 1896, 1900; — **Mein Abrechnung mit der württembergischen Landeskirche**, 1896; — **Lebensfreude**. Religiöse Leben für Denkende und Suchende, 1901; — **Geschichte des christlichen Religion im April**, 1901; — **Die Religion im Lichte der monistischen Weltanschauung**, 1907; — **Monismus und Religion**, in A. **Drews** **Monismus** I, 1907; — **Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus**, 1909; — **Wir Gelehrten vom Fach!** Eine Streitschrift, 1910; — **Im Kampf um die Christusmythe**, 1910; — **Alte und neue Taten**. Kritik des moisischen Dekalogs und Grundlegung einer neuen Ethik, 1912. — Herausgeber von A. **Kellhoff** nachgelassenen Schriften mit dessen Biographie im **Jahrbuch** 1907; der „Mitteilungen des Premer Erbverbandes“ der Premer Augschriften. **Glane**.

2. **Johann Christian Friedrich** (1779—1837), evg. Theologe, geb. in Ehingen (Württemberg), 1810 Diaconus in Cannstatt, 1812 in Tübingen, 1815 o. Professor der Theologie daselbst, 1822 zugleich Frühprediger, 1826 erster Seminarinspektor, Vertreter eines rationalen **Supernaturalismus** (bzw. **Rationalismus**): III, 2 c).

Schriften u. a.: Ueber die Vereinigung beider evg. Kirchen, 1822; — Die Bedeutamkeit des evg.-theologischen Seminars in Württemberg, 1827; — Ueber die neue Organisation der Universität Tübingen, 1830; — Vorläufig zu Beherzigendes (gegen **Strauß**) Leben Jesu, 1835; — Kurzer Bericht, 1838; — Glaubenslehre, 1834; — Die Theologie des NT, 1840 (von **C. Schleier** herausgegeben). — Ueber S. vgl. RE² XIX, S. 16 ff und **Dettingers Lebensabriß** in der Tübinger Zeitschrift 1838. **Brecht**.

Steuerfreiheit der Kirche und des Kirchenbeamten **Immunität**, 3 **Privilegien** **Kirchenverfassung**: I, A 3 e; B 5 (Sp. 1417 f.).

Steuern **Eigentum**, 3; — **kirchliche S. Kirchensteuern**.

Steuernagel, Carl, altsicher Theologe, geb. 1869 in Hardegsen bei Northeim, Privatdozent 1895 in Halle, o. o. Professor der Theologie 1907 ebenda.

Der Rahmen des Deuteronomiums, 1894; — Die Erhaltung des deuteronomischen Gelebtes, (1896) 1901²; — Uebersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua und Allgemeine Einleitung in den Hexateuch im Göttinger Handkommentar zum NT, 1898—1900; — Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan, 1901; — **Hebräische Grammatik** (Porta linguarum orientalium I), (1903) 1909³; — Methodische Anleitung zum hebräischen Sprachunterricht, 1905; — Lehrbuch der Einleitung in das NT, 1912. — Gibt die ZDPV seit 1903 heraus. **Gluckel**.

Stevenson, Louis, **Literaturgeschichte**: III, C 5 (Sp. 2307).

Stewart, **Chiesa evangelica italiana**.

Steyl, Gesellschaft des göttlichen Worts von, **Gesellschaft**, 4.

²⁷ Sthen, Hans Christensen, Kirchenlied; I, 4 a.

Sthenor, Dänemark, 3 a (Sp. 1937).

Sticharion, Gewand mit Ärmeln, Hauptstück der liturgischen Kleidung in der morgenländischen Kirche.

Stiefel, 1. Esajas (um 1560—1626), geb. in Langenthal, Kaufmann und dann Weinhandler in seiner Heimatstadt, wurde 1605 verhaftet, weil er sich von der Kirche trennte, seine Kinder nicht zur Schule schickte und schwärmerische Ideen vertrat. 1606 auf Widerfuß hin entlassen, kam er nach Erfurt und dann nach Gisbergseleben und suchte durch lebhafte literarische Propaganda seine Ideen zu verbreiten, wurde aber 1613 wiederum verhaftet, leistete jedoch abnormalen Widerfuß, den er schon 1614 brach. Schließlich ausgenommen, zog er nach Bäbel, lebte aber 1616 nach Gisbergseleben zurück, um sofort in Erfurt gefangen gesetzt zu werden. Entlassen, wurde er 1624 wiederum eingekerkert und ist in Erfurter Hospitalhaft gestorben, nachdem er kurz vor seinem Tode seine Lehre widerrufen hatte. Schon dieser Lebenslauf zeigt S. als einen unlauteren Charakter, der es auch an Betrügerien und Unbilligkeiten nicht fehlten ließ. Theologisch ist er ein Schüler von Thomas Münzer gewesen, versetzte die Kindertaufe wie die weltliche Obrigkeit und ersetzte den „toten Buchstaben“ der Schrift durch den Geist, der in einer Geisteitanz den Gläubigen ergreift. Das Abendmahl ließ er nur als Mahl der Gläubigen gelten und trat ein für Kommunismus. Wie weit er von anderen, ähnlich gestimmten Geistern (David Joris, Schwendfeld, J. Beigel) beeinflusst war, steht dahin.

Hausfestschrift: Die unterschiedliche Erfüllung des ersten Menschen vor dem Fall, des andern nach dem Fall und des dritten von oben aus Gott geborenen letzten Adams. Gegen sie wahrscheinlich schrieb Gal. 1. Böhme den Anti-Stieffelius. — P. Meder: Der Schwärmer (E. S., 1898); — Ders.: RE XIX, S. 21 ff. Höhler.

2. Michaele (1487—1567), lutherischer Theologe, geb. in Esslingen, trat in das dortige Augustinerkloster ein, wurde von Luthers ersten Reformationsdruckschriften geprägt, erkannte in dem aus dem Meer leigenden Tiere Offb Joh 13 und dessen Zahl 666 eine Weissagung auf Leo X und lebte und webte seitdem in den Gedankenwänden und Bildern der Apokalypse. Sie wurde für ihn auch der Ausgangspunkt zu seinem (Anfang 1522 in Straßburg erschienenen) „Lied von der christlichen, rechtsgegründeten Lehre Dr. Martin Luthers mit seiner Nebenauslegung“, in dem er den Engel mit dem ewigen Evangelium Offb Joh 14 s. aus Luther deutete. Dadurch geriet er in eine Fehde mit Thomas Münzer. Seit seiner Flucht aus Esslingen (1522) ist sein Leben unklar. Als Warter in Rochau weissagte er auf den 19. Oktober 1533 die Wiederkunft Christi; aber der mit Zittern und Zagen erwartete Tag verging ohne besondere Gefechtsfälle, und kurfürstliche Beamte nahmen den Propheten wieder fest. Ende 1534 oder Anfang 1535 auf Luthers und Melanchthon's Fürsprache in Holzdorf, Kreis Schweinitz, wieder angefasst, wurde er im schmalstädtischen Kriege von spanischen Soldaten vertrieben, floh nach Frankfurt a. O. und ging dann nach Preußen, wo er in Memel, Eichholz (Diözese Havelberg) und in Hasselstrom bei Königsberg wützte. 1554 erhielt er wieder in Sachsen, in Brück, Kreis Delitzsch, eine Anstellung,

doch wandte er sich bald als Anhänger des Clavius ins Land der Erneuerer und beschloß sein Leben als Professor der Mathematik in Jena.

ADB 26, S. 205 ff.; — RE XIX, S. 24 ff.; XXIV, S. 529; — Blätter aus den ersten Jahren der Reformation III, 1009, S. 263 ff.; — G. Voegeli: Luther, Melanchthon und Calvin in Österreich-Ungarn, 1909, S. 20 ff.; — Theob. v. Liebenau: Der Franziskaner Thomas Münzer, 1913, besonders S. 185 f. D. Clemens.

Steige, heilige (Scala sancta). Zu der Kapelle Sancta Sanctorum an der Ostseite des Lateranplatzes führen in der Vorhalle mehrere Treppen hinauf, deren mittlere, marmorne, aber zur Schauung mit Holz umkleidete, nach der Tradition die Treppe ist, die zum Palast des Pilatus hinaufgeführt hat und durch Jesu Füße und Blut geweiht wurde. Die hl. Helena soll sie um 326 nach Rom gebracht haben. Steigt man reuig, mit Gebet oder Betrachtung des Leidens des Herrn auf den Knien die Treppe hinauf, so bringt jede der 28 Stufen 9 Jahre Ablauf. Nachbildungen der Steige, in Deutschland häufig, bringen 4 mal im Jahr einen vollkommenen Ablauf. (V. Bülowien: III.)

KL: Scala sancta; — Berliner 12, S. 435/36.

28. C. Schmidt.

Stiehl, Ferdinand (1812—78), und Stiehlsche Regulativa (1854) Schulrecht, 2 f. Lehrerseminar, 1. Volkschule, 1.

Tier, Ewald Rudolf (1800—1862), lutherischer Theologe, geb. in Frauendorf, 1823 Seminarlehrer in Karlsruhe bei Gumbinnen, 1824 Lehrer am Basler Missionshaus, 1829 Pastor in Frankenberg bei Merseburg, 1838 in Barmen-Wichtlinghausen, das S. 1847 verließ, um 3 Jahre ohne Amt zu leben, 1850 Superintendent in Schleiditz, 1859 in Görlitz, S. kirchliche Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Bibelübersetzung (Bibelübersetzungen, 5, Sp. 1168 f.) und praktisch erbaulicher Erege (Neuluthertum, 3). Über seine Kirchenlied- und Gesangsbuchsbestrebungen vgl. Kirchentod: I, 3 c, Sp. 1308.

Berl. u. a.: Die Bibel Luthers Übersetzung nach D. v. Meyer nochmals aus dem Grundtext berichtet, 1856; — Poliglottenbibel (mit Theile zusammen hrg.), 5 Bde., 1844 ff (die sogenannte Vielesfelder Poliglotte); — Werner: Grundriss einer bibl. Keryxie, 1830; — Neuordnetes Lehrgebot der hebräischen Sprache 1833; — 70 ausgewählte Psalmen, 2 Bde., 1834; — Die Reden des Herrn Jesu, 6 Bde., 1843—47; — Jataias, nicht Psuebodajas, 1850; — Die Reden des Engel, 1861; — Die Apophryphen, 1853; — Privat-Akademie, 1851 (oft aufgelegt); — Verschiedene Predigtsammlungen; — Evangelisches Gesangbuch, 1835; — Christliche Geschichte, 1825. — Ueber S.: RE XIX, S. 28 ff.; XV, S. 534 (über S. 8. Bilinglottenbibel); — R. J. Nitsch. S. als Theologe, 1865; — G. und J. Stier: D. C. R. S., (1868) 1871; — A. Hausrath: R. Kotze und seine Freunde I, 1902.

Röschke.

Tierdienst. Vergleich der Götter und Könige mit Tieren sind in Ägypten sehr uralt; so wird schon auf der Schmitttafel des Narmer (um 3500 v. Chr.) der Pharaos als Stier dargestellt, wie er mit den Hörnern eine Festung benutzt. Lebendige Tiere verkörpern den Gott und wurden im Heiligtum gepflegt; der Minervis in Heliopolis als das Tier des Sonnengottes und der Apis zu Memphis als das Tier des Ptah (Ägypten: II, 2, Sp. 179). Starben sie, so wurden sie wie Menschen eimbalsamiert und bestattet, und ein neuer Stier trat an ihre Stelle. — Auch im alten Babylonien sind wie noch im späteren

Assyrien vergleiche der Könige und Götter mit Tieren besteht, besonders mit dem Wildschaf (re'emu), auf den Jagd zu machen ein vornehmer Sport war. Vom Wildschaf sind wohl die Hörner hergenommen, mit denen die „Hörnermütze“, das Rangzeichen der babylonischen Götter (bisweilen auch der Könige) geschmückt ist (vgl. z. B. Naram-Sin, Bd. I, Taf. 3 links; Schamaq, Bd. I, Taf. 4, Nr. 3 stehend). Auch Jahu hat die Hörner eines Wildschafs (IV Mose 23, 24.). Speziell aber ist der Stier das hl. Tier des Gottes Ramman oder Adad (¶ Babylonien, 4, B. h, Sp. 865 f.); der Gott steht auf oder neben dem Stier und hält Axt und Blitzbündel in seinen Händen. Er ist demnach der Gewittergott und als solcher, da im Orient aller Regen vom „Gewitter“ abhängig ist, der Vegetationsgott. Darum ist er der Hauptgott aller Bauernreligionen im vorderen Orient. Der Stier ist wohl deshalb sein heiligstes Tier geworden, weil für ihn die Wildheit, das Schaukeln und Brüllen ebenso charakteristisch ist, wie für den Gewittergott. – Zu Vorde r e r s i e n führte dieser Gott verschiedene Namen; doch war er im Grunde überall derselbe und ward auch auf dieselbe Weise dargestellt; nur fehlt häufig bei Kananäern und Jerusälitern das menschlich gestaltete Bild des Gottes (¶ Bilder im AT). Sie beugten sich, ihm in seinem Stier zu verehren (¶ Baal; ¶ Goldenes Kalb). Die Urmänner nannten den Gott „Hadad, die Phönizier Meißtar; (¶ Moloch); der alte Stiert Gott von Baal (in Phönizien) ist später im römischen Reich als Jupiter Heliopolitanus berühmt geworden, der Gott von Dolche als Jupiter Dolichenus; in Palmyra wurde der Gott Alsalib verehrt, den man (aber vielleicht mit Utrecht) als „Baal ist mein Kalb“ gedeutet hat. Die „Heilbitter“ hatten den Leidbitt usw. ¶ Ercheinungswelt der Rel.: I, B 1 a, Sp. 505 f. Bgl. die Lit. zu den einzelnen Religionen. Gregmann.

Stift = Domkapitel = Kollegiatkirche ¶ Kanoniker usw. ¶ Kirchenverfassung: I, B 3 (Sp. 1407). Über die skandinavischen „Stifte“ vgl. ¶ Dänemark, 3 a (Sp. 1937). ¶ Schweden, 6 d ¶ Norwegen, 4.

Stift, Tübingen, ¶ Erziehungsanstalten, 2 b (Sp. 592) ¶ Tübingen.

Stiftsdamen = Kanonissen (¶ Kanoniker usw., 2).

Stiftshütte (Stiftsschrein).

1. Die jüngsten Überlieferungen; — 2. Die älteste Zeit in Kanaan; — 3. Die mosaische Zeit.

1. Die S. oder das Stiftsschrein, von Luther so genannt, weil Israel dorthin wie in „eine Piarre“ oder ein Stift“ kommen und „Gottes Wort hören sollte“, heißt verschieden: „Zelt Jahwes“, „Verksammlungszelt“, „Zelt des Zeugnisses“ oder ganz blau „die Wohnung (Gottes)“; ¶ Heiligtümer Israels: I, Sp. 2044 f. Wer besaß eine scheinbar genaue Beschreibung II Mose 26 f 35—38. Ein größerer Raum bildete „das Heilige“ mit dem Schaubrotstisch, dem goldenen siebenarmigen Leuchter, einem Räucheraltar und vielen Opfergeräten. In dem steinernen Hinterraum, dem „Alteheiligtum“, befand sich die Lade. Um das Ganze zog sich ein Platz, der mit Säulen abgegrenzt war und in dem sich der Brandopferaltar erhob. Gegen diese Schließung lädt sich von vorneherein das Bedenken geltend machen, daß ein so reich ausgestattetes und mit Gold überladenes Prunkstück zu den

einfachen Verhältnissen der mosaischen Zeit nicht paßt und für eine Wüstenwanderung völlig ungeeignet ist. Überdies hat man erkannt, daß die Beschreibung des S. sich in allen wesentlichen Zügen mit der des salomonischen Tempels deckt (¶ Heiligtümer Israels: III, 1, Sp. 2050 ff.). Die Späteren haben also, da sie keine zuverlässige Kunde mehr besaßen, das S. einfach nach Art des jerusalemischen Heiligtums gedacht und dies tragbar gemacht. Endlich nahm man an der Überlieferung Antioch, wonach das S. bis zum Tempelbau Salomo's die allein vom Gesetz erlaubte Kultstätte gewesen sei, da ältere Nachrichten dem widersprechen (¶ Heiligtümer Israels: I, 1). So sind die modernen kritischen Forscher fast einstimmig der Meinung, daß ein S. in der älteren Zeit überhaupt nicht existiert, oder wenn es doch existiert habe, dann jedenfalls nicht die Bedeutung besessen habe, die ihm später beigelegt worden sei. Um diese Behauptung nachzuprüfen, muß man sich auf die unverdächtigen, von den späteren Aufassung nicht beeinflußten Zeugnisse beschließen.

2. Sicher ist zunächst soviel, daß ¶ David bei der Überführung der Lade nach Jerusalem ihr ein neues Zelt errichten ließ (II Sam 6, 17), das am Gicon, d. h. an der heutigen Marienquelle stand (I Kön 1, 18). Zu ihm befand sich ein Delhorn, mit dem die Könige gesalbt wurden (1, 19), und ein (Ränder-)Altar mit Hörnern, der als ¶ Altar galt (I, 1, 2, 28). Alle weiteren Nachrichten über Errichtung und Ausstattung fehlen; aber so viel darf man trotzdem behaupten, daß dieses S. weder dem in II Mof beschriebenen gleich, noch daß es die alleinige Kultstätte war. Dort blieb die Lade bis zum Tempelbau ¶ Salomo's. Der Plan Davids, ihr ein Haus zu errichten, wurde von dem Propheten ¶ Nathan vereitelt mit der Begründung: Jahve habe niemals in einem Hause gewohnt, sondern sei immer in einem Zelte gewandert (II Sam 7, 1). Diese Erzählung verdient um so mehr Glauben, als sie einer anderen gut bezeugten Fälschung zu wider sprechen scheint: ehe die Lade in die Hände der Philister fiel und nach Jerusalem kam, stand sie in dem Heiligtum von ¶ Silo, das sicher ein festes Tempelgebäude befaßt (I 1, 7—9, 3). Aber aus Jerem 7, 12 wissen wir, daß der Tempel von Silo durch die Philister zerstört wurde; vermutlich lagen die konserватiven Kreise der Jerusäliter darin eine Strafe für die Unterbringung der Lade in einem Tempel. Jahve gab damit deutlich zu verstehen, daß ihn das althergebrachte Wohnen in einem Zelte lieber sei. Da die Lade bald nach der Eroberung Kanaans in Silo aufgestellt sein wird, so trüft demnach David an die noch nicht verbliebenen mosaischen Überlieferungen an. Solange Israel in Palästina zerplittet war, gab es zahlreiche Kultstätten (¶ Heiligtümer Israels: I, Sp. 2043); die Lade in Silo war nur ein Heiligtum neben vielen anderen und zeitweilig ganz in den Hintergrund gedrängt. Wenn die Lade aus Silo in den Krieg geführt wurde, wohnte sie naturgemäß in einem Zelt; solche „heiligen Zelte“ für Götterbilder und Opfergeräte sind ausdrücklich bei den Karthagern bezeugt (Diodor XX 65, 1) und überdies bei anderen semitischen Völkern zu erschließen.

3. Für die mosaische Zeit darf man zunächst auf Grund einer allgemeinen Erwägung behaupten, daß es ein S. gab, weil die Lade ein

Obdach brauchte, und daß die S. die einzige Kultstätte war, weil wir von anderen Heiligtümern nichts wissen und weil eine Fülle von Heiligtümern in den primitiven Verhältnissen von vorhergehendem unvoraussichtlich ist. Dazu kommen zahlreiche Sagen, die iatologischen Ursprungs sind und darum von Tatsachen ausgehen müssen. Von der erstmaligen Aufertigung des S. durch Moës erzählt II Mof 23, ff in einem Zusammenhang, der von der Lade handelt. Das S. war aber nicht nur der Aufbewahrungsräume für die Lade, sondern zugleich die Drachensäge, wo auch Recht gesprochen wurde. Demnach müssen sich außer der Lade auch die Drachensäge im Tempel befinden haben; dazu gehörten Urim und Tummim, Ephod und Tera-
vhim (II Mof 29 ff). Ferner sah man dort den Zauberstab Moës (IV 20, ff), der noch als Eherne Schlange im salomonischen Tempel verehrt wurde, den Blütenstab Aarons (17, 25 ff) und einen Krieg, von dem man später erzählt, er sei mit Mannen gefüllt gewesen (II 16, 29 ff). Ob es einen Altar gegeben hat, muß unsicher bleiben; doch spricht die Wahrscheinlichkeit dafür. Zedenfels würden Opfer dargebracht, vor allem Räucheropfer, wie zahlreiche Sagen lehren. II Mof 18, ff III 10, ff IV 16; vgl. II 17, 15.

Julius Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels, 1865, S. 17 ff.; — G. Sellin: Das Zeitalter Jahves (Altheilige Studien, Rudolf Kittel dargebracht), 1913, S. 168 ff.; — Hugo Grehmann: Moës und seine Zeit, 1913 (vgl. Reg.); — RE^a XIX, S. 33 f. Grehmann.

Stiftsfirche **Kollegiatfirche.**

Estiftungen für die Kirche Schenkungen an die Kirche Kirchlichkeit, 1. ebd. (Sp. 1490 f.).

Stiftungen, Halle'sche, Fraude, u. d.
Zigel, Johann (1515—1562) geb. in
Gotha, studierte seit 1531 in Wittenberg, anfangs
Zura, dann Medizin, Physik und Astronomie, las
seit 1542 über Tetens, Heyd, Ovid, slob nach
Ausbruch des schmalkaldischen Krieges nach Wei-
mar, wurde Herbst 1547 als Professor für Re-
torik und Poetik an das neu gegründete aca-
demische Gymnasium in Jena berufen, hielt bei
der Einweihung der Universität am 2. Februar
1558 die Festrede, geriet aber, als hier Tacitus
und seine Anhänger mehr und mehr zur Verachtung
kamen (Jena), als alter Schüler und Freund
Welandithous in eine recht schwierige Lage.

ADB 36, S. 228 ff.; — RE¹ XIX, S. 42 ff.; XXIV, S. 529; — G. H. W. S. 111 m: Briefsammlung des Hamburgerischen Superintendenten Joachim Weßbach II, 1903, S. 401, 552; — R. Ch. w. d: Gotha in der Dichtung des 16.—18. Jhd.s Mitteilungen der Vereinigung für Goethesche Gelehrte und Altertumsforschung 1905, S. 63 ff.; — G. Vorlow s. v.: Das alte Jena und seine Universität, 1908; — B. Willkomm: Aus der Geschichte der Universität Jena (S.-A. aus der Jubiläumsnummer der Jenaischen Zeitung, 1908); — S. Clemm: Ein Brief Joh. Sts. an Sophia (Bist. f. Thüring. Gesch. und Altertumskund. 28, 1911, S. 419 ff.); — A. Müller: Wahrnehmungen seines Tores, 1910, S. 114 ff.; — S. Blaauw:

Zigmatiner (Priester von den hlg. B. und m. a. len), 1816 in Verona gegründete Priesterkongregation mit ewigen Gelübden, für Erholung, Unterricht, innere Mission; 1905 wurde eine Niederlassung in Konstantinopel (Pera) gegründet; — **Zigmatinen** (Schwestern von den hl. B. und m. a. len), 1848 von der ehrwürdigen Anna Morelli Lavini († 1860) gegründete

Kongregation für Unterricht und Erziehung mit
Mutterhaus in Florenz, 1907: 58 Häuser mit 750
Schwestern in Italien und Albanien. Joh. Werner.

Stigmatisierte nennt man Personen mit den Leidensmalen Christi (Stigmen; vgl. Gal 6,17). Meist sind es, entsprechend den bibl. Passions- schilderungen, die 5 Wundmale an Händen, Füßen und der Seite, dann auch die Male anderer Leidenswunden, so an der Stirn von der Dornenkrönung, am Herzen von dem Lanzen- stich, an der Schulter von der Kreuztragung. Selten erscheinen sie alle vereint. Manchmal befinden sie sich nur als bestimmt lokalisierte Schmerzen; in der Regel aber treten sie sichtbar bis zu plastischer Gestalt hervor. In solchen Fällen ist die Form der Stigmen eine mannigfaltige: Blut oder Flüssigkeit absondernde Wunden und Blasen, blutunterlaufenen Fleden, weißschimmernde Narben. Ihre Träger sind überwiegend Frauen und einfache Leute. Bei Ber- standesurteilen wurden sie noch nicht konstatiiert; sonst spielt das Alter scheinbar keine Rolle. Ent- weder sind sie bleibend oder sie erscheinen zu bestimmten Zeiten oder verschwinden gelegentlich ganz. Bei allem zeigen sie auffällige Über- einstimmungen: sie geben niemals in Entzündungen oder Gitterung über und trocken jeder ärztlichen Kunst. Gemeinam sind ferner allen Su- visionären, eschatischen, auch somnambule Zustände, in Verbindung damit häufig anormale Be- dürfnislosigkeit hinsichtlich der Nahrungsau- nahme, nach der geistig-religiösen Seite hin im allgemeinen eine tiefe Frömmigkeit und im be- sondern eine sehr gekegerte mythische Andacht zum leidenden Heiland. — Die Tat sache, daß es S. gegeben hat und gibt, ist unbetreitbar. Von 13, bis zum 20. Jhd. zählt man gut über 300, darunter etwa 60 von der kath. Kirche heilig oder selig Gesprochene, etwa ebensoviiele mit voller Stigmatisation, etwa 50 männlichen Geschlechts. In dem absoluten Sinn, wie man es bis auf die letzte Zeit glaubte, eröffnet aber der hlg. Franz v. Assisi (Sp. 983) nicht die lange Reihe Sr. Vielmehr vermag man für eine Zeit des beginnenden 13. Jhd.s, da nicht allein durch die Kreuzzüge die Verehrung des Leidens Christi gefördert wurde (Christi Blut, 2 b, Sp. 1698), sondern mehr noch durch den fortwährenden Ruf nach Buße und Besserung Selbststötungen aller Art an der Tagesordnung waren, mindestens den Gedanken an die Nachahmung der Stigmen zujüglich der Gebnisch nach den Leiden des Herrn bereits als lebendig zu erweisen; vgl. die Selbstverstümmelungen der belgischen Beghine Marie v. Lignies († 1213), eines vom Oxforder Konkl. 1222 verurteilten religiösen Schwärmers, ferner des Marquis Robert v. Montferrand um 1226, des niederländischen Einfließers Dobon v. Hardt († 1231). Infojen bedeuten aber die Stigmen des hl. Franz sicherlich einen Höhepunkt, als hier eine altes übertragende religiöse Persönlichkeit in Frage steht. Auf dem Monte Albano, da er, der glühende Befreiter des leidenden Heilands, in Autobach verurteilt war, hat er sie im September 1224 empfangen, während ihm der Geteu- zigte als Seraph erschien und sengende Strahlen von seinen Wunden nach dem versunkenen Jünger sandte. Dieser Datierung gegenüber er scheint die neueste These, daß Franz erst wenige Tage vor seinem Tode (1226 Oct. 3) die Stigmen erhielt, zu wenig gesichert. Was die überwältigte Tradi-

tion (Glaßbrief, 1226 Clt. 4) als nagelähnliche, dunkelfarbige Erhöhung an Händen und Füßen (die Seite wie von einer Lanze durchbohrt) bei ihm beschrieb, hat die rasch einsetzende Legende ausgezeichnet, während zugleich die Existenz der Stigmata namentlich von den Dominikanern geradezu geleugnet wurde (daher Bestätigungsbulle 1237, 1254). In der Folge zählte man immer häufiger S. Es genügt hier, auf einige Typen hinzuweisen. Die Dominikanerin Katharina v. Siena erhielt die Wundmale almählich seit 18. August 1370, ohne daß sie jedoch sichtbar würden. Ihre Ordensschwester Katharina v. Ricci zu Prato (1522–90) empfand die Martern Christi so, daß sie wie von wirklichen Verwundungen mit Blut überströmt ward, an der Stirn auch äußerlich die Spuren des Dornenkrans anwies. Die Franziskanerin M. Creszentia Höh von Kaiserswerth (1682–1744), an Verdüngungen und Öffnungen reich, umfang vor ihrem Tode das Bild des Gekreuzigten mit solcher Ausdruckskraft, daß ihr mehrere Stunden lang Blut aus der Nase strömte. Auch das 19. Jhd. sah eine ganze Anzahl S., so vor allem die Augustinerin vom St. Agnetenberg bei Düsseldorf, Anna Cath. Emmerich († 1824). Daß beständig aus Krankenlager gefestelt, erhielt sie in wiederholten Erscheinungen 1812 die Stigmata (5 Wunden, Kreuz auf der Brust, Kreuzzeichen in der Magengegend, Dornentrone); es war ihr dabei „als wendete sich ihr Blut und dringe mit heftigem Ziehen nach den Malstichen hin“. Nach 7 Jahren verloren sie sich auf ihr Gebet äußerlich, die Schmerzen blieben. Seit 1820 schaute sie in Visionen das Leiden des Herrn aufgezeichnet von Cl. Brentano; vgl. auch die Gedichte ihrer Freundin Louise Henzel „An die geliebte Heimgegangene“, „An ihrem Grab“. Nicht weniger außfällig waren die Erscheinungen an Maria v. Mörl aus Kaltern in Tirol († 1868), Maria Domitia Lazzari (1813–48), Dorothea Bister von Gembingen in Holland († um 1850), besonders aber der Louise Lataeu von Bois d'Orne in Belgien (1850–1885), bei der 1868 nach schwerer Krankheit die jeden Freitag in der Erscheinung blutenden Stigmata hervorrieten und erst zwei Jahre vor ihrem Tode wieder verschwanden. Die jüngste S. ist Gemma Galgani (geb. 1878 zu Camigliano bei Lucca, gest. 1903). Sie empfing in einer Vision 1899 diese Wundmale, wobei das Blut mehrere Stunden flöß; jeden Donnerstag erneuerten sie sich in Erscheinung, am Samstag oder Sonntag verschwanden sie. Seit 1900 besaß sie zudem die Stigmata der Dornenkrönung (vor der Stirne rinnende Blutsäropfen), seit 1901 die der Geißelung (Wunden am ganzen Körper). Auch bei ihr hörte auf ihr Gebet hin die äußere Stigmatisation auf, während die inneren Schmerzen fortdaureten.

Verucht man eine Erklärung aller dieser Tatsachen, so legt sich zunächst die Frage nahe, ob nicht Betrug dabei eine Rolle spielt. Daß die Stigmata am Leichnam des hl. Franz erstmals künstlich angebracht wurden, oder daß er sie sich aus einer Stuhlmüdigkeit selbst zugefügt, ist ausgeschlossen. Damit will aber keineswegs gefragt sein, daß Betrug nie vorkam; der Schneider und Latenbruder Johs. Jeter (Johesbundel) bei den Dominikanern zu Bern bescherte 1507, Stigmata durch die Mutter Gottes empfangen zu haben; 1546 ward die Franziskanerin Mag-

dalena v. Kreuz wegen ähnlichen Betrugs von der Inquisition zur Entfernung verurteilt; 1588 eregte die „Nonne von Lissabon“ bis zu ihrer Entlarvung großes Aufsehen; die S. Karoline Beller in Lütgeneder bei Warburg wurde 1845 von einem Arzt überführt, daß sie heimlich mit Radelschlägen ihre Wunden zum Bluten bringe. Auch muß die Möglichkeit einer Selbsttäuschung, mag sie auf reine Illusion oder auf falsche Auslegung wirklicher Gefühle zurückgehen, stets in Rücksicht gezogen werden, zumal in den Fällen unsichtbarer Stigmatisation. Die Mehrzahl der S. schließt jedoch Betrug und Selbsttäuschung aus; ärztliche und behördliche Untersuchungen bestätigen das, und der religiöse Charakter vieler S. läßt den Gedanken daran nicht auftreten. Damit ist auch in einer ganzen Anzahl namentlich neuzeitlicher Fälle objektive Täuschung der Beobachter ausgeschaltet. Jedenfalls besteht bei allen S. eine physische und psychische Prädisposition. Mindestens für die Dauer der Stigmatisation läßt sich nämlich jeweils ein krankhafter Zustand feststellen, der sich vielleicht in Form von Neurosen irgendwelcher Art (Hysterie, Neurosenhysterie u. ä.) manifestiert und sowohl die Sensibilität als die Phantasie ins Ungemeine steigert. Verbindet sich dann damit die Kraft der religiösen Vorstellungen und Begehrungen, so wäre denkbar, daß in der Erscheinung eine Selbstbeirührung der Wundmale stattfindet; indes ist eine solche für die allerwenigsten Fälle zu erwiesen und bei vielen geradezu unmöglich gewesen. So gelangt man höchstlich bei der Hypothese autozugänglicher Entzückungszauber an. Freilich die Analogiefälle bei Fremdingestion in der Hypnose (totale Blutstauung, leichten Blutflüssen, Bildung von Blasen und Brandflecken) liegen so weit ab von den eigentlichen, mit Zerreissen der Blutgefäße wundenden (Hämorrhagien) verbundenen Stigmata, daß die medizinische Wissenschaft bislang nichts anderes zu tun weiß als diese unter die „rätselhaften neuropathischen Blutungen“ einzurieben, während der gläubige Katholik, da die Naturgejese überschritten erscheinen, unter den sonstigen notwendigen Voraussetzungen übernatürliche, zum Teil furchtlich bestätigte Wunder hierin erblickt.

Zum Allgemeinen vgl. M. Perin: Mystische Erscheinungen, 1861, S. 705–765; — R. N.: Die Wunder der Größe, 1875; — A. Th. Brüd: Die S. (Wort und Bild 30, 1884, S. 66–87); — W. Bunt: Hypnotismus und Suggestion, 1892; — A. Imbert: Gourdeyre: La stigmatisation etc., 2. Aufl., 1894; — L'hypnotisme et la stigmatisation, 1899; — C. Böd. et al.: Abse II, 1897, S. 520, 603; — G. Duomas: La stigmatisation chez les mystiques chrétiens (Revue des deux mondes 39, 1907, S. 196–228). — Über S. Fran; von Miji vgl. R. Hampe: Die Wundmale usw. (HZ R. 3. 60, 1906, S. 385–402); — R. Bihl: Die Engama usw. (Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 28, 1907, S. 529–550); — J. Metz: Die Wundmale usw., 1910; dazu R. Bihl im Archiv franciscanum 3, 1910, S. 393–432; — A. Koeniger im Historischen Jahrbuch usw. 31, 1910, S. 787–796; — J. X. Seppelt in der Vereinschrift der Görresgesellschaft 1910, S. 110–120; — R. Wend in ZKG 32, 1911, S. 89–92; — R. Hampe: Die frühen Stigmatisierungen (Internationale Wochenschrift 4, 1910, S. 1485–1494); — De Godof: De woontekenken van S. Fr. (De Katholik 1911, S. 131–151). — Über M. v. Mörl vgl. (Carat): Die Throtesch-

tischen Jungfrauen, Regensburg 1843. — Über Lazarus vgl. **G. Weber**: *Charakterbilder*, 1853. — Über Leateau vgl. **G. Lejeune**: L. L., Louvain 1873; — **A. Rohling**: L. L. nach authentischen medizinischen und theologischen Documenten, 1874; — **B. Jähnchen**: L. L. kein Wunder, sondern Täuschung, 1874; — **R. Virdorff**: Über Wunder und Medizin (Vortrag, gedr. u. a. in: Deutsche Zeitschrift für praktische Medizin 1874, S. 335—339); — **C. Warlomont**: L. L., Bruxelles 1875*. — Über Galgani vgl. **P. Germano di Stanislawo**: G. G., deutsch in 4. Aufl. von **P. Leo Schlegel**, 1913; — **A. G. Lundius**: G. G., eine Ele aus jüngster Zeit, 1912. — Ältere Lit. in RE² XIX, S. 45 f. — **A. M. Noeinger**.

Stille Woche = Karwoche. ¶ Kirchenjahr ¶ Sterne.

Stilling, Jung, ¶ Jung-Stilling.

Stillingfleet, Edw. a. d. (1635—99), englischer Theologe, geb. in Cranborne. S. wurde während seiner Studienzeit in Cambridge von den dortigen Latitudinariern und Platonikern (Chillingworth, Laudworth u. a.) beeinflusst und für die latitudinariistischen Einigungsbemühungen zwischen der bischöflichen Kirche, deren Form des Kirchregiments sein Irenicum (1659; 1662) das göttliche Recht abprach, und den Nonkonformisten, die er gleichfalls von der Unhaltbarkeit ihrer Kirchenform zu überzeugen versuchte, gewonnen. Seit 1657 Pfarrer in Sutton, wurde er wegen seiner schriftstellerischen Leistungen, besonders seiner *Origines sacrae* (1662); einer Verteidigung des Schriffturhals gegen deistische Kritik und gegen atheistische und mechanistische Philosophie und seiner anti-judaistischen Verteidigung der Laub'schen Staatskirche (*Rational Account of the Grounds of the Protestant Religion*, 1664) 1664 nach London berufen. Er rügte hier 1678 zum Defau der Paulskirche auf und wurde nach dem Thron Jakobs II., dessen Kirchenpolitik (¶ England: I, 3, Sp. 351) er mutig kritisierte, hatte (z. B. *Ecclesiastical Cases*, 1689), zum Bischof von Worcester erhoben. Wie der mit ihm betreuende ¶ Tillotson und Burnet er damals in Dienst der Toleranzpolitik Wilhelms III. des Oraniers gestanden (¶ Dissenters Latitudinarian, Sp. 1984 ¶ High Church, Sp. 17), hat auch seine gelehrt-apologetische Arbeit fortgesetzt, aber zugleich in seinen letzten Lebensjahren durch seinen Streit mit J. Lode, gegen dessen Essay er 1696—97 mehrere Schriften richtete, seinem Anhänger vielfach geschadet.

Works of S., hrsg. von R. Bentley (mit Biographie), 1700—01. — Von seinen Schriften seien noch genannt: A Letter to a Deist, 1667; — Treatise concerning the Idolatry in the Church of Rome, 1671; — Discourse in Vindication of the Protestant Grounds of Faith, 1673; — *Origines Britanniae*, 1685; — The Council of Trent examined and disproved, 1688; — Discourse in Vindication of the Trinity, 1697 (hier der Angriff auf Lode; dazu die beiden Answers to Mr. Locke's Letter, 1697—98; vgl. Lode's Philosophical Works, ed. by St. John, 1854, II, S. 339—411); — Discourses concerning Christ's Satisfaction, 1697. 1700. — Bgl. auch S. a. *Miscellaneous Discourses on several Occasions*, 1735. — Über S. vgl. außer R. Bentley (s. oben) G. Burnet's *History of his own Time*, 1753. — *Former Dictionary of National Biography*, 54, S. 375 ff. und R. Buddeusius in RE² XIX, S. 51 ff. — Zum Streit mit Lode vgl. R. Vogt Bourne: J. Locke, 1876, Bd. II, S. 419 bis 439. — **Zidarnas**.

Stimmen aus Maria-Laach ¶ Maria Laach ¶ Preisse: IV, 3.

Stimmer, Tobias, ¶ Buchillustration, 3, (Sp. 1393 f.).

Stinstra Venema.

Stip, Hermann (1809—82), ¶ Kirchenlied: I, 3 e (Sp. 1308).

Stipendienanstalten, theologische, ¶ Pfarrerbildung, A 3 (Sp. 1446).

Stirmer, (1799—1873), ¶ Württemberg, 4.

Stirner, Max (Pseudonym für Johann Caspar Schmidt; 1806—56), philosophischer Schriftsteller, geb. in Bayreuth; nachdem er kurze Zeit Gymnasiallehrer und Lehrer an einer Töchtersschule gewesen war, widmete er sich ausschließlich wissenschaftlicher und philosophischer Schriftstellerei. In seinem radikalsten Hauptwerk vertrat er mit jungbeglaublicher Dialektik und voller Paradoxien einen Egoismus, der alle Moralgerüche aufstieß. ¶ *Egoismus*, 1 (Sp. 196) ¶ *Nihilismus* usw. (Sp. 803 f.).

Berl. u. a.: Der Einzige und sein Eigentum, 1845; — Geschichte der Reaktion, 2 Bde., 1852. — Über S.: ADB 26, S. 258—259; — Meissel: M. S., 1907. — **Stoa**.

Stoa, Stoiker ¶ Philosophie: II, 5 b; ¶ Narrurrecht, 1, 2 b ¶ Erkenntnistheorie, 4 (Sp. 447) ¶ Theodizee: I, 4.

Stod, August, geb. 1863 zu Zadelow (Pommern), 1889—93 Pfarrer in Baben (Altmark), 1893—96 Diakon in Groß-Salze, 1896—1910 Pastor zu St. Katharinen in Braunschweig, seit 1910 erster Pfarrer in Berlin-Lichterfelde baute in Braunschweig, lediglich auf freiwillige Beihilfe angewiesen, das erste größere Gemeindehaus, ist Mitbegründer und Vorsitzender der „Konferenz für evg. Gemeindearbeit“ (¶ Konferenzen: II).

Berl. u. a.: Die Kirche nach evg. Aussprüng, 1901; — Arbeiten und nicht müde werden, 4 Predigten über die Kirchlichkeit unserer Gemeinden, 1908; — Brauchen wir ein neues Gesangbuch? Ein Wort an die Braunschweig. Landeskirche, 1898; — Männerlobende, 1912; — Die Konferenz für evg. Gemeindearbeit (in: „Lebenbare Gemeinden“, Zeitschrift zum 80. Geburtstag C. Sultzes, 1912. — Berl. die Literatur zu ¶ Konferenzen: II). — **Lunde**.

St. Simon, ¶ Karmeliter ¶ *Stapulier*, 2. — **Stadtsteth**, Niels (1787—1866), evg. Theologe, geb. in Christiania, pastorierte nach einer entbehrungsreichen, wildbewegten Jugend seit 1825 das nördliche Norwegen und wird den Lappländern ein Lappländer; auch machte er sich um Schaffung einer Schriftsprache für sie verdient. Seit 1853 lebte S. im Ruhestand in Sandefjord.

RE² XIX, S. 55—59. — Er schrieb u. a.: *Dagbog over mine Missionsreiser i Finmarken*, 1860. — **Israel**.

Stodmeyer, Immanuel (1814—1894), evg. Theologe, geb. zu Basel, 1811 Pfarrer in Oettingen (Württemberg), 1846 an St. Martin in Basel, 1851 Dozent an der Universität für Homiletik und nt. liche Eregefe, 1871 Antistes der Basler Kirche, 1876 o. Professor. Als Student von ¶ Schleiermacher beeinflusst und mit J. C. K. v. Hofmann eng befreundet, wirkte er als umsichtiger Kirchenpolitiker, feinmässiger Prediger und gewissenhafter Ereget im Sinn eines nüchternen Bibliosimus. ¶ *Homiletik*, Sp. 123.

Berl. u. a.: Das apostolische Symbolikum, 1846; — Das NT nach den ältesten handschriftlichen, freie nach Tischendorf bearbeitet (zusammen mit C. J. Riegenbach), 1880; — Homiletik, 1895 (posthum); — Eregetische und praktische Erläuterung ausgewählter Gleichnisse Jesu, 1897 (posthum). — Über S.: R. Stodmeyer: Antistes Immanuel S., 1896. — **K. Barth**.

Stöber, Karl, *¶* Vollschriftsteller, 2 e.

Stödel, Leonhard (1510—1560), Hauptreformator Überwurgans, geboren und gestorben in der Bischof Stadt Bartfeld, deren gefehrte Schule er als Melanchthon-Schüler reorganisierte und zu bedeutendem Blüte brachte (seit 1539). Im Namen der durch ihn im Luthertum gegründeten fünf königlichen Freistädte Riga, Reichenau, Lübeck, Eperies, Klein-Zeber (Kleiszeben) und seiner Baterstadt verfasste er die von Ferdinand I. angenommene „confessio pentapolitana“ (1549), ein Bekenntnis zum Standpunkt der *¶ Confessio Augustana*. Als deren Anhänger befämpfte er die Lehren des *¶ Stancaus*, als dieser nach Ungarn kam. *¶* Österreich-Ungarn: II, A, Sp. 897.

A Pallas nagy lexikona (= Das große Pallás-Lexikon: ein magyarisches Konversationslexikon), Bd. XV (Budapest 1897), S. 229 f (Neue Ausgabe unter dem Titel Révai nagy lexikona, seit 1911 im Erscheinen); — *¶* *Seine* nycé: Magyar irok élete és munkái (= Leben und Werke ungarischer Schriftsteller), Bd. XIII, Budapest 1909, Sp. 61 ff; — *¶* Bonn Samuel Klein: Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften evg. Prediger, Leipzig und Wien 1789, Bd. I, S. 332 ff. *¶* *Retulista*.

b. Stöder, Christian (1633—84), *¶* Kirchentheologe; I, 3 b (Sp. 1304).

Stöderer, Adolf (1835—1909), Sohn eines Kürschnerswachtmasters in Halberstadt, studierte Theologie in Halle und Berlin; nach fünfjähriger Hauslehrerzeit (Münden) legte er das Oberlehrerexamen ab; 1863 Pfarrer in Seggerode (Provinz Sachsen), 1866 in Hamersleben, 1871 bis 1874 Diözesanpfarfer in Wettin, wo er auch eine Herberge zur Heimat und eine höhere Töchterschule begründete. Im 40. Lebensjahr wurde er als Hofprediger nach Berlin berufen; dort übernahm er 1877 die Leitung der Stadtmission, das anfängliche Richts seinem Nachfolger mit einem Haushaltspunkt von 300 000 M. hinterließ (Tinore: Mission: IV, 1 e; *¶* Preuen: I, 3 e, Sp. 1800 f). Geschichtlichen Ruhm erwarb sich S. 1878 durch sein Auftreten für die Besserung der Lage der Arbeiter und gegen die antisemitische Agitation der Sozialdemokraten. Freilich der Versuch, eine christliche Arbeiterspartei zu sammeln, gelang nicht (*¶* Christlich-sozial, 3, Sp. 1710 f). 1879—1898 war S. Mitglied des preußischen Landtags für Minden-Ravensberg, 1881—93, 1898—1908 des Deutschen Reichstages für Siegen, der bedeutendste Redner der Rechten. Als Erreger und Mittelpunkt der antisemitisch-konservativen Bewegung während des Sozialistengefuges, zog er sich die Gegnerschaft *¶* Bismarcks zu, der ihn ausweisen wollte „wie andere Sozialdemokraten“. Ueber die Waldersee-Versammlung vgl. *¶* Börsverein, I, Sp. 21 f. Unter *¶* Wilhelm II (I, 4) vertrat S. sich auf soziale Arbeit zu beschränken. Als er dennoch in politischen Versammlungen redete, fiel er auf immer in Ungnade und erhielt 1890 den Abschied. Er predigte fortan in der Stadtkirche am Johannisthal in Berlin, die ihm seine Freunde erbaut hatten. — 1890 regte er den Evangelisch-sozialen Kongress an, dem er bis 1896 angehörte (*¶* Evangelisch-sozial, 3, Sp. 762); 1897 gründete er in Kassel die Freie kirchlich-soziale Konferenz (*¶* Kirchlich-sozial). 1896 trat er auch aus der konservativen Partei aus und bildete in Frankfurt a. M. eine selbständige christlich-soziale Partei (*¶* Christlich-sozial, 3 *¶* Staat,

6 b). Kirchenpolitisch hielt er zur *¶* Positiven Union.

S. gehört zu den kräftigsten religiösen Eschreibungen des 19. Jhd.s. Wahrschäf groß war er in der volkstümlichen religiösen Rede. Seine wöchentlich Pfarrpredigten waren in 130 000 Stück verbreitet. Das kirchliche Berlin bekam durch seine Wirkamkeit ein anderes Geücht (*¶* Preuen: I, 3 e, Sp. 1798), und überall in Deutschland erschien und redete er. Die Größe seines Lebens war es, daß er mit seinem Glauben in das öffentliche Leben eintrat; die Tragik aber war die Art, in der er ihn einführte. Am innigsten verband sich sein Glaube mit seinem sozialen Willen, der endlich die evg.-soziale Sache zu einer öffentlichen Angelegenheit in Deutschland machte (vgl. auch *¶* Zehsorge: I, 8); und Geister wie R. *¶* Todt und Fr. *¶* Naumann erwachte. Als demokratischer Christlich-Sozialer war er zugleich Mitglied der aristokratisch-konservativen Partei und verfehlte den Zeitpunkt, aus ihr auszusteigen. Ein weiterer Zwiespalt ergab sich daraus, daß der erklärte Gegner des Simonenpatsch und Staatskirchentums (*¶* v. Hammerstein *¶* Kleist-Rebow *¶* Kirche: V, 5) eine Hofpredigerstelle bei dem mächtigsten Summusipstos annahm, auch später nicht zur rechten Zeit zwischen Hofamt und politischer Agitation wählte. — Die Schattenseiten seines überprudelnden Tempersaments zeigten sich in zahlreichen ganz Deutschland erregenden Prozessen, aus denen er schließlich als hubris laut und innerlich geläutert hervorging. — Unglück und Glück seines Lebens waren die vielen Freunde; die einen nützten seine Leichtsinnigkeit aus, die andern, z. B. *¶* Bodelschwingh, H. *¶* Cremer, M. *¶* Nährler, *¶* Nathusius, Adolf L. Wagner (*¶* Christlich-sozial, 3), L. *¶* Weber, *¶* Warnecke, sagten ihm die Wahrheit über sein unflates, vorchnelles Wesen, seine Empfindlichkeit für Orationen, die Befrednerei und Judenfeindseligkeit (*¶* Antisemitismus, I, Sp. 509), hielten ihm aber auch in den schwersten Niederschlägen und übelsten Verleumdungen die Treue.

Außer regelmäßigen Aufsätzen in seinen Kirchenzeitungen (*¶* Freie: III, 3; ebd. II, 3 a über „das Böse“), vgl. S. u. a. und zahlreichen Broschüren *¶* Christlich-sozial, 1890; — + 13 Jahre Hofprediger, 1895; — + 8 Jahrzähle Predigten je 3 Mr.; 27 Jahrg. je 80 Pg.; — Das Leben Jesu in täglichen Andachten, 1909; — Ueber S. vgl. *¶* Die Kirche von Oberhausen; Adolf S., Lebensstil und Seinsgeschichte, 2 Bde., 1910 (hier Lit. Bd. II, S. 365—83); — Mag. Braun: A. S., 1913; — RE³ XXIV, S. 529—535.

¶ *Stact*.

Stoecker und Muderei, Schlagwort von der Kartellpreise Bismarcks gegen die von Hofprediger *¶* Stoecker geführte antisemitisch-christlich-soziale Berliner Bewegung (*¶* Preuen: I, 3 e, Sp. 1798) geprägt.

Störung des Gottesdienstes *¶* Schuß, strafrechtlicher.

Stössel, Johann (1524—76), geb. in Rüningen, studierte seit 1539 in Wittenberg, wurde als Oneirolutheraner (*¶* Orthodorie, 2 b, Sp. 1057) von Joh. Friedrich dem Mittleren (*¶* Sachsen-Weimar, 1 b) als Hofprediger nach Weimar berufen, wurde 1556 mit Maximilian *¶* Mörlin bei Einführung der Reformation in Baden-Durlach mit, wurde dann Superintendent in Heldburg, begleitete mit Mörlin Mai 1560 den Herzog auf einer Reise nach Heidelberg zu dessen Schwiegervater, Kurfürst Friedrich, die den Zweck hatte,

diesen beim Luthertum festzuhalten, nahm aber danach (wie Mörlin) mehr und mehr eine vermittelnde Haltung ein, riet als Superintendent zu Zena (seit Sept. 1561) zu Frieden und Eintracht, führte den Sturz der Glacianer (¶ Flaccius ¶ Zena) herbei, erlebte es aber auch, wie 1567 die Fakultät wieder mit Gnesioholzianern besetzt wurde. Er wurde nun Superintendent in Mühlhausen und bald darauf Superintendent in Pirna. Hier trat er offen für die Wittenberger und Dresdener Philippisten (¶ Melanchthon usw., 9) ein. Bei der Kurfürstin Anna denunziert, wurde er vom Kurfürsten gefangen gelegt und mit Verbannung gequält, bis ihn der Tod aus Krankheit und Seelennot erlöste.

ADB 36, §. 471 ff.; — RE² XIX, S. 59 ff.; — Bhl. s. n. i. b.: Gesch. der lath. Kirche in den freien Reichsstädten Mühlhausen i. Th. von 1525—1629, 1907, S. 103 u. d.; — J. Reuß: Dächer zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts, I, 2, 1910, S. 214 ff. **D. Clemens.**

Stoff und Kraft ¶ Büchner, Ludwig. Bgl. ¶ Materialismus ¶ Energie und Energetik ¶ Kausalität, 1.

Stoiter ¶ Philosophie, II, 5 b; 6 ¶ Naturrecht, I, 2 b ¶ Erkenntnistheorie, 4 (Sp. 447) ¶ Theodizee, I, 4.

Tola ¶ Amtstracht, 1.

Tölberg, Friedrich Leopold Graf v. (1750—1819), geb. im holstein. Bramstadi als Sohn eines höheren dänischen Beamten, bezog gemeinsam mit seinem Bruder Christian 1772 die Universität Göttingen, wo sie sich dem „Dainbund“ (¶ Voß) anschlossen, wenn sie sich auch ziemlich zurückhielten. Friedrich Leopold war eine durch und durch aristokratische Natur, die sich für Freiheit und Brüderlichkeit begeisterte, soweit die Vorrechte des Adels nicht angefasst wurden. Nach der bekannten Genereise durch Süddeutschland und die Schweiz, die Goethe teilweise mitmachte, trat er in fürstbischöflich-lübische Dienste. 1782 vermählte er sich mit der schlichten, gemütvollen Agnes v. Wilsleben und verlebte an ihrer Seite in regem Verkehr mit Voß und seiner Ernestine zu Gutten einige Jahre tiefen Glücks. Mit dem Tod seiner Agnes wisch der gute Genius seines Lebens. (1788). Seine zweite Gemahlin Sophie v. Rederen zog ihn in ihre dänsche Welt. Eine Reise nach Italien wette die Neigung zum Katholizismus. Die Seelenforscherei des um die Fürstin Gallitzin gescharten Künsterkreises pflegte und steigerte sie, bis er schließlich 1800 übertrat. Mit seinen Jugendfreunden zerfallen, suchte er eine neue Heimat in Westfalen, unter denen lath. Abel er eine führende Stellung erhielt. In seiner Jugend ein begeisterter Freund des klassischen Altertums, zumal des „guten alten blinden Mannes“, auf dessen Klaus er sich als Überzeuger gewagt, schalt er nach seiner Befahrung auf seine heidnischen Anichten und nahm Anstoß an Voßens altsprachlichem Unterricht. Waren ihm früher Schöpfungen wie das schwungvolle Gedicht „An das heilige und weite Meer“ und Lieder voll kanonischer Ritterstimmung gelungen, so begann er im Alter einer lath. Bellgedichte unter dem Titel „Geschichte Jesu Christi“, die in 15 Bänden nach buditabengläubigen Paraphrasen des ATs und NTs bis Augustin gedieh, — ein Werk des baren Dilettantismus. ¶ Romantif.

Gesammelte Werke der Brüder Gr. S., 20 Bde., 1820

bis 1825; — Kärtchner, Deutsche Nat.-Lit. Bd. 50 von A. Sauer; — J. H. Voß: Wie ward Fritz S. ein Unreiter? (in Paulus' Sophronien 3), 1819; — Joh. Janßen: Dr. L. v. S., (1876 f) 1910*; — A. Freybe in RE² XIX, S. 61 ff.; — Erich Schmidt in ADB 37, S. 275—279. **Anec.**

Stolgebühren (*jura stolae*) sind die Gebühren, die den Geistlichen für die verrichtung gottesdienstlicher Handlungen gegeben werden (bei Vornahme der Handlung durch einen nicht zuständigen Geistlichen sind die S. an die zuständige Kirchenklasse zu entrichten; ¶ Parochialrecht, 3). Über die geschichtliche Entwicklung vgl. ¶ Eigenkirche, Sp. 247 ¶ Pfarrconfomen ¶ Abgaben, 2. In den reformatorischen Kirchen befreitigten einzelne Kirchenordnungen (Landesordnung für das Herzogtum Preußen von 1526, Anhaltische Bützationsordnung von 1582) die S., doch blieb der Brauch bestehen. In der Zeit des absoluten Staats nahm dieser auch die Regelung der S. in die Hand (für Preußen Regierungssatz vom 26. Mai 1818 § 64 lit. b). In neuerer Zeit drang der Wunsch nach Beseitigung oder Ablösung der S. immer mehr durch. Es war dabei außer sozialen Gedanken die Erwägung maßgebend, daß seit Einführung der Civilstandsgesetzgebung die Handlungen des Geistlichen bei Tauen, Trauungen, Begegnissen ihren staatlich-amtlichen Charakter verloren haben und die Zahlung von Gebühren mit dem nunmehr rein kirchlichen Charakter jener Handlungen noch mehr im Widerspruch zu stehen scheinen (¶ Kapuziner, 3, Sp. 955 ¶ Liebesgaben). In der lath. Kirche sind die S. größtenteils noch erhalten, in der evg. Kirche sind die Gebühren für Aufzehrte fast durchweg beseitigt; für Trauungen vielfach; für Tauen in Mecklenburg-Schwerin und Strelitz, Weimar, Meiningen, Altenburg, Anhalt, Schwarzburg-Rudolstadt, Königreich Sachsen. In Preußen besteht das Kirchengesetz vom 28. Juli 1892 die Gebühren für Tauen und Trauungen. Die Ablösung gegenüber Kirchenfassen und Geistlichen erfolgt meist aus Staatsmitteln. In Preußen gewährt, wenn die Ablösung eine Erhöhung der kirchlichen Umlagen bewirkt würde, eine S.-Ablösungskasse, der wieder Staatsmittel zufließen, einen Zufluss. Erhalten sind die S. noch in weitem Umfang bei Begegnissen. Die Festsetzung der Höhe der Gebühren (Soltaxe) steht in der lath. Kirche dem Bischof zu, der in der Regel aber vorher den Pfarrer und eventuell die Kirchenvorsteher hört. In der evg. Kirche erfolgt sie durch die geordneten Organe der Kirche unter Genehmigung der Staatsbehörden. Dertliche Sitten werden berücksichtigt. — Der Name S. röhrt her von der Amtstracht (Stola), die der Geistliche bei der Verrichtung der Handlungen, für welche die Gebühren gezahlt wurden, anlegte.

Ulrich Stolz in: RE² XIX, S. 67 ff.; — Riedla: Das paritätische Recht der S., 1896; — Paul Schone: Das evg. Kirchenrecht in Preußen, Bd. II, S. 555 ff.; — Karl Eger und Julius Friedrich: Kirchenrecht der evg. Kirche im Groß. Hessen, Bd. II, 1911, S. 102 ff.

Jacobi.

Stolz, I. Alban (1808—83), lath. Theologe und Volkschriftsteller, geb. in Bühl (Baden), seit 1823 Priester, seit 1847 Professor für Pastoral und Pädagogik an der Universität Freiburg i. Br. Als Mensch ein Original, fromm, sitzenstreng, wohltätig, aber auch eigenstümig, un-

gesellig und sonderbar, hatte er eine ganz ungewöhnliche Fähigkeit, volkstümlich und paudend, in fröhlicher, leisernder und schöner Darstellung zu schreiben. **¶ Volkschriftsteller, 2.a.**

Seine „Schilder für Zeit und Ewigkeit“ (1843—47, 58/59, 64, 73—81, 84; auch gesammelt erschienen) fanden ungemeine Verbreitung und auch in protestantischen Kreisen wärme Aufnahme. Seine besten Bücher sind die „Legende“, (1851—60) 1894¹⁰ und das Nostische „Leben der Hl. Elisabeth“, (1868) 1911¹¹. Die mit Sätzen gewürzte Reisebeschreibung „Spanisches für die gebildete Welt“, (1853) 1908¹² und der „Besuch bei Sem, Cham und Japhet“, (1857) 1909¹³, die Schilberung seiner Fahrt nach Palästina, wurden und werden gern gelesen. Mit seinem Gebetbuch „Der Mensch und sein Engel“, (1868) 1911¹⁴ und den Standeschriften „Christliche Lauspaf“, (für Knaben, 1873), 1908¹⁵, „Christi Vergleichnisch“ (für Mädchen, 1873), 1911¹⁶, „Zwischen Schulbank und Koferne“, (1879) 1909¹⁷, drang er in die weitesten Volkskreise. Weniger erfreut sind seine Schriften über ländliche Themen (z. B. „Rente, Simultanjähnchen, Milchbuben, aber die Unfehlbarkeit usw.“). Festschriften schrieb er nur zweit: „Ersichtungskunst“, (1873) 1910¹⁸ und „Homiletik“, (1885) 1899¹⁹. — Tagebuchaufzeichnungen erschienen unter verschiedenen Titeln („Witterungen der Seele“, „Wilder Honig“, „Türte Kräuter“). — Werke: 19 Bde., 1871—96; **Vollausg.**, 12 Bde., 1889—1909; — Auswahl von Heinrich Wagner: Edelsteine aus reicher Schatzkammer, (1907) 1908²⁰. — Ueber S. vgl. ADB 36, S. 421—424; — KL XI, S. 846—851; — J. M. Hägle: S., 1889²¹; — Badische Biographien IV, 1891, S. 454 ff.

Söftler.

2. **Johann Jakob** (1753—1821), Kantzelsredner der Nationalistenseit, stammte aus Zürich, 1784—1811 Prediger an St. Martin zu Bremen, lebte dann zurückgezogen in seiner Vaterstadt. Er veranstaltete eine zeitgemäße Neuauflage des NT. S. (1781), auch Erläuterungen dazu (1810/12), war Mitarbeiter an dem 1812 erschienenen Bremer Gesangbuch, welches das Kirchenlied am stärksten unter den Geist des Nationalismus zwang. In seinen Predigten behandelte er mit Vorliebe die Zeiteignisse, weil „nicht einzusehen ist, warum man nur über die Könige Israels, dagegen nicht über neuere, uns näher gehende Begebenheiten und Personen mit genauer Beziehung auf Sittlichkeit und Religion predigen solle“. Er verfällt aber dabei in flaches Rationalisieren, ohne alles geschichtliche Verständnis und ohne religiöse Wärme, so daß uns die Predigten heute ungenießbar erscheinen. Damals fanden sie viel Antlang, denn auch manchen berechtigten modernen Anforderungen an die Predigt ist er als einer der ersten nachkommen.

Berl. u. a.: Predigten über die Merkwürdigkeiten des 18. Jhdts., 1801/02. — Ueber S. vgl. B. e. e. Geschichte der reformierten Kirche Bremens, 1909; — H. Döring: Die deutschen Kantzelsredner bis 18. und 19. Jhdts., 1830, S. 485 ff.; — J. Bauer in ExFr 1908, S. 16 ff. **Baute.**

Tolzenhagen, Benedict = **Falob** von Bütterwegt.

Storch, Nikolaus, **Zwickauer Propheten**. Storjohann, Johan Cordt Hartmann, norwegischer Theologe, geb. 1832, unermüdlicher Organisator auf dem Gebiete der Inneren Mission, vor allem der Seemannsmission, aber auch des Widerstandes gegen alle moderne Theologie, besonders Biedermeier. **Morad.**

Storr, Gottlob Christian (1746 bis 1805), evg. Theologe, das Haupt der sogenannten älteren Tübinger Schule (Tübingen, 3

¶ Nationalismus: III, 2 c, S. 2045 ff., geb. in Stuttgart als Sohn des dortigen, von Bengel beeinflußten Hofpredigers Johann Christian (1712—73; v. u. a. Beicht- und Kommunionbuch, 1755; Hausbuch zur Übung des Gebets, 1756; Nachfolge Christi, 3), wurde 1775 a.o. Prof. der Philosophie in Tübingen, 1777 a.o. und 1786 ord. Prof. der Theologie ebda, 1797 Oberhofprediger und Konfessorialrat in Stuttgart. Die biblische Richtung teilt er mit dem Bengelischen Pietismus, von dem ihn aber die nicht gefühlsmäßige Frömmigkeit, die Einflüsse der aufgellärten Dogmenstruktur und die Aufnahme der Kantischen Vernunftkritik scheiden. Seine Dogmatik (Doctrinae christiana pars theoretica e sacris litteris repetita, 1793) ist eine auf die Autorität der Person Jesu und die historisch erwiesene Glaubwürdigkeit der apostolischen Schriften begründete, dem Geist der Zeit in vielerlei angepaßte Wiederholung der biblischen Lehre.

S. verfaßte außerdem zahlreiche exegetische Werke und Predigten; — Jerner u. a.: Annotationes quaedam philosophicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam, 1793. — Ueber S. vgl. außer den Schriften über Tübinger M. A. Landauer: Neuere Dogmengeschichte, 1881, S. 156 ff.; — REP XX, S. 148 ff.; — W. Gack: Geschichte der Dogmatik, IV, 1867, S. 141 ff. 276 ff. **Scharrad.**

Stözl, 1. **Bartholomäus** (1604—86), kurbrandenburgischer Hofprediger. Auf der Universität zu Frankfurt a. O. vorgebildet, dann Hanslehrer in Preußen, wo er den reformierten Grafen Dohna naherthal, wurde er 1640 Pfarrer in Bütten (Livland), 1643 Hofprediger am Dom zu Köln a. Spree. Dem Kurfürsten stand er bald sehr nahe, noch mehr seiner ersten Gattin Luisa Henriette, deren Seelsorger er bis an ihren Tod blieb. Sein Einfluß auf die kurbrandenburgische Kirchenpolitik war sehr bedeutend, besonders seitdem er (1659) als Nachfolger von Joh. Bergius ins Konistorium berufen war. Den Reformierten vertrat er Geltung, wo er tonnte. An dem Berliner Gespräch (1662), das eine Annäherung der Reformierten und der Lutheraner (zunächst in Berlin-Kölln) zwecks gegenseitiger Duldung (vergleichbar herbeisühren) suchte, nahm er als erster Vertreter der Reformierten Anteil. Die beiden kurfürstlichen, den Lutheranern geltenden Edikte gegen das Verlästern der andern Konfession von der Kanzel herab, stammten aus S. S. Teder. Nach Luisa Henriettes Tod nahm sein Einfluß ab, zumal seit der Biedermeierzeit des Kurfürsten mit der lutherischen Dorothea von Holstein.

ADB 36, S. 460 ff.; — H. Landwehr: B. S. im „Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte VI, S. 91 ff.; — Der j. Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms des Großen, 1894. **Moldaens.**

2. **Eberhard Heinrich Daniel** (1716—81), evg. Theologe, geb. zu Liebenberg in der Mittelmark, studierte in Frankfurt-Oder, unternahm 1740—42 eine Reise durch Deutschland, Schweiz, Elsass und Holland, über die ein Journal vorlegte, 1744 Pastor in Soldin, 1748 Prof. der Theologie an der Universität Duisburg, 1749 in gleicher Stellung in Frankfurt-Oder.

Vgl. Zeitschr. des Bergischen Geschichtsvereins XV, S. 191 ff.; — Jahresbericht und Mittel. des Histor. Statist. Vereins in Frankfurt a. O. IV, S. 109 ff.; VII, S. 111 ff.; — Herling: Beiträge z. Gesch. der reformierten Kirche I, S. 67 f. **Norddeid.**

Stoughton, John (1807—97), evg. Theologe, geb. in St. Michael at Plea (Norwich), 1833 Hilfsprediger in Windsor, 1843 Prediger in Hornton Street, Kensington, 1874 Dozent für historische Theologie am New College St. John's Wood. Seit 1884 lebte er im Ruhestand in Ealing. ¶ Congregationalisten (Sp. 1669).

Ber. u. a.: *The Ages of Christendom before the Reformation*, 1856; — *Church and State two hundred years ago: a history of ecclesiastical affairs in England from 1660—1663, 1682;* — *Ecclesiastical history of England*, 4 vols., 1867—70; — *Religion in England under Queen Anne and the Georges*, 2 vols., 1876; — *Religion in England 1800 to 1880*, 2 vols., 1884. — Über S. vgl. *Dictionary of National Biography* 54, Sp. 439/440. — *Stone*.

Stoy, Karl *Volfmar* (1815—85), Pädagoge, Professor der Philosophie in Jena, Herbart, 4.

Strabo, Walafried, Walahfrid.

Straf, Hermann L., evg. Theologe, geb. 1848 in Berlin, 1872 Lehrer am Wilhelmsgymnasium in Berlin, 1873—76 mit wissenschaftlichen Arbeiten in der Bibliothek zu Petersburg beschäftigt, erhielt 1876 den Titel als Professor und wurde 1877 a.o. Professor, 1910 o. Honorarprofessor der Theologie in Berlin. ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2e, Sp. 1209; § Judenmission, § Institutum iudeicum.

Ber. u. a.: 1. Zur Theologie: *Prolegomena Critica in Vetus Test. Hebraicum*, 1873; — Katalog der hebr. Bibelhandschriften in St. Petersburg, 1875; — *Proprietarium posteriorum codicis Babylonionis Petropolitanus*, 1876; — *Einführung ins AT* (1882) 1906*. — 2. Zur oriental. Philologie und jüd. Literatur: *Hebräische Grammatik*, (1883) 1911*; — *Grammatica des Bildhüter-Aramäischen*, (1896) 1911*; — *Das Buch Jesaja*, 1903; — *Einführung in den Talmud*, (1887) 1908*; — *Jesaja, die Hörer und die Christen nach den ältesten jüd. Ausgaben*, 1910; — *Talmud Babylonicum et codice Monacensi phototypice depictum*, 2 vols., 1912. — 3. Zur Judenmission und Judenfrage: *Der Stifter, christliche Liebe und Wahrhaftigkeit*, (1885) 1890*; — *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*, (1891) 1900*; — *Das Wesen des Judentums*, 1906. — 4. Periodisches: *Kunstüberblick* (mit R. A. L.) 1899 ff., oft ausgelegt; — *Symposion*, 1903; — *Biblisches Lehrbuch* (mit A. Woelfler), (1893) 1911*; — *Wörterbuch zu Xenophons Anabasis*, (1871) 1909*; — zu *Xenophons Aethiopie*, (1891) 1892*. — Herausg. v. *Porta linguarum orientalium*, 1885—95 (§ Petermann); *Clavis linguarum semiticarum*, 1906ff.; *Mitnahmefest seit 1882, seit 1909 mit deutscher Übersetzung*; *Nathanael*, Zeitschrift für die Arbeit der evg. Kirche an Israel, 1885 ff.; *Schriften des Instituts Indien-Berolinense*, seit 1886; *Jahrbuch der evg. Judenmission* 1, 1906; 2, 1912. — *Glaue*.

Straf-mich-Gott-Bibel (1602) ¶ Bibelübersetzung, 5.

Strafe Gottes ¶ Sünde: 1, 4; IV ¶ Leiden ¶ Hebel ¶ Lohn u. w.: 1, 11 ¶ Vergeltung ¶ Zorn Gottes ¶ Gericht Gottes ¶ Verdammnis.

Strafen in Israel ¶ Gericht mit Gerichtsverfassung im alten Israel, 4 ¶ Steinigung ¶ Blutrache.

Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit, kirchliche.

1. *Wesen der S. der fath. Kirche*; — 2. *Einteilung der Strafen*; — 3. *Verhängung und Aufhebung*; — 4. *Die kirchlichen Delikte*; — 5. *Der Staat und die S. der fath. Kirche*; — 6. *Die evg. Kirche*.

1. Im Gegenzug zur staatlichen S., die nicht nur gegen staatsgefährliche, sondern auch gegen friedensstörende Handlungen im allge-

meinen sich wendet, beschränkt sich die kirchliche S. ihrem Wesen nach auf die Verfolgung solcher Handlungen, welche die kirchliche Ordnung und das kirchliche Gemeinschaftsleben gefährden. Dabei ist allerdings immer in Rechnung zu ziehen, daß die Ordnung der katholischen Kirche ungleich umfassender und tiefer in das menschliche Zusammenleben eingreift, als die Ordnung irgendeines anderen nicht staatlichen Verbandes. Die Strafe aber, welche die Kirche derartigen Handlungen gegenüber in Anwendung bringt, ist Vergeltungsstrafe; sie stellt ein Uebel dar, das den Schuldigen trifft, um ihm gegenüber die durch ihn verletzte kirchliche Ordnung zu bewahren, und um anderen als Warnung vor Übertretung dieser Ordnung zu dienen. Als Nebenzweck kann dabei sehr wohl (§. u. 2) auch die Besserung des Schuldigen in Betracht kommen. — Die Kirche ist aber im Laufe der Entwicklung diesen Grundgedanken in zweierlei Hinsicht unten geworden. Einmal mußte die Durchführung des Grundsatzes, daß der Schuldige weltlicher Gerichtsbarkeit nicht unterliegen dürfe (¶ Civilgerichtsbarkeit, kirchliche), dazu führen, daß die Kirche dem delinquierenden Geistlichen gegenüber die Rolle des Staates übernahm und ihn auch wegen solcher Vergeben strafe, die an sich das kirchliche Leben nicht berührten. Die zweite Erweiterung des ursprünglichen Strafsystems war durch das Auftreten der Zwangsbüßen gegeben. Die Buße (¶ Bußwesen): 1) hat zunächst nur die kirchlichen Strafgerichte insofern Berührungspunkte, als die freiwillige Übernahme von Bußwerken nicht nur der Befreiung von den ewigen Strafen, sondern auch der Lösung von der wichtigsten kirchlichen Strafe, der Exkommunikation, dient. Dadurch, daß seit dem 6. Jhd. die Leistung gewisser Bußwerke dem Sünder vielfach zwangsweise auferlegt wurde, wandelt sich die Buße in allen diesen Fällen zur Strafe, aber zu einer Strafe, die jedes Vergeltungscharakters entbehrt und lediglich der Besserung und Erfüllung des Schuldigen diente und die deshalb auch nicht vom Inhaber der äußeren Jurisdiktionsgewalt, sondern vom Priester in der Verwaltung des Bußakramens verhängt wurde. Reste dieser Zwangsbüßen haben sich noch bis ins 13. Jhd. erhalten.

2. Sich man von diesen eine Anomalie darstellenden Zwangsbüßen (§. oben 1, Sp. 936) ab, so gliedern sich die kirchlichen Strafen, die poenae in enigerem Sinne, in zwei Klassen, die poenae vindicativa e (Vergeltungsstrafen) und die poenae medicinales (Besserungsstrafen) oder censurae. Beide stellen Uebel dar, die dem Schuldigen zugefügt werden, um die verletzte Rechtsordnung zu sühnen. Aber während bei den poenae vindicativa e dieser Vergeltungszwang völlig im Vordergrund steht, tritt bei den poenae medicinales neben ihm der Zweck, den von der S. der Strafe Betroffenen zu bessern. Aus diesem Besserungsziel ergibt sich, daß die censurae nie dauernd (die früheren ewigen oder lebenslangen Exkommunikationen sind im Laufe der Entwicklung verschwunden) oder auf eine Zeit bestimmt sind, sondern nur auf unbestimmte Zeit verhängt werden und mit dem Eintritt der Besserung die Strafe aufgehoben werden muß. Während vindicativa e Strafen immer durch kirchliches Urteil verhängt wer-

den müssen, gibt es neben den durch Urteil ausgeworfenen censurae ferenda sententiae die censurae latae sententiae, Strafen, die unmittelbar mit der Tat von selbst (ipso iure, ipso facto) eintreten, so daß der sie verhängende Richter sprach nur deklarative Bedeutung hat. Ein derartiger unmittelbarer Eintritt der Strafe ist bei den censurae deshalb möglich, weil sie nicht zu den poenae temporales (zeitliche Strafen), die weltliche Rechtsgüter (Körper, Vermögen) treffen, sondern zu den poenae spirituales (geistliche Strafen) gehören, die gewisse kirchliche Rechte nehmen. Durch die Bulle Apostolicae Sedis moderationi vom 12. Oktober 1869 (¶ Caius reservat., 2) hat Pius IX die Fälle der censurae latae sententiae eingeschränkt (¶ Excommunication, 1 a).

Als Medizinstraßen (Zensiuren) kennt das kanonische Recht die drei Strafen der Excommunication (Kirchenbann, Anathem), des Interdicts und der lediglich für den Kleriker in Betracht kommenden Suspensation (über Geduld und heutige Verwendung dieser Strafen s. die Sonderartikel). Viel reichhaltiger ist die Liste der von der Kirche ausgebildeten Bindungsstrafen. Sieht man von den Todes- und Verstümmelungstrafen ab, wie sie trog des bekannten Ecclesia non sitit sanguinem („die Kirche darf nicht nach Blut“) z. B. im Klerikerprozeß seitens der Inquisition und der ihr beigebringen Staatsgewalt angewandt werden (¶ Klerer und Klerikerprozeß, ¶ Herren und Herrenprozeß), so gibt es kaum eine Strafart, die nicht gelegentlich in der Kirche Anwendung gefunden; wir finden Christenstrafen, Freiheitsstrafen, Körperstrafen, Vermögensstrafen, Verbannung, Verweis und Rücken, Bestrafung des kirchlichen Begräbnisses. (¶ Begräbnis: III.) Als vindictive Strafen gegen Kleriker kommen die Amüsensetzung (privatio beneficij) und ihre Wart, die Strafverlegung (translocatio), ferner die Deposition und die Degradation in Betracht, deren ersteres dem Verurteilten außer dem Amt auch die Fähigkeit, ein Kirchenamt wieder zu erwerben, nimmt, ihm aber die geistlichen Standesrechte läßt, während die Degradation dem Geistlichen auch die geistlichen Standesrechte entzieht und dadurch der weltlichen Gewalt die Möglichkeit gibt, gegen ihn einzuschreiten; sie erfolgt deshalb bei todesswürdigen Verbrechen und ist dann mit einer Übergabe an den weltlichen Richter verbunden. — Die uns geläufige Untercheidung von Rechts- und Disziplinarstrafen ist übrigens dem kanonischen Recht fremd. Sieht man, was allerdings nicht unbestritten ist, den Unterschied darin, daß die Rechtsstrafen der Aufrechterhaltung und Bewahrung der allgemeinen Rechtsordnung, die Disziplinarstrafen der Aufrechterhaltung und Bewahrung der besonderen Ordnung des betreffenden Verbandes dienen, so muß man im Grunde, von der Bestrafung der weltlichen Delikte der Kleriker abgesehen, die gesamte kirchliche Strafgewalt unter den Begriff der Disziplinarstrafgewalt bringen. Jedoch betrachten der moderne Staat das, was der Kirche von Strafgewalt geblieben ist, lediglich als Disziplinarstrafgewalt.

3. Kirchliche Strafen dürfen nur in einem

geriegelten Verfahren verhängt werden, wenn es sich um censura handelt, eine mindestens einmalige, meist zweit- oder dreimalige monitio canonica (Mahnung; vgl. ¶ Excommunication) vorausgehen muß. Die Verhängung der Strafe ist Sache der mit Jurisdiktionsgewalt ausgestatteten kirchlichen Oberen oder der von ihnen eingesetzten kirchlichen Gerichte. Das altherige Verfahren ist, seidem der alte Anklageprozeß (der bei delicta manifesta [offenkundigen Vergehen] zulässige Notariatsprozeß und der Denunziationsprozeß) in Vergessenheit geraten ist, ein reiner Inquisitionsprozeß, der durch die zwar nur für Italien erwachsene, aber für die ganze Kirche anwendbare Instruktion Pius IX vom 11. Juni 1850 seine moderne Ausgestaltung erhalten hat. Ansatzweise kann der Bischof bei schweren geheimen Vergehen, von deren Vorhandensein er überzeugt ist, geistliche ohne gerichtliches Verfahren durch sogenannte sententia ex informata conscientia auf kürzere Zeit (nicht über 6 Monate) ab ordine oder ab officio suspendieren.

Die Aufhebung einer Bindungsstrafe erfolgt durch die im freien Ermeisen des kirchlichen Oberen liegende Begnadigung, die Aufhebung einer Medizinstrafe durch Absolution (absolutio canonica), die ertheilt werden muß, wenn der Bestraft sich gebekehrt oder Besserung gewährleistet hat. Von den durch Urteilspruch verhangenen Strafen absolviert der Obere, der sie verhängt hat; bei den censurae latae sententiae kommt es darauf an, ob und wem der Gesetzgeber die Absolution reserviert hat oder nicht (vgl. ¶ Caius reservat.). Sterbende (in articulo mortis) kann jeder Priester absolvieren.

4. Unter den Delikten, die der kirchlichen S. unterliegen, befinden sich solche, über die nach fair. Anstiftung lediglich die kirchlichen Gerichte zu entscheiden haben (delicta mere ecclesiastica); es sind Apostasie (¶ Klerer usw.), Häresie, Schisma, Simonye. Für andere Delikte (delicta mixta) sind sowohl die kirchlichen wie die weltlichen Gerichte zuständig; die Entscheidung hat dasjenige Gericht, das zuerst damit befaßt ist. Dazu gehören ¶ Gotteslästerung (blasphemia) oder Lästerung des seinem Dienst Geweihten (¶ Satrileg), Wahrsagerei (divinatio), Zauberei (magia; vgl. ¶ Herren usw.), zahlreiche Sittlichkeitsvergehen, wie raptus (= Entführung), stuprum (= Schändung), fornicatio (= Hurei), ¶ Kontubinat, adulterium (= Ehebruch); ¶ Ehe; III, 3 o., incestus (= Blutschande), ¶ Bigamie, ferner ¶ Meineid, Wucher, Zweikampf usw. Andere (delicta civilia) werden nur dann vor das kirchliche Forum gezogen, wenn sie von Geistlichen begangen sind (¶ Civilgerichtsbarkeit, 2).

5. Von Staate verlangte die lat. Kirche etwa seit dem 11. Jhd. nicht nur, daß er die von der Kirche beanspruchte Strafgewalt anerkenne, sondern auch, daß er zur Vollstreckung der kirchlichen Strafen seinen weltlichen Arm leise, dem kirchlichen Bann die Acht nachfolgen lasse und an den von den kirchlichen Gerichten der Klererei für schuldig Erklungenen (¶ Klerer usw.) die Todesstrafe vollziehe. Der Staat ist während des Mittelalters diesem Verlangen im ganzen überall nachgetommen. Erst im Spätmittelalter und vielleicht seit der Reformation setzt auch in den lat. Staaten eine abweichende Entwicklung

ein. Die kirchliche Gerichtsbarkeit über Laien musste seit dem 18. Jhd. immer mehr dadurch eine Einschränkung erfahren, daß der Staat die bisherigen delicta mixta, ja sogar manche delicta mere ecclesiastica von sich aus mit staatlicher Strafe bedrohte, dagegen ein Recht der Kirche neben dieser staatlichen Strafgewalt nicht anerkannte. Die Folge dieser im 18. Jhd. im wesentlichen abgeschlossenen Entwicklung war, daß die Kirche auf die Verhängung rein geistlicher Strafen, insbesondere die Exkommunikation, beschränkt wurde; ja, daß Staatskirchenrecht des 18. und beginnenden 19. Jhd.s hat selbst auf dem Gebiete der rein geistlichen Strafen seinen Einfluß gelend gemacht und die Androhung und Verhängung von Zensuren in zastecklichen Fällen verboten oder von seiner Genehmigung abhängig gemacht (Exkommunikation, 3). Der moderne Staat schließt die Verhängung oder wenigstens die Vollziehung aller in bürgerliche Leben eingreifenden Strafen, vor allem sämtliche Leibes-, Freiheits- und Vermögensstrafen gegenüber Laien aus und erkennt eine Wirkung der geistlichen Strafen für das bürgerliche Leben nicht an. Dagegen spricht er der Kirche das volle Recht zu, selbst darüber zu entscheiden, wen sie an ihren Gnadenmitteln teilnehmen lassen will, wen nicht. Demgemäß hat die Kirche das Recht, Exkommunikation und Interdit zu verhängen, ferner ihre Mitwirkung beim Begegnungsritus (III) zu verlagen, allerdings nur soweit sie dadurch nicht gegen die allgemeinen strafrechtlichen Bestimmungen verstößt. So darf die Verhängung einer derartigen kirchlichen Strafe nie in einer Form erfolgen, die sich als strafbare Beleidigung darstellt. Ferner darf keine kirchliche Strafe verhängt werden, um Staatsbeamte oder Staatsbürger zu einer verbrechenhaften Handlung zu veranlassen oder an einer gebotenen zu hindern. Darüber hinaus verbieten Baden, Hessen und Sachsen jede Androhung und Ausübung kirchlicher Strafen wegen Ausübung des öffentlichen Wahls und Stimmenrechts, Preußen und Sachsen jede Verhinderung der freien Ausübung der staatsbürgерlichen Rechte durch Androhung kirchlicher Strafen.

Über die Einschränkung der kirchlichen Straf- gewalt über die Geistlichen vgl. Civilgerichtsbarkeit, 3, 4. Disziplinarverfahren. Als Freiheitsstrafe kommt heute allein die Verweisung in eine Demeritenanstalt in Betracht entweder mit zeitlicher Bedürftung (Preußen und Hessen 3 Monate, Württemberg 6 Wochen) oder ohne dieselbe; Geldstrafen sind nur in Baden in beliebiger Höhe zulässig, anderwärts auf etwa 60 bis 90 M. beschränkt. Die Verhängung der verschiedenen Formen der Amnestie (vgl. oben Sp. 937) liegt (Braunschweig ausgenommen) im Ermessen der Kirche. Endlich ist aber vielfach für die Verhängung jeder Disziplinarstrafe (Württemberg) oder wenigstens der schwereren Disziplinarstrafen (Preußen, Hessen) ein geordnetes Disziplinarverfahren vorgezeichnet. Eine staatliche Bestätigung ist für schwere Disziplinarstrafen in Sachsen, Weimar und Elsaß-Lothringen vorgeschrieben, eine Anzeige an die Staatsregierung in Sachsen und Württemberg.

6. Eine wirkliche S. der kirchlichen Gerichte widerspricht durchaus dem Wesen der evangelischen Kirche. Trotzdem haben in der Zeit des Christianismus die Konstitutionen

sowohl über die bürgerlichen Vergehen der Geistlichen wie über bestimmte kirchliche Delikte der Laien die S. geübt (Civilgerichtsbarkeit, kirchliche, 5 Kirchenzucht, 1), während allerdings delicta mixta nicht auertann waren. Mit dem Auftreten des Territorialismus im 18. Jhd. mußte diese Gerichtsbarkeit fallen oder sich umbilden. Geblieben ist lediglich eine Disziplinargerichtsbarkeit wegen Amtsverfehlungen der S. (Disziplinarverfahren), während die S. über die Recht geistlichen in einer Kirchenzucht (2, 3) umgetaltet ist.

Paul Hinrichs: System des lath. Kirchenrechts IV, 1883, S. 601 ff; V, 1, 1897; — **Dr. i. Gerichtsbarkeit, kirchliche** (RE VI, S. 585 ff); — Lehrbuch des Kirchenrechts von A. Ludw. Richter (1890), S. 768 ff; Emil Tiedeberg (1909), S. 312 ff; Joh. Baut. Sägmüller (1909), S. 742 ff). — Außer den in diesen Werken erwähnten Spezialliteratur vgl. die Literaturnachweise zu dem Artikel Civilgerichtsbarkeit und den oben im Text genannten Sonderarbeiten. — **Z. Niethot.**

Strafgesetzbuch des Deutschen Reiches (Schulz, Strafrechtlicher, Gotteslästerung, Warter; II, 1b Kanzelparagraph, Reich, Deutsches, Strafrechtsreform, Todesstrafe).

Strafgewalt, kirchliche, Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit Civilgerichtsbarkeit Kirchenzucht, Exkommunikation, Disziplinarverfahren, Demeritenanstalt, Rektor- und Rektorprozeß, Sprudkollegium.

Strafrechtsreform.

1. Geschichte; — 2. Methoden; — 3. Ergebnisse.

1. Die Bestrebungen zur Reform der Strafrechtslage unserer Zeit führen auf die Bewegung der Zeit der Aufklärung zurück. Aus dem Kampf, der hier gegen historische Traditionen im Namen der „natürlichen Vernunft“ geführt wurde, erwuchs eine neue Staats- und Rechtsauffassung; der Staat erscheint nicht mehr als göttliche Institution mit absolutem Machtvollkommenheit, sondern als eine von Menschen geschaffene und ihnen Zwecken dienende Einrichtung, die nur so viel Macht beanspruchen darf, als zum Besten aller erforderlich ist. Diese Auffassung drängte zu der gleichen Rationalisierung und Zähmung auf dem Gebiet des Strafrechts. Die unheilvolle Auffassung, daß die Strafjustiz ein Werkzeug göttlicher Gerechtigkeit sei, daß „Gott durch Hängen und Kopfes sich verabschiede und daran ein Gesetz finde“ (Hommel) weicht der Erkenntnis, daß wir allein die Verantwortung für unsere Strafhaftigkeit zu tragen haben. Die Verbrechen sind nicht Verletzungen überirdischer Gebote, sondern sie widerstreiten staatlichen Gesetzen und sind daher auch nur aus menschlichen Gefügspunkten zu beurteilen. Und ebenso sind Strafen nur insoweit berechigt, als dadurch menschlich wertvolle Zwecke gefördert werden. Diesem Standpunkt verdanken wir die Reinigung des Strafrechts von mittelalterlichen Verbatenen: den Kampf gegen Folter, verflämende Leibesstrafen, die durch unmenschliche Grausamkeiten aller Art gesättigten Todesstrafen, die Ausscheidung der Glaubens- und Wahlverbrechen (Hererei, Zaubererei), schließlich die Unterscheidung von Verbrechen und Sünde. Ihnen verdanken wir ferner die ersten Bestrebungen zur Reform des Gefängniswesens, den Gedanken, daß auch der schwere Verbrecher als Mensch zu respektieren sei. Die gesetzgeberische

Bewirklichung dieser Gedanken in Frankreich, Deutschland und Österreich vollzieht sich von Ende des 18. Jhd.s bis etwa 1870. Dann aber machen sich neue geistige Strömungen geltend, die zu einer radikalierenden Weiterführung der alten Reformbewegung drängen.

2. Es ist auch dieser neuen Bewegung charakteristisch, daß sie aus destruktiven Tendenzen ihre Kraft zieht. Damals war die individuelle Verunzumft der revolutionierende Faktor; jetzt wird eine Zersetzung der gelgenden ethisch-historischen Traditionen durch die "Entwicklungslebte in der Gestalt des "Darwinismus und die namentlich durch Comte und Quetelet populär gewordene Soziologie bewirkt ("Ehrl., 3 b). Kriminal-Anthropologie und Soziologie sind die beiden Richtungen, die nun auf die Strafrechtsausstattung Einfluß gewinnen. Und zwar ist ihr gemeinsamer Ausgangspunkt die Lehre von der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens. Alles, was in der Welt geschieht, so lehrte man, ist gesetzmäßig bedingt und also notwendig, weil jedes Geschehen eine Ursache verlangt. Also nicht bloß der Wandel in der äußeren Natur, sondern auch unser eigenes Leben, unsere Empfindungen und Willensakte sind Wirkungen von Ursachen. Wie kommen wir dann aber dazu, die Menschen für ihre Handlungen verantwortlich zu machen, wie darf man dem Verbrecher seine notwendige Tat zur Schuld zurechnen und ihn dafür leiden lassen? Damit schien dem ethisch-begründeten Zurechnungsurteil die Christenberechtigung abgesprochen ("Berechnung"), und die Strafe als Vergeltung für schuldige Tat abgelehnt. Als die Säule der verbrechenshaften Tat und ihrer Beurteilung trat nun eine rein kausale Untersuchung der Verbrecher: man muß zur Bekämpfung des Verbrechens vor allem die Menschen lennen lernen, welche Verbrechen begehen, und die Ursachen erforschen, aus denen sie zu Verbrechern werden. Hier sonderte sich nun die beiden Richtungen. Die Criminálanthropologie unterstellt den Verbrecher wie eine zoologische Spezies, "ein naturwissenschaftlich". Die größte Bedeutung und ihre auch heute noch prägnanteste Form fand diese Betrachtungsart in den Lehren des italienischen Irrenarztes Lombroso. Nach ihm bilden etwa 35% aller Verbrechen einen besonderen anthropologischen Typus. Der Schädel eines solchen Verbrechers ist unregelmäßig, sein Gesicht schief, die Stirne liegend, die Schläfenknochen springen vor, der Unterkiefer ist stark entwidelt, er hat ungleiche Pupillen, entartete Ohren, blaues Gesicht, buschige Augenbrauen. Schädel, Gehirn und Körper weisen eine große Zahl von Anomalien auf. Aber auch sein geistiges Bild, seine Interessen und Gemütsbewegungen weichen von denen anderer Menschen ab. Er lebt es seinen Körper zu läufern, ist träge, unvorsichtig, feige. Abgesehen von starker Eitelkeit und vorzeitigen, gefährlichen Ausschweifungen, ist sein Gesäßleben stumm, seine Schmerzempfindlichkeit herabgesetzt. Gemütsbisse lenkt er ebenso wenig wie Mitleid mit seinem Opfer. Sein Intellekt ist hochgradig beschränkt und durch aberlaubische Ideen beherrscht. Lombroso hat ursprünglich in diesem Typus Eigenschaften des Epileptoiden, des Moralistisch-Irren, des Kindes zu sehen geglaubt, später aber in ihm die Züge von Angehörigen primitiver Kulturstufen wiedererkannt, die sich infolge atavistischer Rückslags-

bildungen bei diesen Verbrechern erhalten haben. Menschen, die diesem Typus angehören, sind ihm „geborene Verbrecher“. Ihre Anlage macht sie mit „unentrimmbarer Gewalt“ zum Verbrecher, ihre verbrecherischen Neigungen werden durch veränderte Lebensbedingungen, wenn überhaupt, jedenfalls nur unwesentlich beeinflußt. Daher kann sich die Gesellschaft vor ihnen nur schützen, wie vor Raubtieren: es geht nicht, sie zu zähmen, man muß sie einsperren oder austötten.

Das massenhaft von Lombroso und seinen Schülern zusammengetragene Material und die hieran gefüllten Schlussfolgerungen sind durch exalte wissenschaftliche Untersuchungen fast völlig zerstört worden. Vorherliche Verallgemeinerungen und Fehlbeobachtungen von erfahamlicher Naivität finden sich in dieser Naturgeschichte des Verbrechers auf Schritt und Tritt, vor allem aber sind ihre Grundlagen als ein großer Irrtum zu bezeichnen. Ein weit geringer Teil jener „Verbrecherzeichen“ fehlt bei typischen Gewohnheitsverbrechern, findet sich andererseits bei vielen, die nie ein Verbrechen begangen haben, und es gibt keinen einzigen Zug, der sich nur oder auch nur überwiegend bei Verbrechern aufweisen läßt. Es sind vielmehr ältere Degenerationszeichen, die in gar keinem urächlichen Verhältnis zur Begehung von Verbrechen stehen. Vielleicht sind sie nicht angeboren, sondern erst erworben: die Folgen des Lebens auf der Landstraße und im Zuchthaus, mangelhafte Ernährung, alkoholistischer und gleichgeschlechtlicher Ausschweifungen, der Reißer der Welt, in der jene Verbrecher ausgewachsen sind. Freilich können Menschen auch auf Grund angeborener Eigenarten zum Verbrechen kommen: sie haben von trunksüchtigen, verbrecherischen, psychopathischen Eltern eine geringere Widerstandskraft geerbt, die einen günstigen Boden für die Entwicklung zum Verbrechen bildet. Aber auch diese Eigenarten sind beeinflussbar und ebenso mit Erfolg zu bekämpfen, wie ererbte Anlagen zur Tuberkulose, sie sind nur keine zum Verbrechen, nicht dessen Ursachen. So gibt es also weder einen besonderen — und gar noch antropologisch zu feststellenden — Typus des Verbrechers noch einen wie ein Schätzchens wirksamen Verbrechenshang.

Während diese kriminal-anthropologische Auffassung in Deutschland keinen erkennbaren Einfluß auf die Strafausübung ausgeübt hat, ist die Criminálsoziologie für die S. von großer Bedeutung geworden. Sie erblickt in dem Verbrecher kein Naturprodukt, sondern ein Ergebnis gesellschaftlicher Zustände. In Deutschland haben diese, gleichzeitig in den verschiedensten Ländern auftretenden Ideen namentlich in Frank von Lissi eine selbständige Ausprägung gefunden. Will man historisch zusammenfassen, was die deutsche Strafrechtswissenschaft ihm verdankt, so ist vor allem die werbende Kraft zu nennen, die von seinen Gedanken ausgegangen ist. Er hat gegenüber der rein deduktiven, dogmatisch-historischen Arbeit der „Münchener Strafrechtschule“ den Wert induktiver Beobachtung des Verbrechens als eines sozialen Phänomens nach Ursachen und Wirkungen und die Einheitigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit jener Methode betont, er hat die Erfahrungen des Strafvollzugs und die deutliche Sprache der Kriminalstatistik zu Hilfe gerufen, um schließlich auch den konservativsten Vertretern des Strafrechts die Augen über seine

dringende Reformbedürftigkeit zu öffnen. Seine scharfe Kritik des Verbrechertypus Lombroso's hat den Einfluß dieser Lehren auf deutsche Juristen verbündet. Schließlich hat er den „neuen Horizonten“ im Strafrecht nach 3 Richtungen zum Siege verholfen: wir sind heute im wesentlichen einig über die Notwendigkeit einer stärkeren Individualisierung in der Behandlung der Verbrecher, einer Ergänzung der Wirkmaffte der Strafe durch vorbeugende und nacherziehende Sicherungsmittel, einer stärkeren kriminalpolitischen Beachtung der Verbrechensursachen. So hat er dem Strafrecht der Zeit neues und zukunftsreiches Leben eingehetzt, so sind die heute bereit verwirklichen oder schwelenden S. ohne seine Lebensarbeit nicht zu denken. Aber freilich diese S. sind nicht zugleich ein Sieg derjenigen Grundanschauungen, die Ausgangspunkt und Triebkraft für seine Forderungen bildeten. Vielmehr sind seine im Anfang der Bewegung vertretenen theoretischen Grundtheien heute als widerlegt anzusehen; Lissi selber vertritt sie in seinen neueren Untersuchungen (seit 1900) nicht mehr, ohne daß er freilich einen Wandel in seinen Anschauungen ausdrücklich zugibt. Auf diese Grundgedanken muß man zurückgehen, weil nur so die Gegenfäkte innerhalb der Strafrechtschulen zu verstehen sind.

Bon seinem deterministischen Ausgangspunkt kam Lissi zu einer Ablehnung des überlieferten Schuld- und Strafbegriffs. Sobald man erkenne, daß die Tat des Verbrechers die „unvermeidliche“ notwendige Wirkung der gegebenen individuellen und sozialen Bedingungen sei, fehle das Recht zu einer fiktiven Mißbilligung, zu jenem unfremden Schuld- und Strafmafften, zu grunde liegenden fiktiven Werturteil. Und ebensoviel bestehe das Recht, durch Strafe vergeltet zu wollen: es sei „graufau“, ja „abgeschmadi“, „unverduldetes Unglüx“ zu vergelten. Der Vergeltung der schuldbasierten Tat können vom deterministischen Standpunkt nur die „Zweck“ oder Schußstrafe gegenübergestellt werden, d. h. die durch die Zwecke der Rechtsordnung geforderte Behandlung des Verbrechens nach dem Maße seiner Gemeingefährlichkeit. Es genüge, den Gelegenheits- oder „Augenblidsverbrecher“ durch Strafe abzuhreden; dagegen bedürfe der Gewohnheits- oder „Baufandsverbrecher“ einer andauernden, eindringlichen Strafbehandlung zur Besserung. Zeige sich schließlich in seiner Tat ein bereits festgewurzelter, unveränderlicher Verbrechenshang, so habe die Strafe nur noch die Aufgabe, die Gesellschaft durch Unschädlichmachung des Verbrechens zu sichern. Da die Gemeingefährlichkeit des Täters erst in dem Strafvollzug sicher zu erkennen sei, so seien unbestimmte Strafmaffte zu fordern, d. h. der Richter solle nur eine nach Minimum und Maximum abgegrenzte Strafe verhängen, die endgültige Dauer ergebe sich erst aus den im Strafvollzug zu treffenden genaueren Feststellungen seines Charakters. Die Strafe ist aber nur ein und seineswegs das wichtigste Mittel zur Bekämpfung des Verbrechens. Denn dieses ist ja das notwendige Ergebnis aus der angeborenen Eigenart des Verbrechens und der ihn von Geburt an umgebenden sozialen Verhältnisse. Daher sei es notwendig, diese äußeren Verhältnisse durch allgemeine sozialpolitische und solche Maßregeln zu beeinflussen, welche die Keime zum Ver-

brechen und zum Rückfall zu bekämpfen versuchen („Fürsorgeerziehung“, „Trinterspiele“, „Arbeitshäuser“, „Mägisießen“ und Enthaltsamkeitssbestrebungen, „Fürsorge fürheimatstreuende Bevölkerung, „Wohlfahrspflege“). Zu den reitenden Maßnahmen im Dienste der Verbrechensbekämpfung gehört schließlich auch die bedingte Verurteilung: in berücksichtigenswerten Fällen soll dem Gelegenheitsverbrecher die Möglichkeiten geboten werden, durch einwandfreies Verhalten den Vollzug der Strafe abzuwenden.

Heute ist der größte Teil dieser Ideen Gemeinschaft der meisten Kriminalisten und ein fast selbstverständlicher Inhalt der sozialinteressierten öffentlichen Meinung geworden. Als aber jene Lehren zuerst als Kämpfung gegen das überlieferte Strafrecht, als „soziologische“, „soziologische Richtung“ im Gegensatz zu der „klassischen Strafrechtschule“ auftraten, waren es vor allem 2 Thesen, welche starke Opposition erregten. Erstens die Entsernung des ethischen Werturteils aus dem Schulbegriff. Da dies nicht mehr aufrecht zu erhalten, so ist klar, daß wir damit dem Schulbegriff seinen Inhalt, den wir bis an die Anfänge der historischen Ueberlieferung zurückverfolgen können, überhaupt rauben, daß dann auch Reue, Gewissen, kurz der ganze ethisch-religiöse Geisteinhalt, der unseren bisherigen strafrechtlichen Grundfächern zugrunde lag, als Illusion zusammenbricht, daß damit nicht bloß die enge Verbindung von Ethik und Strafrecht gelöst, sondern zugleich den bedeutendsten Strafrechtsnotizen die sicherste Grundlage ihrer Geltungskraft genommen wird. Zweitens handelt es sich um die These: nicht die Tat, sondern der Täter soll den Maßstab für die Bestrafung abgeben. Soll nur die Gemeingefährlichkeit des Verbrechens die Strafverhängung rechtfertigen, so liegt gar kein Grund vor, ihn anders zu behandeln, wie den gemeingefährlichen Geisteskranken, ist nicht einzusehen, warum wir erst mit der Bestrafung warten, bis jemand ein Verbrechen begangen hat, auch wenn wir seine Gemeingefährlichkeit mit Sicherheit erkennen können, warum wir anderseits auch solche Verbrecher bestrafen, bei denen gar keine Gemeingefährlichkeit vorliegt! Und wie soll man ein sicheres Urteil über die Gemeingefährlichkeit aus den Erfahrungen des Strafvollzugs gewinnen: solange der Verbrecher in Haft ist, hat man keine Gelegenheit zur Erfahrung, ob er nach Verbüßung der Strafe auf neue Diebstähle oder Alkoholvergehen begehen wird! Würde man also mit dieser These Ernst machen, so biße das wiederum, dem Strafrecht seinen Geisteinhalt nehmen und an seine Stelle Maßregeln von rein polizeilichem Charakter und großer Unsicherheit in der Durchführung setzen.

Gegenüber diesen Grundanschauungen hat die klassische Schule den Besitzstand des überlieferten Strafrechts mit Recht verteidigt. Aber ihr einseitiger Dogmatismus und der Verzicht auf eine philosophische Untersuchung der Grundlagen der strafrechtlichen Verantwortung verbündeten sie, jene Grundanschauungen innerlich zu überwinden und anderseits die lebensstätigen Werte jener soziologischen Richtung zu erkennen. Beide Aufgaben hat in erster Linie Adolphe Metzler erfüllt. Er hat zuerst die Undurchführbarkeit jener radikalen soziologischen Konsequenzen überzeugend entwidelt, er hat den schwersten Hemm-

schuh für die Entwicklung des Strafrechts, die traditionelle indeterministische Grundlegung durch den Nachweis bestätigt, daß das in dem Schuldbeispiel enthaltene Werturteil durchaus vereinbar sei mit der Lehre von der Gesetzmäßigkeit menschlicher Handlungen; in beiden Beziehungen hat seine Lehre wohl bei Klassikern wie Soziologen, namentlich auch bei Lézat, Anfang gefunden. Schließlich hat er dem bisherigen Dogmatismus der Strafanwendung in den beiden Schulen, welcher die Fälle der Strafzwecke in eine Formel zu zwängen glaubt, den realistischen Gesichtspunkt entgegengesetzt, daß die Strafe die durch das Verbrechen erzeugten rechtschädlichen Wirkungen im Interesse des Rechts zu befähigen habe. Daraus folgt, daß die Vergeltungsstrafe sehr wichtige reale Zwecke zu verfolgen hat und daher durchaus als „Zweckstrafe“ anzusehen ist; anderseits, daß die Vergeltung keinen kategorischen Imperativ oder Selbstzweck darstellt, sondern nur berechtigt ist, soweit sie durch ihre Tätigkeit dem Recht dient. Schafft sie schwerere Nebel als sie befehligt (z. B. bei den Jugendlichen), so dient der Rechtsordnung besser ein Verbot auf die Strafe; ist die Bekämpfung der bleibenden Verbrechensursachen (Verwahrlosung, Arbeitslosigkeit, Alkoholismus) von nachhaltigerem Wert als die bloße Reaktion gegen die Wirkungen des Verbrechens, so ist eine Verstärkung des Strafe durch Sicherungsmaßregeln und unter Umständen ein Erlass durch diese geboten. Unter dem Einfluß dieser Lehren hat sich in Deutschland wie Österreich eine „dritte Schule“ gebildet (v. Bar, van Calker, Frank, v. Höpfl, Lammash, Liepmann, Stoß), welche die Gegensätze zwischen Klassikern und Soziologen überwunden hat und in deren Bahnen die deutsche wie die österreichische Reformbewegung der Gegenwart wandelt.

Als Ergebnisse der S. lassen sich die in dem deutschen Vorentwurf zum Strafgesetzbuch (1909) verankerten Forderungen aufstellen. Die Geldstrafe soll „unter Berücksichtigung der Vernünftigkeitsverhältnisse des Verurteilten“ bemessen und es soll diesem durch Bewilligung von Teilstahlungen und Gestaltung „freier Arbeit“ Gelegenheit geboten werden, die Strafe ohne Freiheitsentziehung zu tilgen. Die im wesentlichen als Klassenprivilegium zu beurteilende Zeitungsstrafe ist zu befehligen. Die Unterschiede zwischen Buchthaus und Gefängnis sind schärfer entsprechend den Volksanthurauungen ausgestaltet und es ist insbesondere die Buchthausstrafe als Schärfung bei gewerblichem oder gewohnheitsgefährdetem Rückfall in erheblichem Maße zugelassen. Die Individualisierung der Schuldbeurteilung ist durch legislative Strafzumessungsgründe, vor allem aber dadurch ermöglicht, daß dem Richter ein weiter Spielraum für „besonders schwere“ und „besonders leichte Fälle“ gelassen wird, und daß er in letzteren Fällen sogar bei einer Reihe von Vergehen von Strafe absiehen darf. Bei unbefolgten, nach Tat und Vorleben besonderer Verücksichtigung würdigten Personen darf der Richter (nicht erst im Graudeninstanz) eine bedingte Strafansetzung in dem oben angegebenen Sinn anordnen; bei Jugendlichen kann neben oder auch an Stelle der Bestrafung staatlich überwachte Erziehung angeordnet werden. Hat sich jemand längere Zeit nach Verbüßung einer Freiheitsstrafe (Buchthaus ausgenommen) gut ge-

führt, so kann das Gericht den Makel der Vorbestrafung durch Löschung im Strafregister von ihm nebmen. Dem verürteilten Schutz der Gesellschaft dienen eine Reihe von Bestimmungen: Unterbringung in eine Trinkerheilanstalt, Strafvorchriften gegen „gefährliche Trunkenheit“ und Anordnung einer Bestrafung bei Delikten infolge selbstverschuldeten Trunkenheit, obligatorische Unterbringung in eine öffentliche Heil- oder Pflegeanstalt, falls die öffentliche Sicherheit dies bei freigesprochenen Unzurechnungsfähigen oder wegen verminderter Zurechnungsfähigkeit milder Bestrafter verlangt; eine erweiterte Anwendung des Arbeitshauses als sichernde Maßnahme gegen criminelle Liederlichkeit und Arbeitslosen. Zu der energischen Ausgestaltung dieser Sicherungsmaßregeln neben oder an Stelle der Strafe liegt die Hauptaufgabe der kommenden Strafreform. Daneben wird vor allem der Strafvollzug bei allen längeren Freiheitsstrafen progressiv zu gestalten sein, d. h. stufenweise, durch gute Führung zu erwerbende Egleichung der Freiheitsbeschränkung soll den in Hof: Beindlichen allmählich für das Leben in der Freiheit erziehen, und jeder endgültigen Entlastung sollte eine vorläufige Entlastung mit der Möglichkeit des Widerrufs während einer bestimmten Bewährungszeit vorausehen.

M e r k e l: Die Lehre von Verbrechen und Strafe, herausgegeben von Liepmann, 1912; — v. Lisszt: Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge, 1905; — kritische Beiträge zur S., herausgegeben von v. Birkeneyer und Nagler, darunter: v. Beling: Die Vergeltungslehre, 1908; — v. Vitzmeyer: Studien zu dem Hauptgrundsatze der modernen Richtung im Strafrecht, 1909; — Gretenauer: Die neuen Horizonte im Strafrecht, 1909; — Nagler: Verbrechensprophylaxe und Strafrecht, 1911; — Binding: Grundris des Strafrechts, 1907; — Lombroso: L'uomo delinquente, deutsch von Kretsch und Deutsch, 1902; — Ferrari: Das Verbrechen als soziale Erscheinung (übersetzt von Kretsch), 1899; — A. Baer: Der Verbrecher in anthropologischer Beziehung, 1893; — Alchhausenburg: Das Verbrechen und seine Bestrafung, 1906; — M. Liepmann: Einführung in das Strafrecht, 1900; — Deric: S. und Schutzenrecht in Lisszt's Strafrechtszeitschrift Bd. 24, 1908; — Richard Schmidt: Die Aufgaben der Strafrechtslehre, 1895; — Bach: Die kriminalistischen Schulen und das Strafrecht, 1902; — v. Bar: Die Reform des Strafrechts, 1903; — van Calker: Ethische Werte im Strafrecht, 1904; — v. Höpfl: S. und Strafzweck, 1907; — Frank: Vergeltungsstrafe und Strafstrafe, 1908; — Kohlrausch: Sollen und Können der strafrechtlichen Zurechnung, 1910; — Kahli: Das neue Strafgesetzbuch, 1907; — Graf zu Dohna: Willensfreiheit und Verantwortlichkeit, 1907; — Dreyse: Die Reform des Strafrechts und die Ethik des Christentums, 1905; — von Rohden: Das Wesen der Strafe im ethischen und strafrechtlichen Sinne, 1905; — F. Förster: Schuld und Sühne, 1911. **Liepmann.** Strafversicherung. **Pfarrer:** II, 2 (Sp. 1435) **Disziplinarverfahren.** **Straf- um gerichtsbarkeit,** 2 (Sp. 937); 5 (Sp. 939). **Stragolnik;** Seite, **Rußland**, A 2.

Strandmission, begründet 1900 von Emil Meyer in Hamburg, Richardstr. 31, arbeitet in den berüchtigten Kellern unter den Verkommensten der Hafenstadt, fordert besondere „Blüting-ausrichtung“. (Seit 1909 Monatsblatt „Gott mit uns“.) Im Dezember 1908 wurden 704 Männer, 125 Frauen, 11 Kinder verpflegt und teilweise beschäftigt. **Tract.**

Straßburg. Uebersicht.

I. Bistum S.; — II. Reformation in S.; — III. Universität S.

I. Bistum S. Ein Bischof von S. ist zuerst für 614 urkundlich bezeugt. Sein Name in Verbindung mit den 7 vorausgehenden dar ältesten Bischofsliste gestattet, die Existenz des Bistums bis mindestens um die Mitte des 6. Jhd.s zurückzuverfolgen. Somit muss dessen Gründung mit der Kirchenpolitik der Merowinger (Franken) Deutschland: I, 1. 4) zusammenhängen, deren Reich das Elsass seit etwa 500 einverlebt war. Möglich ist, dass schon das 406 zerstörte römische Argentoratum Bischofssitz gewesen ist, wo jedenfalls das Christentum schon früh gesetzt hatte. Das Bistum umfasste bis zur französischen Revolution das heutige Unter-Elsass bis zu den Vogesen, ausschließlich der zum Bistum Speyer gehörenden Weißenburger Gegend, ferner etwa das nördliche Drittel des Ober-Elsass, dazu auf dem rechten Rheinufer das entsprechende Gebiet bis zum Kamm der Schwarzwaldes. Seit Bildung des Erzbistums Mainz im 8. Jhd. gehörte S. zu dessen Sprengel. — Dank den Schenkungen der Merowinger und Karolinger längst der größte Grundbesitzer im unteren Elsass, erhält der Bischof von S. durch die Ottonen Grafenrechte über die Stadt nebst Münz- und Marktstreuhen und ist damit auch offiziell der eigentliche Stadtherr. Die Bischöfe von S. sind in der alten Kaiserzeit wichtige Süzen des Reiches; eine besonders hervorragende Gestalt ist der Habsburger Werner I. (1001—1028), ein Freund Kaiser Heinrichs II. Die steigende Macht des dann der Einbeziehung der Rheinstraße in den Welthandel reich gewordenen städtischen Patriziat bringt diesen im 13. Jhd. in immer schwärmere Opposition gegen die politischen Rechte des Bischofs, trocken diese durch kaiserliche Privilegien an die Stadtgemeinde gemindert werden. Der Gegenstand führt schließlich zum Kriegszug des mit dem ehemaligen Adel verbündeten Bischofs Walther von Geroldseck gegen die Stadt. Seine Niederlage bei Hausbergen 1262 macht den politischen Rechten der Bischöfe über die Stadt ein Ende und wandelt S. aus einer bischöflichen Stadt in eine freie Reichsstadt (Deutschland: I, 4, Sp. 2038), während der nur noch vorübergehend in S. weilende, meist aus seinem Zaberner Schloss residierende Bischof der mächtigste Territorialherr des Unter-Elsasses bleibt. Im ausgehenden Mittelalter war, wie überall, die geistliche Oberherrschaft des Bischofs durch die Einartife der Kurie, sowie durch die Rechte und Privilegien der Kapitel und der Orden stark beschränkt. Der wohlmeintende Wilhelm von Bonstein (1506—41) konnte trotz aller Erfüllung seiner Besserung der städtischen Klöster in seinem Klerus erzielen, wagte auch der Reformationsbewegung in Straßburg (I, 11) nicht mit durchgreifenden Maßregeln entgegenzutreten. Der Bildungsvereins Graesius von Limburg (1541—68) sind die für die protestantische Gelehrtenhalle so günstigen Bedingungen bei Einführung des Interims in Straßburg mit zu verdanken. Dagegen setzte mit Johann von Manderscheid (1569—92), der die Jesuiten ins Elsass zog, der Geist der Gegenreformation ein (Elzas-Lothringen, 3). Grade damals aber war das Domkapitel in der

Mehrzahl seiner Mitglieder protestantisch geworden, und als diese bei eingetretener Batanz den gleichnamigen Enkel des kurfürstlichen Johann Georg von Brandenburg wählten, schien die Protestantisierung des Bistums bevorzugt zu stehen. Indes die lath. Minderheit stellte dem „postulierten Administrator“, wie sich der Markgraf nannte, mit klugem Gedacht den streitbaren Kardinal Karl entgegen, Sohn des mächtigen Herzogs Karl von Lothringen und bereits Bischof von Metz. Der daraus entbrennende „bischöfliche Krieg“, ein totales Vorbispiel des dreißigjährigen Krieges, entschied zu seinen Gunsten; der protestantische Administrator leistete 1604 gegen eine Abfindungsumme Verzicht, und dieser Friedensschluss setzte zugleich die protestantischen Domherren auf den Aussterbetat.

Nachdem das Haus Habsburg im Interesse seiner Politik zwei Erzheröje nacheinander zu Bischöfen von S. hatte erheben lassen, waren der mit französischem Golde gewählte Franz Egon von Fürstenberg (1663—82), der nach S. Kapitulation 1681 (I, II, 5) als erster Bischof seit der Reformation die Stadt betrat und Ludwig XIV im neugeweihten Münster empfing, und sein Bruder Wilhelm Egon (1682 bis 1704) die Häupter der französischen Partei und die eigentlichem Urheber der französischen Gegenreformation im Elsass (I, II, 5, vgl. Elzas-Lothringen, 3). Dann waren ein Jhd. hindurch vier Kardinäle aus dem Hause Rohan in Besitzhaber des Straßburger Stuhles, der von allen Diözessen Frankreichs weitauß die größten Einnahmen bot. Der erste baute in S. den künstlerisch und kunstgeschichtlich hervorragenden bischöflichen Palast. Der letzte wurde einer der leidenschaftlichsten Gegner der Revolution und der Civilisatuiton (Französische Revolution, 3). Nach seiner von ihm nicht anerkannten Absetzung residierte er im rheinhessischen Teil seiner Diözese und rief von hier aus mit Erfolg seinen Klerus zum Widerstand auf, während in S. 1791—96 als erwählter konstitutioneller Bischof der aus dem Département Niederrhein gebildeten neuen Diözese S. der schwäbische Breindel amtierte.

Bei der Wiederaufrichtung der lath. Kirche Frankreichs durch Napoleon I. Bonaparte (Frankreich, 9, 10) ward Rohan 1802 durch den Papst zum Bischof genötigt. Das neue, dem Erzbistum Besançon unterstellte Bistum S. umfasste, unter Besetzung des 1790 gegründeten Bistums Colmar, die Départements Nieder- und Ober-Rhein. Unter den Bischöfen des 19. Jhd.s war Andreas Räß (1842—87) von Bedeutung, ein entschiedener Vertreter der päpstlichen Unieabilität, der seine Diözese zum strengsten Ultramontanismus erzogen hat. Seit der Entstehung des Reichslandes (Elzas-Lothringen, 4) umfasst das Bistum S. die Bezirke Unter- und Ober-Elsaß (Zirkumfektionsbürle von 1874) und ist als „erempi“ unmittelbar dem Papste unterstellt, dem auch nach dem Concordat von 1801 (Frankreich, 9), da das Reichsoberhaupt nicht lath. ist, die Erneuerung des Bischofs zusteht.

Straßburg ist für die Gegenwart (1913): Das Bistum zählt, nach der Volkszählung von 1910 bei 218 803 Einwohnern 867 194 Katholiken. Es hat 93 Pfarreien und 617 Pfarrstellen, 222 staatlich besoldete, 361 von Städ-

ten oder Kirchenfabriken besoldete Vikariate, 1238 Priester. Über die lath.-theologische Fakultät vgl. § Straßburg: III, 3. Am Priesterseminar sind 5 Priester tätig, in den beiden bischöflichen Gymnasien (in Straßburg und Billigheim) 31, in den staatlichen Anstalten 13. In Colmar steht ein bischöfliches Konvikt, in Obernheim ein städtisches unter priesterlicher Leitung; ebenso werden in Straßburg zwei Konvikte, sowie das Junglingsheim und das Gefangenhaus von Bischöfen geleitet. Speziell für das Vereinswesen sind 5 Priester tätig; 1 Priester ist Gefängnisdirektor, 2 sind Vorsteher städtischer Bibliotheken, 31 religiöse Orden (10 von Männern, 21 von Frauen) sind im Bistum vertreten.

Albert Hahn: RE^o XIX, S. 75; — C. Müller: KL XI, S. 867—904; — Wiegand: Schütz u. fundenbuch, 7. Aufl., 1879 ff.; — Göldner: Geschichte des Bistums S., 2. Aufl., 1880 ff.; — Robolphe Reuß: La cathédrale de S. pendant sa Révolution, 1883; — ferner Lit. zu § Elsass-Lothringen und § Straßburg: II.

Straßburg: II. Reformation.

1. Die Durchführung der Reformation; — 2. S. und die protestantische Politik der Zeit; — 3. S. Eigenart; — 4. Die Lutheranierung; — 5. Das 17. und 18. Jhd.

Den fruchtbaren Boden für die Reformationsbewegung bildet in S. wie überall die allgemeine Niederschlagung über die kirchlichen Zustände, die durch die freimaurerische Kritik des sonst durchaus mittelalterlichen § Geiler und des nicht minder streng lath. § Wintringenischen Humanistenkreises noch verschärft werden mußte. Ihre musterhaft ruhige Durchführung ist bedingt durch S. treifliche Verfassung und die ebenso entschiedene wie kluge und maßvolle Haltung des Magistrats; ihre Bedeutung beruht mit darauf, daß sich in S. in fast einzigartiger Weise ein Kreis von religiös und politisch hervortragenden und auf der Höhe der Zeitbildung stehenden Männern zusammenfand. Den Anstoß gibt, wie überall, Luthers Auftreten und sein gewaltiges Wort, das gerade auch von dem wichtigen Drudorff S. in zahlreichen Nachdrucken in die Lande geht. Nachdem es im Süden seine Wirkung getan und einzelne Laien, wie der gelehrte Humanist und Zürcher Niklaus Gerbel sich für Luther erklärt, setzt die öffentliche Bewegung damit ein, daß 1521 der Münsterpfarrer Mattheüs § Zell in Luthers Sinne zu predigen beginnt und um Neujahr 1523 der Magistrat den Priestern, die „das Evangelium predigen“, seinen Schutz verspricht, womit er das Einschreiten des Bischofs gegen Zell wirkungslos macht und prinzipiell auf die Seite der Reformierten tritt. Nun finden sich die Leitenden Männer ein: im Frühjahr 1523 Martin § Bucer, als gebannter Theologie vom Rat geschafft; gleichzeitig Wolfgang § Capito, der nach kurzem Schwanken offen Partei ergreift; dieselbe Entwicklung nimmt § Heide, den Ende 1523 das Domkapitel als Vertreter einer mittleren Richtung auf Geilers Kanzel berufen hatte; und 1524 tritt der große Jakob § Sturm in den Magistrat. So gewinnt seit Mitte 1523 das neue Evangelium immer mehr Vertreter. Im Nov. 1523 tritt der Leutpriester von St. Thomä Union für ihn, bald darauf Zell in die Ehe, dessen Beispiel 1524 eine ganze Reihe von Geistlichen folgen; im Februar 24 liest Zells Helfer Diebold Schörr (Müglitz, 1485—1561) in der Johanneskapelle des Münsters die erste deutsche

Messe, und in der Osterzeit wird in mehreren Kirchen das Abendmahl deutlich unter beiderlei Gestalt gefeiert. Die durch das Verlangen mancher Gemeinden nach evg. Predigern verursachten Wirren und Streitigkeiten mit den Kapiteln verursachen nun den entscheidenden Bechtsatz der großen Schöffensversammlung, der Rat solle die Pfarreien „zu Handen nehmen“. Das bedeutet die Übernahme des Kirchenregiments durch den Magistrat, der bereits durch sein Eintritt für die „Geopriester“ das Nürnberger Mandat („Deutschland“ II, 2) offen verlegt hatte. Dieser bestellt die Pfarreien mit evg. Predigern, ernennt Capito nach Jung St. Peter und Bucer nach St. Ulrich. Alsbal werden überall die lateinische Messe durch deutsche Gottesdienstformen, der Messgefang durch deutschen Psalmengesang (§ 3) erlebt. Durch die eingerissene Verwirrung und Verhinderung genötigt, nimmt der Magistrat gleichzeitig auch die Klöster „zu Handen“. Damit beginnt die nach etwa einem Jahrzehnt vollendete Selbstauflösung der Klöster, der nur drei dem alten Glauben treubleibende Frauenklöster nicht anheimfallen. Die Klostergüter zieht der Magistrat ein, läßt sie aber als besondere Stiftungen für Zwecke des Unterrichts und der Armenpflege bestehen. Mit dem Schöffenschluss vom Febr. 1529, der die Messe für abgetan erklärt und sie nunmehr auch im täglichen Chordienste der Stiftsschulen bestätigt, ist der Kampf gegen den Katholizismus beendet. Die Stifter durften um den Preis der Anerkennung der Kirchenhoheit des Magistrats über die Pfarreien als privilegierte Vorwerke weiter bestehen; das in der Mehrzahl seiner Mitglieder protestantisch gewordene Thomanerkapitel ist in den folgenden Jahrzehnten erst durch Capito, noch durchgreifender dann durch Bucer so umgestaltet worden, daß seine meisten Kanonikate der neuen „Schule“ zu gute kommen (§ Straßburg: III, 1). Das Domkapitel hingegen und die Kapitel von Jung- und Alt-St. Peter blieben lath. und wurden damit zu verhangnisvollen Fremdkörpern im Straßburger Kirchenwesen.

Über die eben evg. gewordene Stadt bringt aber das Täuferamt (§ Wiedertäufer) eine neue, gefährliche Krise. Sind doch fast alle seine Führer zeitweise hier aufgetreten: Balth. H. b. m. i. a. 1525, Hans § D. i. d. und Ludwig § H. a. e. r. 1526, Jakob § K. a. u. h. 1528/29, Melchior § H. o. f. m. a. n. 1529 und 1532; neben ihnen 1529—33 Spiritualisten wie Caspar § Sch. w. e. n. f. l. d. und Seb. § F. r. a. n. c.; alle angezogen durch die verhältnismäßige Milde der Stadtoberkeit und die Weitherzigkeit der Reformatoren, zumal Capitos, die Täufer namenlich unter dem niederen Volke Boden fanden. Als Anfangs der 30er Jahre durch den apokalyptischen Endtijersasmus Hormanns die Gefahr ihren Gipfel erreicht hatte, gelang es endlich Bucers Drängen, sie durch die entscheidende Synode von 1533, deren „Viersch. Artikel“ gegen das Täuferamt gerichtet sind, zu brechen.

2. In Jakob § Sturm und § Bucer die beiden klarblütigsten Realpolitiker bestehend, hat S. in der protestantischen Politik der Zeit bald eine führende Rolle innegehabt. Insbesondere wurden die Straßburger neben § Philipp von Hessen seit der Speyerer Protestant-

tion v. J. 1529 die nachhaltigsten Verfechter der Idee des politischen Zusammenschlusses des gesamten Protestantismus (§ Deutschland: II, 2). Die Einzweierung über das Abendmahl bildete dabei das Haupthindernis. Hatten nun bei Ausbruch des Streites die Strassburger zunächst aus feinen Zwängen gehandelt und sich damit Luthers Born und Sachsen's Mützen zu gezogen, so bildete seit etwa 1528 Bucer, Luthers Grundgedanken vergeßlich, seine zutinntreische mystisch Abendmahlslehr aus (§ Abendmahl: II, 9a). Schon zu Speyer 1529 von den Strassburgern als Grundlage einer Verständigung vorgehoben, die jedoch vorerst an der Erfüllbarkeit der Sachsen scheiterte, erhielt diese Lehre in dem 1530 zu Augsburg (§ Deutschland: II, 2) überreichten Strassburger Sonderbekenntnis, der § Confessio Teipolitana, eine der Lutherischen derart angenäherte Fassung, daß sie die Zusammenfassung des mittel- und oberdeutschen Protestantismus zum Schmalaldischen Bunde März 1531 (§ Deutschland: II, 2) ermöglichte. S. fortgebende Bemühungen, auch die Schweizerstädte, mit denen es seit Januar 1530 in beiderdem Burgrechtverhältnis stand, um den Preis der Anerkennung der Teipolitana zum Eintritt in den Bund zu veranlassen, blieben hingegen erfolglos. Erst recht sah sich S. auf den Schmalaldischen Bund angewiesen, als Zwings Tod und der Kapuziner Friede Herbit 1531 (§ Schwyz, 3a) dem Burgrecht mit den Schweizerstädten ein Ende bereiteten. S. arbeitete S. umwegt an einer Einigung mit den Lutherauer in der Abendmahlslehr; sie kam endlich in der „Wittenberger Konordie“ von 1536 (§ Deutschland: II, 2 § Abendmahl: II, 9a) zu Stande, die freilich ein deutliches Abrücken von den Schweizern bezeichnete und zur später eintretenden Lutherauerisierung der S. Kirche (§ 4) den Grund gelegt hat.

Ein zweitens bildete sich freilich in Beyer, Zwingli und Luthrin. S. ein mittlerer Thymus aus, der infolge der führenden Stellung der Stadt in Oberdeutschland großen Einfluß geübt hat. Für die Verfassung (§ Kirchenverfassung: II, 3a, Sp. 1418) ist bezeichnend die Zusammenfassung der Beyer und Helfer zum regelmäßigen tagenden Kirchentmont, wodurch der Geistlichkeit relative Selbständigkeit und Einstufung auf das durch den Magistrat ausgeübte Kirchenregiment gesichert ist; anderseits die Bestellung von drei lebenslangen „Kirchenpflegern“ für jede Gemeinde und eine gewisse Mitbeteiligung der Gemeinde bei den Pfarrerneumungen. Die Gottesdienstordnung (§ Gottesdienst: II, 3b), hat, vor der verdunkelten Weltliteratur ausgehend, bald evg. Schlichtheit, Kraft und Geschlossenheit erreicht, früher als überall sonst den deutschen Psalmengelang eingeführt (über die älteren Gesangbücher S. vgl. § Kirchenlied: I, 3a, Sp. 1296), freilich aber das Lehrtheorie Element fast zu sehr vorwiegend laßen. Um so begreiflicher, daß uns die sommatische Kinderlehre in S. am frühesten begegnet und die S. auch auf dem Gebiete der Katechismusliteratur Vedeutendes und Originales geleistet haben (§ Katechismus: I, 2b). Dazu ward Bucer der Vater der evg. Konfirmation. Am bezeichnendsten für die radikale Stellung dem bisherigen Gottesdienst gegenüber ist die Abschaffung sämtlicher Fest, womit das Kirchenjahr stark verblaßt. Von der

fruchtbaren Verbindung reformatorischen und humanistischen Geistes zeugt die in der Gründung der berühmten § Sturm'schen Schule attpfändende Neorganisation des Unterrichtswesens (§ Strassburg: III, 1); von dem sozialen und volsspädagogischen Interesse der S. Reformations die Errichtung von Volksschulen, die Neuordnung des Armenwesens, die Gleichheit der Stadt wie der einzelnen gegenüber Flüchtlingen aller Art. Die zahlreichen Flüchtlinge französischer Zunge wurden durch § Calvin, ihren ersten Pfarrer (1538–1541), zu einer mitterhaft organisierten Gemeinde zusammengeschlossen.

4. Mit der Kapitulation der Stadt im Schmalaldischen Kriege 1546 (§ Deutschland: II, 2) geht die große Zeit zur Neige. § Sturm's Diplomacie mußte allerdings 1549 die Einführung des § Interims in der exträglicheren Form zu erreichen, daß (bis 1559) in 4 Kirchen der lath. Gotisches wiederhergestellt wurde, während in 4 anderen der protestantische weiterbehandelt. Nachdem aber mit der Beurlaubung von § Bucer und von § Capitos Nachfolger Paul Tagius 1549, die sich in das unvermeidliche Interim gewissenhalber nicht fügen konnten, mit dem Tode § Hedrios (1552) und Jakob § Sturms (1553) die große Generation ins Grab gefunten, bricht mit der 2. Hälfte des 15. Jhd.s, der Zeit des Johannes Marbach und seines größeren und zeitlosen Nachfolgers Johannes Pappus die Periode der Lutherianisierung der S. Kirche herein. In der Geistlichkeit merkwürdig rasch die Oberhand gewinnend, führt der neue Konfessionalismus einen oft wenig würdigen Kampf gegen den alten Geist, die alten Ordnungen und die Vertreter der alten Zeit. 1553 werden die S. Statthalteren durch die Lutherischen ersetzt; 1563 wird, unter ausdrücklicher Beiseiteziehung der § Confessio Teipolitana, die § Confessio Augustana zum alleinigen offiziellen Bekenntnis erhoben, Bucers treuer junger Konrad Hubert abgelebt und die französische Gemeinde, die entgegenge setzt der übrigen Entwicklung ihren ursprünglichen Bucerischen Standpunkt zum Calvinismus vorgebildet hatte, auf Marbachs Betreiben durch den Magistrat aufgelöst; 1578 die Konordienformel von den Predigern unterzeichnet, während der Magistrat ihre offizielle Annahme verweigerte. Nachdem bereits die Theologen Martin Vermigli und § Banchi 1556 und 1563 vor der neuen Richtung gewichen, bezieht der nach langjährigem und beiderseits leidenschaftlich geführten Kampfe 1581 erfolgte Sieg des Rektors Johannes Sturm ihren endgültigen Sieg. Den Schlüpfstein der Entwicklung bildet die von Pappus herausgegebene, in der Hauptzache auf Marbach zurückgehende Kirchenordnung von 1598. Ist somit die S. Eigenart bis auf die Verfassung und die wesentlichen Züge der Gottesdienstordnung in ihrer Heimat dabeigefunden, so war sie inzwischen durch ihre Einmündung in das calvinistische Kirchenium von universaler Bedeutung geworden: § Calvins Gottesdienstordnung (§ Gottesdienst: II, 3b) wie sein Radikalismus dem Festivitus gegenüber (§ Feste: II, 1, Sp. 876) sind Strassburgisches Erbe, und seine Theologie ist in wesentlichen Punkten bei Bucer vorgebildet; insonderheit ist seine Abendmahlslehr (§ Abendmahl: II, 9b) die Bucerische in klarerer Fassung

5. Nach den unerquicklichen Kämpfen der Übergangszeit bietet im 17. Jhd. S. das Bild eines sehr wohlgeordneten, in sich gesetzten lutherischen Kirchenwesens, ohne Parteien und innere Kämpfe, mit regter Kirchlichkeit und über den damaligen Durchschnitt hinausgehender religiös-sittlicher Höhelage. An seiner Spitze als Vorsteher des Kirchenkonsvents und Münsterprediger stehen nacheinander drei damals weitberühmte akademische Theologen: Johannes Schmid (1629—1658), Joh. Konrad Dannhauer (1658—66) und Sebastian Schmidt (1666—96). (Straßburg: III, 2).

Mit der Angleichung an Frankreich durch Ludwig XIV. 1681 hörte S. auf, ein rein evg. Gemeinwesen zu sein. Da die Kapitulationsurkunde den bestehenden Zustand des Kirchenwesens garantierte, nur daß das Münster dem kath. Rult eingeräumt werden mußte, war der Protestantismus hier weniger gefährdet als im übrigen Elsass, gleichweise in Frankreich. Allerlei Lobbies und ein wohlvernonnesenes System von Rechtsbehauptungen der Protestanten wurden freilich auch hier angewandt. Jesuiten und Kapuziner erschienen als geschickte Kontroversprediger und Seelsorger. Sofort wurde ein Bischofliches Seminar gegründet, bald darauf dem Sturmischen Gymnasium ein den Jesuiten anvertrautes Collège royal und 1701 der älteste Universität eine Bischofliche Universität entgegengestellt (Straßburg: III, 2). Kath. Einwanderung wurde in die Stadt geleitet und 1687 für Magistrat und städtisches Beamtentum die „Alternative“ aufgesetzt, die sämtliche Stellen abwechselnd je mit einem Protestant und einem Katholiken zu besetzen befahl. Das Prämaientystem verursachte den Neberricht von allerlei Strebern, tat auch in der untersten Schicht gute Wirkung. Die eigentliche Bürgerschaft aber blieb ihrem evg. Glauben treu.

Im 18. Jhd. macht das protestantische Kirchenwesen S., dessen Regiment nun nicht mehr von dem gekrempelten Magistrat, sondern von dessen protestantischer Hälfte als dem Kollegium der „Oberkirchenpfleger“ geführt wird, den Eindruck zunehmender Alterung und Erstarrung, die durch das Fehlen irgend bedeutender Theologen und Kirchenmänner mitbedingt ist. In der Stadt, der Trierer seine Ausbildung verdankt, hat der ältere Pietismus nennenswerten Einfluß nicht geübt. Lutherische Orthodoxie von stetig abnehmender Kräfte bleibt die Signatur des Kirchenwesens, und erst seit Mitte des 19. Jhd. bleibt die bisher schroff bekämpften kleinen Pietistischen und herrnhutischen Konventen unangefochten. Als eben unter der Hülle des Alten ein neuer Geist sich geltend zu machen beginnt, bricht mit der Aufhebung der lateinisch-städtischen Ordinationen in der Revolutionszeit auch das alte Kirchenwesen in sich zusammen. Die Geschichte der S. Kirche mündet damit in die der Elsässischen Kirche ein (Elsäff-Lothringen).

Außer der bei Elsäff-Lothringen genannten Literatur vgl. Andr. Jung: Geschichte der Reformation der Kirche in S. (Beiträge zur Geschichte der Reformation II, 1830; nur die ersten Jahre behandelt); — Joh. Wilhelm Baum: Capito und Bucer, 1860; — Adolf Baum: Magistrat und Reformation in S. bis 1529, 1887; — Walter Sohm: Die Schule Johann Sturms und die Kirche Straßburgs 1530—1581, 1912 (Histor. Bibliothek Bd. 27);

— Joh. Fidler und O. Windelmann: Handschriftenproben nach S. Originalien, bei Bd. II, 1905 (beste Zusammenstellung alles biographischen Materials und der entsprechenden Literatur); — Gust. A. Rich: Die S. Reformation nach ihrer religiösen Eigenart und ihrer Bedeutung für den Geheimprotestantismus (ChrW 1905, Nr. 25/27); — Politische Korrespondenz der Stadt S. in Zeitalter der Reformation I, 1882, hrsg. v. Hans Birck; II, 1887 und III, 1898, von O. Windelmann; — Jul. Mend: Die evg. deutschen Messen bis zu Luthers deutlicher Messie, 1896; — Friedr. Hubert: Die S. gottesdienstlichen Ordnungen im Zeitalter der Reformation, 1900; — Alf. Erichson: Die Calvinistische und die altstrassburgische Gottesdienstdordnung, 1894; — Katholiken: Ferd. Gohr: Die evg. Katechismus-Berichte vor Luthers Erstdition (M. paedagogica 20/22, 1900 ff); Joh. Rich. Reu: Quellen zur Gesch. des kirchlichen Unterrichts in der evg. Kirche Deutschlands 1530—60, Erster Teil: Quellen zur Gesch. des Katechismus-Unterrichts I, 1904; — Camill Gerbert: Geschichte der S. Seitenbewegung zur Zeit der Reformation, 1880; — Adr. Hulshof: Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straßburg 1525—57, 1905; — Wilh. Hornig: Handbuch der Geschichte der evg.-lutherischen Kirche in Straßburg unter Marbach u. Pavans, 1903; dersel. im 17. Jhd., 1903 (nur Materialsammlungen); — Ch. Voegele: L'Église protestante de S. dans ses rapports avec l'Église catholique 1681—1727, 1851; — Rod. Reuh: Louis XIV et l'Église protestante de S., 1887.

Straßburg: III. Universität.

I. Die Anfänge und die Akademie; — 2. Die alte Universität; — 3. Die Neugründungen im 19. Jhd.

1. Die S. Hochschule ist ein Kind der vom Geiste des Humanismus befruchteten Reformation. Während ringsum Universitäten entstanden waren, gab es bis zur Reformationszeit in S. keine weiteren Bildungsstätten als die Lateinschulen (Straßburg: II, 1); die Bemühungen Jakob Wimpfeling, die Stadt zur Gründung eines Gymnasiums zu veranlassen, waren erfolglos geblieben. Die kirchliche Umwälzung (I, II, 1) bereitete den S. und Klosterschulen ein plötzliches Ende. Dafür bahnte sich ein neues an. Bald nach seinem Eintritt in S. hatte T. Bucer 1523 begonnen, lateinische Vorlesungen über das NT zu halten; Capito und Heideck schlossen sich 1524 an; Vorlesungen über die biblischen Urthesen fanden dazu, alles in freier Weise, ohne Evangel und mit dem nächsten Zweck, dem aus der alten Kirche übernommenen Clerus theologische Bildung zu vermitteln. Außerdem drängten die Reformatoren auf Übernahme und Neugründung des geläufigen Schulwesens durch die Stadt, zu welchem Zwecke 1526 der Magistrat aus seiner Mitte das bis zur Revolution bestehende Kollegium der drei Schulherren oder Scholarthen schaffte. Einer derselben ist Jakob Sturm, jordan die Seele der ganzen Neuëhöfung. Die Scholarthen rufen einerseits drei städtische Lateinschulen ins Leben; andererseitserteilen sie den Predigern und Gelehrten, die Vorlesungen hielten, hierzu offiziellen Auftrag und Entschädigung, und der Kreis der letzteren erweitert sich zusehends. Ihren Abschluß findet diese Entwicklung 1538 mit der Gründung der großen „Schule“ nach den Vorschlägen des im Vorjahr nach S. gezogenen Humanisten Johann Sturm. Sie fährt mit ihren beiden Abteilungen der Schulklassen und Vorlesungen alles bisherige zum-

men, ist also nach unsern Begriffen Gymnasium und Universität in einem. Auch ihre Erhebung zum Range einer Academie durch Kaiserliches Privileg von 1567 ändert an diesem Doppelcharakter wenig; umfaßt doch der jetzt ins Leben tretende Schulconvent sowohl die Professoren als die Klassenlehrer. Die materielle Grundlage der in den Räumen des aufgehobenen Dominikanerklosters untergebrachten Anstalt sind gebildet erstens durch einen Teil des vom Ratssitz verwalten ehemaligen Klostergrundes, so dann durch das protestantisch gewordene Thomaskapitel (s. o. II, 1), das durch Capito und Bucer im Einverständniß mit dem Magistrat derart umgestaltet wird, daß die Mehrzahl der Kanonikate für das Lehrpersonal verfügbare bleibt. Mit ihren Vorlesungen bald alle damaligen Wissenschaften umfassend, in der Zahl ihrer Professoren den Universitäten kaum nachstehend, hat die Ser. Schule bald europäischen Ruf und großen Zuzug, zumal aus fremden Ländern, gehabt. Auch als sie mit der durch die konfessionellen Ränke (Straßburg: II, 4) herbeigeführten Abziehung ihres lebenslänglichen Rektors Johann Türrn 1581 ihren glänzendsten Stern verloren, hält sie sich auf achtungswertem Höhepunkt; insonderheit hat damals ihre Rechtsschule Ruf (Dotomanus; Godsbrebus). Nur die Theologie hat nach dem Tode von Capito und Bucer, der Beurlaubung von Türrn und Tagius 1549, der Verdängung von Martin Vermigli und Bandi durch den lutherischen Konfessionalismus 1556 und 1563 keine namhaften Vertreter mehr; denn auch Marbachs Bedeutung liegt nicht auf wissenschaftlichem Gebiete.

2. Eine neue Epoche beginnt mit der 1621 im Aschaffenburger Vertrage erreichten Erhebung der Academie zur Universität. Vängt als Notwendigkeit empfunden, war jü doppelt erstrebt worden, seit die luth. Konkurrenzakademie, die nur zwei Fakultäten umfassende Lehnstufenakademie zu Molsheim, 1617 das Universitätspatent erhalten hatte. Mit Einführung der Universitätserfassung wurden aus der Sturmischen Doppelanstalt zwei selbständige Anstalten: die Universität, der die Kanonikate des Thomas-Siftis nunmehr ausschließlich zufielen, und das als collegium universitatis ihrer Leitung unterstellte Gymnasium. Die neue Hochschule, an der das rohe Treiben der meisten damaligen Studienten nicht geduldet wurde, war im folgenden halben Jhd. diejenige deutsche Universität, die am meisten internationalen Charakter aufwies; insonderheit die eigentliche Prinzenuniversität. Bald galt sie auch als eine wissenschaftliche Hochburg des reinen Luthertums. Dem das 17. Jhd. in vor allem die Zeit der großen Theologen. Der von Lüttemann und Spener als geistlicher Vater verehrte Ereger und Bruder Jakobus Schmid (1594 bis 1658, seit 1623 Prof.), gerühmt als der „Ser. Christoforus“, der Systematiker und Polemister Joh. Konrad Dannbauer (1603–1666, seit 1629 Prof.), der Dogmatiker und Kirchenhistoriker Baltazar Bebel (1632–86, 1661 Prof.), der Ereger Sebastian Schmidt (1617–96, 1653 Prof.; Compendium theologiae; Versio Bibliorum Latina: Kommentare u. a.), sind gelehrt, würdig und für ihre Zeit maßvolle Vertreter des Lutherischen Konfessionalismus, drei von ihnen auch berühmte Prediger und nachein-

ander Leiter der Ser. Kirche (Straßburg: II, 5). Das besondere Charisma dieser Ser. war das stete Wertheben auf praktische Bewährung des Glaubens; in dieser Atmosphäre ist ein Spener herangereift. Unter den übrigen Dozenten ist der hervorragendste der mit Kepler und Hugo Grotius in Verbindung stehende Philologe, Mathematiker und Staatsrechtslehrer Matthias Bernegger (1582–1640).

Diese Blütezeit fand ihr Ende, als S. 1681 französisch wurde (Straßburg: II, 5). Zwar blieb, entsprechend den Kapitulationsbedingungen und trotz schwerer Bedrohung in der Mitte des 18. Jhd.s, die Universität unangetastet, d. h. sie blieb ausschließlich deutsch und, als auf den Kanonikaten des protestantischen Thomas-Siftis beruhend, ausschließlich protestantisch. Ihre Weiterentwicklung aber wie der Zugang von auswärtigen unterbunden, und mit der 1701 als „Vicinalische Universität“ nach S. verlegten Molsheimer Lehnstufenuniversität (Elsäß-Lothringen, 3) war eine französisch-konturenzamtlich geschaffene. So folgt für die zur Landesuniversität herabgesetzte alte Hochschule ein halbes Jhd. allgemeinen Stillstandes. Während aber die zuerst saft- und fruchtlose Lubertum weiter pflegende theologische Fakultät aus diesem Zustande überhaupt nicht mehr heraustram, bedeutete die zweite Hälfte des 18. Jhd.s für die übrige Universität eine lekte Glanzperiode, und die eigenartige Doppelkultur des damaligen S. übte nach außen ihre Anziehungs Kraft, besonders auf vornehme Kreise. Neben den Philologen Jeremias Oberlin (1735–1806) und Joh. Schweighäuser (1742–1820), hervorragenden Naturforschern und Medizinern glänzten als erste Sterne der Historiker, Archäologe und Diplomatiker Joh. Daniel Schöpflin (1694 bis 1771) und sein Schüler der Staatsrechtslehrer Christoph Wilhelm (von) Koch (1737–1813; Elsäß-Lothringen, 4), dem aus ganz Europa angehende Diplomaten zuströmten.

3. Beide Universitäten fielen den Stürmen der Revolution zum Opfer. Am ihre Stelle traten zunächst einzelne Staatsanstalten; 1794 eine Ecole de médecine, 1802 eine Ecole de droit. Die Reorganisationsdekrete von 1806 bis 1808 schufen die dem großen Organismus der Université de France eingegliederte Académie de Strasbourg, erhoben die Medizin- und Rechtschule zu Fakultäten und fügten eine Faculté des lettres und eine Faculté des sciences hinzu. Sie wurden 1809/10 eröffnet, blieben aber mit ihrer sehr geringen Frequenz immer bescheidene Schöpfungen. Zu wirklicher Blüte giedieben nur die medizinischen Studien.

Die 1802 neuorganisierten protestantischen Kirchen (Elsäß-Lothringen, 4) eine Lehranstalt zur Ausbildung ihrer Geistlichen benötigten, wurde, vor allem dank Kochs (s. 2) Bemühungen, aus den Resten der alten Universität durch Erlass v. S. 1803 die Académie des Protestants geschaffen, seit 1808 Séminaire protestant genannt. Diese Akademie wurde als Rechtsnachfolgerin der alten Universität erklärt, weil sie wie jene auf den Kanonikaten des Thomas-Siftis beruhete, das in der Revolutionärzeit zwar sehr dezimiert worden, aber der Einziehung glücklich entgangen war. Sie war aber etwas ganz anderes, nämlich lediglich eine An-

stalt zur Heranbildung von Theologen, und hatte nur deshalb auch philosophische, philologische und historische Professuren, weil dem dreijährigen theologischen Fachstudium ein zweijähriger vorbereitender Kursus vorausging. Neben diese der Oberbehörde der kath. Augsburger Konfession unterstellte kirchliche Lehramt trat dann 1818 eine staatliche theologie fakultät, von jener im Prinzip völlig getrennt, aber so gering dotiert, daß — mit Ausnahme der Professur für reformierte Dogmatik — ihre wenigen Professuren mit den entsprechenden des Seminars durch Personalunion verbunden werden mußten, so daß Fakultät und Seminar in Wirklichkeit eine Anstalt in denselben Hörsälen und mit einheitlichem Studienplan bildeten.

Es dauerte gerueme Zeit, bis diese Anstalten auf wissenschaftliche Höhe standen. Die Verdienste der Professoren Joh. Lorenz Bleßig (Haffner) und Jaaf Hassauer liegen nicht auf wissenschaftlichem Gebiete (Elas-Lothringen, 4). Erst mit Joh. Friedr. Bruch begann eine neue Zeit, zumal als ihm Eduard Reuß zur Seite trat. Den Höhepunkt der damit eingeleiteten Entwicklung bezeichneten die über Jahre, als neben Reuß und Bruch Timothee Cola i und als glänzendes Lehrleben wirkte, Charles Schmidt als erstaunlicher Lehrer außerordentlich war und Auguste Sabatier in seinen Anfängen stand.

Die Ereignisse von 1870 rüttelten einen neuen Wendepunkt herbei. In Stelle der französischen Académie ward 1872 auf breitester Grundlage und gleichfalls mit 5 Fakultäten (die mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen als Sonderfakultät) die deutsches Kaiser-Wilhelms-Universität errichtet. Das protestantische Seminar verschwand 1872, indem die neue theologische Fakultät sowohl die alte Fakultät als das Seminar erhielt. Dem umgestalteten, nunmehr wieder zum reinen Verwaltungsförper gewordenen Thomas-Spital verblieb die Verwaltung des protestantischen Gymnasiums, das bei der Neuordnung von 1803 der Leitung und Verwaltung der protestantischen Académie als der Rechtsnachfolgerin der alten Universität unterstellt worden war und damit seinen bisherigen städtischen Charakter eingebüßt hatte. Die in dem Aufhören des Seminars liegende Entlastung des Thomas-Spitals führte zu dem unglücklichen Vertrage von 1873, der das den steigenden Ausgaben für das Gymnasium nicht mehr gewachsene Stift verpflichtet, jährlich bis zu 36 000 Mark für Professorenbesoldungen an die Landesthöfe zu zahlen.

Die Universität zählte im Sommer 1913 2057 immatrikulirte Studenten. An der evangelischen Fakultät, die den Altmäister Eduard Reuß und Dr. Holzmann zu ihren Lehrern zählte, studierten in den letzten Jahren an die 90 Theologen; als Ordinarien wirkten zur Zeit an ihr Wilhelm Novak, Paul Lobstein, Friedr. Spitta, Jul. Smeid, Joh. Friedr. Emil Walther Mayer, Erich Klostermann, als Extraordinarien Gust. Arndt und Friedr. Küchler. — Die schon 1872 geplante kath.-theol. Fakultät konnte erst 1903 errichtet werden (Fakultät, theologische, 3); noch studieren an ihr nur die elässischen kath. Theologen, während die lothringischen im Meier-Priester-

seminar ihre Ausbildung erhalten. Sie zählt zur Zeit 163 Studierende und 8 Professoren, unter ihnen Albert Ehrhard. Kurz vor ihrer Gründung ward zu ihrer Errichtung bei dem Freiwerden der Professur für neuere Geschichte neben dem von der Fakultät gewünschten Dr. Meinecke noch der Katholik Martin Spahn von der Regierung berufen, und als W. Windelband nach Heidelberg ging, fiel der Ruf auf dem auf der Vorschlagsliste der Fakultät stehenden katholiken Clemens Bäumker. Aber erst bei Bäumkers Abgang nach München (1912) erfuhr die Elas-Lothringische Regierung wie die Universität, daß bei Gründung der kath. Fakultät die Reichsregierung mit der Kurie ein bis dahin geheim gehaltene Abkommen getroffen, nachdem je ein Ordinariat für Philosophie und Geschichte einem kath. Dozenten vorbehalten sein soll.

Bei die Literatur zu Elas-Lothringen und Straßburg: II, ferner: Joh. Friedr.: Die Anfänge der akademischen Studien in Elas, 1912; — Charles Engel: Das Schulwesen in Elas vor Gründung des protestantischen Gymnasiums, 1886; — Dr. J.: Das Gründungsjahr des protestantischen Gymnasiums (Geschichte des protestantischen Gymnasiums I, 1888); — Dr. L'Ecole Latine et l'ancienne Académie de S. 1538—1621, 1900; — M. Journeier: Statuts et priviléges des Universités Françaises; Tome IV, 1: Gymnase, Académie, Université de S., par M. Journeier et Ch. Engel, 1894; — (Andr. Jung): Notice sur les Fondations administrées par le Séminaire Protestant de S., 1854; — August Schröder: Zur Geschichte der Universität Elas, 1872; — Sebastian Haussmann: Die Kaiser-Wilhelms-Universität Elas, ihre Entwicklung und ihre Bauten, 1897. — Weiteres bei Erman und W. H. O. von Bibliotheque des deutschen Universitäten II, 1905, S. 953—990. Arndt.

Straßenpredigt, 2 a.
Stratner, Jakob, Joachim II Preußen: I, 3 a (Sp. 1743).

Straub, Joseph Alexander (1825—91), kath. Theologe, geb. zu Straßburg, 1849 Professor am Petit Séminaire dasselb., 1870 Generalselektor der Diözese, 1876 Titular-Kanonikus.

Berl. u. a.: Le Cimetière gallo-romain de Strasbourg, 1881; — Geschichtsalender des Hochstifts und des Münsters von Straßburg, 1891. — Gab mit heraus: Herrad von Landsberg, Hortus deliciarum, 1879—1900. Löffler.

Strauß, L. David Friedrich (1806—74), Theologe und Schriftsteller, geboren in Ludwigshafen, machte den Schwäbischen Studiengang in Blaubeuren und Tübingen unter besonders glücklichen Sternen (Ferd. Baur) durch und wandte sich, nach kurzer Verwendung im Kirchendienst, 1831 in Berlin ganz der Bibliophilie Hegels zu. Aber als Repetent in Tübingen gab er, nach glänzenden kath. Bedienfängen, die Habilitation in der philosophischen Fakultät an und führte in einem Jahr angespannter Arbeit einen in Berlin gefaßten schriftstellerischen Plan aus: das „imprierte“ Buch, Leben Jesu Christi habe er, erschien in 2 Bänden 1835 bis 1836. Die Schlusshandlung bot eine kretulative Christologie (II, 5 e, 4); die Person des Gottmenschen ist in ihre Idee umzuzeigen, die ihre Verwirklichung im Gesamtleben der Gattung findet. Das Werk selbst verließ in einer Reihe der evangelischen Peripoven, zu der, entgegen supranaturalistischer wie rationalistischer Auffassung, der romantisch-schwankende Begriff des Mythus den Schlüssel bildete (Bibliotheke: II, 6). Hat dabei Hegels Wesensbestim-

mung des religiösen Erkennens als bloßer Vorstellung, welche die Vorstufe des Begriffs bildet, S. gefeiert, so hat er doch in gehärteter geschichtlicher Erkenntnis den entscheidenden Schritt getan, die evangelischen Erzählungen und die Gedankenwelt des Christentums den religiösen Anschauungen ihrer Umgebung, jüdischen und außerchristlichen Zeitvorstellungen, einzufiedern. Allein da er es nicht für seine Aufgabe hielt, unter die christliche Geschichtsschreibung den wörtlich geistlichen Kern, den er nicht in Abrede stellte, zu ermitteln, konnte der Eindruck voller Mythifizierung entstehen (Jesus Christus, IV, 2 b. d). Gegen diesen Angriff erhob sich ein künstlich gesteigerter Sturm, der alle Lager theologischer und philologischer Wissenschaft ergriff, seine ganze Wut aber in Kirchenseitung und populärer Erbauungsliteratur ausließ: S. war der Antichrist. Noch während der Arbeit am 2. Bande war er seiner Repetentienstelle enthoben worden (T. Flatt, 2). Nach kurzer Tätigkeit als Professorensverweser in Ludwigsburg zog er sich nach Stuttgart in das Privatleben zurück. In drei Heften glänzender Streitschriften, 1837, verteidigte er sein Werk und gab eine Charakteristik der damaligen Theologie nach ihren verschiedenen Richtungen. Aber bei alter Kampfesfreude ergriff ihn ein Gefühl der Vereinfamung, das in den Nüdungen seines titulären Standpunktes in der 3. Ausgabe des Lebens Jesu 1838, und in zwei friedlichen Blättern 1839, deren zweite von Bergähnlichem und Bleibendem im Christentum handelte, seinen Ausdruck fand. Allein die Ansicht auf bürgerliche Wiederherstellung durch eine theologische Professur in Zürich zerstieg sich: die schwäbische liberale Regierung wlich vor dem ausgebeuteten Volkswillen zurück, um mit der Pensionierung des Professors doch nur den Vorwand zum „Zürichwisch“, Sevi. 1839, zu geben, dem sie selbst zum Opfer fiel (T. Zürich, 3 e Schweiz, 4 b). S. war vom akademischen Ratgeber für immer ausgeschlossen. Dennoch empfand er diese Erlebnisse als Befreiung: „nun ist's entschieden nun ist's gut!“ Die Schrift „Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie ihrer Zeit“, 1839 (Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Ästhetik, 1839), welche bei entschiedenem Abrißen von Schleiermachers noch die Möglichkeit einer Dogmatik der Zukunft offen gelassen. „Die christliche Glorie besteht in ihrer geistlichen Einrichtung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt“ (1840–41) wurde das Denkmal des Bruchs mit Kirche und Glauben. Das Dogma wurde der vernichtende Kritik der Geschichte unterworfen, dem alten christlichen Handlungshaus die Bilanz gezogen und das unvermeidliche Fallstadium angekündigt. Denn die Vorstellungswelt des Gläubens war für S. inzwischen auf die Stufe des idiotischen Bewusstseins hinabgesunken, denn der unerbittliche Kritiker in glänzendem Stirn bis in seine legten eschatologischen Träume folgte. — S. hatte sich aus der Theologie hinausgeschrieben. Er war auf der Suche nach neuer Arbeit. Ehe er sie fand, führte ihn eine leidenschaftliche Täuschung zur Ehe mit der Sängerin Agnes Schebest, 1842; aber nach kaum vier Jahren trennte er sich von der Frau. Seine

Produktivität hatte völlig geruht. Langsam nur stand er sich wieder zurecht. Die Zeit zog ihn in die Politik, als Publizist: Der Romantiker auf dem Thron der Cäcilien oder Julian der Abtrünnige, 1847 (Ges. Schriften, I), als Redner im Wahlkampf um Frankfurt: Sechs theologisch-politische Volksreden, 1848 (ebenda), endlich für kurze Zeit als Landtagsabgeordneter für Ludwigsburg. Ein eigenes Feld der Tätigkeit fand er doch erst in einer Reihe von Biographien: Schubarts Leben in seinen Briefen, 1849 (Ges. Schr. 8. 9); Christian Märtlin, ein Charakterbild aus der Gegenwart, 1851 (Ges. Schr. 10); Leben und Schriften des Dichters und Philologen Nikolademus Freiherrn, 1856; Klopfers Jugendgedichte, 1858 (Ges. Schr. 10); Ulrich von Hutten, 1858 (1871 Ges. Schr. 7). Allein die Theologie hatte, auch während er sie nied, ihn nie ganz losgelassen. Die Vorrede (ebenda) zu „Gesprächen von Ulrich von Hutten, überfest und erläutert“, 1860, kündigte offen die Rückkehr zu ihr an. Die Belebigung mit einem alten Geistigmungsgenossen, Hermann Samuel Reimarus und seine Schrift für die vernünftigen Berehrer Gottes, 1861 (Ges. Schr. 5), führte ihn wieder auf die Bahn seines ersten Werkes. Indem er dieses zu erneuern unternahm, geschah es mit erweiterten Absichten: Das Leben Jesu für das deutsche Volk, 1861 (Ges. Schr. 3. 4) wollte nicht der streng wissenschaftlichen Forschung allein dienen. S. hielt an dem mythischen Verständnis der evangelischen Erzählungen fest, und hier, in seiner alten Domäne, ging ihm die Arbeit rasch und lustig voran. Allein er mußte sich nun auch mit der inzwischen lebhaft geförderten Evangelienforschung auseinander setzen, und er wollte überdies einen willkürlichen Ausriss des erfahrbaren Lebens Jesu bieten. Dort blieb er im Bann der Tübinger Schule, hier gliederte er mit stark hellenisierender Färbung, aber übrigens lebhafte Anerkennung, Jesus den Fortbildern des Menschheitsideals ein. Zwei schärfste Streitschriften folgten dem Werk: die eine gegen Schleiermachers Vorlesungen über das Leben Jesu (1864 herausgegeben von Rüttenil, Samt. Werke I, 6); Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, 1865 (Ges. Schr. 5), die andere gegen J. Schenels Charakterbild Jesu und die „Halbjämmererei“ der liberalen Theologie, der Hengstenbergs fräßige Orthodoxie zum Zweigel vorgehalten wurde: Die Halben und die Ganzen, 1865 (ebenda). Damit aber die Schlange sich in den Schwanz beiße und zugleich der Wunsch des verstorbenen Bruders nach einem Katechismus moderner Weltanschauung erfüllt werde, sollte auch die Glaubenslehre ihre Neubearbeitung erfahren. Wieder stärkte er sich an einem Wassengefährten des 18. Jds.: sein Voltaire, 1870 (Ges. Schr. 11), die anmutigste unter seinen Biographien, entstand aus Vorlesungen, die er der Prinzessin Alice von Hessen in Darmstadt gehalten hatte. Nachdem ihm dann der Krieg in zwei Briefen an T. Menan (Ges. Schr. 1) die Zunge gelöst hatte, folgte 1872 sein letztes Werk: Der alte und der neue Glaube (Ges. Schr. 6; Vollausgabe 1904) beantwortete vier Fragen: Sind wir noch Christen? Haben wir noch Religion? Wie begreifen wir die Welt? Wie ordnen wir unser Leben? Kam die Verneinung der ersten Frage nicht un-

erwartet, so bot S. weiterhin auch nahen Freunden die Ueberreichung eines runden Bekennnisses zu theoretischem Materialismus, für den ihn namentlich die Lektüre Darwins gewonnen hatte. Zeigte sich aber die idealistische Wurzel seines Denkens in der stimmungsvoll optimistischen Verehrung des Universums, so fiel ihm der „moralische Pausus am schweren im ganzen Buch“. Die beiden Beigaben „von untern großen Dichtern“ von „unsern großen Mußfern“ wiesen auf ästhetische Erbschmiede hin (Erbauung; III), die mit den materialistischen Grundlagen in keinem Zusammenhang standen. S.s letztes Buch ist viel gelesen worden. Aber nur wenig offen Zustimmende ließen sich vernehmen. S. empfand das um so bitterer, als es ihm auf dem Krankenlager traf. Nach der Trennung von der Frau hatte er, auch um seiner Kinder willen, seinen Wohnsitz an verschiedenen Orten genommen: Münzen, Weimar, Heidelberg, Heilbronn, Darmstadt. In der Geburtsstadt Ludwigshafen verlebte er sein letztes Lebenjahr.

Die Gesammelten Schriften, eingeleitet und mit erläuterten Nachschriften versehen von Eduard Zeller, 12 Bde., 1870—78, bieten im 1. Bande eigne Lebensaufzeichnungen; „Literarische Denkwürdigkeiten“, „Zum Andenken an meine gute Mutter“, im 12. eine Auswahl von Gedichten; die theologischen Hauptwerke der alten Periode sind ausgeschlossen geblieben. Von dem dreißischen Nachschluss ist kaum der vierte Teil des Ausgewählten Briefes von D. F. S., herausgegeben und erläutert von Eduard Zeller 1895, enthalten; andere sind von Beneke, Wilhelm Waile 1883, Theobald Siegler, Deutsche Revue 1905 und in seiner Straußbiographie, und von Heinrich Maier (s. weiterhin) veröffentlicht worden. — Neben S. vgl. Friedrich Theobald Fischer: Kritische Glücks 1. Neue Folge 3 u. 6 (1844—72); — Bruno Fischer: Ueber D. F. S., 1908: Aufsätze aus den Jahren 1858—70 (Philosophische Schriften); — Eduard Zeller: D. F. S. in seinem Leben und seinen Schriften, 1874, und ADB 36, S. 538 ff.; — Wilhelm Lang: D. F. S., 1871; — Adolf Hausrath: D. F. S. und die Theologie seiner Zeit, 1876—78; — Konstantin Schottmann: D. F. S. als Romantiker des Heidentums, 1878; — Samuel Ed: D. F. S., 1889; — Karl Harras: D. F. S., sein Leben und seine Schriften unter Herausziehung seiner Briefe dargestellt, 1901; — August Bandt: D. F. S. philosophischer Entwicklungsgang und Stellung zum Materialismus, 1902; — Heinrich Weinel: Jesus im 19. Jhd., 1903; — Albert Scheiber: Von Reimarus zu Brede, (1906) 1913; — Arnold Hein: Die Christologie von D. F. S., (ZThK 1906, S. 321 ff.); — Theobald Siegler: D. F. S., 1908 (mit zahlreichen unveröffentlichten Briefen und anderen wichtigen Schriftenstudien); und RE³ XIX, S. 77 ff.; — Hermann Heiber: D. F. S. als Denker und Dichter, 1909; — Heinrich Maier: Zu den Grenzen der Philosophie, 1909, S. 267—399 (aus unveröffentlichten Briefen).

2. Friedrich Adolf (1817—88), Sohn von S., evng. Theologe, in Elberfeld, nach einer Reise im Orient Pfarrprediger an der Hof- und Domkirche in Berlin, 1847 Missionärsprediger dagegen, 1859 a.o. Professor der Theologie in Berlin, 1870 Hofprediger in Potsdam, 1872 Superintendent und Kreisdiakonspfarrer. Auf seine Anregung wurde der Jerusalemsverein („Orient“; I, 2 A b) gegründet.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

Berl. u. a.: Zephaniae vatleinia, 1843; — Sinai und Golgotha, eine Reise ins Morgenland, (1847) 1883¹¹; — Die Länder und Städte der heiligen Schrift, 1861 (zuf. mit seinem Bruder Otto); — Liturgische Andachten, (1850) 1887¹²; — Die Liturgie des evng. Hauptgottesdienstes, 1853; — Heerbeklagte, 1858; — Trost am Sterbelager. (1865) 1874.

3. Gerhard Friedrich Abrahams (1786—1863), evng. Theologe, geb. in Berlin, 1809 Pfarrer in Ronsdorf (Herzogtum Berg), 1814 in Elberfeld, 1822 Hof- und Domprediger und Professor der prakt. Theologie in Berlin, 1836 Oberkonsistorialrat, 1850 Mitglied des Oberkirchenrats, 1856 Oberhofprediger, seit 1859 im Ruhestande. Als Abgeordneter des Königs verhandelte S. 1837 mit Metternich über den freien Abzug der Billerhafer („Österreid-Ungarn“; I, 3 c).

Berl. u. a.: Gedenkorte oder Erinnerungen eines jungen Predigers, 3 Bändchen (1812 ff.) 1840¹³; — Helene Wallfahrt nach Jerusalem, 4 Bde., 1820—23; — Die Taufe im Jordan, 1822 (autonym erschienen); — Cosa, Predigten, 2 Bde., 1844, 1846; — Das evng. Kirchenjahr in seinem Zusammenhange, 1850 (2. Aufl. von R. Schwartzle, 1891); — Abendglockentöne, Selbstbiographie, 1868. — Ueber S.: NEK 1859, 344 ff.; 1863, 465 ff. 486 f.; — ADB 36, S. 532—534. — Claua.

4. Jakob, § Sachsen: III, 1a.
von Strauß und Tornen, 1. Lulu, „Religiöse Dichtung“ iiii.: II, 2 (Sp. 2179).

2. Viktor (1809—1899), Jurist, Sprachforscher, Dichter und religiöser Schriftsteller, geb. zu Büderup, stand von 1832 an im Schaumburg-Lippeischen Staatsdienst, 1848 in leitender Stellung, dann als Bundesstaatsgefaßter in Frankfurt (wo er bei der Abstimmung vom 14. Juni 1866 den Aufschlag gegen Preußen gab), lebte nach dem Zusammenschluß des Deutschen Bundes als Privatmann in Erlangen, von 1872 an in Dresden, zeitweise ein Vertreter der Ideen der Reformationszeit, des Bundes von Thron und Altar. Seinen theologisch konservativen Standpunkt vertrat er in zahlreichen apologetischen Schriften. In den Anfang der Religionsgeschichte setzt er einen geoffenbarten Monotheismus. Seine Dichtung stand z. T. im Dienst politischen Kampfes; von seinen religiösen Liedern sind in neuere Gesangbücher übergegangen namentlich: „Des Jahres schöner Schmid entweicht“ und „D mein Herz, gib dich zufrieden“.

Bon S.s Schriften seien genannt: Fastnachts-Spiegel von der Demokratie und Reaction, 1849; — Briefe über Staatskunst, 1853; — Polycarpus, (1860) 1875¹⁴; — Meditationen über das erste Gebot, 1866; — Tao-tieh Tao te King, 1870; — Essays zur allg. Religionswissenschaft, 1879; — Der altägyptische Götterglaube, 1889—91. — Ueber S.: Dibelius in den Beiträgen zur sächs. Kirchengeschichte, 1908.

Streaneshalch, Synode von (664), § Engeland: I, 1.

Striet, Arbeitslämpje.

Streitel, Maria Franziska, „Schmerzen Mariä, 7.

Strigel, Victorinus (1514—1569), lutherischer Theologe aus der Schule Melanchthonis, geb. zu Kaufbeuren, seit 1548, von Melanchthon empfohlen, Professor der Theologie in Jena, 1559 infolge der innerkirchlichen Streitigkeiten („Synergismus“ Flacius Jena) eine Beizüllung gesangen und der Professur beraubt,

erlebte 1561 die Absetzung seiner Jenenser Gegner und seine volle Wiedereinsetzung in seine theologische Professur, wurde aber 1562 Professor in Leipzig und später in Wittenberg. 1567 ging er, als man ihm in Sachsen wegen calvinischer Abendmahlsholztheorie das Lehren unmöglich mache, nach Amberg in der Pfalz, wo er sich offen zur reformierten Konfession bekannte. Friedrich III berief ihn infolgedessen als Professor nach Heidelberg. Im synkretistischen Streite ist ihm Unrecht geschehen. Er war aber selbst nicht frei von Engherzigkeit und Parteidiensthaft. Seine Gelehrsamkeit ist unbefriedigend, wofür sein 4-bändiges Hauptwerk (*Loci theol.*, 1581—84), „die bedeutendste Dogmatik der engeren Melanchthonischen Schule“, zeugt.

RE³ XIX, S. 97 ff.; — ADB 36, S. 590 ff.; — 3. C. T. Otto: De V. S., 1843 (hier S. 88—90; Schriften S.); — BL. Tschäderl: Die Entwicklung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre, 1910, S. 523 ff.; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus I, 1908, S. 125 ff. u. d.; II, 1, 1912, S. 423 ff. — Ueber das Weimarer Gespräch zwischen S. und Glacius (2.—8. Aug. 1560) vgl. die Disputatio de originali peccato et libero arbitrio, hrsg. von Simon Matus 1562/63. **Savorn.**

Strigenik, Georg, „Predigt, I 1 b.

Strimeński, Samuel, „Unionbestrebungen; II, 6.

Strindberg, August (1849—1912), schwedischer Schriftsteller, geb. in Stockholm, aus einer spät legitimierten Ehe eines Kaufmanns aus guter Familie mit einer Kellnerin, woraus S. selbst später die tragische Mischung von Slaveninstinkten und Herrengeflüsten in seinem Charakter erklärte. Durch eine dureh und verständnislose Erziehung aus dem Gelehrte gebrach, zwischen „Überfläche“ und „Unterfläche“ in Schulen und Umgang hin- und hergeworfen, verlor er jede Fähigkeit, sich den Verhältnissen einzufügen und einer bestimmten Lebensaufgabe hinzugeben; er läßt sich durch den Zufall, durch Liebhabereien, und besonders durch eine fortgesetzte, zeitweise verzweigte Geldnot von Aufgabe zu Aufgabe jagen, ist nacheinander Student, Volksschullehrer, Hauslehrer, Mediziner, Schauspieler, Schriftsteller, Maler, Telegraphist, Redakteur an verschiedenen Zeitungen, Bibliophilar, Zoologe. Seine völlige Unfähigkeit, sich in die Menschlichkeiten und Nuwallkommenheiten eines Berufs zu schulen, führte ihn von einer Katastrophe zur andern und mache ihn zu einem glühenden Sozialisten und Gesellschaftskritiker; der Roman „Das rote Zimmer“ (1879) ist der bezeichnendste Niederdruck dieses zwischen härtesten Entbehrungen und Auschweifungen im Kreis anderer geistiger Erfahrungen sich bewegenden Lebens. Der Erfolg einer äußerst fruchtbaren dichterischen Tätigkeit ermöglichte ihm endlich ein nur der literarischen Arbeit gewidmetes Leben. Er verbrachte lange Jahre im Ausland, besonders in Paris und der Schweiz. Aber nun bricht sein Sozialismus unter seiner Kritik zusammen. Zunächst versucht er an die Stelle des Industrie sozialismus einen „Agrarsozialismus“ zu setzen, ein ziemlich verschwommenes Ideal, das er bald aufgibt. Zugleich verlebt sich sein „Madonnenkult“, das heißt seine Verehrung der Frau in einer fanatischen Weiberfeindschaft; die Frau ist ihm nur der Teufel, der dem Mann das Leben zur Hölle macht und ihm noch die alleinige Sorge für den

Unterhalt der Familie aufbürdet. Und endlich bricht auch der letzte Rest seiner anerzogenen, eine Zeil lang in fanatischen Pietismus ausgearteten, dann zwischen Dualismus, einfachem Theismus und theologischem Entwicklungsidealismus schwankenden Religion vollends zusammen; er hat das Gefühl, ein gänzlich verfehltes Leben gelebt zu haben und rechnet mit diesem Leben ab in drei Bänden einer Selbstbiographie: „Der Sohn einer Magd“ (1886), „Die Entwicklung einer Seele“ (1887) und „Die Beichte eines Toren“ (1888), in denen er frei von jeder Pose seine grausame kritische Analyse gegen sein eigenes Leben richtet. Durch diese Darstellung innerlich von der Vergangenheit befreit, wendet er sich einem von „Nietzsches beeinflussten Individualismus zu. Aber eine völlige innere Halluzination, in ihren Wirkungen verstärkt durch eine zweite, unglückliche Ehe, bringt sein ohnehin zerstörtes Nervensystem in eine schwere Krise und an den Rand des Wahnsinns. Fluchtartig entzieht er sich seiner Ehe, treibt in Paris chemische und alchymistische Studien und gerät ganz unter den Bann ⁴ Swedenborgs. Wieder rettet er sich durch Selbstdarstellungen: „Inferno“, „Legenden“ (1897 und 98) vor einer Katastrophe. Von Gewissensqualen gejagt, findet er über Swedenborg Anschluß an den Katholizismus, den er lange Zeit über den Protestantismus stellte; in der religiösen Müßig findet er die Seelenruhe, die er in „Einsam“ (1903) schildert; durch die Dramen „Nach Damastus“, „Advent“, „Ötern“ u. a., aber auch durch seine zahlreichen historischen Erzählungen geht dieser sülle Glaube an eine göttliche Weltregierung, der in seinem „Blaubud“ (1906—08) zusammen mit einer leichten Abrechnung mit seiner Zeit als modernes Evangelium verkündet wird.

S. ist der Führer des Naturalismus in Schweden. Aber sein Naturalismus sieht die Wirklichkeit nicht mit der Objektivität des Künstlers in ihrem ganzen Reichtum und ihrer Bedingtheit; S. gehört zu den Unbedingten, deren Wollen und Denken überall auf das Absolute geht und alle Grenzen niederreißen will. Deshalb sieht er im Leben überall das Unvollkommen und wird zum道义的 Prediger und Anläger; er sieht nie das volle Leben, sondern nur eine, meist die schlimme Seite und gibt so ein maglos verzerrtes Bild der Wirklichkeit. Dieses Streben zum Unbedingten ist auch die Tragödie seines Lebens und treibt ihn von einem Extrem ins andere. Er heiratet dreimal und erlebt das tiefe Glück und Dauerhaftigkeit; aber die Enttäuschung des magischen Wunsches treibt ihn in maßlose Feindschaft gegen die Frau. Er stellt sich mit Leidenschaft in den Dienst immer neuer Richtungen, Parteien und Ideale; aber überall treibt es sein magisches Streben zum Bruch, so daß der alte Dichter eingeschlossen verkehrt. „abgesetzt“ ist bei all denen, die ihm einst zugejubelt haben. Er ist durch seine Natur dazu verurteilt, den Reichtum des Lebens, an dem sich andere in seiner Mannigfaltigkeit freuen, mir nachzuseinander erleben zu können und nur so, daß jede neue Endbedeutung die Alleinherrschaft in seiner Seele erringen und den bisherigen Inhalt der Seele zerstören muß. Daraum hat auch seine Dichtung trotz großer psychologischer Kraft meist etwas von der Narratur an sich und erhebt sich nur selten zu reiner Menschlichkeit. Aber als

Prediger, als Aufläger, als lebendiges Gewissen der Zeit hat, der immer anregend wirkt und mit seinem unbestechlichen Scharfsid neue Wirklichkeiten aufdeckt, wohl seinen Beruf auch im religiösen Leben der Gegenwart.

Eine deutsche Gesamtausgabe von S. Werken, von S. selbst unter Mitwirkung von Emil Schering als Herausgeber veranstaltet, erscheint seit 1901 in ca. 10 Bänden bei Georg Müller in München und Leipzig. — Über S.: Hermann Schwenn: *A. S. im Lichte seines Lebens und seiner Werke*, 1909; — S. Raumer: *A. S., eine pathologische Studie* (in: Grenzfragen der Literatur und Medizin in Einzelarstellungen, Heft 6), 1907; — ChrW 1900, Sp. 376 ff., 399 ff.; 1902, Sp. 225 ff.; — Hölle 1911, S. 57 f. **Lempv.**

Strohmayer, Joseph Georg (1815 bis 1905), kath. Bischof, geb. in Essel (Slowenien) aus eingewanderten deutscher Bauernfamilie, wurde 1838 Priester, 1847 Hofkaplan und Direktor des Augustinums in Wien, 1849 Bischof von Diaková. Als Ende der sechziger Jahre seine Abüsichten auf das Erzbistum Agram und den Kardinalshut scheiterten, entzweite er sich sowohl mit der ungarischen Regierung, wie mit der römischen Kurie. Auf dem Vatikanum trat er sich als Gegner der Unfehlbarkeit und gewandelter Redner hervor, unterwarf sich aber 1873. Politisch war er anfangs für die Einheit der Monarchie eingetreten, stellte sich aber seit 1867 an die Spitze der kroatischen Nationalpartei und in den Dienst der pan-slavistischen Bewegung. Er arbeitete zugleich an der kulturellen Hebung des kroatischen Volkes, errichtete Volksschulen, unterstützte die jüdlawlische Akademie und die Universität in Agram mit glänzenden Beiträgen, ließ durch Augustin Theiner die „Vetera monumenta Slavorum meridionalium“ (1863) herausgeben, baute die Kathedrale in Diaková und förderte die alt-slavische Liturgie.

Leipziger Illustrierte Zeitung Bd. 121, 1905, S. 566 f.; — R. Löffler über *The Cath. Encyc.* XIV, 1912, S. 516. — Über sein Auftreten auf dem vatikanischen Konzil vgl. die Geschilder des Johann Friedrich Bd. III, 1887 passim und von Granderath-Kirch Bd. II und III, 1903—1906 passim. **Söster.**

Strozzi, Bernardo, *Renaissance*: II, 4. **Struenke, I. Adam** († 1791), *Schleswig-Holstein*, 2 b.

2. Johann Friedrich († 1772), *Dänemark*: 2 (Sp. 1935 f.).

Strzygowski, Józef, Kunsthistoriker, geb. 1862 in Biadala (Österreichisch-Schlesien), 1892 a. o., 1894 o. Professor in Graz, 1909 in Wien. Dem ererbten Beruf als Fabrikherr sich entwindend, rettete er seine wissenschaftlichen Gaben und entfaltete sich zu dem großen Erzähler der herkömmlichen Vorstellungen über frühchristliche und frühmittelalterliche Kunstentwicklung: Nicht in Rom, sondern im Orient ist die bildnerische Kraft der Kirche zu suchen. Vor allem Kleinasien, Syrien und Palästina waren die Ausgangspunkte, Ravenna und Marseille die Clappern nach dem Norden; Rom ist als Reichszentrum ein immerhin ganz interessanter Teil, aber nicht die Heimat oder der Geamtverlauf der großen Bewegung, sondern ebenso wie Byzanz „ein Transit-Zentrum: beide laugen alle Kräfte des Reichs auf“.

S. Selbstverfaßt (Überblick über seine Grundanschauungen, RGG I, S. 381—397; — C. Kraußmann: Bandbuch der christl. Archäologie, 1905, S. VII—VIII, S. 279 bis

280; — Programmatisch wichtigste Werke: Orient oder Rom, 1901; — Die Miniaturen des serbischen Pfasters, 1906 (im Grunde über die Frage: Orient oder Byzanz?); — Eine Liste der übrigen Werke: RGG I, S. 393—394; — Dazu neuendings: *Amida: Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmane du Diyar-Bekr*. Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters von Nordmesopotamien, Hellas und dem Abenlande (zus. mit Max van Berchem), **gram Meinede.**

Stuart, Maria, *Maria Stuart*. — Über das Fürstenthum der S. vgl. ferner *England*: I, 3 *Schottland*, A *England*, II, 2 b.

Stubbs, Charles William, geb. 1845, Geistlicher der englischen Staatkirche. Als bedeutender Prediger hat er in Sisterham, Liverpool, Cambridge und seit 1894 als Dean of Ely die anglikanische Kirche mit dem Bewußtsein ihrer sozialen Verantwortung erfüllt.

Origin and Growth of Sentiments of International Morality, 1868; — *Village Politics, Addresses and Sermons on the Labour Question*, 1878; — *Christ and Democracy, University Sermons*, 1885; — *God's Englishmen, Sermons on the Prophets and Kings of England*, 1887; — *For Christ and City*, Liverpool Sermons, 1890; — *The Land and Labourers*, 1890; — *God and the People*, 1889; — *Christ and Economics*, 1893; — *A Creed for Christian Socialists with Expositions*, 1896; — *Charles Kingsley and the Christian Social Movement*, 1898. **Wollstädter.**

Stüber, Johann Georg, *Oberlin*. **Studenten-Rathausmission** *¶ Sittlichkeitstreibungen*, 3, Sp. 698.

Studentenverbindungen *¶ Universitäten*, C, 1 b *¶ Studentenverbindungen, christliche*.

Studentenverbindungen, christliche. Wir sehen hier ab von den Akademischen (Eisenacher und Leipziger) Verbänden, bei denen das Studentische hinter der Wissenschaftlichkeit zurücktritt, während das Christliche als Grundlage selbstverständlich ist, von den akademischen Christengruppen, die von den Pfarreien der Missionen des Evangelischen Bundes (auch Akademischer Barbingruppen) und des Gustav Adolf-Vereins angeleitet sein lassen, — diese intercorporativen Vereinigungen halten von jeder besonderen Form des studentischen Wesens fern — und auch der Verein deutscher S. bleibt außer Betracht, weil er, der zwar auf der Grundlage des Christentums in der S. das Deutsche pflegen wollte, über der Beschäftigung mit Tagesfragen und der Vertätigung in der Politik忘却地 sowohl das Christentum wie hier und da das S. weise hinstellte. Betriebs der lat. S. Vereinigung e. v. g. *¶ Vereinswesen*: I, 4. Nur der Wingolf (§. 1), der Schwarzbund (§. 2), die Christliche Missionsbewegung (§. 3), die Deutsche christliche S. vereinigung (D. C. S.-B. §. 4) und der Christliche Weltbund (§. 5) kommen hier zur Besprechung.

1. Der Wingolf — der Name (vgl. Klopstocks Gedicht 1747) noch nicht einheitlich gedenkt (Freundschaftshalle?), war 1812/43 in Bonn aufgetreten — nimmt für sich in Anspruch, ein neues Stadium in der Geschichte der S. zu sein, infoset er das Christliche „nicht bloß als Ideal, sondern als Lebensgrundsat, als oberste Instanz des gesamten studentischen Lebens aufgestellt und in das studentische Leben hineingetragen hat“. Zu ihm soll im Rahmen der

historisch überlieferten studentischen Formen des Verbindungslebens (Kneipe, Konvent, Leibärcheninstitut, Chargierte, Farben, Bänder, Mütze, Zirkel) christliches Leben gefördert werden, doch lehnt er unmittelbare Pflege der Religion, eine direkte für seine Grundäste unter der S. schaft missionierende Tätigkeit ebenso ab, wie er ein Ausgehen in studentischen Dingen verweist. In dem studentischen Missions- und Erbauungsträum, das sich in Erlangen seit 1830 zusammenfand und 1836 als Uttenreuther Verbindung konstituierte, und dem Erbauungsträum in Halle, das 1841 entstanden, unter Jenenser Einfluß sich zunächst zu einem studentischen Verein ausgestaltet hatte, liegen die Anfänge des späteren W. Nachdem sich die ersten Vereine auf dieser christlichen „eingolfstütsigen“ Basis (Erlangen, Halle, Bonn, Berlin) 1841 in Schlesien, 1846 im Schwarzbürgerbund bei Blausteinburg versammelt hatten, brachten die nächsten Jahrzehnte den Übergang vom Verein zu der mehr in die Öffentlichkeit tretenden Verbindung, eine Reihe von Neugründungen, aber auch die gewaltsame Auflösung des Heidelberg W. (1853), und neben den alle 2 Jahre abgehaltenen Zusammenkünften — seit 1850 in Eisenach —, die lebhafte Aussprachen über Gemeinsames und Unterliebendes anregten, einen satzungsmäßigen Zusammenschluß (1852 „Gesamt-W.“), statt dessen 1859 die lose Vereinigung des „W.-bundes“. Die engere oder weitere Fassung dessen, was als „Prinzip“ der einzelnen W.-verbindung bei der Gründung derselben aufgestellt war, hat mehrfach ein Auscheiden von Minderheiten in denselben veranlaßt, auch hat es aus Maß politischer Sonderneuerungen zeitweilig 2 W.-verbindungen an einer Universität gegeben. Differenzen, die durch theologische und politische Auffassungen einzelner W.-verbindungen oder einzelner Gruppen in denselben, durch Kompetenzstreitigkeiten, durch Forderung größerer Selbständigkeit, durch die Frage nach der schwächeren oder stärkeren Beziehung des Studentisch-Burghaftlichen neben dem Christlichen hervorgerufen wurden, haben verschiedentlich zu Austritten aus dem Gesamt-W. zum Abbruch der Beziehungen untereinander, zu zeitweiliger Auflösung des Gesamt-W. bzw. W.-bundes geführt; doch hat die Einheit den Sieg davongetragen (Bundeswappen seit 1886: goldenes Kreuz auf schwarzweißem Feld mit der Bundesloge DI ENDS PANTA, d. h. Durch Einen Alles). Das Bundesstatut von 1881 erkennt in § 1 die zur Zeit bestehenden Prinzipien der einzelnen Mitglieder (Bundesverbindungen) als im Bunde berechtigt an, betrachtet also um der Binneneinheit willen zugunsten des christlichen Prinzips („Bekenntnis zu Christus“), die vorhandene prinzipielle Manigfaltigkeit in der Stellung zur Christologie als unerheblich. Was die politische Stellung anlangt, so sollen sich die W.-verbindungen als solche nicht politisch betätigen, doch entspricht dem W. als einem christlichen S. bind, der aus deutschen S. besteht, die Forderung der Liebe zu Vaterland, Kaiser und Reich. Durch mehrere Taufen seiner Philister, die in Staat, Kirche, Schule usw., zum Teil in angefeindeter Stellung, die Grundäste des W. vertreten — sie sind in Verbänden organisiert —, durch die staatliche Zahl seiner Aktiven, durch seine grundsätzliche Stellungnahme zu Christus-

tum und Sittlichkeit, im besonderen auch z. B. in der Duell-, Reserveoffiziersfrage, u. a. erfreut sich der W. eines ständig wachsenden Einflusses auf das Volksleben. Zur Zeit (Sommer-Semester 1913) gibt es an 19 Universitäten und 4 techn. Hochschulen W.-verbindungen — die zu Karlsruhe ist suspendiert — mit 443 Aktiven und 278 Aktivitäten, davon waren 364 Theologen, 183 Philologen (incl. Mathematiker und Naturwissenschaftler), 32 Juristen, 68 Mediziner usw. Phänsterkohne waren davon 156. Der W. in Straßburg nennt sich Argentina.

2. Der S. h a r z b u n d e n d. Der Name stammt erst aus dem Jahre 1887, als die damals im „Bierbund“ zusammengeschlossenen christlichen S.-verbindungen Utteruthia in Erlangen (gegründet 1836), Trikontia in Halle (1856), Nordalbingia in Leipzig (1870), Sedinia in Greifswald (1884) in Schwarzburg ihre erste Tagung hielten und ihren Bunde nach diesem trie nannten, wo seitdem alle 2 Jahre zu Bingen die Zusammenkünfte (S.-V.-C.) stattgefunden haben. Seitdem haben sich dem Bunde aufgelossen 1893 die Burschenschaft Germania in Göttingen (gegr. 1851), 1898 Riearia in Tübingen (1893), 1900 Frattonia in Marburg (1898), 1903 Hermannia in München (1900), 1905 Salzingia in Berlin (1900), 1908 Wilhelmitana in Straßburg (1855), 1910 Wiltingia in Siegen (1898). Im Freundschaftsverhältnisse zum Bunde steht seit Sommer-Semester 1913 die Alemannia in Jena (1909). Freundschaftsverhältnisse mit den einzelnen Bundesverbindungen haben abgeschlossen Herzynia in Heidelberg (1847–68; neu gegründet 1907), Vandalia in Freiburg (1909) und Eberstein in Karlsruhe (1909). Diese letzten drei haben sich, um die gemeinsamen Interessen der drei badischen Verbindungen zu vertreten, am 9. Juli 1912 zum Badischen Ring zusammengeschlossen, der aber kein Kartell sein soll. Im Sommer-Semester 1913 zählten sämtliche Verbindungen des Bundes 382 aktive und 367 inaktive studierende Mitglieder. Theologie studierten 317, Philologie und Geschichte 164, Rechts- und Staatswissenschaften 44, Medizin 76, Mathematik und Naturwissenschaften 71, Kunst und Architektur 8, Ingenieurwissenschaften 23, Chemie und Arzneimunde 14, Land- und Forstwirtschaft 7, andere Berufe 5. — Die Aufgabe, die der S.-V. sich gestellt hat, ist die Pflege eines studentischen Gemeinschaftslebens nach den Grundästen christlicher Sittlichkeit. Als besondere Forderungen werden in den Satzungen der Verbindungen hervorgehoben: Wissenschaftlichkeit, Brüderlichkeit, Wahrhaftigkeit, Mäßigkeit, Keuschheit und vor allen Dingen Verwerfung des Zweckampfs in jeder Form. Ausdrücklich als christliche Verbindungen bezeichnen sich Utteruthia, Wilhelmitana, Tuisonia und Salzingia. In den Satzungen der meisten Verbindungen ist auch die Pflege des Deutschtums stark betont, wenn auch mit die Nordalbingia und Sedinia sich eine christlich-deutsche Verbindung nennen. In allermeiste Zeit ist der Antrag gestellt, daß der Bunde sich ausdrücklich als national bekennt. Dieser Grundgedanke, stand allgemeine Zustimmung; doch kommt ein Beschluß noch nicht gefaßt werden, namentlich in Rücksicht auf die eigenartige Stellung der Wilhelmitana, die noch alte Herren aus ihrer französischen Zeit her befreit. Selbstverständlich ist bei Betonung des National-

len jede politische Stellungnahme ausgeschlossen, gerade wie die christliche Grundlage des Bundes nicht irgendwie dogmatisch oder konfessionell gemeint ist. Zählt doch manche Verbindung auch Katholiken unter ihren Mitgliedern. Das freilich läßt sich nicht bestreiten, daß die Ausprägung der christlichen Sittlichkeit, wie der Bund sie fordert, auf evg. Boden erwachsen ist und immer evg. Gepräge behalten wird. Auch die neueren Forderungen der sozialen Betätigung, der Enthaltsamkeit, die Belege des Sports und der Leibesübungen finden im Bunde taftige Vertretung. Der Antiduell-Liga und dem Deutschen Akademischen Bund für Leibesübungen ist der S. B. förderlich beigetreten. Eine sehr wichtige Frage im studentischen Gemeinschaftsleben ist der Ehrendienst solcher S., die den Zweikampf aus irgendwelchen Gründen ablehnen. Verhandlungen hierüber wurden auf den Hochschultagen in Würzburg am 7. November 1909, in Halle am 27. Februar 1910 und in Siegen am 26. Februar 1911 geübt, die zu dem Beschlüsse führten, daß an allen deutschen Hochschulen die Organisation von Ehrenräten vorzubereiten und durchzuführen sei. An der Gründung von Ehrenräten, die in Göttingen (12. Januar 1910) und in Leipzig zustande gekommen sind, haben sich die Germania und Nordalbingia hervorragend beteiligt. 1891 wurde vom Vinzenz angeregt, nähere Beziehungen zwischen den innerlich sich nahestehenden akademischen Verbänden zu knüpfen. Die Germania, die damals dem S. B. nicht angehörte, erklärte sich zu weiteren Verhandlungen bereit. Der S. B. lehnte eine Beteiligung ab, da bei der grundfächlichen Verschiedenheit von Ziel und Aufgaben beider Verbände ein Zusammensetzen nach innen unmöglich sei. Man hoffte aber, daß in den entscheidenden Haupfrägen, in denen es sich um die gemeinsamen christlichen Grundan schauungen handle, auch ohne ein offizielles Verhältnis die weiseartig gleichen Schritte getan würden. Seitdem ist nicht wieder versucht worden, ein näheres Verhältnis zwischen den beiden Verbänden anzubauen. Auf den einzelnen Universitäten stehen die Verbindungen der beiden Verbände teilweise in offiziellem Verhältnis. — Seit einigen Jahren hat sich auch die Altherrenchaft des S. B. angefangen zu organisieren. In allen Landesverbänden Deutschlands sind Verbände alter S.-Bündler entstanden, die sich zu Pfingsten 1913 endgültig zum Deutschen Verband alter Schwarzbündler (D. V. S. B.) zusammengefaßt haben. Am 20. März 1905 wurde mit dem Sitz in Halle eine Spar- und Hilfskasse von Mitgliedern des S. B. (G. m. b. H.) gegründet, die gegenwärtig 208 Mitglieder zählt und in den 8 Jahren ihres Bestehens insgesamt 63 900 M. Darlehen ausgegeben hat.

3. Die Christliche Studentenmissionsbewegung. Angeregt durch die Cambridge Sieben, jene jungen Männer, die 1884 dem Entdunkel, in den Dienst der China-Indien-Mission (China, 3 b, S. 167) zu treten, die Aussicht auf glänzende Stellungen im Staatsdienste opfersten, entstand 1886 in Amerika auf einer durch T. Woodin einberufenen Konferenz ein Bund von S., die sich zum Missionsdienst verpflichteten; 1888 umfaßte dieses Student Volunteer Movement bereits 3000

Mitglieder. Alle 4 Jahre findet eine Konferenz statt, in der Zwischenzeit wirken für das Unternehmen Sekretäre; unter den ersten befand sich John Nott, der später als hervorragender Leiter und Organisator der verschiedenen S.-vereinigungen (s. 5). Weltruhm erlangte. 1892 folgte in England mit gleicher Organisation die Gründung der Student Volunteer Missionary Union, die sich aber langsamer entwidmete. 1896 fand in Liverpool die 1. internationale S.-Mission-Konferenz statt, welche die unmittelbare Anregung zur Gründung von S.-bünden in Skandinavien, Frankreich und Deutschland gab. Die gegenüber Amerika und England nur geringe Ausbreitung des Unternehmens in Deutschland liegt zum einen Teil in der Eigenart deutscher Christentums begründet; die Mehrzahl der deutschen S., der Religion gegenüber indifferent, wenn nicht gar kritisch oder skeptisch gestimmt, hält sich von einer Bewegung zurück, die sich in ihrer Begeisterung für ein in der Mission tätiges Christentum zu einem, der Jugend nicht angemessenen, etwas gedröhnt, in seiner Freude gehaltenen Ausdruck verpflichtet fühlt. Seit 1897 haben alle 4 Jahre in Halle Studentische Missionskonferenzen stattgefunden, 1909 waren es 300 Teilnehmer. In Missionsstudientränen und durch die Tätigkeit des Reisetsektärs, der die Gruppen an den eingeladenen Universitäten aufsucht und dabei Vorträge — auch öffentlich — hält, durch Lettre de Missionsliteratur sucht man sich in das Missionswerk zu versetzen und in weiteren akademischen Kreisen Missionsinteresse zu wecken, in England auch durch "Missions-Feldzüge" unter der städtischen Bevölkerung. Auf den Konferenzen finden sich dann Missionsfreunde und Praktiker zur Ausprache über Erfahrungen, Methoden, Probleme der Mission zusammen. Immer mehr Mitarbeiter auf dem Missionsfelde geben aus dem S.-Mission-Bund hervor. Daß man in England neuerdings auch auf jungen Missionskonferenzen soziale Probleme des Heimatlandes zur Behandlung bringt, berührt eigenartig, soll aber wohl der Meinung entgegenarbeiten, als sei die Heidenmission das einzige christliche Liebeswerk.

4. Die Deutsche christliche S.-vereinigung (D. C. S. B.). Nachdem in kleinerem Kreise, durch die Leitung der Vereine christlicher junger Männer ("Jugendfürsorge, 1. Gemeinwachsförderin, 1") angeregt, in Niedersachsen 1890 und 1891 Konferenzen stattgefunden hatten, an denen sich 20 bzw. 64 Korporationen und nicht korporierte S. (s. ausschließlich Theologen) beteiligten, nachdem dann, ohne daß die Bewegung wuchs, 1892–94 in Frankfurt a. M., 1895 und 1896 in Groß-Almerode b. Kassel solche Zusammenkünfte abgehalten worden, auch unter dem Einfluß des Christlichen S.-Weltbundes (s. Nr. 5) 1895 ein Zusammenschluß der Freunde und Teilnehmer jener Konferenzen als Christliche S.-vereinigung in Deutschland erfolgt war, ist seit 1897 ein Aufschwung der Organisation — jetzt D. C. S. B. — zu beobachten; 1911 bestanden an 28 Hochschulen "Dreiecke", deren Mitgliederzahlen sehr verschieden sind. Die D. C. S. B. weitet sich grundfächlich an alle S. und nimmt trotz ihrer dogmatisch gebundenen Basis von 1898 (die D. C. S. B. steht durchaus auf der Schrift als Gottes Wort und bekennt sich zu Jesus

Christus als Herrn und Gott") entsprechend der programmatischen Erklärung von 1904 jeden, auch wenn er Bedenken gegen jenen Satz der Basis hat, freudig und offen bei sich auf: sie will ganz allgemein möglichst viele S. in persönliche Verführung mit dem Heiland bringen und sie zur Mitarbeit für ihn (Durchdringung aller Lebensgebiete mit dem christlichen Geiste) bewegen. Das geschieht durch die wöchentlich abgehaltenen Gebetsgemeinschaften und Bibelsprechungen, in welch letzteren, eingerahmt durch Gesang und Gebet, fortlaufend ein biblisches Buch gelesen wird oder auf Grund kurzer Einführung in einen biblischen Text in größter Mannigfaltigkeit Fragen erörtert werden, die den Einzelnen dabei bewegen. Zusammengesetzten aus der Grundstimmung "Die Liebe Christi dringt uns also" verträgt man hier und da die Ausführungen der verschiedenen Meinungen, sowohl statt biblischer wie mehr trinitärer Richtung, in der Gewissheit, daß doch gegenseitiges Sich-Außustellen reichen Segen für den Einzelnen bringt und zur gemeinsamen Arbeit am Reiche Gottes verbindet; doch ist man meist auf der Grundlage eines milden biblisch-theologischen Standpunktes einig. Stärkere Kreise veranstalten ab und zu Evangelisationsversammlungen oder öffentliche Vorträge in den Universitäten. Daneben beschäftigt man sich in den einzelnen Gruppen mit den Problemen und Vorgängen auf dem Gebiete der Mission, angezeigt durch den organisch mit der D. C. S. B. verbundenen S. f. M. (s. Nr. 3), veragt sich aber auch der Beteiligung an allgemeinen Kulturstoffen, an der sozialen Arbeit nicht. Alles in allem jedoch drängt der Christ, mit dem Mitglieder der D. C. S. B. ihr persönliches Christentum und ihre Ziele vertraten, zum Schaden der weiteren Ausdehnung der guten Sache der D. C. S. B. jede freie, fröhliche, gesunde Geselligkeit, wie sie die studentische Jugend verlangt, ganz zurück; in Amerika und England gestaltet man Sport, Gesellschaft, Erholung gern Raum. Liebet die Bereitung an den einzelnen Hochschulen hinaus verbindet die Mitglieder der D. C. S. B. die alljährlich am Schluss des Semesters stattfindende Konferenz (1898—1900 und 1902 in Eisenach, 1901 und seit 1903 in Wernigerode a. d.), die von einem Vorstand, der die Gemeinschaft der D. C. S. B. in der Hand hat, zusammengetragen wird; alle 2 Jahre zu Besuchtagen liegt eine süddeutsche Sonderkonferenz, seit 1908 in Freudenstadt (Schwarzwald). Auf diesen Konferenzen sucht man vor allem engere Führung der einzelnen Kreise herbeizuführen, die einzelnen Mitglieder durch Evangelisationsanprachen, daneben durch Referat über die Mission — der S. f. M. tagt gemeinsam mit der D. C. S. B., — durch Versammlungen im Interesse der Weißenkreuz-Sache (Sittlichkeitssbestrebungen, 3) in ihrem christlichen Leben zu fördern. Auch mehrtägige Bibelkurse — sachgenähe und fortlaufende Einführung in die Heilige Schrift — in den Ferien werden in der Abicht des engeren Zusammenschlusses und der Bereitung der Einzelnen seit 1901 abgehalten. Ein evangelistischer Zug ist bei allen diesen Zusammenkünften beachtlich, doch wurde die mehr methodistische Bekehrungsfrömmigkeit, die z. B. dem Grafen Bücker am Herzen lag, abgelehnt. Im Dienste der engeren Gemeinschaft stehen auch die angestellten Sekretäre der D. C. S. B. (Karl % Heim,

Niedermeier, Kieser), welche die einzelnen Kreise während des Semesters besuchen, ferner die 8 mal im Jahre erscheinenden Mitteilungen, die auch den Bestrebungen der S. f. M. dienen, und die „Furche“ (seit 1910), akademische Monatschrift zur Förderung einer deutschen christlichen S. Bewegung. Die D. C. S. B. ist an den Christlichen S. Weltbund (s. Nr. 5) angegeschlossen und will sich bei aller Treue gegen nationale Eigenart und Selbständigkeit durch die Bestrebungen, Erfahrungen und Erfolge dieser „weltweiten“ Bewegung in ihrer eigenen Arbeit antreten und stärken lassen. Zum Schluß sei noch erwähnt, daß seit 1905 auf gleicher Grundlage wie die D. C. S. B. eine christliche Vereinigung für die eindender Frauen besteht, die in Deutschland allerdings noch nicht die Bedeutung hat, welche die entsprechenden Vereinigungen in England, Amerika, Australien und Schweden besitzen. 5. Der Christliche Studentenverein in Amerika. Schon vor der D. C. S. B. hat es in Amerika, Japan, England, Skandinavien und Dänemark solche Bewegungen gegeben. In Amerika (¶ Vereinigte Staaten von N.-A., 5, 30, 1596) fand sie sich 1877 vor dem Christlichen Verein junger Männer (¶ Jugendfürsorge, 1) ein studentischer Zweig ab, seit 1886 wurden für diese S. durch Moody in Northfield Evangelisationskonferenzen abgehalten, hier wurde John Mott gewonnen. Die Organisation entspricht der D. C. S. B. In Amerika sind 150 Sekretäre tätig, alljährlich werden jetzt 9 Sommerkonferenzen für Männer, 8 für Frauen gehalten. In Japan fand 1890 die erste von christlichen S. einberufene Konferenz statt. In England hielt man, durch Amerika beeinflußt, seitens mehrerer christlicher S. Vereinigungen in Kästwick Konferenzen ab zur Bereitung des geistlichen Lebens, aber erst die Konferenz von 1893 führte zur Gründung des Bundes, der sich seitdem ebenfalls maßvoll entfaltet hat. Die ursprünglich gemeinsamen Konferenzen der christlichen S. aus Schweden, Norwegen und Dänemark, die seit 1891 alle 2 Jahre stattfanden, hörten mit der politischen Trennung von Norwegen und Schweden auf; seitdem werden in den 3 nordischen Ländern nationale Konferenzen abgehalten. Gerade aber auf der skandinavischen S. Konferenz von 1895 in Wästena (Schweden), an der auch amerikanische, englische und deutsche Delegierte teilnahmen, wurde der Christliche Weltbund (World's Student Christian Federation) gegründet, der 1911 2288 „Kreise“ (local societies) mit 152 000 Mitgliedern aus 40 Nationen umfaßte. Der Vorständige ist Karl Fries in Stockholm, Reiseführer und die eigentliche Seele des Ganzen ist John Mott, der in vielen Ländern, so auch in Italien, Südamerika, Russland, der Türkei, erst die Christliche S. Bewegung ins Leben gerufen, zum mindesten organisiert hat; neben ihm ist als Reiseführerin für die Studenden in den USA Miss Rose tätig. Die Zentralgeschäftsstelle befindet sich in New-York. Am Vorstände des Weltbundes sind seit 1909 auch die nationalen Vereinigungen christlicher studierender Frauen beteiligt. Die Tagungen des Weltbundes finden meist alle 2—3 Jahre statt, auf deutschem Boden tagte man 1899 (in Eisenach). So stark auch in dem Christlichen S. Weltbund, wie es die Schilderung der D. C. S. B. (s. Nr. 4) im

einzelnen darlegte, das Studium der Bibel und das Interesse für die Mission im Vordergrunde steht, neuerdings hat man sich mit Eifer auch der sozialen Nähe angenommen; man bepricht nicht nur soziale Fragen und Probleme, sondern betätigt sich auch praktisch sozial. Daneben beteiligt man sich in den Kindergartenleistungen, in den Schulbibelkranzchen („Jugendfürsorge, 6“) und nimmt sich der ausländischen S. an. Innerhalb des fast ganz von amerikanischer Art beherrschten Weltbundes hat die D. C. S. B. „eine schöne und wichtige Aufgabe: die Aufgabe, in die Tiefe zu graben und das deutsche Charisma wurzelhaft, unbedingt persönlich-bewußt inneren Lebens zur Geltung zu bringen.“

Zu 1: H. Watz: „Geschichte des W. bundes, 1896; — Der, bereitete bis Ende 1913 ein Werk vor, das alle W.-Verbindungsschichten in Einzeldarstellungen umfaßt; — Die „W. blätter“, Zeitschrift des W. bundes, 1872 gegründet, die vom Oktober 1913 in neuer Gestalt (Hauptchristleiter Fr. Ulmer) erscheinen werden.

Zu 2: „Der Schwarzbürgerbund“, seit 1891 monatlich erscheinend (als Handschrift gedruckt, nur für die Mitglieder des Bundes bestimmt). Hauptchristleiter ist Pastor Ramauer in Detmold; — Werden und Wollen des S. B. (Heft 4 des Cyclus akademischer Brotsküren, 1895); — „Blätter aus dem S. B.“, östliche Vierteljahrsschrift, von Walter Grüner in Marktstetten geleitet, seit 1909; — Wingsfeld und S. B., 1912; — Schuster & Landwehr M. Möller: Der S. B., 1914; — Auch über einzelne Verbindungen liegen geschichtliche Darstellungen vor; — Die Geschäftsstelle des Bundes liegt in Händen von Walter Möller (Eichfeld bei Andelsbach).

Zu 3. 4. 5: R. Fries: Die christliche S. bewegung und ihre Bedeutung für die Mission im Allgemein. Missionszeitschrift 1908, S. 303 ff.; — H. Kiefer: Die Christliche S. bewegung, 1911; — Die Berichte der Gothaer Welt-Missionskonferenz, 1910, dritter Band VI; — The Reports of Student Christian Movements, — The Student World, Vierteljahrsschrift; — ChrW 1894, S. 209—211; 1906, S. 562—567; — P. Althaus in den Blättern aus dem Schwarzbürgerbund 1912, S. 77—88, 109—124; 1913, S. 54 bis 78.

Glaue und J. Möller (2). Studentenvereinigung, deutscher christlicher, S. Studentenverbindungen, christliche, 4. Studer, Gottlieb Ludwig (1801 bis 1889), evng. Theologe, geb. in Bern, 1826 Prediger derselben, 1829 Professor der klassischen Literatur an der Akademie, 1831 Lehrer am höheren Gymnasium, 1850 a.o. Professor, 1863 o. Professor der Theologie, seit 1875 im Ruhestand.

Berl. u. a.: Das Buch der Richter, 1835; — Matthias Neoburgensis Chronica, 1860; — Die Berner Chronik von Konrad Züsinger, 1870; — Thüringens Friderici Zwinger-Streit und Bend. Tschachs Berner Chronik, 1877; — Das Buch Job, 1881. Glaue.

Studien und Kritiken, Theologische, Zeitschrift, 1. Preise; III, 2 a. Studierstube, Zeitschrift, 1. Preise; III, 2 b. v. Studion (Studenten), Theodor v. Studion v. Buzanz; II, 4.

P. Studt, Konrad, Kultusministerium, 1 (S. 1839).

Stübner, Markus, Zwiedauer Propheten. Stüler, Friedrich August (1800—65), deutscher Baumeister, Schüler Schinkels. „Sittendenau; II, B. 4.

Stufenfolge der Religionen.

1. Der Besuch, eine S. schulstellen, und die Bedenken hingegen; — 2. Die chronologischen Hauptschichten; — 3. Deren Wertabstufung.

1. Die Voraussetzung für die Anwendbarkeit des Begriffs S. auf die verschiedenen Religionsformen ist eine trocken aller Verschiedenheit vorhandene Weltsgleichheit derselben („Wesen der Religion“ Heidentum /Offenbarung; III); denn Stufen bezeichnen nicht Art, sondern Gradunterschiede. Das Vorhandensein solcher Weltsgleichheit ist nicht erst eine ganz neue Entwicklung moderner evolutionistischer Betrachtung der Religion. Auch das alte Schema: Uroffenbarung, Verdunstung, Wiederherstellung und Vollendung derselben enthält beides: Stufen der Religion und eine Zeitfolge dieser Stufen. Dem Eintritt kann sich eben niemand entziehen, daß alle Religionen Bioge von Wesensverwandtschaft ausweisen, während anderseits die in die Augen springenden Unterschiede ohne weiteres den Verlust einer Wertabstufung nahe legen. Diese verschiedenen Stufen dann weiter irgendwie als ein Nacheinander zu fassen, ergibt sich unmittelbar aus jeder geschichtlichen Auffassung der menschlichen Dinge. Mit S. der Religionen wird man aber zumeist noch etwas Besonderes meinen. Es schwächt dabei das Bild eines Treppenaufstieges von unten nach oben vor, auf dem jede einzelne geschichtliche Religion ihren festen Platz findet. Dieser Aufstieg führt aber lediglich zu einer von ihnen als der höchsten und ab schließenden Stufe empor. In dieser Auffassung der Dinge liegen vier These beschlossen: 1. es beginnt mit einer wirklich untersten Stufe („Entwicklung, religiöse des Menschen, 4“); 2. es geht von dort aus behändig aufwärts; 3. jede einzelne geschichtliche Religion stellt bei diesem beständigen Aufstieg eine bestimmte Stufe dar; 4. eine bestimmte Religion bedeutet den einheitlichen Abschluß, zu welchem alle anderen immer näher heranführen. Um alle diese vier These aber geht der Streit.

Über die erste These vgl. „Entwicklung, religiöse, 4.“

Die zweite These: „es geht von der untersten Stufe aus beständig aufwärts“, hat ihre letzte Wurzel in Hegels Glauben an die durchdringbare Vernünftigkeit alles Wirklichen und an den logisch vernünftigen Charakter jeder Veränderung („Geschichtsphilosophie, 3“). Die weitere Gebiete aber untere unvorbereiteten Erkenntnis des geschichtlichen Lebens umspannt, um so deutscher sprangt in die Augen: neben dem Fortschritt und der Blüte steht überall der wirkliche Rückgang und Verfall, so auch auf dem Gebiete der Religion.

Auch die dritte These: „Jede einzelne geschichtliche Religion ist eine bestimmte Stufe des einheitlichen Gesamtaufstiegs“, führt lediglich auf Hegel zurück. Dieser versucht, einen einheitlichen Prozeß fortlaufender logischer Be richtigung von der einen Religion zur andern zu konstruieren. Von dieser Hegelschen Konzeption ist zwar die logische Methode aufgegeben, aber weiter gewirkt hat das Bemühen, den Zusammenhang zwischen den einzelnen Religionen so herzustellen, daß sie wirklich alle eine fortlaufende Reihe bilden, und daß ein einheitlicher Weg von der einen zur andern auf ein gemeinsames letztes Ziel hinführt, in dem die Wahrheitssmomente aller enthalten sind. Viel Schafftum ist aufgewendet worden, jeder charakteristischen Form

der Religion in diesem Auftritt ihren Karten und feinen Platz zuzuweisen. Das ließ sich um so leichter bewerkstelligen, je geringer das Wissen um fremde Religionen war. Die wachsende Bekanntheit mit der ganzen bunten Mannigfaltigkeit und Fülle der Erscheinungen und das strenge Achten auf die individuelle Eigenart einer jeden erschwert dergleichen Konstruktionen immer mehr. Es wird immer deutlicher, wie solche Konstruktionen nur dadurch möglich sind, daß man das schwellende Leben in bestimmte Schemata preßt. So wenig es möglich ist, die ganze Fülle der Organisation streng hintereinander in eine Linie zu ordnen, die beim Menschen mündet, so wenig lassen sich die mancherlei Formen des Religionslebens ohne Gewaltsamkeit als ein durchgängig fortlaufender einheitlicher Stufenaufzug jetzt zum Christentum, bei es zu sonst einer Religionsform hin anordnen.

Die vierte These behauptet, daß der Aufstieg zu einer höhern Stufe einem vorausföhre. Hier hören wir herüber und hinüber den Vorwurf: Dieses letzte Resultat steht immer schon von vorne bereit fest, und die ganze Stufenordnung werde lediglich daraufhin konstruiert. Das geltet auch dann, wenn nicht eine bestimmte positive Religion zu höchst zu lieben kommt, sondern statt dessen etwa eine die bisher erreichten Teilehrheiten umfassende Zukunftsreligion in Ansicht gestellt wird (*Ersatzreligionen). Diese Zukunftsreligion sei dann immer genau dasjenige, was dem betreffenden Propheten als bleibende religiöse Wahrheit schon vor aller religiengeschichtlichen Vergleichung aus sonjigen Gründen feststeht. — Und von hier aus ergibt sich ein allgemeines Bedenken gegen jeden Versuch, die Religionen überhaupt gegen einander abzuüben. Eine Stufenfolge meine ja doch nicht nur ein zeitliches Nacheinander, sondern sie habe die Bedeutung einer Weltstufe, von der man freilich annehmen, daß sie zugleich eine Zeitsfolge darstelle. Das ganze Verfahren wäre dann lediglich einzuschätzen als ein Versuch darüber, wie sich von einem bestimmten Standort aus die Religionen wertend gruppierten lassen; irgendwelchen Erkenntniswert würde es nicht besitzen.

2. Der Gedanke einer S. der Religionen braucht nicht ganz aufgegeben zu werden. Es wird nur gelten, ihn mit der erforderlichen Vorsicht anzuwenden und mit seiner Hilfe nicht mehr von Zusammenhang erreichen zu wollen, als die Tatsachen der Religion erlauben. Überhaupt wie die Religionen, dann springt ganz unmittelbar in die Augen eine Masse von eigenständlicher Geschäftigkeit und zugleich weltweiter Verbreitung; die Religionsform, die man als Naturreligion oder primitive Religion bezeichnet (*Animismus, *Ahnenkult, *Erscheinungswelt der Religion: I. II. *Typen der Religion, B 1 a). Aus dieser religiösen Riegerung heben sich als Sonderindividuen bestimmte Kulturen und auch bestimmte Religionsgestaltungen heraus, die sich als die Religionen bestimmter individueller Kulturreihe bezeichnen lassen (Gestaltete Religionen). Hierher gehören z. B. die altägyptische Religion (*Ägypten: II), die chinesische Reichsreligion (*China), die Vedische Religion, die Religion der griechischen Kultur (*Griechenland: I). Da jene Kulturen an einem bestimmten staatlich

entwickelten Volkstum zu haften pflegten, kann diese Gruppe von Religionen als Volksreligionen bezeichnet werden. Ihnen ist überdem gemeinsam, daß die dort herrschende Kultur und seine Sitte mit den göttlichen Mächten als Urheber und Garanten in Zusammenhang gebracht wird. Danach lassen sie sich als Kulturreligionen oder auch Moralitätsreligionen bezeichnen (*Typen der Religion, B 1 c).

Weiter hat sich gezeigt, daß hier überall eigenständliche Schichtungsverhältnisse vorliegen: die individuell gestaltete, umfassende Kulturreligion ist einer im lokalen Kult noch lebendigen, tieferen Schicht übergelagert, die ihrerseits deutlich die Charakterzüge der religiösen Niederung trägt. Über diese Niederung haben sich später in den individuell vordergestalteten Volksreligionen in verschiedener Stärke höhere Schichtungen erhoben. Diese liegen wie Hügel nebeneinander, obwohl sich hierüber und hinunter allerlei Abhängigkeitsverhältnisse beobachten lassen.

Über diese Hügel turmen sich Gebirgszüge, eine dritte Form von Bildungen, die Weltreligionen. Deren äußerlich in die Augen springendes Merkmal ist die Lösung von einem bestimmten Volkstum und seinen besonderen Kulturrelationshipen. Dadurch heben sie sich deutlich von den Religionen der zweiten Schicht ab. Sie sind selbständige, ausbreitungsfähige und sich ausbreitende Gebilde und nehmen allerlei andere Völker- und Kulturreihe in Besitz; teils suchen sie, die einheimische Religion gänzlich aufzuziehen, teils breiten sie sich, weniger tief wirkend, einfach als eine Oberfläche darüber. Welches sind diese Weltreligionen? Ein Blick auf die Religionskarte der Erde zeigt uns Christenheit, Islam und Buddhismus als die drei Weltreligionen. Aber wir können nicht lediglich auf Grund der tatsächlichen räumlichen Ausbreitung urteilen. Diese ist eine Sache des äußeren Erfolges, der nicht allein von der inneren Geschaffenheit abhängt. Das Entscheidende ist, wo und wieweit der Inhalt der betreffenden Religion über eine bestimmte Volkskultur hinausgeworden ist. Dann aber gelingen sich den drei genannten, wenn auch mit einigen Unsicherheiten, noch allerhand andere Religionen wie z. B. die jüdische Religion, zum mindesten in ihrer prophetischen Form, die Reform-Judaismus (*Judaismus und *Buddhismus), der Jainismus, der Manichäismus (Maniismus) und die Mithras-Religion (Synkretismus: I, 3c). Die Universalreligion der philosophischen Aufklärung gehört weniger hierher, wohl aber die sich über alle Religionsformen erstreckende Weltstift, jenes unmittelbare religiöse Erleben Gottes und des Göttlichen. Diese mythische Religion weist überall im wesentlichen dieselben Züge auf. Im Organismus einer anderen Religion wirkt sie leicht als ein Fremdkörper zerstörend. Auf indischen Boden ist sie der positiven Religion am unangenehm eingebettet. — So haben wir denn auch in dieser Schicht eine Mannigfaltigkeit nebeneinander stehender Formen (*Typen der Religion, B 2, 3).

3. Ist es möglich, die Schichtungsverhältnisse nach einem allgemeingültigen Maßstab als Weltreligionen zu erkennen, etwa auch unter den sehr mannigfach gestalteten Erscheinungen, die derselben Schicht angehören,

genauere und mehr ins einzelne gehende Wertabstufungen zu vollziehen? — Ein Maßstab von einer gewissen Allgemeingültigkeit wird schon dann verwendet, wenn man die verschiedenen Religionsformen nach ihrem Verhältnis zu denjenigen positiven Weltreligion abwertet, die man selbst bekennt. Sicherlich ist das nicht eine rein subjektive Beurteilung und es lohnt sich wohl zu versuchen, wie weit man damit kommt. Die Wertabstufung der zeitlichen drei Hauptstufen der Religion lässt sich aber auf eine breitere Basis stellen. Diese ist das die Religion mit umfassende Kultur- und Geistesleben. In diesem beobachten wir überall eine entsprechende Schichtung: über die primitive Kulturmutterung wachsen individuelle Volkskulturen empor; über diese erheben sich völkerumspannende menschliche Kulturen: die alte mittelmeéräandische und die neue europäisch-amerikanische. Es ist dieselbe Bewegung erst zu klarer, geschlossener Gestaltung im Anschluß an einen bestimmten Volksorganismus und dann an einigen Punkten ein Dinauswachsen über diese schürende Hülle zu universal-menschlicher Geltung. Daß wir es aber bei diesem Prozeß mit einem Fortschritte zu tun haben, wird jedermann zugesteht, in dem das allgemeine Kulturbewußtsein lebendig ist. Es ist Kulturniederung, national gebundene Halbkultur, universalmenschliche Vollkultur sind nicht nur Zeiten, sondern zugleich Wertstufen des Kulturerbens; dieser Stufenfolge aber entsprechen jene dreizeitlichen Schichtungen der Religion. — Noch wichtiger ist die folgende Beobachtung. Während alle national gebundene Halbkultur die Ausgestaltung des Kulturerbens dem Volksstum unterstellt, vollzieht sich beim Übergang zur dritten Stufe eine Unterordnung des Volksstums unter die menschliche Kulturreitung und ihre Forderungen; am deutlichsten auf dem zentralen Gebiet, dem Sittlichen. Das Sittliche ist nicht mehr nur die Ordnung, die das Wohl der Völker bedingt, sondern es tritt dem ganzen Volksstum als Forderung gegenüber, nach welcher dieses einzurichten ist; es wird Selbstzweck. Ebenso breitet sich in den Weltreligionen die göttliche Macht von dem Dienst eines bestimmten Volks- und Staatswohles aus und erhebt sich als vorwärtsdrängend darüber. Hierdurch wird auch das religiöse Verhältnis zum Selbstzweck. Diese Verselfstähnung der Religion geht meist Hand in Hand mit der entsprechenden Verfestigung der Sittlichkeit. So erscheinen auch von diesem allgemeineren Gesichtspunkt aus die Schichtungen des Religionslebens als Vollkommenheitsstufen: Erst als universale Religion hat sich die Religion selbst gefunden und erkannt, ebenso wie in der über alle Völker hinausgewachsenen universalen Sittlichkeit die volle Selbstverständnis des Sittlichen zum Durchbruch gekommen ist. Ferner: in aller Religion handelt es sich um ein praktisches Verhältnis des Menschen zum Transzendenten. Erst bei der Weltreligion wird dies Transzendenten mit einiger Klarheit aus der Dienstbarkeit menschlicher Interessen wirklich entlassen, d. h. aber: erst hier wird jener Zustand erreicht, welcher dem Wesen der Sache entspricht. Die

zweite Stufe brachte wenigstens eine Erhebung der transzendenten Macht über die Dienstbarkeit unter alle kleinen Interessen des Einzelindividuums.

Es erübrigt noch die Frage nach der Möglichkeit einer Abstufung der Weltreligionen untereinander, zwecks Gewinnung einer absteigenden höchsten Werthöhe. Von einer wirklichen Wertstufenfolge könnte hier nur dann die Rede sein, wenn es möglich wäre, alle diese individuell recht verschiedenen Religionen wirklich an einem Faden zu ordnen. Aber daran ist gerade hier nicht zu denken. Es könnte sich daher höchstens um eine Abwertung der einzelnen Gebilde für sich handeln. Und das ist gewiß auch wichtiger, als die Möglichkeit, sie alle irgendwie in eine Stufenreihe zu ordnen. Als Maßstab für diese Abwertung wäre einmal zu verwenden, wie weit in der betreffenden Religion das religiöse Verhältnis wirklich als Selbstzweck eracht ist. Sodann wäre eine kulturphilosophische Untersuchung erforderlich über die praktische Bedeutung der betreffenden Religion für das in seiner vollen Tiefe erfaßte Geistesleben. Zu diesem Zwecke aber müßten die Grundlinien einer ganzen Kulturphilosophie entwickelt werden. Wir müssen uns darum hier mit dieser Angabe über die Art der anzustellenden Untersuchungen begnügen. — **Abschluß des Christentums**: Entwicklung, religiöse, des Menschen, Typen der Religion.

Chantepie de la Saussaye: Allg. Religionsgeschichte, 1897, S. 5—16; — **Otto Pfleiderer**: Genetik spiritueller Religionsphilos., 1896, I. Abdruck; — **Hermann Siebold**: Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893, S. 43—161; — **Conrad v. Orelli**: Allgem. Religionsgeschichte, 1899, S. 13—19; — **Wilhelm Bousset**: Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte, 1904. **Th. Steinmann**.

Stufengebet (Stafjelgebet): **Meise**: I, 2 a, **Stuhlfauth**, Georg, evng. Theologe und Kunsthistoriker, geb. 1870 in Müßbach (Pfalz), 1896—97 am fäherl. archaolog. Institut in Rom und auf Studienreisen in Sizilien, Nordafrika und Malta, seit 1898 im Pfälzer Kirchendienst, 1908 Präbär in Wörth a. Rhein, 1913 o. Prof. für christl. Archäologie in der theolog. Fakultät zu Berlin.

St. u. a.: Abteilung „christliche Kunst“ im JB Band 21 (1901) bis 32 (1912); — Die altchristliche Eisenbeinplatte, 1896; — Die Engel in der altchristl. Kunst, 1897; — Predigten: Gott zur Ehre, 1905. **Franz Neimann**.

Stuhlfreiter Petri: **Petri Stuhlfreiter**.

Stuhmann, Pastor, Direktor des Weidenthaler Junglingsbundes („Westfalen“, 3 „Rheinland“, 4 e), „Volksbund“.

v. Stumm, Freiherr, **Wilhelm II** (: Sp. 2063 f).

Stumpf, 1. **Karl**, Philosoph, geb. 1848 in Wiesenthau (Bayern), 1870 Privatdozent in Göttingen, 1873 o. Prof. in Würzburg, 1879 in Prag, 1884 in Halle, 1889 in München, 1894 in Berlin. **Philosophie**: IV, 3 c § (Sp. 1570); **Naturphilosophie**, 5.

Ber. u. a.: Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten, 1869; — Über den psycholog. Ursprung der Raumvorstellung, 1873; — Tonpsychologie, 1883—90; — Psychologie und Erkenntnistheorie, 1891; — Leib und Seele, 1896; — Geschichte des Kontinenzbegriffes I, 1897; — Die pseudoaristotelischen Probleme über Muß, 1897; — Beiträge zur Aesthetik und Mustervissenschaft, 6 Hefte, 1898 bis 1911; — Über den Begriff der Gemüthsbewegung, 1899;

— Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie, 1899; — Tafeln zur Geschichte der Philosophie, (1900) 1910; — Über Geschäftserfahrungen, 1906; — Erscheinungen und physische Funktionen, 1907; — Zur Eintheilung der Wissenschaften, 1907; — Die Wiedergeburt der Philosophie, 1908; — Vom ethischen Stoizismus, 1909; — Philosophische Reden und Vorträge, 1910; — Die Anfänge der Muß, 1911.

2. Peter Paul (1822—1890), kath. Prälat, geb. in Egisheim, 1848 Prior am Münster in Straßburg, 1854 Superior des französischen Seminars in Rom, 1861 Superior des Straßburger Grand Séminaire und Professor des Kirchenrechts an demselben, 1876 Generalvikar der Diözese Straßburg, 1881 Bischof von Cälaropolis in partibus, 1883 Koadjutor des Bischofs Näß, 1887 dessen Nachfolger als Bischof von Straßburg, 1888 päpstlicher Thronhüter. *Graue.*

Stundengebete (Oren). Gebet: I, 4. Ge-
betszeiten, 1—2. *Brevier*, I, 3. 5.

Stundisten, Stundens, Bapiisten, Stun-
do. *Paschowianer* Russische Seiten, 11.
de *Sümica*, Diego Lopez oder auch
Jacobo Lopez († 1530), lat. Theologe
in Alcalá, Hauptarbeiter der *Complutensia*.

Von andern Schriften seien genannt *Annotationes contra Fabrum Stapulensem*, 1519; — *Annotationes contra Erasmum*, 1520; — *Itinerarium*, 1521; — *Epistola ad pontificem noviter electum*, 1522; — *Assertio ecclesiasticae translationis*, 1524. — Neuber S. vgl. S. G. Dürer: *Geschriftenleben IV*, 1751, S. 2239; — *H-N II*, Sp. 1295 f.; — Franz Delitzsch: *Studien zur Entstehungsgeschichte der Poliglottenbibel*, 1871, S. 25 f. *Vnde.*

Sturm, 1. Abt von Fulda, = Sturm.

2. Beata (1682—1730), geboren in Stuttgart als Tochter des Oberpfalzgrafen J. H. S., schon als Kind geistige Reife erkannte sehr früh auf einem schweren Augenleiden, so daß sie 1692 blind wurde und erst 1695 nach 5 Operationen ihr Augenlicht ziemlich gut wieder erhielt. Nach dem Tode der Eltern (Mutter 1693, Vater 1709) leitete Beata bis 1711 den Haushalt eines Bruders, dann fand sie Aufnahme im Hause des Prälaten Eisenwein in Blaubeuren, mit dessen Familie sie bald darauf nach Stuttgart überfielte. Hier führte sie ein Leben, das ganz ausgestattet war mit Werken christlicher Liebe. Ihre Kirchen war sie rein und selbstlos, doch man sie die württembergische Tabea (Avstsch 9a) nannte.

3. Friederike: Beata S., genannt die württembergische Tabea, 1855; — ADB 37, S. 2 ff. *Witte.*

3. Christopher Christian (1740—86), evg. Theologe, Liederdrucker und Erbauungsschriftsteller, geb. in Augsburg, 1765 Konrektor in Sorau, 1767 Pastor in Halle, 1769 in Magdeburg, 1778 Hauptpastor in Hamburg. In seinen Dichtungen gehört er zur Schule Klopstocks, dogmatisch gekennzeichnet durch den Willen zur Auslösung der „Barmherzigkeit“ mit der „Christusreligion“.

Berl. u. a.: Lieder für das Herz, 1767; — Unterhaltungen mit Gott in den Morgenstunden, 1768 u. d.; — Gebete und Lieder für Kinder, 1771; — Vollständiges Gesangbuch für Kinder, 1777; — Lieder und Kirchengesänge, 1780. — Neuber ihu vgl. Joh. Jacob Fiedler: *S. Leben und Charakter*, 1780; — P. Becker: *Die religiöse Volksliteratur der evn. Kirche Deutschlands*, 1891, S. 265 f.; — E. G. K.: *Geschichte des Kirchen- und Kirchenganges VI*, 1869, S. 357 ff. *Zih.*

4. Fallob (1489—1553), evg. Staatsmann, entstammte einem alten Straßburger Adels-

geschlechte. Durch J. Wimpfeling, der ihn 1504 zum Studium der Philosophie und Theologie nach Freiburg begleitete, humanistisch bestimmt, in Straßburg 1517—23 Sekretär des Dompropstes Pfalzgrafen Heinrich, dann aber durch die kirchlichen Ereignisse veranlaßt, der geistlichen Laubahn zu entsagen. Seit 1524 dem Magistrat, seit 1526 der leitenden Dreizehnerkammer angehörend, seit 1527 wiederholz Städtmeister, seit 1528 einer der drei städtischen Schulherren, wurde er rasch die Seele des reichsstädtischen Gemeinwohls, in dem er die jüngste Stufe der Reformation, der wichtigste Förderer des Schulwesens, der Vater des 1538 gegründeten Gymnasiums war. Namentlich aber ist S., 91 mal Gesandter auf auswärtigen Tagungen, der weitblickende, besonnene und selbstlose Politiker des deutschen Protestantismus; zu Seiner 1526 und 1529, Marburg 1529, Augsburg 1530 in vornder Reihe stehend, ist er als Führer der deutschen Städte an der Gründung und Leitung des Schwäbischen Bundes (§ Deutschland II, 2) hervorragend beteiligt. § Straßburg: II, 1. 2. 4; III, 1.

Joh. Fidler: RE XIX, S. 105 ff (wo Zit.); — *Ztg. I. Straßburg*: II (Reformation). *Arich.*

5. Joachim (1507—1589), geb. zu Schleiden in der Eifel, vorgestellt auf der von den Brüdern des gemeinsamen Lebens geleiteten St. Hieronymuskirche zu Lüttich und auf der Universität Löwen, hielt seit 1529 in Paris, seit 1537 in Straßburg öffentliche Vorlesungen über Cicero, Demosthenes, Aristoteles. In Straßburg sah er den Plan, die bestehenden Schulen zu einem Gymnasium (1538 eröffnet; 1567 Academie) zusammenzufassen, in dem antike Bildung und evg. Frömmigkeit gleichmäßig geprägt werden sollte; er wurde dessen lebenslanger Rector (§ Straßburg: III, 1) und hat als solcher auch auf andere Reformierthe hohe Schulen (: 1) Einfluß ausgeübt. Als Kirchenpolitischer strebte er danach, die konfessionellen Gegenseiter auszugleichen. Er träumte von einer Wiedervereinigung der Protestanten und Katholiken durch ein unparteiisches Schiedsgericht aus prominenten und gelehrten Männern; er fuchte im Abendmahlstreit, persönlich in der Art J. Bucers mehr der reformierten als der lutherischen Lehre zuneigend, zu vermitteln. Er forderte energische Unterstüzung für die Hugenotten seitens der Protestanten und gab selbst fast sein ganzes Vermögen für sie hin. Durch dieses Eintreten für Nichtlutheraner kam er in Konflikt mit den seit 1555 in § Straßburg (: II, 4) die Oberhand gewinnenden konfessionellen Lutheranern, besonders Joh. Marbach und Joh. Pappus, und wurde nach langen heftigen Feinden 1581 als Rector abgesetzt. Seine letzten Lebensjahre verbrachte S. auf seinem Landhaus in Rortheim.

RE XIX, S. 109—113; — Grundlegend bleibt C. S. im id: *La vie et les travaux de Jean S.*, 1855; — Neuordnungs: Joh. Fidler: Die Anfänge der akademischen Studien in Straßburg, 1912; — Deierl: Erste Lehr- und Verablichungen des höheren Unterrichts in Straßburg (Geschichtschrift für Heinrich Wallau, 1912); — B. Söhn: Die Schule J. St. und die Kirche Straßburgs, 1912. *C. Etmen.*

6. Julius Karl Reinhold (1816—1896), evg. Pfarrer und Dichter, geb. in Kötzitz, nach längerer Hausehrerzeit, zuletzt als Begleiter des Erbprinzen von Reuß J. L. in Schleiz und Meiningen, wurde S. 1850 Pfarrer in Göltzsch bei Schleiz, 1857 in Kötzitz, seit 1885 im Ruhestand.

Neben seinen weltlichen Dichtungen verschiedener Art verschieden seine geistlichen hier anerkannte Erwähnung (¶ Kirchenlied: I, 2 c ¶ Religiöse Dichtung: I, 1). Zu nennen wären z. B.: Eins hätten wir von Herzen gerütt; Nun geh uns auf, du Morgenstern, Ein Haupt hast du dem Volk gesandt.

Berg. v. Gedichtsammlungen (Gedichte, 1850, 1892; Tromme Lieder, 1852; Zwei Rosen über das hohe Lied der Liebe, 1854) 1892; Neue fromme Lieder und Gedichte, 1888; Für das Haus, 1882; Iracuttische Lieder, 1867; In Freub und Leid, 1896; Altes Gold in neuer Fassung, Glossen nach Versen lateinischer Dichtung, „Natur, Liebe, Vaterland“, Parabeln und Fabeln. — Ueber S. vgl. Zerb. Hoffmann: J. S., 1898; — A. Trenzbe in RE² XIX, S. 113 ff. Gläue.

7. Leonhard Christoph, ¶ Kirchenbau: II, B3 (Sp. 1227).

Sturmi (Sturm, Styrm; um 710—779), aus einer vornehmen bairischen Familie in Noricum stammend, Schüler des ¶ Bonifatius und von ihm zu weiterer Ausbildung ¶ Wigbert in Fritzlar übergeben, wurde 733 zum Priester geweiht und gründete 744 ¶ Fulda, das er nach dem Vorbilde von Monte Cassino zu einem Münsterstift benediktinischer Ästele und Bildung bestimmte. Als erster Abt verteidigte er die päpstlichen Privilegien seines Klosters gegen ¶ Lullus von Mainz. 763 wurde S. wegen wohl nicht unbegründeten Verdachts von Feindseligkeiten gegen Pippin nach Südtirol verbannt — ob auf Rat des Lullus, ist fraglich —; 765 jedoch begnadigt, wurde er 766 wieder Abt von Fulda. 772 war S. Begleiter Karls d. Gr. auf dessen Sachsenzüge. (¶ Hannover, 1, Sp. 1847). 1139 wurde er heilig gesprochen.

Ueber ihn vgl. Egger: Vita Sturmi, bald nach St. Tode verfaßt. — Kuhlmann: Der heilige St., 1889; — Haude: & G. Deutschlands, Bd. 1 u. 2 (s. Reg.). Gläue.

Stuttgarter Konfondie (1534) ¶ Blarer, Ambrasius.

Stuttgarter Synode und Bekennnis (1551) ¶ Würtemberg, 2a.

Süffel = ¶ Süffel.

Sühltaten (Säulenheilige) ¶ Mönchtum, 3 (Sp. 434); — Ueber Symeon, den „neuen S.“. vgl. ¶ Byzanz: II, 4.

Suarez, 1. Frantz (1548—1617), geb. zu Granada, mit 17 Jahren Jesuit; nach Beendigung seiner akademischen Studien war er in Segovia, Avila, Valladolid, Rom, Alcalá de Henares, Salamanca und schließlich in Coimbra Dozent der aristotelischen Philosophie und Theologie. Wie bei ¶ Lovola gipfelte seine Frömmigkeit im Marienkult. Wissenschaftlich gehörte S. zu den Traditionalisten, insbesondere in Belege des Aristoteles und ¶ Thomas v. Aquino (¶ Neuhofstätt, 1). Seine Disputationen zur aristotelischen Metaphysik sind selbst auf protestantischen Hochschulen lange Zeit Lehrbuch gewesen, seine Kommentationen und Disputationen über das Hauptwerk des Thomas auf lat. Seite hochgeschätzt; ebenso seine Abhandlungen über die Kräfte und den Stand des Mönchtums. Doch ist S. als Dogmatiker vom lat. Standpunkt aus nicht ganz einwandfrei. Er nahm Stellung zu den von ¶ Molina entfachten Streitigkeiten und fand in seiner Lehre vom sog. Kongruismus (Zusammetreffen von göttlicher Vorauksicht und menschlicher Willensfreiheit) diejenem sehr nahe, so daß seiner Schrift darüber die päpstliche Druckerlaubnis verweigert

wurde. Auch in der Lehre von der Beichte erregte er den Unwillen ¶ Clemens' VIII, sofern er die confessio absenti facta (die in Abwesenheit, nicht persönlich abgelegte Beichte) zu rechtfertigen suchte. Staatslichen Widerpruch rief sein gegen Jakob I von England gerichtetes, das Abfegungsrecht eines feierlichen oder liturgischen Fürstenforderndes Buch defensio fidei catholicae et apostolicas adversus Anglicanas sectae errores 1613 hervor. Jakob I ließ es verbrennen, ebenso befahl das Pariser Parlament die Verbrennung; vier französische Jesuiten, unter ihnen ¶ Simon, wurden mit scharfen Strafen bedroht, falls sie nicht gegen derartige verderbliche Grundsätze fünfzigjähriger Front machen. Dank einem Proteste des Papstes gegen die tatsächlich vollzogene Verbrennung ließ die französische Regierung schließlich die Angelegenheit fallen. In der Erbündenlehre dentt S. stotthie (¶ Duns Scotus). Das ¶ Fegefeuer sah S. als Straftort, nicht als Läuterungsort.

8. Bödler: RE² XIX, S. 119 ff.; — A. Werner: Franz S. und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 1861; — J. H. Busch: Das Leben der Erbünde nach Bellermyn und S., 1909; — KL XI, S. 923; — A. Martin: s. metaphysique commentator de s. Thomas (La science catholique, 1898); — BN I, S. 138—142. Röder.

2. Karl Gottlieb, ¶ Landrecht, Allgemeines Preußisches.

Subbotnik ¶ Russische Seiten, 7.

Subenus ¶ Herren ¶ Teufel, 2 a.

Subdiakonen ¶ Beamte: I, kirchliche, 1 (Sp. 987) ¶ Kirchenverfassung: I A, 1 d.

Subjektivismus in seiner Bedeutung für das Rel. Denken ¶ Erleuchtung, innere (besonders 4) ¶ Individualismus: II ¶ Christentum, seine Lage in der Gegenwart, 2 c.

Subintroductae = ¶ Syneisaten.

Subordinatiunsus ¶ Dreieinigkeit, 2 ¶ Trinitätslehre, 1 ¶ Christologie: II, 1, 2 ¶ Orthodoxo-anatolische Kirche: II, 3 (Sp. 1048).

Subsistitutum charitativum (= Liebesgabe) ¶ Abgaben, fischl., 2 b ¶ Liebesgaben.

Substantiazeset ¶ Hädel, 3.

Suburbitalische Bistümer ¶ Rom: II, 1 ¶ Kardinat, 1. ¶ Kirchenverfassung: I B, 4 ¶ Italien, 7 (Sp. 780).

Succession, apollinische, ¶ Kirche: II, 1 a ¶ Kirchenverfassung: I A, 1 b.

Succinctorum ¶ Pavitmeiss (Sp. 1131).

Suchen der Zeit, Jahrbuch, ¶ Briefe: III, 7. Sudaili = ¶ Stephan bar Sudaili.

Sudan, Beled es-S. (Land der Schwarzen), arabisches Gebiet, erstreckt sich von der östlichen Abdachung der Gebirge von Nordguinea bis zum Westrand von Abejumien und geht im Norden allmählich in die Sahara, im Süden in das Kongobecken und die Küstenlandschaften von ¶ Guinea über; an 7 Millionen qkm. Die Bevölkerung besteht vorwiegend aus S. negern (¶ Niger). Politisch ist das Gebiet geteilt: zu Großbritannien gehören Gambia, Nordnigeria (¶ Nigeria), Teile der Goldküste, das Innere von ¶ Sierra Leone und der Ägyptische S. (s. u.), zu Frankreich ¶ Senegambien, die Nordteile der Elfenbeinküste, von Dahome und Französisch-Kongo (¶ Kongo), zu Deutschland Togo und Nordamerika (¶ Deutsch-Afrika), zu Portugal Portugiesisch-Guinea (¶ Guinea); nominell unabhängig ist noch ¶ Liberia. Ueber die Missionsgeschichte vergleiche die einzelnen hier angeführten.

ten Artikel. Außer den dort genannten kirchlichen sah. Sprengeln besteht noch im westlichen S. das Apostolische Vikariat Sahara oder Französisch-S., 1868—91 Präfektur, 1901 neu organisiert, von Weißen Bätern missioniert (Residenz in Segu-Siloro am Niger), zählt 6 Stationen, 25 Priester, 2400 Katholiken. — Hier ist noch im besonderen zu behandeln der Anglo-agyptische S., das östliche Drittel des S. und ganz Aegypten umfassend, an 2½ Millionen qkm groß mit 1,9 Millionen Einwohnern, nominell von England und Aegypten gemeinsam verwaltet, in Wirklichkeit britischer Besitz. Das Gebiet gehörte früher zu Aegypten, bis ein arabischer Slavenhändler, Mohammed Achmed, der als Mahdi (Islam, 6, Sp. 723) austrat, die ägyptische Herrschaft seit 1880 abstürzte (1885 Eroberung des von dem Engländer Gordon verteidigten Chartum). Das von ihm gegründete Reich wurde unter seinem Nachfolger, dem Kalifen Abdulla, von den vereinigten Engländern und Aegypten unter dem Oberbefehl Kitchener's 1898—99 vernichtet. Von e.g. Seite hat sich die englisch-kirchliche Missionsgesellschaft nach dem Sturz des Mahdi festzusetzen gesucht, erhielt aber erst 1904 die Erlaubnis zur Errichtung einer Niederlassung mit Schule in Chartum; die direkte Missionstätigkeit unter der moscheedischen Bevölkerung ist ihr wie der kath. Mission unterlagt. Gleichzeitig reiste die englisch-ägyptische Regierung das von Heiden bewohnte Gebiet auf; den südlichen Teil, das Bahrein-Gabalgebiet, erhielt die kath. Mission, den südöstlichen Teil (das Tislagebiet) die englisch-kirchliche Mission, den nordöstlichen Teil (das Sobatgebiel) die nordamerikan. Vereinigten Presbyterianer zugewiesen. Von lach. Seite wurde 1846 das Apostolische Vikariat Zentralafrika oder S. errichtet, das zuerst auch die Sahara umfasste; 1848 kam der Jesuit Ruylo im Auftrag der Propaganda nach Chartum. Die besonders von Deistereich aus unterstützte, seit 1867 von der Missionsgesellschaft in Verona geleistete Mission nahm einen großen Aufschwung, bis der Aufstand des Mahdialles vernichtete. 1900 wurde die Mission wieder aufgenommen. Das Apostolische Vikariat S., heute von den Söhnen des hl. Hervé (Der. Jesu: III, 5v, 2152) missioniert, zählt außer dem Bischof (F. A. Geyer, 1. Literatur) an 30 Priester, 12 Stationen, 5400 Katholiken; Residenz ist Chartum.

G. Richtigal: Sahara und S., 3 Bde., 1879—89 (III von C. Groddet); — J. D. Ditch: Der S., 1884; — R. Buxta: Der S. unter ägypt. Herrschaft, 1888; — J. S. Schwabeder: Aufstand und Reich des Mahdi im S., 1892; — C. Neuseldl: In Ketten des Afafen, 1899; — D. Schönenfeld: Christen und der Ägyptische S., 1904; — Count Gleichen: The Anglo-Egyptian S., 2 Bde., 1905—06 (offiziell); — R. L. Bandy: Etude sur le S. français, 1907; — G. A. Wallis Budge: The Egypt S., its history and monuments, 2 Bde., 1907; — F. A. Geyer: Chartum, ein Zentrum der Kultur in Innenafrika, 1907; — Terl.: Durch Sand, Sumpf und Wald; Missionstreisen in Zentralafrika, 1912; — H. Lincoln Tongue: In the torrid S., 1910; — J. P. Atkin: England in the S., 1911; — S. Almanac, 1912; — H. Almfors: Agyptische Studien im S., 1877 bis 1878, 1911; — D. Westermann: Die Sprachen, 1911; — H. Grobenius: Kulturstypen aus dem Weißen S., 1911; — Terl.: Und Afrika sprach, 3 Bde., 1911. — Pins.

Süden Spanien, 1 Kirchenverfassung: I, 5 (Sp. 114).

Südafrika, Britisches.

1. Statistik; — 2. Geschichte; — 3. Missionsgeschichtliches.
1. Im weiteren Sinn versteht man unter B. S. den gesamten Kolonialbesitz Großbritanniens in Afrika vom Kap bis zum Sambesi, im engeren Sinn (Südafrikanische Union, Union of British South Africa) die ehemaligen 4 selbständigen Kolonien: Kapkolonie, Natal, Oranjeflusskolonie und Transvaal, die sich als „Provinzen“ am 31. Mai 1910 zu einem Staatsverband unter einem von der britischen Krone ernannten Generalgouverneur mit einem freigewählten Parlament (40 Senatoren und 121 Abgeordnete) zusammenschlossen. Die Bevölkerung dieser 4 Gebiete (1225 496 qkm) betrug im März 1911 5 558 499 Einwohner, davon 1 278 023 Europäer und andre Weiße, 4 061 082 Eingeborene (Kaffern, Hottentotten, Bushmänner usw.), 619 392 andre Farbige. Unter dem Generalgouverneur stehen außerdem das Bafutoland, das Bechuanalandprotektorat, Südrhodesia und Swasiland, insgesamt 1 140 580 qkm mit 378 132 Einwohnern, davon 27 768 Weiße; unter eigener Verwaltung steht Nordrhodesia (753 700 qkm) mit rund einer Million Einwohnern, davon 1 134 Europäer, die Einverleibung dieser Gebiete in die Union ist für eine spätere Zeit in Aussicht genommen. Über die Konfessionen sind nur Angaben der Zahlung von 1904 in den 3 Gebieten Capland, Oranjeflusskolonie und Transvaal vorhanden; in diesen waren von insgesamt 4 144 797 Einwohnern 647 895 Niederländisch-Reformierte, 367 702 Anglicaner, 333 505 Wesleyaner und Methodisten, 112 202 Independennten, 108 532 Presbyterianer, 101 998 Lutheraner, 56 836 Römische Katholiken, 23 079 Mährische Brüder, 20 782 von der Rheinischen Mission, 38 113 andere Christen, 35 131 Juden, 22 632 Mohammedaner, 11 440 Buddhisten, die übrigen Heiden oder Anhänger anderer Religionen.

2. Das Kap der Guten Hoffnung wurde 1496 von dem Portugiesen Bartolomeo Diaz gerichtet und 1497 von Vaseo da Gama umschifft; obwohl die Portugiesen wiederholt in der Tafelbaulandeten, legten sie doch keinen Wert auf die Besitzerbegrenzung des Landes. Die erste dauernde Ansiedlung erfolgte durch die Holländische Ostindische Kompanie, die 1602 eine Bauernkolonie anlegte und 1651 an der Stelle der heutigen Kapstadt ein Fort unter Jan van Riebed, dem ersten Gouverneur Südafrikas, erbaute. Ein halbes Jahr später fingen die (1689 durch vertriebene Hugenotten verstärkten) Bauern (Burgen), der Pladereien der Kompanie müde, an, nach Norden und Osten zu „trekken“ unter schieren, beiderseits mit Unbartherrigkeit geführten Kampfen gegen Kaffern und Hottentotten. Doch war die Besiedlung bis 1806 erst bis zum Großen Flüßlauf vorgedrungen. Als Holland während der französischen Revolution mit Frankreich vereinigt wurde (1795), besetzten die Engländer die Kolonie, eroberten sie vorübergehend, 1806 endgültig, und erhielten sie 1815 von den Niederlanden gegen eine Entschädigung von etwa 60 Millionen Pfund abgetreten. Wegen der günstigen Lage für den Seeweg zwischen Europa und Ostindien entwidmete sich das Land unter englischer Herrschaft trotz langwieriger Käffern-

triege (1811–53) rasch. Aber der Druck der englischen Verwaltung auf die Buren, die Aufhebung der Sklaverei 1834, die ihnen die Arbeitskräfte raubte, und sonstige Reibereien veranlassten in den 1830er Jahren einen großen Treff der Buren nach Nordosten, wo sie die Freistaaten Oranje, Transvaal und Natal gründeten; während letzterer 1843 von den Engländern als britische Kronkolonie erklärt wurde, wurden die beiden anderen von England, das auch Oranje vorübergehend besetzt hatte (1848–54), wegen eines gefährlichen Kaffernaußstandes (1851–53) als selbständige anerkannt (1852 bzw. 1854). Die Eindringung von Goldfeldern bewirkte einen großen Aufschwung von Südafrika und ein neues Vordringen der Engländer, die 1865 Britisch-Kaffaria, 1868 das Bafutoland, 1871 nach Eindringung der Diamantenfelder bei Kimberley auch das zum Oranjeraat gehörige Ostgrauland, 1895 Beaufuanaland im Bezirk nahmen und so die beiden Burenrepubliken fast alleits umschlossen. Der Erklärung der englischen Souveränität über Transvaal 1877 setzten die Buren einen energischen Widerstand entgegen. Niederlage der Engländer bei Majuba (1881), worauf Transvaal wieder volle Selbstregierung unter englischer Souveränität erhielt. Doch hörten die Versuche Großbritanniens, die beiden Republiken unter ihre Botmäßigkeit zu bringen, nicht auf, besonders seit Cecil Rhodes Rhodesia unterworfen hatte; sie führten schließlich nach dem Einfall Jamesons (Ende 1895) zum engeren Zusammenschluß der beiden von den Präsidenten Krüger und Stein geführten Burenstaaten und zum Abwehrkrieg von 1899–1902, der nach heissen müttigem Kampf der Buren und gewaltigen Verlusten an beiden Seiten mit der Unterwerfung durch England endigte (Friede von Pretoria, 31. Mai 1902). Die kluge Politik der Engländer, die schon nach kurzer Zeit den beiden Gebieten parlamentarische Selbstverwaltung mit Zweikammerystem, allgemeinem Wahlrecht der weiten Bevölkerung und Gleichberechtigung der englischen und Burenprache gewährten, bewirkte eine völlige Aussöhnung des holländischen Bevölkerungselementes mit der britischen Herrschaft. Die Frage nach einem engeren Zusammenschluß der südafrikanischen Kolonien, die schon 1877 der Lösung nahe gewesen war, tauchte bald nach dem Friedensschluß wieder auf; der Unionsentwurf wurde Frühjahr 1909 von den 4 Kolonien, von denen Natal am längsten Widerstand leistete, angenommen, im August vom britischen Parlament genehmigt und vom König bestätigt.

3. a. S. in eines der Hauptgebiete der evangelischen Mission. Die holländisch-reformierte Kirche, die die meisten alten europäischen Ansiedler und deren Nachkommen angehörten, verhielt sich bis ins 19. Jhd. mit wenigen Ausnahmen ablehnend gegenüber der Mission unter den Eingeborenen. Der erste eigentliche Missionserfolg unter den Hottentotten der Kapkolonie ging von dem Württembergischen Bruder Georg Schmidt aus, der 1737–44 einige Taufen vollziehen konnte, dann aber das Land wieder verlassen musste. 1792 nahm die Brüdergemeine das Missionswerk wieder auf und mit größerem Erfolge, besonders seit dem englischen Erbteil (verdient besonders der Missionärspäpste H. P. Hallstedt zu Beginn des 19. Jhd.).

1799 folgte unter Führung der beiden Holländer Theodosius van der Kemp (1799–1801 bei den Xosa-Käffern, dann bis 1811 in Becheldorp und Kapstadt; † Niederslande: I. 6) und Joh. Fal. Küherer (seit 1799 bis 1806 unter den Hottentotten am Zaäfluss und am Oranjeschluß, seit 1805 Pastor in Graaf Reinet) die englische Missionsgesellschaft, die in der Bewegung für die Aufhebung der Sklaverei eine große Rolle spielte, ihre Tätigkeit auch zu den Befreiungen bis an den Sambesi ausdehnte und Ende der 1850er Jahre die kavändischen Gemeinden als unabhängige Gemeinden (Congregational Union) aus ihrem Verband entließ. Ihre bedeutendsten Missionare sind J. Livingstone und Robert Moffat, seit 1817 in Afrika, von 1817–1818 bei den Xosa (einem Zweig der Hottentotten) im heutigen Deutsch-Südwestafrika, später bei den Matabele und Bechuana tätig (seit 1870 wieder in England, † 1883). Im Dienste der Londoner Mission standen auch Deutsche aus Janitzes Schule, wie Joh. Heinr. Schmelz (seit 1808), der Gründer von Bethanien und Sieger des NL in der Kamapirade († 1848). Zu Beginn des 19. Jhd. ließen sich Londoner Wesleyaner nieder, deren Anhänger seit 1882 als von London unabhängige Kirche organisiert sind (Wesleyan Methodist South African Mission Society). An der Westküste wirkte seit 1829 die deutsche Rheinische Mission, die später auch in Transvaal, im Beaufuanaland und unter den Matabele von Rhodesia Gemeinden begründete, unter den Koranna zwischen Vaal und Oranjeschluß seit 1834 die Berliner Missionsgesellschaft, seit 1838 auch im eigentlichen Kapland und den Käffern Transvaals; bedeutende Missionare A. W. Merenby, 1865 in Middleburg und Umgebung, seit 1891 im Kondeland in Deutsch-Kaffaria (Deutsch-Afrika) tätig, und J. Voigt, seit 1840 unter den Käffern und den Zulu in Natal. Andere wichtige Kirchen- und Missionsgesellschaften, die sich außer der Seelsorge für die Christen europäischer Abstammung auch der Mission unter den Käffern und Hottentotten widmen, sind die anglikanische Kirche, die in 10 Diözesen organisiert ist (Kapsstadt, Natal, Umtata, Lebombo, das auch die Anglianer von Mozambique umfaßt, u.); unter den Zulu wirkt n. a. der 1862 als Bischof von Zentral-Afrika am Schirwasee verstorbene Charles Frederic Mafzenze und Douglas MacKenzie † 1890, der 2. Bischof des Bistums Zululand, ferner die Vereinigte freie Kirche von Schottland, deren zwei ursprüngliche Bestandteile (die Freie Kirche von Schottland und die Vereinigten Presbyterianer) seit den 1820er Jahren das Missionsfeld bearbeiten und eine eigene Kolonialkirche, die Presbyterian Church of South Africa, bilden, weiter der American Board (seit 1849 in Natal unter den Zulufäffern), die Partner evg. Missionsgesellschaft (seit den 1830er Jahren im Bafutoland und in Nordwestrhodesia), die Hermannsburger Mission (besonders in Natal seit 1857 und unter den Bechuanaen), die heute sind über 30 englische, niederländische, deutsche, französische, skandinavische und amerikanische Missionsgesellschaften in Britisch-Südafrika tätig und namentlich bestrebt, eingeborene Mitarbeiter in Kirche und Schule heranzuziehen. Neben die deutsch-evg. Gemeinden vgl. Kirchenausdruck, 5 (S. 1199). Eine Staatskirche gibt es nicht; die anglikanische Kirche steht mit allen übrigen

Bedenntissen auf dem gleichen Boden der Vereinsorganisation. Der Burenkrieg (§. 2, Sp. 985) hat den Missionen nicht bloß materielle Verluste verursacht, sondern auch eine große sittliche Verwirrung und, besonders durch die Schuld der Engländer, eine Sichterung des Rassengegenseitiges zwischen den Weißen und Farbigen und eine Minderung der Achtung vor dem Christentum zur Folge gehabt. Seit 1892 ist unter Führung von schwarzen Geistlichen unter den eingeborenen Christen eine Selbstständigkeitsbewegung, die sog. Äthiopische Bewegung, in Gang, die mit der Losung „Africa den Afrikanern“ eine von jeder fremden Überleitung freie, sog. äthiopisch-afrikanische Kirche bilden will, und die zur Gründung von etwa 15 verfeindeten Kirchengemeinschaften geführt hat; seit 1900 ist sie freilich aus Mangel an Mitteln zurückgegangen.

3. b) Die Arbeit der lath. Kirche stammt, von unbedeutenden Anfängen unter B. Diaz (§. 2) abgesehen, aus verhältnismäßig junger Zeit, da die Ausübung der Relig. unter der Herrschaft der calvinistischen Buren verboten und eine Mission unter den Eingeborenen nicht geduldet war; erst 1802 wurde ein Toleranzedikt erlassen, die 1803 landenden lath. Priester aber im folgenden Jahr wieder vertrieben. Auch die ersten englischen Gouverneure, besonders Lord Somerset, 1820 standen ihr unfreundlich gegenüber. Erst durfte der apostolische Vikar von Mauritius, dem damals das Kapland kirchlich unterstand, einen Pfarrer für die wenigen Katholiken der Kolonie ernennen. 1837 errichtete Gregor XVI das Apostolische Vikariat Kap der Guten Hoffnung, dehnen seiner Jährlinge der irische Dominikaner R. Griffith († 1861) wurde; er mußte sich aber mit seinen 4 Begleitern anfänglich ganz der Seelorge unter dem weißen Katholiken (damals an 500) widmen und konnte nur wenig für die Missionierung der Eingeborenen tun. Mit dem weiteren Fortschreiten der Mission wurden neue Sprengel gebildet; doch ist die Zahl der Katholiken gering (an 62 000, einschließlich derjenigen europäischer Abkunft, 210 Missionstrakte, 200 Kapellen, 120 Haupt- und Nebenstationen, 180 Kirchen und Kapellen), teils wegen des Mangels an Kräften, teils weil es in Südafrika vielfach Brauch ist, eine möglichst große Anzahl schwarzer Familien in der Nähe der Missionsstation anzusiedeln entweder auf Boden, den die Mission selbst erworben hat, oder auf „Grant's“ boden, den der Staat den Missionen zur Bildung von Eingeborendörfern überläßt; dadurch wird die Kraft der Missionare vollkommen in Anspruch genommen und eine ausgedehntere Tätigkeit zur Ausbreitung des Christentums unterbunden. Die lath. Kirche ist heute organisiert in den Apostolischen Patriarchen Westkapland (1837), Süttaland (1847), Natal (1859), Orangeflüß (1884), Transvaal (1886) und Bafutaland (1909; seit 1894 Präfektur), den Apostolischen Präfekturen Zentralafrika (1874) und Nordtransvaal (1911), der unmittelbaren Mission Sambesi der Jesuiten (1879) und der ebenfalls jesuitischen, 1909 zur Propstei erhobenen Trappistenabtei Marienhilf. Außer Weltgeistlern wirken in Seelsorge und Schulen Ordensbrüder Mariens, Salesianer, Trappisten, Jesuiten, Maristen, Schulbrüder, Benediktiner, Assumptionistinnen, Augustinerinnen, Dominikanerinnen, Loreto-Schwestern,

Ursulinierinnen, Schwestern von der hl. Familie usw.

§. C. S. Hollaway: Bibliography of books relating to South Africa, Kapstadt 1898; — §. C. B. Leibbrandt: Precis of the Archives of the Cape of Good Hope, 8 Bde., ebenda 1897—1900; — §. n. Kampf um S., 4 Bde., ebenda 1897—1900; — §. n. Vryden: History of South Africa 1652—1903, 1904; — §. Samassa: Das neue S., 1905; — §. Dehérain: L'expansion des Boers au XIXe siècle, 1905; — §. Paffarge: S., 1908; — §. Amery: „The Times“: History of the War in South Africa 1899—1902, 7 Bde., 1909; — §. D. Rand: The Union of South Africa, 1909; — The South African Natives, their Progress and present Conditions, New York 1909; — §. Lebster: Die Entwicklung der Südafrikanischen Union, 1910; — §. C. Corry: The Rise of South Africa, 4 Bde., 1910 ff.; — §. M. Theal: History and Ethnography of Africa south of the Zambezi, 1505—1795, 3 Bde., 1907—10; — §. Terf: South Africa, 1910?; — The South African Almanack and Reference Book, 1912; — §. S. und G. G. Brown: Guide to South Africa, jährlich; — Über Missionen vgl. §. Barnard: Abriss einer Geschichte der protest. Missionen, 1910, S. 285—310 (mit Angabe der älteren Literatur); — Ricards: Die lath. Kirche und die Kaffern, 1879; — §. Wilmot: Life of Dr. Ricards, 1908; — South African Catholic Magazine, 1910 ff.; — Catholic Directory of British South Africa, jährlich; — §. Du Plessis: A History of Christian Missions in South Africa, 1911; — §. Henry Junod: The Life of a South African tribe, 2 Bde., 1912 f. Einz.

Südamerika ¶ Argentinien ¶ Bolivia ¶ Brasilien ¶ Chile ¶ Colombia ¶ Ecuador ¶ Guatamala ¶ Paraguay ¶ Patagonien ¶ Peru ¶ Uruguay ¶ Venezuela.

Süddeutsche Vereinigung für Gemeinschaftsvorliegen und Evangelisation ¶ Würtemberg, 4 (Sp. 2137).

Südtirol ¶ Österreich ¶ Deutsch-Afrika, 2. Sühne ¶ Erziehungswelt der Religion: I B, 2 a ¶ Entfördigung ¶ Opfer ¶ Verjährung.

Sühne, religiöse Genossenschaften von der: 1. Gesellschaft Mariens von der S., Gesellschaft, rel. Genossenschaften, 3 c; — 2. Schwestern von der Südtiroler Anbetung, religiöse Kongregation mit dem rein bejublenden Zweck der ruhenden Anbetung des Altarsakramentes, gegründet 1850 in Paris von Thodelinde Duboné („Mutter Maria Theresia“; Biogr. von Abbé d'Hulst, deutsch 1888), 1865 päpstlich bestätigt; drei Kläfen von Mitgliedern; die eigentlichen Schwestern (Chorschwestern mit Klanjur), die Schülärchenschwestern, die zwar die zwei Gläubige der Keuschheit und des Gehorsams ablegen, aber in der Welt leben, und aggregierte Laienschwestern.

Sühne-Bruderschaften. 1. Erzbruderschaften von der Sühne meßse, entstanden auf Anregung (1862) einer Pariser Witwe Mirabal, die später als (Laien-) „Schwester Rosa“ in den Orden der Norbertinerinnen eintrat (Biogr. von Loth, Paris 1890, und Aubanel, Avignon 1895; §. Bät, O. Praem, Schw. R. und die heil. Sühnemeße, Wien 1895; Bouquerel: Schw. R., Enthüllung und Zweck der S., deutsch Däumen 1901), kanonisch errichtet 1886 in der Pfarrei Boulen, diese Bruderschaft 1886 zur Erzbruderschaft für Frankreich erhoben. Zweck: Sühnung der Beleidigung Gottes seines derer, welche die Messe nicht besuchen, durch die Teilnahme an

einer zweiten freiwilligen Messe, zu der die Mitglieder an jedem Sonn- und Feiertag verpflichtet sind. Für andere Länder sind Erzbruderschaften gleichen Namens und Zwecks päpstlich approbiert worden: in Manchester für England, in Tongerloo (1890) für Belgien, in Berne-Heswyl (1890) für Holland, im Prämonstratenserstift Strahov in Prag (1894) für Österreich-Ungarn. Bgl. Beringer¹³, S. 609 f.; — 2. Verein der heil. Sühnungskommunion, 1854 von dem Jesuitenpater Trevou gegründet, kanonisch errichtet 1865 in dem Salesianerinnenloster Paray-Le-Monial, der Heimat des Herz-Jesu-Kultus (¶ Herz Jesu: I), von Pius IX und Leo XIII mit Ablassen ausgestattet. Zweck: Sühnung des Unkants, durch den der Herr Jesus beleidigt wird, durch wöchentliche oder monatliche Kommunionen, zu denen die Mitglieder verpflichtet sind. Wer Mitglied werden will, muß bereits Mitglied der Bruderschaft des Herzen Jesu (¶ Herz Jesu: II) sein. Bgl. Beringer¹³, S. 604 f.; — 3. Sühnungswerk für die armen Seelen, gegründet 1884 in der Pfarrei La Chavelle-Montligeon (Diöz. Sées), anfangs unter Leitung der Erzbruderschaft von Monterone (¶ Himmelfahrt Mariä: 8), 1893 wurde die Bruderschaft in Montligeon zur Erzbruderschaft erhoben; mit Ablässen bereichert, von Frankreich aus über die ganze Welt mit Millionen Mitgliedern verbreitet; Zweck: den armen Seelen im ¶ Fegefeuer durch Darbringung möglichst vieler Menschen zu helfen; einzige Versichtung der Mitglieder: jährlicher Beitrag von 5 Centimes für jeden Zweck. Bgl. Beringer¹³, S. 792. — Sühnungsverein, marianischer, ¶ Marianischer Sühnungsverein. Joh. Werner.

Sühnefeiste, S. goitessdiene, S. v. Prozeßionen u. dgl. ¶ Erscheinungswelt d. Rel.: I, B4; Feiste: I, f. u. Feiern Israels, A2; B "Bittgänge" Prozeßionen "Bußwesen: VII (Bußtag).

Sühnemesse. Bruderschaft von der S. Sühne-Bruderschaften, 1.

Sühnetermin, Sühnevorsuch, Verhandlungen zur Ausföhlung der Parteien während eines drohenden oder anhängigen Rechtsstreits vor einem Verwaltungsbeamten oder Gericht. Nach deutschem Recht ist die Erfolgsfolge eines S. Vorbedingung der Verfolgung einer Beleidigung oder Körperverletzung im Privatfallgefahren (Gegenhaft: Offentliche Anklage des Staatsanwalts), der Ehescheidungsfrage und der Klage auf Herstellung des ehelichen Lebens (¶ Ehe: III, 5). In allen diesen Verfahren kann das Gericht jederzeit einen S. vornehmen, im letzteren sogar die Sache aussagen, wenn die Ausföhlung nicht unmöglichkeitlich ist; auch in anderen Zivilprozessen ist ein S. stets erlaubt. Friedrich.

Sühnwörter. ¶ Opfer: I A, 5 ¶ Erscheinungswelt der Rel.: I, B2 a, ¶ (Sp. 518) ¶ Opfer: I B, Q. und Gaben im AT, 2d.

Sühnungskommunion. Verein der hlg. S. ¶ Sühne-Bruderschaften, 2.

Sühnungsverein, marianischer, ¶ Marianischer S.

Sühnungswerk für die armen Seelen ¶ Sühne-Bruderschaften, 3.

Sünde. Übericht.

I. S. und Schuld im AT; — II. S. im NT vgl. ¶ Einfachheit des Christentums, 2 a. b ¶ Fleisch und Geist, 2

¶ Mensch; II, 4 ¶ Paulus: C, 1 a—g ¶ Sündenvergebung: I, im AT ¶ Verlöhnung: II ¶ Erlösung: I ¶ Tob: III, 2, 3, 4 ¶ Verdammnis ¶ Christologie: I, 2 f.; — III, S., dogmatisch ethisch; — IV, S., ethisch. Bgl. die dogmatischen Erörterungen zu ¶ Schuld ¶ Sündhaft, ¶ Urstand ¶ Gottheitlichkeit ¶ Rechtfertigung: III ¶ Weltgeist ¶ Theologie: I, 5, 6; II.

I. Sünde und Schuld im AT.

1. Sünde und göttliche Forderung; — 2. Sünde, mehr objektiv oder subjektiv gefaßt? — 3. Was für Taten sind Sünde? — 4. Sünde und Strafe; — 5. Schuld; — 6. Sühne; — 7. Allgemeinheit der Sünde; — 8. Reflexionen über die Sünde. (S. = Sünde; Sch. = Schuld.)

1. Wenn sich die Religion auf eine Stufe erhebt, wo sie göttliche Forderungen an den Menschen stellt, tritt auch der Begriff der S., d. h. des Verstoßes gegen diese Forderungen, auf (¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A4, Sp. 542 f.). Daher ist dieser Begriff vielen Religionen, auch im Orient, besonders der babylonischen, vertraut. Nun gehört es zum Wesen der Religion Israels, daß in ihr solche Forderungen mit besonderem Nachdruck aufgestellt werden: „du sollst“ so klingt es durch das ganze AT, im Kultus, im Recht, in der Sitte und Sittlichkeit. Daher spielt hier auch die S. eine so gewaltige Rolle. Besonders sind die göttlichen Gebote von der Prophetie mit aller Wucht erhoben und im Geiste zu einem ganzen System zusammengefaßt worden. Daher der immer größere Ernst, mit dem von der S. gesprochen wird.

2. Nun ist die erste Frage, ob solche S. mehr objektiv oder subjektiv betrachtet wird, d. h. ob dabei mehr die tatsächliche Verstiegende, auch die unbeabsichtigte Übertretung oder die böse Gefügnung des Sünder in Betracht kommt. Auf untergeordneter Stufe pflegt das erstere zu geschehen; eine naive Betrachtung sieht auf das äußere Geschehen, während eine höhere Religion und Gelehrte auf das innere Leben achtet und darauf den Ton legt. Das AT zeigt beide Stufen zugleich und schon in frühesten Zeiten. Das beweisen vor allem die Worte für S.: neben dem Worte chata', das eigentlich (den rechten Weg) „verfehlt“, also das Objektive bezeichnet, stehen Worte wie paseha' und ma'al, welche „die Trene brechen“ bedeuten. Auch zeigen manch alte Erzählungen, daß der untergeordnete Begriff besonders in alter Zeit geherrscht hat. ¶ Jonathan hat Sauls Verbot, nichts zu essen, nicht vernommen, ist also subjektiv völlig unschuldig, als er ein wenig Honig genießt; trotzdem wird seine Tat als ein schweres Vergehen betrachtet (I Sam 14 24 ff., vgl. auch II Sam 6, 1). Und noch der späteren Zeit ist der Begriff der unvorstellbaren Verfehlensfunde (schezag) wohlbekannt. Andererseits wird auch schon in alter Zeit nicht selten die böse Gefügnung in Betracht gezogen. Das Recht unterscheidet verscheinlichen Totschlag und aböchlichen Mord. Die alten Sagen erzählen von Kreuzzätern, die mit allem Bewußtsein des Unrechts geschehen sind: man denkt an die S. der Leute von ¶ Sodom, die Lot vergeblich gewarnt hat (I Mo 19). Und dies Verlegen auf die Gefügnung ist durch die Predigt der Propheten mächtig befördert worden; ihnen ist die eigentliche S. etwa der Hochmut, der Unglaube, der Ungehörigkeit, die Untreue und Un dankbarkeit. Der S. der S. ist, so heißt es schon I Mo 6, und dann wieder bei den Propheten (z. B. Jerem 5, 23), das böse Herz. Daher ver-

künden sie, daß in der Endzeit Israel ein neues Herz gegeben werden soll (Exod 36²⁸), und der Psalmist betet um ein reines Herz (Psalm 51¹²). Aber auch bei dieser Tiefe der Sinnerkenntnis bleibt immer selbstverständlich, daß sich das sündige Innere in sündigen Taten zeigt, und daß es im letzten Grunde auf das Handeln ankommt. In spätjüdischer Zeit ist unter dem Einfluß des gesetzlichen Geistes wieder eine mehr äußerliche Betrachtung, wonach die einzelnen sündige Tat als Übertretung eines göttlichen Gebotes angesehen wird, hervorgetreten.

3. Mit diesen Unterschieden steht die Frage im Zusammenhänge, *in was für Taten S. gesehen werden*. Auch hierin können wir in Israel eine reiche Geschichte erkennen. Die in der Entwicklung der Religion ältere Anschauung sieht die eigentliche S. in dem Verstoß gegen die *lutherische* Ordnung. Diese Betrachtung tritt im älteren Israel deutlich hervor. Die S. der Söhne Jesu ist es, daß sie sich am Opfer verfehlten; daß wird ihr ganzes Haus ausgerottet und kommt Heiligtum und Volk in die größte Not (1 Sam 2¹¹). Die Leute von Bethlehem haben nichts anderes getan, als daß sie die Lade neugierig betrachtet haben, und müssen das schwer büßen (1 Sam 6¹⁹). Diese Auffassung von der S. ist dann im Judentum, als die gottesstaatlichen Forderungen neue Bedeutung gewonnen, wieder lebendig geworden: immer wieder heißt es im unheilvollen Gesetz, daß, wer das Heilige antastet, des Todes schuldig ist: der Sabbathbrüder, der Unbedienste, ja auch wer Gott genießt (11. Mose 7²⁵) oder das heilige Hauchopfer-Nachdrift (11. Mose 30²⁸). In diesen Anschauungen spricht sich — was nicht verkannt werden soll — ein tiefer Respekt vor der Gottheit aus, zugleich aber wirkt in dem Stoff der Verbote allerlei heidischer Abeglaube nach. — Aber auch höhere Gedanken hat es in Israel von jeher gegeben. Hat es doch in den für Yahwe befeierten und die eigentliche Yahwe-Religion vertretenden Kreisen stets als die eigentliche S. gegrölt, neben Yahwe auch andere Götter zu verehren (*Gökdienst* im AT). Und auch die sittlichen Verbrechen sind vom Anfang an und zum Teil mit großem Nachdruck als S. wider Yahwe betrachtet worden (*Lohn*: I, 2 *Sitte und Sittlichkeit*; II, im AT). Dennoch kann man beobachten, wie in der älteren Zeit die kultischen Vergehenungen schlimmer als die sozialen zu sein scheinen (1 Sam 2²⁵). Umgekehrt ist es bei den Propheten, zu deren größten Taten es gehört, daß sie die sozialen S. mit gewaltiger Wucht als Frevel wider Yahwe hinstellen (*Gott*: I, *Gesbegriff im AT*: III, 3). Und diese höheren Gedanken sind auch in der Zeit des Judentums, als die ältere Auffassung im offiziellen Leben wieder hervortrat, nicht zugrundegangen (Psalm 50).

4. Nun gehört es zum religiösen Begriff der S., daß sie Strafe nach sich zieht. „Treut euch nicht, Gott läßt sich nicht hinterziehen; denn was der Mensch lädt, das wird er ernten“ (Gal 6⁷). Gegen den, der das Heilige verunreinigt und Gottes Gebote übertreibt, flammt Yahwe's furchtbare *Tora* auf. Das ist ein Gedanke, der dem ganzen AT gemeinfam ist (*Lohn*: I). Wie alt dieser Gedanke ist, zeigt der Sprachgebrauch: manche Worte für S. wie *ebet*, *awon*, *pesa* bedeuten zugleich ihre böse Folge für den Freveler. Dieser ernste Gedanke an S. und Strafe konnte in der Freude des

Kultus, in dem Vertrauen Israels auf seinen Volkgott zurücktreten; die Propheten haben ihn ihrem Volke mit Macht eingeprägt (*Gott*: I, *Gesbegriff im AT*: III, 3, 5 *Lohn*: I, 3). Nun lehrt die tägliche Erfahrung, daß die Strafe nicht jeden S. sofort trifft und daß Gott (wie der König) nicht alle Tage Gericht hält. So hatte sich Saul eins gegen Gideon verübt, und Jahves Strafe dafür hat sich erst geräume Zeit später in einer schweren Hungersnot gezeigt (11. Sam 21). Aber der Glaube vertraut, daß früher oder später Gottes Stragericht dennoch kommen muß. Mag Jahves Strafe lange verzögern; sie wird eintreten, wenn „die Sch. voll ist“ (1 Mose 15¹⁰). *Abimelech* war durch den Mord seiner Brüder König von Sichem geworden, aber nach einiger Zeit entstand eine Zwietracht zwischen König und Stadt und beide gingen zu grunde: so ward der Frevel, wenn auch erst nach Jahren, gerächt (Richt 9²³ f.). So entsteht der Begriff der Sch.

5. Bei der antiken Anschauung von der Schuld (*ebet*, *ascharim*, *'awon*) ist von grundlegender Bedeutung, daß man das Wort nicht in subjektivem Sinne als „Sch. bewußtsein“, sondern in objektivem als „Straverhängnis“ fasst. Die Sch. gleicht einer überhängenden Mauer, deren Zusammenkrüppelung kommt und dann furchtbar sein wird, ohne daß man freilich die Zeit der Katastrophe im voraus kennt (Zef 30¹³ f.). Sie ist eine Last, unter der man früher oder später zusammenbricht (1 Mose 4¹²); sie ist Jahves ausgestreutes Ern, der einst mederieren wird (Zef 9¹¹). Ob der unter der Sch. Stehende das Bewußtsein davon hat, kommt dabei zunächst nicht in Betracht (1 Mose 26¹⁰ 20⁹). — Auf eine solche Sch. schliezt man, wenn man von einem außallegenden Unglück betroffen ist; dann sagt man: Gott hat meine Sch. gefunden (1 Mose 44¹⁶), oder vielleicht hat ein Gottesmann die Sch. eingezagt (1 Kön 17¹⁸). Dabei ist es für den antiken Israeliten paradoxisch, daß er unter solchem Straegericht Gottes in sich zusammenbricht, vgl. Davids Verhalten 11. Sam 16, auch dann, wenn er den Grund der Verschuldung nicht kennt. Er kommt so leicht nicht aus den Gedanken, sich Jahves Urteil entgegenzusetzen: denn wer will ihm widersprechen? Vielmehr ist er bereit, die Sch. in sich selber zu finden. Dazu stimmt, daß derjenige, dem sich das Unglück in Blick gewandt hat, damit zugleich die Bergabe seiner Sch. erlebt zu haben glaubt. — Doch gibt es schon in alter Zeit auch ein Sch. be zu h u n t f e i n , das von dem Gedächtnis des Menschen unabhängig ist: so fürchten sich die ersten Menschen vor Gott im Bewußtsein ihrer S., als sie ihn erst von ferne herkommen hören (1 Mose 3⁶ ff.). Besonders haben die Propheten die Sch. nicht erst verkündigt, als die Strafe schon da war, sondern sie haben sie in erhabenem Pathos um der geschehenen S. willen im voraus gefordert. Das *Habakkukbuch* (: 4) zeigt das ergreifende Bild, wie ein von Gott Beschlagener trotzdem an seiner Unschuld festhält und sich gegen Gottes Urteil, das ihm schuldig zu sprechen scheint, auflehnt. Solche Haltung ist freilich nur als Ausnahme denbar.

6. Bei dem großen Ernst, der an den Gedanken von S. und Sch. haftet, fällt ein um so größerer Nachdruck auf die mancherlei Möglichkeiten, die Sch. zu sühnen. Da wird man die Ursache des Zornes abzustellen suchen und etwa durch

Tötung des Schuldigen Volk und Land von der S. reinigen (1 Sam 21), da wird man fasten (¶ Asche: 1) und beten (¶ Gebet: II, 2) oder den Gottesmann um seine Fürbitte angehen (1 Mose 20,7). Sühnzeremonien vornehmen (¶ Entföndigung), Sühnegerichte (1 Sam 6,3ff) oder Sühnopfer darbringen (¶ Verlöhnung: 1, im AT ¶ Opfer: I B, 2d) und Sühnfeste halten (¶ Feite: I A, 2). Doch wird die Wirthamkeit solcher Sühnungen durch den Gedanken beschränkt, daß Jähre der freie Herr seiner Entschlüsse bleibt: er nimmt die Sch. daher oder läßt sie bestehen nach seinem Wohlgefallen. Solche Sühnungen sind in der Zeit des Judentums von großer Bedeutung gewesen und in ein System gebracht worden. Zur Größe der Propheten aber gehört es, daß sie nichts von Sühnzeremonien und priesterlicher Vermittlung wissen. Was sie fordern, ist allein die Befreiung des Sünder.

7. Eine neue Entwicklungslinie neben den bereits ausgewiesenen ist folgende. Auf älterer Stufe, wo die Religion Sache des Volkstums ist, gilt die (schwere) S. und der St. als Ausnahme von der Regel. Je höher aber das religiöse und sittliche Ideal emporkriegt, je mehr nimmt im Bewußtsein der Frommen der Gedanke von der Aliage me in bei der S. zu, je deutlicher sondern sich die Frommen von denen ab, welche sich den göttlichen Forderungen entziehen; so entsteht eine Richtung oder Partei der „Gottlosen“, der „Sünder“, die, wie es in der Natur der Menschen liegt, die Mehrzahl im Volle bildet. So wird schließlich der allgemeine Eindruck der Frommen, in einer durch und durch verderbten Welt zu leben. Auch diese Entwicklung läßt sich in Israel verfolgen, wenn man sich freilich auch hüten muß, die Linien zu schematisch zu ziehen. Auch in Israel hat die älteste Zeit die Unterscheidung zweier Parteien oder Richtungen, der Frommen und Gottlosen, nicht gefehlt; die offizielle „kirchliche“ Betrachtung hat stets die gottesdienstliche Gemeinde als die „Gemeinde der Frommen“ behandelt. Aber seit den Propheten treut sich mit dieser Betrachtung eine andere, die wir besonders in den Psalmen gewahren, wonach den „Frommen“, „die S.“ gegenüberstehen, die dem göttlichen Willen widerstreben. Zugleich hat auch das Bewußtsein von der Allgemeinheit und Macht der S. zugewonnen. Zwar erscheint es dem Israeliten von Anfang an natürlich, daß jeder, auch der Fromme, seine verborgene, unbewußte S. hat, über die Gott hinwegsehen möge; ja, tiefer Schmerz über die Verderbtheit des ganzen Geschlechts flügt schon aus der Sintflutgeschichte entgegen. Aber ein allgemeines S.-gefühl hat die Frommen erst viel später ergriffen. Das ist die Folge der grimmigen Predigt des Propheten und zugleich der Eindruck der eufestlichen Katastrophen, die man erlebt hatte. In dem fortlaufenden Elend und unter dem Einfluß des allgemeinen Pessimismus, der die altgewordnen Völker des Orients erfüllte, hat diese Stimmung dann im Judentum immer mehr zugenommen; auch die dualistische Religion des Parsismus (¶ Perse: II, 2) hat mitgewirkt, bis man schließlich diese ganze Welt in voller Verzweiflung preisgab und unter der Macht des ¶ Satans stehend dachte.

8. Auch über den Ursprung der S. hat man gelegentlich nachgedacht, ohne daß es aber darüber zu eigentlichen Lehren gekommen wäre. Der alte

¶ Paradiesmythus erzählt von der ersten S.: sie entsteht durch die Verführung eines tierisch-dämonischen Wesens, das Müttrauen gegen Gott und sinnliches Begehr in dem damals noch kindlichen Menschen erwacht; diese Erzählung aber spielt im übrigen AT keine Rolle. Sehr nahe lag es für antikes Denken, die S. des Menschen von der allgemeinen Unvollkommenheit menschlichen Wesens abzuleiten (Job 15,14 ff 25,4 Psalm 143,2) und dabei auch an die unreine Art der Erzeugung des Menschen zu denken (Psalm 51,7): wie sollte der in unreiner Brüte erzeugte, der in S. getreute ein fehlerloses Wesen sein! Das ist ein freilich schwacher Anhalt zu der späteren Lehre von der Erbünde. Dass sich auch Sch. vererben könne, ist dem alten Israeliten wohl vertraut: oft müssen die Kinder die Sch. der Väter tragen (¶ Individualismus: 1, 2). Aber der furchtbare Gedanke, daß auf dem ganzen Menschengeschlecht eine in der Urzeit erworbene Sch. laste, die alle folgenden Geschlechter verdammte, war dem AT noch völlig unbekannt. Ebenso hat man im AT wohl den plötzlichen, schrecklichen Tod von großer begangener S. abgelenkt, aber nicht „den im Tod“ als solchen auf „die S.“ zurückgeführt (¶ Tod: II). Eine Erlösung von den Folgen der S. kann man im AT zu Zeiten heiß begehr (Nr. 6), aber nicht sowohl eine Erlösung von der S. selbst gewünscht, da vielmehr die durchhängige Meinung blieb, daß der Mensch selber die S. meiden und das Gute tun solle. Doch haben einige der Propheten in voller Verzweiflung am menschlichen Tun (Jerem 13,23) eine Befreiung Israels in der Endzeit durch Jähre selbst gehofft (Jerem 30,22; Ezech 36,25ff), und einer der tiefsten Psalmlieder hat um eine solche Erlösung für sich selber gebetet (Psalms 136).

Carl Clemens: Die christliche Lehre von der S., 1897; — Justus Köberle: S. und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, 1902; — Dr. F. Bennewitz: Die S. im alten Israel, 1907.

Gundel.

Sünde: II. Im NT ¶ Sittlichkeit des Christentums, 2a, b ¶ Fleisch und Geist, 2 ¶ Mensch: II, 4 ¶ Paulus: C, 1 a-g ¶ Verlöhnung: II ¶ Erlösung. I ¶ Sündenvergebung: I, im NT ¶ Tod: III, 2, 3, 4 ¶ Verdammnis ¶ Christologie: I, 2 f.

Sünde: III. Dogmengeschichtlich.

1. Die voraugustinische Erzähler. — 2. Die Begründung der Erbündenlehre durch Augustin; — 3. Die nachaugustinische und frühmittelalterliche Behandlung des S.-begriffes; — 4. Die scholastische Behandlung des S.-begriffes; — 5. Die reformatorische Reubildung.

1. Der Begriff S. ist ein Grundbegriff des Christentums. So sicher diese Erkenntnis ist, so umstritten ist das Urteil über Sinn und Stellung der S. geworden. Die urchristliche Frömmigkeit ist ganz erfüllt von dem Bewußtsein, aus der bösen, argen Welt, aus der Gewalt des Fleisches, des Satans und aller bösen Dämonen errettet worden zu sein. Im Begriff der S. stellt sich dem Christentum die trostlose Sklaverei und das ganze förperliche und seelische Elend der vorchristlichen Zeit dar. Aber die heuchende Gewalt der S. gehört der Vergangenheit an. Im Christenleben ist die S. keine Macht. Der Christ gehört zur heiligen Kirche, in der mit Heilige leben, deren Lebensgeist der heilige Geist ist, in die man durch das Sakrament der vollständigen Entföndigung und Geistmitteilung, das Sakrament der Tautie gelangt, in der hofft die Verpflichtung zu heiligem Leben

besteht. Angesichts dieser Gewissheit vermag sich die Überzeugung von der bleibenden empirischen Sündhaftigkeit des Christen nicht zu binden. Freilich ist das Leben des Christen ein ständiges angekündigtes Ringen um Behauptung seiner sittlichen Eigenart und um die Erlangung der sittlichen Reife (Vollkommenheit). Aber Sündhaftsein im eigentlichen Sinne des Wortes ist keine Begleitercheinung des Christenlebens. Das heißt allerdings nicht, daß der Christ auf die Gnade Gottes verzichten könnte. Fehlt auch das „Armeänderdum“, so doch nicht die Überzeugung, daß Rücksäle S. in einzelnen S. möglich sind und der „Heilige“ sowohl wie der „Gefallene“ nur von Gottes Gnade lebt. Die Schreite des Entföndigungsbewußtseins ist nicht die „Wertheiligkeit“, sondern das Gnadenbewußtsein. Erst in der zweiten Hälfte des ersten Jhd.s ist das Armeänderbewußtsein nachweisbar. Freilich lebt noch die alte Überzeugung von der Entföndigung durch die Taufe und der Heiligkeit der Kirche. Aber schon werden Sünder in der Kirche vorausgesetzt (I Tim 6,4 Titus 1,15 f. 3,11). Die Begriffe Kirche und Sünder treten nebeneinander. Die Tatsache eines sündigen Christen beginnt sich einzubürgern, und ein allgemeines Sündenbekenntnis wird rege (Jak; I Clem). In die Liturgie aufgenommen, bringt das sonntägliche Gebet um Vergebung der Verfehlungen dem Christen dauernd zum Bewußtsein, daß er sündig und vergebungsbedürftig ist. Unterer älteste christliche Predigt (I Clem) ist der Durchschnittschrist ein armer Sünder; der Prediger selbst stellt sich unter dies Belehrnis. Trotz der rigoristischen Opposition, die an den urchristlichen Kirchengedannten (Kirche: I, II, 1) sich anlehnd, nur eine heilige Christenheit anerkannte wollte, den Rücksatz in die S. mit dem Beruf der Seligkeit oder zum mindesten der Wahrscheinlichkeit dieses Berufes verbunden dachte und höchstens durch die dem Judentum entnommene Unterscheidung der S. in „freiwillige“ (unvergebare) und „unfreiwillige“ (leichte, vergebare) S. in der Wirklichkeit. Zugeständnisse machte, daß sich die Überzeugung von der Sündhaftigkeit auch des Christen durchgesetzt. Sie hatte eine Stütze an der Empirie, den Psalmen und dem Gnadenmotiv Pauli. Allerdings hatte der Frühchristianismus mit Pauli Rechtfertigungslehre nichts mehr anzufangen gewußt (Rechtfertigung: II, 1). Darum blieb ihm auch die Gewissheit fremd, daß die Gnade Gottes dauernd den Christen trägt. Aber da Paulus diese Gewissheit auch gegenüber der S. behalten hatte, so widerstreute er dem Rigorismus. Von vornherein ist im Frühchristianismus die Möglichkeit der Buße, die freilich nicht die Wiederaufnahme in die Kirche bedeutet, dem Sünder eröffnet gewesen. Der durch den Hebraerbrief gekennzeichnete Rigorismus war nur eine Linie für sich (Bußwesen: I, 1). Aber nicht Pauli Gnadenlehre, sondern die spätjüdische Ethik mit ihren frommen Werken und den Fürbitte der „Gerechten“ stützte die Bußmöglichkeit. Das war weder paulinisch noch ließ es sich mit dem überkommenen Tauf- und Kirchengedanzen vereinigen. Aber es war eine Lücke, die auf die Wirklichkeit Rücksicht nahm. Auf dem Umweg über die zweite Buße (Bußwesen: I, 1), die mit der grundsätzlichen Anerkennung des Rigorismus die praktische Zulassung der „zweiten Buße“ verband, drang sie durch. Tertullian

ist es selbstverständlich, daß die „leichten“ S. unvermeidlich sind. Sein Einspruch aber gegen die Wiederzulassung der „Todänder“ (Güter, Gottheitsträger, Mörder) wurde von der Großkirche zurückgewiesen (Bußwesen: I, 1). Das Ergebnis war die Forderung, die Neigung zur S. und die Unvermeidlichkeit der täglichen S. zu anuerennen, die Reue über die vor der Taufe begangenen S. zu Christusleben begleiten zu lassen und Todändern die zweite Buße zu gewähren. Eine vollständige Umstimmung des urchristlichen Lebensgefühls hat stattgefunden. Auch die alexandrinische Enoth (Alexandrinische Theologie), welche die (spätjüdisch-urchristliche) Taufentföndigung durch den nach der Taufe anbrebenden (stötchen) Entföndigungsvorzess ersetzte, hielt diese Entwicklung nicht auf. Aus der heiligen Kirche ist die Genossenschaft von Sündern und Heiligen geworden (Kirche: II, 1). Die Heiligen selbst aber können die S. nicht meiden. Und nur indem man die schlimmsten S. im strengen Sinn als S., die von Gott schieden, beurteilt, nimmt man auf das urchristliche Ideal Rücksicht. Tatsächlich ist es preisgegeben, zumal das Gnadenbewußtsein der rückhagenden Bußabschaffung und dem die Gegenwart bestimmenden S. bewußtsein gewichen ist. 2. Durch Augustinus und den Pelagianischen Streit (Pelagius u. i.) wurde das S.problem auf eine neue Stufe gehoben. Allerdings blieb der kath. Rahmen der vorangegangenen Zeit. Aber die vorchristliche S. wurde unter den Gedanken der Erbsünde gefestigt; und der Begriff der Todänder wurde vertieft. Vor Augustinus war freilich von einer den freien Willen schwächenden Gewöhnung zum Sündigen gesprochen worden, und eine Generationen umschlingende Fessel der S. war, unter dem Einfluß des Spätantikeums, der Stoia und Pauli, schon von Tertullian anerkannt worden. Aber damit war noch keine Erbsünde behauptet. Denn der aus dem Frühchristianismus stammende indeterministische Freiheitsprinzip war nicht preisgegeben. Augustinus ist der erste gewesen, der diesen Satz umstieß und durch die Erbsündenlehre die Kirche vor einer völligen Neuierung stellte. Denn er leugnete jede Freiheit zum Guten. Der auf sich selbst gestellte Mensch kann nur sündigen. Da, er ist in S. empfangen. Der Zwang zum Sündigen nannte von Adam her. In ihm haben alle gesündigt und durch ihn sind alle dem Zorn Gottes ausgeliefert. Sede S. des Menschen ist Aussluß der Erbhunde. Diese Lehre enthielt freilich Schwierigkeiten, die Augustinus nicht ganz verbergen geliebten sind. Wenn alle Menschen trast der Erbhunde sündig und schuldig sind, so war es schwer, die persönliche Verschuldung und also die eigene sittliche Verantwortung festzustellen. Augustinus half sich, indem er Adams S. als Freiheitstat bestimmt. Da nun alle in Adam gesündigt haben, so nehmen alle an der freiwilligen S. Adams teil und werden darum verdientermaßen schuldig gesprochen. Aber damit war die Vererbung noch nicht erklärt. Dazu bedurfte Augustinus der Umsetzung der freiwilligen Ungehorsamstat Adams in die Begriffe (concupiscencia). Hier wird also nicht mehr von der freiwilligen S. gesprochen, sondern von der sich vererbenden Begierde. Um der Vererbung willen muß sie aber zu einem Bestandteil der Natur gemacht werden. So stieg denn Adams S. in die Glieder und wurde nun wie alles Naturhafte

durch die (mit „Begierde“ verbundene) Zeugung fortgespanzt. Wie Adams S. physisch werden konnte, war freilich nicht gezeigt. Augustins Gegner Julian wies darauf hin, daß hier Manichäismus (¶ Mani) verborgen liege. Augustin wußte allerdings diesen Vorwurf bestig zurück. Er konnte dessen gedenken, daß er grundsätzlich die S. als bösen Willen und — neuplatonisch — als einen Mangel an metaphysischem Sein bestimmt hatte. Doch wenn es galt, die Vererbung verschäflich zu machen, mußte er doch die willenspsychologische und neuplatonische Fassung unberücksichtigt lassen. Wenn er aber im Zusammenhang seiner Auffassung von der Demut Christi die S. religiös als Hoffart und Stolz bestimmt, so fehlte überhaupt die Berührung mit dem neuplatonischen Mangel an Sein, dem mönchisch-aszfetischen (Begierde) und dem verborgenen manichaischen Element seiner Auffassung von der S. Die Erbündenlehre Augustins ist darum auf recht verschiedenen Gedanken aufgebaut. Daß sie doch den Eindruck erweckt, aus einem Guß zu stammen, verdankt sie der Grundsäumung: der Überzeugung von der vollständigen Vernechtung des Willens und der Unfähigkeit des Menschen zum Guten. Das hatte zur Folge, daß jetzt dauernd der Mensch auf die Gnade angewiesen war. Um so mehr, als die bisher vorgetragene Auffassung von der Todsünde gewandelt wurde. Das Schema kostete Augustin nicht an. Aber als Todsünde gelten ihm nicht lediglich die drei Todsünden der alten Zeit. Das eigentliche Wesen der Todsünde äußert sich darin, daß der Wille sich von Gott abwendet und sich der Kreatur zuwendet. Die Todsünde ist eine S. der Gefinnung.

3. Der Begriff der Erbünden setzte sich trotz der pelagianistischen Reaktion durch, mochte er auch geschwächt werden durch die Annahme, daß der freie Wille nicht vernichtet worden sei. Die neben der alten noch lange herlaufende neue Bestimmung der Todsünde wurde unterstellt durch den mönchischen, der stoischen Literatur entnommenen und leichtlich wohl mythologisch begründeten Katalog der 7 (8) Hauptfehler (vitia principalia; vgl. ¶ Mönchthum, 3, Sp. 435 „Bußwesen: I, 2). Sie sind ursprünglich nicht als Todsünden angegeben. Sie stellen nur die Neugungen dar, die den Menschen zur S. verleiten. Wo sie sich regen, ist der Mensch noch keineswegs „aus dem Stand der Gnade gefallen“. Der Kampf gegen sie ist ein Kampf um die (mönchische) Vollkommenheit. Da aber Augustin den Stolz als die eigentliche S. hatte ansehen können und der Stolz eine der 7 (8) S. des mönchischen S. katalogs war, da ferner Augustin sowohl wie das Mönchthum die Aufgabe gestellt hatten, die Kreaturliebe durch die Gottesliebe zu ersetzen und durch die irischen Bischöpfer auch Gedankenfunden (nicht bloß die alten schwächeren S.) der Buße unterworfen wurden (¶ Bußwesen: I, 2), so lernte man als das Wesen der S. nicht die Tat, sondern die Gefinnung anzusehen. Dann war aber die altkirchliche Begrenzung der Todsünden unsicher geworden, und als Todsünden konnten alles gewürdigt werden, was als Liebe zur Kreatur angeprochen werden konnte. Der Umsturz in der Auffassung von der Buße im Zeitalter ¶ Alabards führte diese neue Fassung zum Siege. Durch ¶ Anselm aber hatte man schon gelernt, den Schuldcharakter der S.

schräfer zu fassen. Natürlich hatte man nie ganz vergessen, daß die S. eine Schuld gegen Gott sei. Alle „Sühnungen“ und „Beleidigungen“ Gottes durch „fromme Werke“ wiesen auf den Schuld-Begriff hin. In den Pahmen wurde das Schuld-Bewußtsein stets wieder lebendig; so auch in Augustin. Aber theologisch durchschlagend wurde diese Erkenntnis nicht. Denn es galt die S. als ein Mangel (an Gütern oder Sein). Das war eine neuplatonisch negative, die S. überhaupt nicht als Schuld gegen Gott oder „Beleidigung“ Gottes fassende Bestimmung. Daneben trat allerdings der andere Gedanke, daß die Schuld ein reatus sei; dieser war aber ein Verhaftestein an den Teufel. Auch hier fehlte also die Verschuldung gegen Gott. Erst Anselm brachte einen, freilich nicht zu überhängenden Fortschritt. Auch er identifizierte den Begriff Schuld (culpa) nicht mit dem Schuld-Bewußtsein oder der objektiven Verhaftung. Die Schuld ist in erster Linie eine kündige Zuständlichkeit, die als „Mafel“ dem Menschen anhaftet und das Verfallensein an die Strafe (reatus poenae) begründet. Außerdem ist die Erbünden ein Mangel der Urstandsgerechtigkeit (carentia institiae originalis). Aber Anselm verzichtete auf die alte Vorstellung der Verhaftung an den Teufel. Er spricht auch als Theologe von einer „Beleidigung“ Gottes durch die „Schuld“, d. h. die Schuld ist unmittelbar auf Gott bezogen und die Theologie legt der Entfaltung der individuellen Frömmigkeit nicht den Riegel vor, der dort vorgelegt ist, wo die metaphysisch-neuplatonische S. Theorie die Führung hat. Anselms Schuld-Begriff sprengt den Satz, daß die S. ein „Mangel“ sei.

4. Dieser — auch von Anselm seitgeholtene — Satz blieb freilich maßgebend. Und seinen Wert empfing er, indem der ¶ Urtstand (I, II), die Gerechtigkeit Adams im Paradies, zum Maßstab gemacht wurde. Als das Wesen der Erbünden wird darum von den Scholastikern der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit bezeichnet, während das „Materiale“, die „Begierde“, nur der Zunder (fomes) der S. ist, an dem sich die S. immer wieder entzündet, der aber nicht selbst S. ist. Je nach der Stellung zur Habituslebre (¶ Rechtfertigung: II, 4) richtet sich natürlich das Urteil über das „Wesen“ der Erbünden. Es besteht entweder in einem metaphysischen Defekt (Verlust der „Liebenatur“ im Thomismus; ¶ Thomas von Aquino) oder in einem Willensdefekt (franziskanische Theologie). Die franziskanische (¶ Bonaventura), am Willen orientierte Auffassung hat aber keine Beziehung des Problems gebracht. Vielmehr wurde sie, da sie die unbedingte Freiheit des Willens zur Voraussetzung hatte und die Gnade nur als eine nachträgliche, von Gott nur einmal gewollte Gabe und Bedingung anerkannte, der Anlaß zu einer Berichtigung der lat. Lehre von der S. Deut. wenn auch die scholastische Formel von Form und Materie vorgetragen wurde, so hatte doch die Erbünden ihren alten Sinn verloren und die Macht der S. im Leben wurde immer problematischer. Da die Schuld nur bei einem Willensdefekt möglich ist, vermittelte nicht die Bezeugung die Erbünden. Vielmehr läßt sich die mit dem Fleisch vereinigte Seele vom Fleisch heruntersiezen und wird dadurch mittelndig an der mit der Bezeugung gefestigten Bekleidung des Fleisches. ¶ Duns Scotus ist vollends überzeugt, daß etwas Körperliches nicht den Willen, der etwa-

Unkörperliches ist, verändern kann. Die Seele empfängt die Schuld lediglich durch den Geschlechtszusammenhang mit Adam, sofern für Adams Ge-
nossen dieselbe Verpflichtung bestand wie für Adam, die Richterfüllung der Verpflichtung durch Adam auch alle Menschen in Schuld vertritt. Die Vererbung durch Zeugung ist preisgegeben und durch die ideelle Verpflichtung erzeugt. Die oceanische (Ocean) und frühlutherische Theologie setzt diesen Gedanken fort. Auch wenn das Fleisch ganz rein wäre, würde doch aus Grund des göttlichen Urteils das von Adam stammende Fleisch erbündigt machen. Das physische Element des Erbhündigedanfens ist preisgegeben, zugleich führt die Überzeugung, daß der Wille sich durch sich selbst bestimmt und fähig ist, alle Werte der Substanz nach zu tun, zu einer außergewöhnlich starken Schwächung des Gedankens vom Widerstreit des Geistes und Fleisches im empirischen Menschen. Nur weil Gott wunderbarweise an den Werken des Gnadenstempels sehen will, muß der Mensch darauf verzichten, auf eigene Kraft sich zu stellen. So wird auf der Basis der Willenspsychologie die Erbhündenlehre ausgelöst und die Anschauung von der S. ihres sittlichen Gehaltes entliebt. — Zur lath. S. u. Lehre vgl. Katholizismus, 2.

5. Luther's Anschauung von der S. ist unmittelbar durch die lath. Entwicklung bestimmt, d. h. er knüpft nicht unvermittelt an das Urchristentum an. Aber jüdlich hat seine Auffassung von der S. so wenig mit dem Katholizismus zu tun, daß sie vielmehr in originärer Wendung einem Grundgedanken des Urchristentums neues Leben verleiht. Als Oceanist hatte Luther den Widerpruch gegen die Deutung der Erbhündnis als Verlust der Übernatürlichkeit angeeignet. Aber seine reformatorische Auffassung von der "Rechtfertigung" (II, 7) verbietet ihm, die religiöse Bürdigung des Lebens als eine bloß ideelle zu jaßen. Daselbe verbietet die Erfahrung, daß alles Tun und Trachten der auf sich selbst gestellten Menschen sündig und schuldig sei, daß auch in den frommen Werken die sündige Selbstwucht, die Hoffnung und der Unglaube Misstrauen ("Scheinheiligkeit") enthalten sei. Gerade indem er die lath. Anweisungen zur "Vollkommenheit rückhaltlos zu erfüllen suchte", wurde diese Erfahrung gemacht. So erkannte er die durch Augustin und Röm 7 ihm bestätigte Tatsache der "Unüberwindlichkeit der Begierde" und des unreinen Willens. Die "Begierde" wurde aus einem Zunder der S. zur eigentlichen S. Dadurch waren Thomismus, Oceanismus und auch der neuplatonische Augustinismus bestätigt und die für das lath. Denken unerhebliche Antinomie festgestellt, daß der Mensch sündig und gerecht zugleich sei. Dieser Antinomie liegt aber die religiöse Erfahrung zugrunde, daß vor Gottes Angesicht der Mensch, der ja keine "Übernatürlichkeit" besitzt stets unheilig ist und doch als bußfertiger und demütiger gerecht. In der Anschauung von der S. (Begriffe: I, 4; V) löst sich die Antinomie auf. Zugleich fällt die lath. Unterscheidung der Todessünden und der lästigen S. (I, IV, 4) hin. Die Antinomie in der S. lebt Luthers jedoch allerdings die spätägyptische, urchristliche Erfüllungsidee zurück; sie stand aber den Schlüssen auf die zweijährig urchristliche Anschauung von der S. übergegangen und Rechtfertigung und der darin nurzulenden Heiligkeit. Ungelöste blieb freilich zurück. Obwohl die neue Anschauung von

der S. nicht an der Vorstellung von der Urstandsgerichtigkeit erwachsen war, wurde sie doch auf sie bezogen. Da sich Luther ferner an die Erbhündenlehre Augustins theologisch anlehnte, blieb die Erbschuld ein ungelöstes Problem, die "Begierde" theologisch zu unbestimmt und die Beziehungen von Erbhündnis und Tatünde undeutlich. Die Orthodoxie löste diese Schwierigkeiten nicht, da sie die augustinische Norm so stark vortrug, daß das bei Luther deutlich erkennbare Verständnis der S. von der Rechtfertigung aus verschwand. Die außlerarische Kritik zerstörte wohl die Urstands- und Erbhündenlehre, zugleich aber bestärkte sie Luthers Antinomie. Ein die neuere Theologie verjüngt durch Ausweitung der Urstandsbestimmung ("Urstand") und Verfestigung des Schuldbegrifs ("Schuld") der reformatorischen Erkenntnis Luthers eine bestreite Fassung zu geben. — Schon Julius Müller klar formuliert, in das Problem besondere S. in der S. Albrecht Ritsch's und in der Erlanger Schule neu durchdrach wo den. Inzwischen hatte freilich schon der Methodismus ("Methodisten") gegen das "Armeeläuterium" reagiert. Neuerdings wird diese Reaktion im "Gemeinschaftschristentum" durch die "Heiligungsbewegung" weitergeführt, die zur urchristlichen Entfaltungsgeschichte zurückführt.

3. Müller: Die christliche Lehre von der S., (1839) 1867; — Die Dogmengeschichten von A. Harnack, R. Poos und R. Seeberg; — D. Windisch: Taufe und Sünde im alten Christentum, 1908; — W. Braun: Die Bedeutung der Kontropisierung in Luthers Leben und Lehre, 1908; — D. Scheel: Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief (in Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 100, 1910); — A. Müller: Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter (in Autur der Gegenwart, Teil I, Abt. IV, 1, 1909); — C. Siria in RE XIX, S. 183 ff.; — Weiteres bei * Sünde: IV. Scheel.

Sünde: IV. ethisch.

1. Befrei der S.; — 2. Verhältnis der S. zum Unmoralischen; — 3. Entstehung, Verbreitung, Allgemeinheit der S.; — 4. Arten und Stufen der S.; — 5. Folgen der S.

1. S. ist ein wesentlich religiöser Begriff und bezeichnet das religiöse Missverhalten überhaupt; und da jedes menschliche Verhalten der Gottheit gegenüber, religiös betrachtet, eine göttliche Zutat oder "Offenbarung" (I, III) voraussetzt, das Vorenthalten menschlicher Anerkennung der göttlichen Offenbarung oder den Ungläubigen. Dieser richtet sich in seiner allgemeinsten Form gegen das daß der Offenbarung überhaupt, als gleichgültiges Anzieren oder bewußtes Zeugnen derselben; spezieller gegen ihren Inhalt, als Ungehorsam gegen göttliche Gebote, Un dankbarkeit gegen göttlichen Liebeswillen usw. Als Verstümmelungen im besonderen Sinn werden auf dem Boden einer gesetzlichen Religion daher natürliche Unterlassungen solcher Art bestraft werden, welche die Anerkennung einer geschaffenen göttlichen Offenbarung eigens zum Inhalt oder zum Selbstzweck haben: die Vernachlässigung des "Gottesdienstes" im engeren Sinn, die Reißellosigkeit gegen heilige Drie und Zeiten u. dgl. — "Gott vertrauen", I (S. 160 f.).

2. Es ist klar, daß wenigstens auf den niederen Religionsstufen außer dem Urteil: "Das ist S." noch das Auskommen des anderwei- gen: "Das ist mir oder der Allgemeinheit schädlich, also töricht!" und: "Das ist bei uns nicht

„**Sitte**, sondern barbarisch, völkerhaft, unmenschlich!“ notwendig ist. Freilich hängen Religion und solcher Art begründete Moral schließlich immer noch zusammen durch das Interesse am Menschen überhaupt, wenn auch jene ihn vorwiegend als Organ des Verfehrs mit Gott, diese um seiner selbst willen schätzt. Darum wird eine Religion wie die christliche, welche in manchen ihrer Formen die Ausübung des menschlichen Heils als höchsten göttlichen Zweck gejütet, in der Praxis eine weite Strecke Hand in Hand können mit einer Moral, welcher jenes Heil Selbstzweck ist. Es muß ja auch eine monotheistische Kulturreligion das Bedürfnis herabtreten, alle, nicht bloß die speziell religiös gemeinten menschlichen Beätigungen vom göttlichen Standpunkt aus abzufallen; und anderseits werden sich die „weltlichen“ Moralkreise die Sanction ihrer Normen durch die Religionsgemeinschaft bis zu einem gewissen Grad gern gesellen lassen. Freilich bleibt immer ein Unterschied in der Stimmlung und Begründung: die vorwiegend religiös orientierte Beurteilung menschlichen Handelns wird die auf Nützlichkeit oder Sitte gegründete Urteilsweise als minderwertig, ja zeitweilig als gefährlich ansiehen; nicht bloß, weil diese sich oft mit einer Durchschnittsmoral bewegt, sondern weil diese „rein natürliche“ oder „rein vernünftige“ begründete Gerechtigkeit (*iustitia civilis*) die Tendenz auf Selbstgenügsamkeit gegenüber göttlicher Offenbarung und göttlichem Einfluß verläßt, während oft die von dieser Moral beachteten, die „Zöllner und Huren“, zur religiösen Bedeutung ihres Zustands fähiger und geneierter sind. Freilich muß sich dann ein christliches Morallivitum bei Ableitung seiner Einzelregeln doch wieder jener „natürlichen“ Kraftsläbe organischer Nützlichkeit und humanen Verkehrsbedürfnisses bedienen. Die rein menschlich interessierte Moral ihrerseits wird, auch wenn sie die Religion nicht schlechthin ablehnt, doch Bedenken haben, alle moralisch minderwertigen Handlungen und Zustände gleichmäßig als **S.** zu bezeichnen; denn dadurch werde leicht der Ernst dieses Begriffs abgestumpft, sowie durch die unmittelbare und aussichtslose Beziehung jeder Handlung auf Gott, deren Verleistung mit natürlichen und gesellschaftlichen Zuständen und damit auch die Mittel zur Besserung in Schatten gestellt werden, wobei freilich dann wieder verlaunt wird, wie es für den religiös gestimmten Menschen ein Bedürfnis ist, seine Erlebnisse und seine Handlungen je für sich in göttliche Bedeutung zu stellen, und daß ihm keine Aussicht auf künftige Besserung oder Wiedergutmachung den Stachel der Unzufriedenheit einer Versäumnis gegenüber Gott („Schuld“) aus dem Gewissen entfernen kann.

3. Die sündige Versäumnis einer gebührenden Reaktion auf Gottes Offenbarung, wie sie dem Einzel-Jch. als seine „Schuld“ zum Bewußtsein kommt, wird diesem stets unerträglich und unverantwortlich erscheinen, ohne daß dadurch notwendig die Frage nach der Entstehung und Verbreitung der **S.** bei anderen und in der Welt überhaupt aufgeworfen zu werden braucht; wie denn auch dem religiösen Individuum weder die Allgemeinheit der **S.** als Entschuldigung noch die Aussicht auf Teilnahme an künftiger gemeinsamer Vollkommenung in solcher Lage als zulänglicher Trost gilt. Hingegen legen sich folge-

Fragen nahe, sobald der Gedanke einer allgemeinen Welt- und Menschheitsgeschichte, wenn auch in noch so flügelhafter und mythischer Form, auftaucht, wobei sich dann auch das religiöse Erleben als Spezialfall einfügen muß; namentlich auch, nachdem das religiöse Interesse in seinem Zusammenhang, aber auch in seiner Spannung mit anderen Kulturinteressen zu besonderem Bewußtsein gekommen ist. — In der dualistischen Theorie („Dualismus, 2.“) wird die **S.** im Menschen ursprünglich auf böse, dämonische Einwirkung zurückgeführt („Sündenfall“), damit, auf christlichem Boden wenigstens, freilich die Frage nur zurückgehoben, indem nun noch ein „Fall der Engel“ u. dgl. angenommen werden muß. Von da an ist dann die menschliche Natur das Hauptgebiet übernatürlicher Güter und böser Mächte, bei deren wechselndem Erfolg an sich noch keine allgemeine und schlechthinnige Sündhaftigkeit der Menschheit überhaupt anzusehen wäre, wenn sich mit den gleichen Theorien nicht gewöhnlich auch Vorstellungen von Unreinheit der Zeugung, der Leiblichkeit, des Erdenstoffes überhaupt verbänden. Eine ebenfalls biblische, namentlich in der alten Urgechichte angedeutete Tendenz („Paradiesmythus“ **S.** 1, 8) nimmt in der Menschennatur als solcher den Trieb an, die Rollen mit der Gottheit zu vertauschen, die Initiative selbst in die Hand zu nehmen, was an und für sich schon als **S.** zu beurteilen ist und sich in der Menschheit verbreitet auf all den Bogen, wie der Mensch den Menschen zum Menschen macht, durch Zeugung, Vererbung, Erziehung, sprachlichen, geistlichen, technischen und anderen Verkehr. Die Allgemeinheit der **S.** wird dann nicht bloß empirisch nachgewiesen, indem als Folgen jener Emanzipation solche Taten und Zustände hingestellt werden, die auch der Kulturmoral als schädlich und unsittlich gelten müssen; sondern als selbstverständlich betrachtet durch Aufstellung eines solchen religiös-sittlichen Ideals vom Menschen („Vollkommenheit“), wie es nach orthodox-christlicher Auffassung nur in Christus, und auch da nur vermöge seiner zugleich übernatürlichen Abstammung, verkörperdet worden ist (zum christologischen Problem vgl. „Christologie“: I, 2f; III, 1b). Allerdings wollte die altprotestantische Orthodoxie auch in Adam vor dem Fall ein solches Ideal der Menschheit erkennen. „Urtat“ („Gottesebenbildlichkeit“), das nun aber allgemein in die Zukunft voraussiert und mit Vorliebe als ein nur in der Annäherung erreichbares gefaßt wird, wozu jede individuelle Lebenseinstellung ihrer Natur nach nur einen teilweisen und unvollkommenen Beitrag steuern kann.

4. Streng religiös genommen ist jede **S.** der anderen gleichartig und nur dadurch von ihr verschieden, ob sie eine nähere oder weitere Gottesferne bedeutet. Indem sich aber die religiöse Betrachtungsweise, namentlich auch im Christentum, auf engste mit der sittlichen verbindet, nimmt sie auch an deren Abschätzung und Einschätzung der Taten und Charaktere, je nachdem sie mehr diesem oder mehr jenem natürlichen und humanen Gut entgegnet oder entgegen steht; wie denn in der christlichen Ueberlieferung mannigfache, bald an biblische bald an antiphilosophische Vorbilder angeschloßene Tugend- und Lasterverzeichnisse sich vorfinden. Eine Abstufung dieser Arten nach leichteren und schwereren **S.** ist

nicht bloß der fah. Kirche ihrer Beichtübung wegen unentbehrlich (hier vor allem die Unterscheidung in „*Todsfürde*“ und „*lästliche Sünde*“); Katholizismus, 2, Sp. 1035 „*Bußwesen*: I, 2; II); sondern auch der Protestant wird in der Praxis manchmal, wie zwischen zwei Uebeln, so auch zwischen der größeren und kleineren S. zu wählen haben. Immerhin wird hier mit der Hauptunterscheidung zwischen „*Schachtheitssünde*“ und „*Vorbeissünde*“ der Nachdruck mehr auf den Grad der Absichtlichkeit und Beklehrtheit als auf den Inhalt der Verübung gelegt; und der höchste Grad einer solchen, nach Matth 12, 31 „*S. wider den heil. Geist*“ genannt, kann schon wegen der Schwierigkeit der Auslegung und Berallgemeinerung dieses Auspruches nicht als Jubel einer von Gott prinzipiell unvergebbaren sündigen Tat gefaßt werden, sondern ist umzudenken in einen sündigen Gefangenheitszustand, der eine Umkehr zu Gott und göttlichen Zwecken psychologisch ausschließt.

5. Als Folgen der S. fallen vor allem die durch die S. verursachten natürlichen und geselligen Uebel auf, vom religiösen Standpunkt als Strafen der S. beurteilt, oft auch dann, wenn der Zusammenhang eines Mißgeschicks mit einer Verfehlung oder wenigstens der Verfehlung grade dieses Menschen oder dieser Gemeinschaft nicht nachweisbar ist. Nun muß hierbei vom christlichen Standpunkt aus die Einschränkung gemacht werden, daß solche anderweitigen Uebel nicht von anderen, sondern nur vom Betroffenen sich selbst als Strafe anzurechnen sind, auf Grund seines Schuldbewußtseins, das als Zeichen entstandener Gottesfeindlichkeit von der gegenwärtigen Dogmatik überhaupt als die eigentliche und härteste S.-Strafe beurteilt wird („*Schuld*“ Weltge). Daneben aber handelt es sich um die Folge der S., daß sie „fortzeugend Böses gebären muß“; und zwar weniger — so die ältere Vorstellung — indem sie sich im einzelnen und in der Gemeinschaft besondere Organe des Bösen schafft; sondern indem sie (vgl. 3) die normalen Wege, wie ein Mensch Gewohnheiten annehmen und sich anderen mitteilt, zu ihrer Verbreitung und Verfestigung benutzt. Die Hauptgefahr ist dann, daß das Bestehen eines Zustands als ein Selbstverständliches und Normales, mindestens als etwas Erträgliches angesehen wird, weswegen die Gegegenwart in vielerlei Weise gegen die S. sich — abgesehen natürlich von der Übermittlung der göttlichen Heilsverkündungen, „*Verlöhnung*“, „*Erlösung*“ usw. (vgl. „*Rechtfertigung*“) — hauptsächlich darauf richten wird, die Paradoxie solchen Zustands in immer neues Licht zu legen.

Julius Müller: Die Lehre von der S., (1839) 1867; — Heinrich: Die S. nach Bekenntn. und Lehrspr., 1878; — Carl Clemen: Die christliche Lehre von der S., 1897; — T. Körn in RE⁷ XIX, S. 132—148. Zu übrigem vgl. die Lehrbücher der Dogmatik und Ethik, bei J. Rastan: Dogmatik, 1909^a; — Th. Häring: Der christl. Glaube, 1912; — A. Schäffer: Das christliche Dogma, 1911; — W. Herrmann: Ethik, 1913^a; — L. v. Lemme: Die S. wider den bla. Geist, 1883.

^a A. Hoffmann.

Sündenbog im südlichen Festkult. Feite: 1 A, 2 b (Beschönigungsfest).

Sündenfall. Daß wir es bei der Erzählung vom S. in I Mos 3 (Paradiesmythos, § „Sünde: I, 8) nicht nur einer geschichtlichen

Erinnerung zu tun haben, ist selbstverständlich. Auch sehr konervative Theologen sprechen heute unbefangen von Sage. Ohne Zweifel hat auch für die Frömmigkeit der Gegenwart die Vorstellung von Adams Fall viel an Bedeutung eingebüßt. Zwar gibt es auch heute tiefe Sünden und Schuldbewußtsein, aber es ist kaum oder doch äußerst selten mit der Erinnerung an den S. der ersten Menschen verbunden, während früher, wie die älteren Kirchenlieder zeigen, diese Verbindung vorhanden war („*Sünde: IV, 3*“). Dennoch ist die Lehre vom S. nicht bedeutungslos, sondern sie hat einen Zusammenhang damit, wie das Christentum überhaupt aufgefaßt wird. Zwei Möglichkeiten sind hier nämlich vorhanden. Einweider handelt es sich im Christentum stets nur um die gleichen seelischen Vorgänge in der Aufeinanderfolge der Geschlechter, oder es handelt sich zugleich auch um eine Geschichte, d. h. um ein Geschehen, das nicht in allen seinen Gliedern gleichmäßig ist, sondern einen Anfang, einen Verlauf und ein Ziel hat. Bei der ersten Auffassung wird zwar die Sünde als allgemeines Menschenidyl angesehen, aber es ist nicht nötig, sie auf einen anfänglichen S. zurückzuführen. Dieser ist höchstens ein Symbol für etwas, das in jedem Menschen immer wieder neu entsteht. Indem die zweite Auffassung dagegen die „*Eschatologie*“ energetisch in den Vordergrund schiebt, dem entsprechend eine zukünftige Besserung und völlige Ausscheidung der Sünde erwartet, sieht sie die Sünde als etwas an, das eingedrungen ist, und so kommt für sie an den Anfang der Menschengeschichte der S. zu stehen. Ein allgemeiner hat sich hingegen noch die erste Auffassung einer mehr entgegenstrebenden Stimmung zu ersparen, da eine Vorliebe für die Richtung des Denkens besteht, die auf die Aussichtung des stets sich gleich Bleibenden gerichtet ist, wie ja das Werk, das den stärksten Einfluß auf die theologische Gedankenbildung ausgeübt hat, „*Schleiermachers Glaubenslehre*“, die frommen Bewußtseinszustände und das heißt: das, was in jedem Christen grundsätzlich wiederkehrt, entwidelt, die Eschatologie aber als nicht mehr zur eigentlichen Glaubenslehre gehörig in den Anhang verweist. Es ist jedoch nicht gelagt, daß nicht die andre Auffassung, wonach Religion Geschichte ist, wieder einmal erstarzt und vorordnet. Dann wird damit auch vielleicht der Gedanke wieder fräsigter werden, daß die Sünde etwas Eingedrungenes ist, und daß also an den Anfang der Menschengeschichte ein S. zu legen ist. Freilich wird die Verpflichtung, nun nähere Vorstellungen darüber zu bilden, nicht empfinden werden. Wie wir für die Eschatologie uns mit einigen Grundzügen begnügen und auf eine Ausmalung verzichten, so auch für diese Anfänge. Es würde genügen, festzuhalten, daß die Sünde nicht dem Bösen des Menschen angehört, daß sie nachträglich eingedrungen ist, und daß sie durch die Geschichte, in der Gott mit der Menschheit handelt, einmal wieder ausgeschieden werden wird. Auf eine Erklärung des S. muß man verzichten, aber man kann es auch getrost, wenn man einmal eingesehen hat, daß die sog. Erklärungen darauf hinauskommen, daß Neue, zu Erklärende als ein schon vorhandenes Altes, also nicht erst zu Erklärendes zu erweisen. Alle Erklärungsversuche zeigen nur, wie überflüssig sie sind. Einweider bedeutet der S. wirklich den

Eintritt eines Neuen, dann kann er nicht erklärt werden, oder er bedeutet nur die Auffindung eines Alten, dann braucht er nicht erklärt zu werden. Bei der Frage nach dem Verhältnis von S. und göttlichem Willen treffen wir auf das Problem der Prädiktion (I. III.; vgl. I. Mench: III, 3 o. Theodizee: I, 5, 6; II). — Zur Bedeutung der S.theorie für die kirchliche Ethik vgl. noch § Gottebenbildlichkeit Vollkommenheit Naturrecht, 2 o. ff.

Fr. Schleiermacher: Glaubenslehre, § 72; — J. Gustau: Dogmatik, 1901, § 31, § 37, 2—4, § 40; — R. Kühlisch: Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre vor der ursprünglichen Vollkommenheit und vom S., 1881; — H. H. Wendt: System der christlichen Lehre, 1906, S. 161 ff.; — M. Häbler: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 1905, § 334 ff.

Katholiz.

Sündenvergebung.

1. Die S. in der Predigt Jesu: a) Die S. als zu erringendes Gut; — b) Die S. als freies Geschenk Gottes; — 2. Die Vorstellungen der urchristlichen Gemeinde — Ueber die weitere Entwicklung der Vorstellungen von der S. und die gegenwärtige dogmatische Darlegung vgl. I. Sünde: III. IV. II. Öster: II, dogmengeschichtlich Christi Blut, 2, 3 o. Versöhnung: III, dogmengeschichtlich V. Bushwesen I. Gnade Gottes: III, dogmatisch R. Rechtfertigung: II. III. I. Erlösung: II, dogmatisch V. Christi, dogmatisch C. Christologie: III, dogmatisch V. Werk Christi, dogmatisch C. Christologie: III, dogmatisch — Zur religiösen geschichtlichen Entwicklung vgl. I. Erstfeierlichkeit der Rel.: I. B., 2 a o. (Sp. 518) I. Erstfindung I. Erlösung: II, 2 o. Mysterien: I, 5 o. Öster: I. A; B. Psalmen, 7.

1. a) Nach der Erzählung der Evangelisten Mt (1,4) und Lk (3,22) trat „Johannes der Täufer in der Wüste auf, indem er eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden verhindigte“. Und Mt (3,6) berichtet in Übereinstimmung mit Mt (1,5), daß Jerusalem, ganz Judäa und die Gegend am Jordan zu ihm hinaufkamen und sich von ihm taufen ließen, „indem sie ihm ihre Sünden bekannten“. Es ist nun freilich unklar, wie weit wir den christlichen Berichten über den Täufer Glauben idenzen dürfen. In jedem Falle aber tritt uns schon hier die Ueberzeugung entgegen, daß alle Menschen Sünder sind, daß niemand in das Reich Gottes eingehen kann, denn nicht seine Sünden vergeben werden, und daß Buße der unerlässliche Weg zur Sündenvergebung ist. Und wie der Täufer, so schließt auch Jesus nach dem Berichte der ersten Evangelien der Ankündigung „das Reich Gottes in nahe herbeigekommen“ die Aufforderung, umzuführen, als selbstverständliche Folgerung an (Mt 1,15 Mt 4,17). Auch für ihn ist es eine selbstverständliche Voraussetzung, daß es keine Gottesgemeinschaft ohne S. und keine S. ohne Reue gibt (I. Jesus Christus: III. B, Sp. 393 ff., C, 2,5). Wie sehr ihm die Sündenvergeltung als die schwerste Last und die Erlösung davon als die größte Wohltat erscheint, zeigt sein Verhalten dem Sündbrüchigen gegenüber. Die Gefundenheit spielt hier eigentlich nur die Rolle einer Zugabe zu dem viel größeren und wichtigeren Gejchens der S. und wird vor allem deshalb hinzugefügt, um die Zweifel an Jesu Macht zur S. zu widerholen. Gleich wie ein Arzt den Kranken nachgeht, nimmt er sich derer an, die unter ihrer Sündenlast leiden, und ruft deshalb dem Vorwürfe, daß er ein Freund der Sünder und Sünder sei. Wenn er jedoch den Schriftgelehrten und Pharisäern, die sich über

seinen Umgang wundern, mit dem Sprichwort entgegen: „Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken“ und dies selber (oder der Evangelist) dahin deutet: „nicht Gesunde zu rufen bin ich gekommen, sondern Sünder“ (Mk 2,17 Mth 9,12f Luk 5,31), so ist seine Meinung nicht die, daß es Leute gibt, die keine S. nötig haben. Aufschaulich schärft vielmehr das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner ein, daß wer seine Sündhaftigkeit empfindet und sich an die göttliche Barmherzigkeit wendet, vor Gott gerechtfertigt ist (Rechtfertigung: I, im NT ist, mag seine Schuld noch so groß sein, während die, welche sich selber für gerecht halten, vor dem Urteil des höchsten Richters nicht bestehen, Luk 18,10 ff.). Und die Jünger insgesamt sollen wie um das tägliche Brot und um die Ablöse des Reiches Gott immer aufs neue um den Erlaß ihrer Schulden bitten, Mth 6,12 Luk 11,4. Der Zusatz zu der Bitte um Vergebung, den wir sowohl bei Mth als auch bei Luk lesen, bringt zum Ausdruck, daß nur der auf die göttliche Barmherzigkeit rechnen darf, der bereit ist, selber seinem Nachsten zu vergeben.immer wieder hat Jesus seinen Jüngern die Pflicht der Verjährlichkeit eingesetzt, Mth 6,14 f 18,21 ff. Mt 11,25 f Luk 6,36 f. Wie Gottes Gnade, so soll auch unsere Bereitschaft, zu vergeben, keine Grenze kennen. Wenn nach dem viel behandelten Worte Mt 3,28 f die Sünde gegen den heiligen Geist als unvergebbbar bezeichnet wird, so wird damit nicht der Punkt bezeichnet, wo Gottes Barmherzigkeit auch dem Reumütiigen gegenüber ein Ende hat, vielmehr auf einen Zustand des Herzens hingewiesen, durch den sich der Mensch bewußt jeder göttlichen Einwirkung verschließt. Keiner ist jedoch so tief gefallen, daß ihm Gottes Gnade nicht mehr zuteil werden könnte, wenn er sich verlangend darnach austreibt. Wie Jesus den Zöllner, der seine Augen nicht aufzuheben wagt und zerkrümpt an seine Brust schlägt, gerechtfertigt nach Hause gehen sieht, so weiß er, daß der von Reue erfüllte Zähns von Gott angenommen worden ist, Luk 19,1 ff., daß dem sündigen Weibe, das seine Füße mit Tränen neigt und sie mit den Haaren ihres Hauptes trocknet, ihr Glaube geholfen hat, Luk 7,36 ff., und daß im Himmel die größte Freude herrscht über einen einzigen Sünder, der Buße tut, ja eine größere als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen, Luk 15.

1. b) An allen diesen angeführten Stellen erscheint die S. als Geschenk des himmlischen Vaters, der sie jedem aufrichtig daran Verlangenden zuteilt werden läßt, und dem die Bereitwilligkeit, sie zu gewähren, nicht zuerst durch irgend ein Opfer abgerungen oder ermöglicht werden muß. Und nicht nur die Gleichnisse von dem verlorenen Schafe, dem verlorenen Groschen, dem verlorenen Sohne und dem Pharisäer und dem Zöllner, sondern auch Jesu Verhalten gegenüber dem Sündbrüchigen, dem sündigen Weibe und Zähns lassen sich nicht mit der Theorie vereinigen, wonach der Tod Jesu Gott unmöglich, so daß er, statt zu strafen, die Sünden vergibt. Aber so zweifellos das ist, so fraglich ist es, ob man sagen darf, Jesus habe die Vergebung der Sünden gepredigt, „ob h e sich selbst da bei eine Rolle zu zuweisen“. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, wie sehr es Jesus als seine besondere

Aufgabe betrachtet, sich der Gedrängten und Eindringen anzunehmen, und zwar in exakter Linie derer, die unter dem Drude ihrer Sündenlast leideten, wie sehr aber die Sicherheit, mit der er den Reumütingen Vergebung verheißt und sie in seine Gemeinschaft aufnimmt, als etwas Außerordentliches empfunden wird und ebenso sehr dankbare Begeisterung wie ehrliche Ent- rüstung hervorruft. Neben dem Murren darüber, daß Jesus unbekümmert um das Urteil der Menschen mit Sünden freimüthig vertreibt und mit ihnen ist (Mk 2, 18; Mtth 9, 11, 12; Lut 5, 20, 7, 31, 15, 2, 19, 7), begegnet uns die empörte Frage: wer ist dieser, der sogar Sünden vergibt? (Luk 7, 19)? Was redet dieser so? Er lätert. Wer kann Sünden vergeben außer dem einzigen Gott? (Mk 2, 7; Mtth 9, 3; Lut 5, 2). Nun läßt freilich Lut (15) Jesus als Antwort lediglich die bekann- ten Gleichnisse erzählen und damit gegenüber dem Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten auf Gottes Vaterliebe hinweisen, die sich über einen Verlorenen und Wiedergefundene mehr freut als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen, und den beheimatenden Sohn in riß- haltslosem Erbarmen aufnimmt. Anders jedoch die Erzählung von der Heilung des Gichtkrüppen. Hier führt Jesus, indem er den Gelähmten gefund werden läßt, den Beweis dafür, daß der Sohn des Menschen Voll- mächtig hat, Sünden zu vergeben. Damit will er aber, selbst dann, wenn das Wort „Menschensohn“ in diesem Zusammen- hange in seinem Munde lediglich die Bedeutung von Mensch und nicht die von Messias hatte, darum, daß er von Gott mit einem bes- sionderen Auftrage betraut ist und nicht in seinem eigenen, sondern in Gottes Namen redet, wenn er dem Kranken Vergebung der Sünden ver- summt. Besitzt doch keineswegs jeder Mensch die Fähigkeit, einen Lahmen gehen zu lassen, die hier als Beweis der Vollmacht, Sünden zu vergeben, geltend gemacht wird! Und nicht nur an dieser einen Stelle erhebt Jesus den An- spruch, in einem besonderen Verhältnisse zu Gott zu stehen; vgl. dazu „Jesus Christus“ II, 5. — Im Lichte seiner Aus sagen über seine einzig- artige Stellung und seinem ihm von Gott ge- gebenen Beruf gewinnen sämtliche Worte, in denen er die Menschen auf Gottes vergebende Liebe hinweist, eine andere Bedeutung, als wenn wir sie für sich betrachten. Gewiß, es bleibt dabei: indem Jesus die Menschen auf die „Gnade“ (I, 2) Gottes vertrauen lehrt, geht er von der Erkenntnis aus, daß Gott die Liebe ist und sich der Sünder erbarmt, ohne zuerst durch irgend ein Opfer ver- schont werden zu müssen. Aber diese Erkenntnis schürt er aus der Gewissheit, mit Gott in inniger Gemeinschaft zu stehen. Und als der Sohn, der den Vater allein wirklich kennt und weiß, daß ihm der Vater alles übergeben hat (Mtth 11, 25–27; Lut 10, 21), fühlt er sich im Besitz der Voll- mächt, als Mensch das göttliche Recht der S. auszuüben, fühlt er sich als den, der von Gott gefandt ist, den Gefangenen die Befreiung zu verhindern (Luk 4, 18 ff.). Als der, welcher in göttlicher Vollmacht kommt und spricht, ist er nicht bloß für die Evangelisten, ist er für alle Wohlgeratenen und Beladenen der, welcher seinem Volle nicht nur die S. predigt, sondern die Schuldbewußten von ihren Sünden errettet (Mtth 1, 21), sie durch seine Persönlichkeit der

göttlichen Vergebung gewiß macht. Und wenn es von der großen Sünderin heißt, daß ihr der Glaube gehoben hat (Luk 7, 50), so ist in diesem Glauben das Vertrauen zu Gott und das zu Jesus, durch den sie der göttlichen Vergebung gewiß geworden ist, unauslöschlich verbunden (vgl. „Glaube“ II, 1).

2. Es ist deshalb begreiflich, daß in der christlichen Gemeinde der Glaube an Jesus („Glaube“ II, 2 ff.) als der sichere Weg zur S. verklärt wird. (Apölk 13, 38 ff.). Schon in den Prophetenbüchern findet man das einstimmige Zeugnis, daß jeder, der an Jesus glaubt, Vergebung der Sünden durch seinen Namen (Namenglauben; II) empfängt, (Apölk 10, 43). Und Paulus wird bereits als gemeinsames Bekenntnis der Urgemeinde der Satz übermittelt, daß Christus für unsere Sünden nach der Schrift gestorben ist (1 Kor 15, 3). Daß der Tod des Messias notwendig sei, in der Schrift geweisagt und vielen zur Erlösung diene, sein Blut für viele zur Vergebung der Sünden vergossen werde (Mtth 26, 28), war nach dem heute vorliegenden Texte der Evangelie freilich schon Jesu eigene Überzeugung. Eine genaue Untersuchung sowohl der Berichte über das „Abendmahl“ I, 29, 28 ff. als auch der Leidensweissagungen „Jesus Christus“ III, A, Z. 287) macht jedoch wahrscheinlich, daß an allen diesen Stellen die spätere Aussöhnung der Gemeinde zu Worte kommt, die mit derartigen Erwägungen unter dem Einfluß bestimmter artischer Worte und weitverbreiter Vorstellungen von der Bedeutung des Opfers und der sühnenden Kraft des Blutes („Christi Blut“ I) dem Angenommen des Todes den Stachel genommen hat.

Auf dem von der Urgemeinde gelegten Grunde baut Paulus weiter. Er stellt den Kreuzestod Jesu in den Mittelpunkt des Evangeliums, das er verkündet. Hingegeben aber hat sich Christus um unserer Sünden willen (Gal 1, 4). Während in den zitierten Wörtern der Gemeinde der Tod Christi als erlösende Tat bezeichnet wird, ohne daß sich mit diesem Bekenntnis schon eine ausgebildete Theorie über die Art dieser „Erlösung“ I verbindet, treten uns bei Paulus allerhand Spekulationen über die Notwendigkeit und die Wirkungen der Heils- tafache entgegen. „Christi Blut“ I (Paulus; C, 1 c–e) „Rechtfertigung“ I („Verhöhung“ II). Christi Tod in der Preis, der bezahlt werden mußte, danach Gottes Vergebung den Menschen zuteil werden konnte, und zwar ist es insbesondere das vergossene Blut, dem eine sühnende Wirkung zufolge (Röm 3, 25; Kol 1, 14; Eph 1, 7). Gott bat Jesus in seinem Blute als Sühnemittel hingestellt (Röm 3, 25) und hat ihn, der von seiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt (II Kor 5, 21). Alle unsere Verfehlungen hat er uns gelehrt, indem er die wider uns zingende Schuldchrist auslöscht und sie ans Kreuz bestete (Kol 2, 14ff.). Auf welche Weise aber auch Paulus den Tod Christi und seine Notwendigkeit und Bedeutung erklären mag, so steht ihm doch allezeit das Eine fest, daß er eine Liebestat Gottes ist (II Kor 5, 19; vgl. „Gnade Gottes“ II, 4; Paulus; C 2c, 1). Deshalb entwirkt für ihn aus dem Kreuzes- tod die reine Gewissheit, daß Gott voll unend-

licher Liebe auch gegen die Sünder gewesen ist (Röm 5, 8). Und das Befreiende dieser Tatsache, die er in den Mittelpunkt des Evangeliums stellt, liegt für ihn darin, daß sie ihm die Vaterliebe Gottes verbürgt, die Jesus im Gleichnisse vom verlorenen Sohne geschildert hat. Deshalb kann er auch in demselben Zusammenhange bald Christus (kol 3, 12), bald Gott (Eph 4, 20) als den nennenden, der uns die Sünden vergeben hat. Eben weil aber Gott durch den Tod Christi uns von der Herrlichkeit der Sünde befreit hat, in ihm die S. eine Gottesstaat, die ein für allemal vollzogen worden ist, und an der der Gläubige dadurch Teil nimmt, daß er durch die Taufe in die Gemeinschaft Christi tritt (1 Kor 6, 19; Röm 6, kol 2, 12f.). Die Vorstellung, daß mit der **Taufe** die Sünden abgewaschen und Bergvergegnung erlangt wird, gibt sich freilich als eine allgemein verbreitete zu erkennen (Apofl 2, 22, 22, 18). Im Hebr begegnet uns auch bereits die Erwartung, daß bei einem Abfall nach der Taufe keine Buße mehr möglich sei (6, 4ff.; s. auch 1. Joh 1, 16). Gerade in diesem Briebe wird besonders nachdrücklich die S. an den Opfer Tod Jesu gethümpt und dabei der Satz vertreten, daß es ohne Blutvergessen keine S. gebe (9, 11ff.). Wie schon in den Abendmahlserzählungen der Evangelien (Abendmahl: 1, Sp. 28ff.) wird von dem von Jesus vergossenen Blut dem bei der Schließung des Alten Bundes gelösten gegenübergestellt (1. Bund: II). Aber auch Stellen in anderen liturgischen Schriften zeigen, wie sehr die weiterbreiteten, untrütbaren Vorstellungen von der Macht des Opfers und der sündentilgenden, sühnenden Kraft des vergossenen Blutes innerhalb des Christentums fortwirken (Joh 1, 1 Petr 1, 2. Petr 1, 5; Christi Blut, 1). — Endlich ist noch kurz auf zwei Stellen hinzuweisen, wo von der Macht der Christen, S. zu bewirken, geredet wird: 1. Joh 2, 15 und Joh 20, 20. — Bei der Verheißung des Tal (vgl. **Verhüllung**; II) liegt wohl die Meinung zugrunde, daß die Krankheit mit der Sünde zusammenhänge (vgl. Mat 2, 2). Weicht die Krankheit auf das Geber der Aeltesten, dann darf der Geheilte darin ein Zeichen ersehen, daß ihm auch seine Sünden vergeben sind. — Zum Verhältnis der zweiten Stelle ist das sinngemäßliche Wort Ruth 18, 1 (Schlüßelwort) I) heranzuziehen. Daß Joh die Verheißung aus Ruth wiedergeben will, ist um so wahrscheinlicher, als an dieser Stelle zum ersten Male im 4. Evangelium von S. die Rede ist. Bei Ruth handelt es sich freilich nicht bloß, ja nicht einmal in erster Linie um die Macht, Sünden zu vergeben oder nicht zu behalten. Vielmehr kommt hier das Bewußtsein der Gemeinde zum Ausdruck, die Sitte zu züchten im Namen und in der Vollmacht Gottes auszuüben.

Die Lehrbücher der utischen Theologie von J. H. Hölschmann, (1897) 1911²; B. Weiß, 1903²; A. Schäffer, 1909, II 1910; B. Seine, 1911²; Weinert, 1912²; — C. Bieder: Der Apostel Paulus und sein Werk, 1910.

Bildher.

Sündflut = **Sintflut**.

Sündlosigkeit Jesu | Christologie: I, 2 f.; III, 1 b.

Sündopfer | Erscheinungswelt der Religion: I B, 2 a (Sp. 518f) | Opfer: I B, 4.

Süstdorf, Friedrich Gottlob (1767 bis 1829), systematischer Theologe und Prediger aus der älteren Tübinger Schule | Tübingen,

3. | Rationalismus: III, 2 e | Stott), studierte in Tübingen, war dort Rektor, 1798—1805 Professor, 1805—14 Oberhofprediger und Konfessoriat in Stuttgart, seit 1814 Director des Überstudienrates dageblb. Nach F. Chr. "Baurz Urteil in er „der Dialektiker seiner Schule“. Seine wissenschaftliche Tätigkeit beschäftigte sich vornehmlich mit prinzipiellen Fragen unter apologetischem Interesse: gegen Kant und | Tieche vertrat er die supranaturale Offenbarung, gegen | Schelling den theistischen Gottesbegriff als unverrückbare Grundlagen des christlichen Glaubens. In seinen letzten Zeiten hat er auch noch eine Auszusammenfassung mit | Schleiermacher begonnen.

RE^E XX, S. 155 ff.; — ADB XXXVII, S. 184 ff.; — H. Döring: Deutsche Kanzleibücher, 1830, S. 502 ff. **Baute**

Zühmisch, Johann Peter (1707—67), seit 1742 Probst an S. Petri in Berlin, | Statist. 1 (Sp. 892).

Zürcher, Heinrich († 1525), | Zürich, 2.

Zuerow, | Spanien, 1 | Kirchenverfassung: I B, 5 (Sp. 1414).

Zuerica Confessio = | Confessio Würtembergica.

Zuericum Zymagramma (1525) | Württemberg, 2 a | Brem, Sp. 1310).

Zufissienz, der h. S. drift | Aspiration, 2 d.

Zufragane | Beante: I, kirchliche, 2.

Zufismus | Islam, 8 | Mythis: I, 2 d.

Zinger von Denis, Ratgeber Ludwigs VII, | Krankreich, 4.

Suggestion und Hypnotismus.

1. Begriff und Geschichte; — 2. Die Erscheinungsformen der Hypnose; — 3. Praktische Bedeutung.

1. Unter **Suggestion** versteht man einen Bewußtseinszustand, in dem ein Mensch sich von bestimmten, in ihm geweckten Vorstellungen nicht machen kann. Sowohl ein gewaltiger Schmerz oder große Freude kann uns mit solcher Macht ergriffen, daß unser Inneres von den damit zusammenhängenden Vorstellungen nicht loskommen kann, während andere Reize gleichzeitig keinen Eindruck auf uns machen. Daselbe ist bei angespannter Aufmerksamkeit der Fall. Daher gibt es nur gradweise Unterschiede zwischen den Zuständen kontemplativer Verfestigung in einen Geistigen und abnormaler Zugestelltheit. — Unter **Hypnoze** versteht man eine besondere Form des Schlafes, in dem der Mensch bei verminderter Empfänglichkeit für andre Eindrücke der S. in auffallendem Maße unterliegt, ja willensloses Wertzeug des Hypnotiseurs ist. Doch gibt es auch Zustände, in denen der Mensch Auto-Zen unterliegt. Derartige Vorgänge sind schon im Altertum bekannt gewesen. Proverbische Erstatten, Zungenreden, Wahrsagungen, Initiationen weisen auf solche Zustände hin. Auch die Praxis von Zauberern, Medizimumänumen, Zaubern und Dämonen erzeugt Auto-Zen, in denen das gewöhnliche Bewußtsein zurücktritt und der Mensch den Einflüssen des Unterbewußtseins willenslos unterliegt. Personen, die diese Zustände leicht erzeugen können, galten für inspiriert von göttlichem Geist oder aber von Dämonen besessen, je nach dem Inhalt ihrer in der S. hervorgebrachten Äußerungen. | Erscheinungswelt der Religion: I, A 1 | Spiritualismus | Spiritismus | Theosophie | Gemeinschafts-

christentum, 1 d). Der Arzt Friedrich Anton Mesmer (1734—1815) glaubte, es gebe im Körper ein magnetisches Fludum, das einzelne Personen wie er selber in hohem Grade besitzen; dies wirke heilkräftig. Magnetische Heilfakten wurden von ihm wie von den Anhängern des Mesmerismus vorgenommen. Die preußische Regierung schickte 1812 den Arzt Dr. Wolzki (später Prof. a. d. Univ. Berlin) zum Studium dieses animalistischen Magnetismus zu Mesmer. Derselbe lehrte als sein überzeugter Anhänger zurück. Er behandelte z. B. Schleiermacher auf diese Methode und befreite ihn von einem hartnäckigen Magenleiden. Manche Personen, die sich dieser Behandlung hingaben, wurden durch den Magnetismus hypnotisiert. Die dann auftretenden seelischen Phänomene wurden von vielen für übernatürlich betrachtet angesehen. Auch Schleiermachers Frau glaubte unbedingt, die Reden, die ihre Freundin Karoline Düder geb. Lommatsch in somnambulen oder hypnotischen Zuständen hielt, seien göttlich inspirierte Weisungen. Dasselbe glaubte Justinus Kerner von der „Scherin von Prevorst“. Wissenschaftlich wurde seit dem 7er und 80er Jahren des 19. Jhdts der H. zuerst in der medizinischen Fakultät zu Nancy durch Bernheim u. a. studiert. Seitdem trieben viele Dilettanten den Rufus, zum Vergnügen hypnotisierende Experimente zu machen.

2. Die Hypnoze ist durch verschiedene Mittel zu erzeugen. Hinstarren auf einen Punkt war schon bei indischen Fakten üblich. Besonders ein glänzender Gegenstand ist dazu geeignet. Häufig wird das Bestreiten der Schläfen durch den Hypnotiseur angewandt. Bei geeigneten Personen wirkt auch das bloße Bechlagswort des Hypnotiseurs den hypnotischen Schlaf. Der Somnambulismus ist nicht als ein besonders hoher Grad der Hypnoze. Hysterische Personen sind besonders leicht zu hypnotisieren. Im hypnotischen Schlaf erscheint wie beim gewöhnlichen Schlaf der größte Teil des Bewußtseins völlig. Aber der Rest des Bewußtseins ist um so leichter erregbar. Es entwölfen sich alle die Beziehungen, die der Hypnotiseur erreichen will, in denen Macht der Hypnotisierte fast willentlich hingegeben ist. Die in der Hypnoze gewordnen Vorstellungen treten wie im Traum mit solcher Lebendigkeit auf, daß sie dem Hypnotisierten als Wirklichkeit erscheinen. Er ist auf Befehl des Hypnotiseurs eine Kartoffel und glaubt eine Birne zu essen. Er trinkt Wasser und hält es für Champagner, gleich darauf auf Eingabe des Hypnotiseurs hält er es für Tinte und zeigt alle Ercheinungen des Elels davor. Halluzinationen treten auf, je nachdem der Hypnotiseur seinen Opfer Vorstellungen zuschürt. Er glaubt einen wütenden Tiger zu sehen. Er sieht Personen, die nicht anwesend sind. Andere, die da sind, werden auf Befehl hin nicht bemerkt. Das Bewußtsein reagiert auf andre Einflüsse nicht. Radikalische und größere Wunden werden nicht gefühlt. Der Körper wird auf Befehl steif und kann sich nicht röhnen; oder einige Glieder werden bewegungslos. Ferner werden Befehle, die in der Hypnoze ertheilt werden, Tage, ja Monate später ausgeführt, obwohl der Hypnotisierte beim Erwachen sich an keinen in der Hypnoze erlebten Vorgang zu erinnern pflegt. So ist z. B. Hypnotisierten befohlen worden, ein Verbrechen zu begehen. Es hat sich aber

gezeigt, daß das moralische Bewußtsein, wenn auch zurückgedrängt, doch nicht völlig ausgeschaltet ist. Falls die zugemute Handlung dem Charakter des Betreffenden völlig widerstreicht, pflegt er sich diesem Befehl zu widersetzen oder aus der Hypnoze zu erwachen. — Die physiologische Erklärung der Hypnoze ist bis jetzt noch nicht gelungen. Es stehen sich eine Reihe von Hypothesen gegenüber. Wundt nimmt eine Hemmung des größeren Teils des Zentralorgans an bei um so größerer Erregbarkeit des Nervens. Heidenhain (i. Lit.) vermutete eine Tätigkeitshemmung der Ganglionen der Großhirnrinde infolge anhaltender schwacher Reizung gewisser Nerven. Andre nahmen vermehrte, wieder andre vermindernde Blutzufuhr nach bestimmten Teilen des Gehirns an.

3. Uebertriebene Hoffnungen bezüglich seiner praktischen Verwendbarkeit sind an den H. geknüpft worden. Durch anhaltende S. sollen der Pädagog Kindern Charakterfehler wegjugieren und Jugendlichen anpassen. Verbredner sollen durch Hypnoze gehobt und zu tugendhaften Menschen gemacht werden, indem die Vorstellung „Werde gut!“ mit suggestiver Gewalt ihnen beigebracht werde. Zur Wahrheit darf der H. nur mit Vorsicht von geschulten Arzten zu Heilzwecken verwendet werden (Psychotherapie Psychoanalyse). So wenig unserer sittlichen Bewußtsein die Sklaverei verträgt, so wenig verträgt es die, wenn auch nur momentane, jedoch in ihren Folgen weit schlimmere Sklaverei des Hypnotisierten unter den Hypnotiseuren. Daher sollte das Hypnotisieren durch Laien unter strenger Polizeistrafe gestellt werden, zumal schwere Schädigungen des Nervensystems, besonders bei häufigem Hypnotisiertwerden, nicht ausbleiben können. Eine Willenseschlechtung, besonders in bestimmten Richtungen, pflegt sich als Folge einzustellen. Zuzugeben ist jedoch, daß auch ethisch trächtige Persönlichkeiten mit suggestiver Gewalt wirken. Auch Massenverhandlungen wirken suggestiv auf viele Teilnehmer.

Wihelm Bundi: H. und S., Philos. Studien VIII, 1893, S. 1—85. Auch separat, 1911^a. Dissert. in: kleine Schriften, 1911, II, S. 426—491; — Albert Möll: Der H., (1889) 1907^b; — William Preyer: Der H., 1890; — Rudolf Heidenhain: Der sog. tierische Magnetismus, 1880; — Ludwig Löwenfeld: Der H., 1901; — August Forel: Der H., (1889) 1902^c; — Hippolyte Bernheim: Hypnotisme, Suggestion, Psychothérapie, 1903^d; — Cito Stoll: S. u. h. in der Volkspsychologie, 1903^e; — Pierre Janet: L'automatisme psychologique, 1889; — Max Dessoir: Das Doppel-Jch, 1890^f; — Aus Schleiermachers Leben. In Briefen II, 1860, S. 318—323; — Hans Schmidlinz: Psychologie der S., 1892; — Ehrenfried von Willan: Aus Schleiermachers Hause, 1904, S. 42—62; — Justinus Kerner: Die Scherin von Prevorst, 1829; — Revue de l'hypnotisme, von 1887 an hrsg. v. Bérillon; — Zeitschrift für H. von 1892—1902, hrsg. v. Vogl. J. Wendland.

Suicer (= Schweizer), Johann Kaspar war (1631—1684), reformierter Theologe, geb. zu Frauenfeld (Thurgau), 1643 Pfarrer in Baden (Thurgau), 1644 Lehrer in Zürich, 1646 Inspektor des dortigen Gymnasiats und Professor der hebräischen Sprache, 1649 Professor der Katechese, 1656 Professor der lat. und griech.

Sprache am Collegium Humanitatis, 1660 Professor der griech. Sprache und Kanonikus am Collegium Carolinum. 1683 zog er sich aus Gesundheitsgründen von seiner Tätigkeit zurück; sein Nachfolger wurde sein ältester Sohn, Joh. Heinrich S. (1646–1705), der bereits mit 18 Jahren Professor der Philosophie in Hanau war (1665–67), später (1705) in Heidelberg.

S. h a u p t w e r k: Thesaurus ecclesiasticus et patribus Graecis ordine alphabeticō exhibens, quaeunque phrasēs, ritus, dogmata, haereses et huiusmodi alia spectant, insertis infinitis paene vocibus, loquendi generibus Graecis hactenus a lexicographiis vel nondum vel obiter saltem tractatis, opus viginti annorum indefessò labore adornatum, 2 vde., (1682) 1728^a. Dazu Supplemente von Rothangel, 1821. — Ueber ihr RE^b XIX, S. 149 f (ebd. S. 150 f über Joh. Heinr. S.); — KHL II, Sp. 2245; — ADB 37, S. 141–143. **L u n d e.**

Südibert Niederlande: I, 1. **Berden.**
Südiger von Bamberg = **Clemens II.**
Sulloth, Ori oder Gegend an der nordöstlichen Grenze Ägyptens, zwischen Ramses und Etham (Ex 12, 17. 13, 20). Vielleicht identisch mit ägypt. Zeta (Ptolema unbekannt), das unter Ramses II und Menephtah als Bezeichnung der Gegend, in der Pithom laa, genannt wird. Später scheint Pithom-Zeta ein Doppelname für die Stadt selbst geworden zu sein. In den vordermäischen Gaufüllern begegnet Zeta als Hauptstadt des 8. unterägyptischen Gaues, zu dem Pithom gehört.

Raville: The store city of Pithom and the route of the Exodus (third edition), 1888. **Nante.**

Zukursalpfarreien = neben den Hauptpfarreien bestehende Hilfspfarreien, in denen ein „Zukursal ist“ oder „Desser van“ die Seelsorge ausübt. Während der Desserant nach den französischen Organisationen (Artikel 10) die diese im ehemaligen Geltungsbereich des französischen Konfordsatz erhalten gebliebene Einrichtung schufen, nur als Vital des Hauptpfarrers gedacht war, ist er nach dem tatsächlich geltenden Recht doch wirklicher Pfarrer, wenn er auch bis vor Kurzem von dem Bischof, der ihn ernennt, jederzeit beliebig abberufen und verfehlt werden könnte; durch das päpstliche Decret Maxima cura vom 20. August 1910 (c. 30) ist aber dieses Verfehlungsrecht bestigt und besteht der Geistlichkeit der S. die volten Pfarrrechte. Vgl. **Pfarrer:** II, 1 a.

KL III, Sp. 1534 ff und KHL I, Sp. 1078 f (Desserant); II, Sp. 2245. **Str.**

Sukkession, a p o s t o l i s c h e, ¶ Kirche: II, 1 a. **¶ Kirchenverfassung:** I A, 1 b.

Sulamith Abijag Hoheslied, 3.
v. Sully, M a r i u l i s, Paris: 1.

Sully-Prudhomme **Literaturgeschichte:** III B, 6 e.

Sulpicius Severus († nach 420), geb. in Aquitanien, erft Anwalt, dann seit dem Tode seiner Frau, der Anregung des ihm persönlich bekannten Martinus von Tours folgend, Mönch. Als Schriftsteller ist er gleich werthvoll als Vertreter der damaligen südfranzösischen Rhetorenbildung, wie als Berichterstatter, besonders über zeitgenössische Ereignisse. Seine Chronik (*Historia sacra*), die von der Weltbeschaffung bis 400 n. Chr. führt, stellt sich in ihrem ersten Teil als eine sehr früher Vorläufer der biblischen Historiënbücher dar und bildet in ihrem zweiten eine Quelle hauptsächlich für den Brüssillianus.

nus (¶ Brüssillianus). Die noch zu Lebzeiten Martinus von Tours verfaßte „Vita Martini“ erfuhr wegen ihrer schwärmerischen und einseitigen, wenn auch trautvollen, Begeisterung für den Heiligen heftige Angriffe. **Literaturgeschichte:** I B, 9. **¶ Kirchengeschichtsschreibung:** 2 a.

Ab. S a r n a d: RE^a XIX, S. 155–159; — **J. V e r n a y s:** Ueber die Chronik des S., 1861 (wieder abgedruckt in **V. S. Gefämmeter Abhandlungen** II, 1885); — Werke des S., hrsg. von B. Halm in CSEL I. **Ellan.**

Sulpizianer Congrégation de St. Sulpice, Prêtres du Clergé, Weltgeistlerongregation mit dem Zweck der Heranbildung eines tüchtigen Seelsorgersclerus, gegründet 1842 zu Paris von dem Pfarrer zu St. Sulpice, dem ehrwürdigen Jean Jacques Dier (1608–1657), Seligpreisungsprozeß eingeleitet; Biographien von Fallon, 3 vde., Paris 1873^a; G. M. de Triges, Paris 1905, in deutscher Sprache; M. Clerfus, Schaffhausen 1861; G. Leourneau, La mission de J. J. O., Paris 1906. Die Mitglieder der Kongregation, an deren Spitze ein für Lebenszeit gewählter Generalsuperior steht, legen keine Gelübde ab, räumen aber jener die Nutzung ihres Vermögens ein. Die S. gewannen großen Einfluß auf das Priesterbildungswesen in Frankreich; ihr Grand-Séminaire von St. Sulpice gilt als Vorbild der Priesterseminare; in ihrem Séminaire intérieur bilden sie die in die Gesellschaft eintretenden Cleriker zur Leitung von Priesterseminaren aus. Eben wollte der Generalsuperior Jacques André Gérard (1732 bis 1811, seit 1784 Generalsuperior, bekannt durch sein tapferes Eintrreten für den gesangenen Papst gegenüber Napoleon und durch seine Schriften: *Pensees de Leibniz sur la religion et la morale*, 2 vde., 1772, *Le christianisme de Bacon*, 2 vde., 1799, *Pensees de Descartes*, 1811; Gesammelte Schriften, hrsg. von Miame, Paris 1857, Bgl. KL^b IV, Sp. 442 ff, die Biogr.: anno 1800, 2 vde., Paris 1862, und von Méric, Paris 1895; weitere Literatur bei Heimbucher III, S. 445, Ann. 2) die Kongregation in Amerika einführen, als sie durch die Revolution zerstört wurde; Emery wurde verhaftet, 18 S. fielen unter der Guillotine, ein Teil floh 1791 nach Baltimore (Maryland) über, ein anderer eröffnete 1796 auf dem Hohenloheschen Schloß Walsau in Unterfranken ein Seminar für Söhne französischer Emigranten, das bis 1814 bestanden hat. In Frankreich sammelte Emery seit 1802 die Reste der Kongregation wieder, die sich bald zu neuer Blüte entwickelte und am Anfang des 20. Jhd.s die theologischen und philosophischen Seminare in 24 französischen Diözesen leitete. Infolge des Vereinsgeuges wurde sie in Frankreich aufgelöst und 1906 auch aus ihrem großen Seminar in St. Sulpice vertrieben. Die S., etwa 300 an Zahl, wirken jetzt in Nordamerika, besonders in Montreal, Baltimore, Boston (seit 1884), Washington (1889), New York (1896), San Franzisko.

Heimbucher III, S. 442–449; — KL^a IX, Sp. 806 f und XI, Sp. 981 ff; — Bibliographie der S. in G. Bertrand: Bibliothèque Sulpicienne, 3 vde., 1900 (vgl. darüber JB XX, S. 762). **Joh. Werner.**

Sulu (Suliu) **¶ Südostafrika, Britisches**, 3 a.

Sulzberger, A., **Methodisten**, 3 (Sp. 343).

Sulze, Emil, evng. Theologe, geb. 1832 in Kamenz i. Sa., 1856 Diaconus in Johanneburgstadt, 1857 Prediger in Osnabrück, 1872 Pfarrer

in Chemnitz, 1879 in Dresden (Dreilöhnigkirche), 1899 emeritiert, lebt in Dresden. Sein Haupt verdienst sind seine erfolgreichen schriftstellerischen und vorträtischen Bemühungen um die Bedeutung eines intensiven Gemeindelebens und um die Aufzähnung des innerkirchlichen Friedens. Er kämpfte dabei vor allem das Unrecht der Personalgemeinden, die Verzettelung der kirchlichen Aufgaben in freie Vereine, die lehrgefehlische Bekennnisverpflichtung u. dgl. In den mancherlei Kämpfen um Gedenktag und reine Lehre hat er, als Beteiligter wie als Zürcher, mit klarheit vor allem gefordert, daß unterschieden werde zwischen Religion und Theologie, daß also alle Bekennnisverpflichtung eine religiöse sei. Er stellt sich in religiöser und theologischer Hinsicht bewußt und energisch in die Bewegung des Neoprotestantismus hinein, unter starker Bejörnung der Bedeutung der Mystik. Der allmächtige Gott in uns, das ist ihm das evg. Heilsgebot. Auch kennt er keine sachlichen Gnadenmittel mehr, sondern Wort und Sakrament sind ihm nur Darstellungsmittel für das wahre Leben der in der Gesamtverkörperlichkeit der Gemeinde geeinten christlichen Persönlichkeiten. Diese sind die rechten Gnadenmittel des persönlichen Gottes: Christus und seine Gemeinde. Eben darum müssen lebendige selbsttätige Gemeinden das Ziel aller kirchlichen Lebens werden. Gemeinde, 3. „Seelsorgegemeinden“ (Konferenzen; II). Beachtenswert sind auch S. Gedanken über den Kirchenbau: Er soll den Forderungen unseres Gemeindelebens entsprechen, die mannigfältigen Räume mit dem „Betsaal“ vereinigen und alle lath. Rechte im Innern und Außen einfügen befestigen (Kirchenbau; II, B 6, Sp. 1235). Von der Macht der Liebe, die das Werk Gottes ist, erkennt S. endlich eine Kirche, die schließlich auch den Zweipunkt der Konfessionen und damit auch den Zweipunkt der deutschen Nation überwinden werde. Ein starker Glaubensoptimismus kennzeichnet die S. schen Schriften.

Die evg. Gemeinde, 1891 (vergriffen); — Die Reform der evg. Landeskirchen nach den Grundsätzen des neueren Protestantismus, 1906; — Die notwendige Fortbildung der evg. Landeskirche im Königreiche Sachsen, 1913; — Bibel und Gedenktag, 1863; — Die Hauptpunkte der kirchlichen Glaubenslehre, 1862—1865; — Sein Predigtat lebendige Darstellung des christlichen Glaubens und Lebens, bietet S. in seinen „Atheismuspredigten“, 1907. — Wichtigste Aufsätze vor allem in den PRM 1907 ff (1912, Sp. 141 ff über seine eigene Entwicklung); vgl. auch ChrW. 1913, Sp. 795 ff: „Unsere nächste und unsere höchste Aufgabe“ und RGG V, Sp. 558 ff: „Seelsorgegemeinden“; — Heute zur ChrW. Nr. 42 (zum Fall Weinart) und 48: Wie ist der Kampf um die Bedeutung der Person und des Wahren zu beenden?.

B. Hoffmann.

Sulzer, J. mon., 1508—1585, evg. Theologe geb. in Münzingen a. W. Priesterkand., theologisch anfänglich auf dem Standpunkt der Straßburger, seit 1536 infolge eines Zusammentreffens mit Luther ein leidenschaftlicher Anhänger der luth. Richtung, für die er nach seiner Rückkehr nach Bern (1538), wo er schon 1533 kurze Zeit als Lehrer gewirkt hatte, entschieden eintrat. Der Zeit der Lutheraner und Zwinglianer. — Bern, Sp. 1054. — Haller, Berold, in dem sich S. wenig charak. erkennt zeigte, führte 1548 zu seiner Absehung. Er stand sofort in Basel eine Anstellung als Pastor an St. Peter (1549) und wurde später Prof. der Theologie und 1553 Nachfolger

des Oswald Myconius als Antistes der Basler Kirche, bekleidete daneben von 1556 an noch die Stelle eines Superintendenten von Röthen im markgräflichen Baden. Seinen lutherischen Standpunkt vertheidigte er auch in Basel nicht, und solange er lebte, schloß sich Basel der helvetischen Konfession. — *Confessio Belgica usw.*) nicht an.

RE² XIX, 2, 159 ff; — Gottl. Lieder: E. Z. und sein Anteil an der Reformation im Lande Baden, 1890. Bas. die Lit. zu: Schwaz und Basel. **B. Hadorn.**

Sumatra. — Indien: II, D 2.

Zumer, der jüdische Teil von Babylonien, Babylonien und Assyrien, I und 2.

Zimma theologiae. — Scholastik (Sp. 365)

— Literaturgeschichte: II A, 4 (Sp. 2235).

Zimmermann, Württembergische, Bi-

belüferungen usw., 5 (Sp. 1166).

Zummarhart, Konrad (um 1510—1502), Tübingen, 1.

Zummeipat, landesherrlicher, ein wenig glücklicher Ausdruck für die Sonderstellung, die in den deutschen eva. Landesherren der Landesherr als Kirchenglied einnimmt. Als Summensus episcopus (= Ester oder Oberbischof) ist der Landesherr Träger des Kirchenregiments (zur geschichtlichen Entwicklung vgl. Kirchenverfassung; II, 2 ff); über die Ableitung dieses Redentes vgl. Epistolarismus; II • Territorialismus • Kollegialismus. Über die Bedeutung und den Wert dieser Stellung des Landesherrn vgl. Landesherrliches Kirchenregiment • Kirche; V, 4 Landeskirche. — **Zerner.**

Zimmi desiderantes, Bulle (1481), *Zimo-*

cenz VIII.

Zummi, Scholastik (Sp. 365) — Literatur-

geschichte: II A, 4 (Sp. 2235).

Zummus Episcopus (= erster oder Ober-

Bischof) — *Zummeipat* — Kirchenverfassung:

II, 2 ff — *Landeskirche.*

Zundainseln. — Indien: II, D 2, 3.

Zundays Schools (= Sonntagschulen) — *Sun-*

dergothesdienst.

Sundberg, Anton Riklass (1818—1900), evg. schwedischer Theologe, geb. zu Uddevalla; 1845 Dozent der Theologie an der Universität Uppsala, 1849 Proph und Adjunkt der Theologie in Lund, 1852 Professor theol. und 1861 Domproppet ebenda, 1864 Bischof von Karlstad, 1870 Erzbischof und Profanzler der Universität Uppsala. Galt mit C. G. Brink und W. Flensburg in den Jahren 1855—63 Svensk Kyrkotidning heraus (vgl. Schweden, 7). 1865—72 Mitglied der zweiten Kammer und seit 1876 der ersten Kammer des Reichstages; erster Präses des „Missionsvorstandes der schwedischen Kirche“ (Schweden, 6 b); als Mitglied der Kommissionen für Katechismus und Bibelrevision war S. bei der Ausarbeitung des Katechismus von 1878 und der 1883 autorisierten Übersetzung des NTs (ebd. 6 d) beteiligt. S., der eine unponierende Persönlichkeit war, befähigt mit Energie die Freudenfreizeit und, von ausgeprägt hochkirchlichen Gesichtspunkten ausgehend, die freiflächlichen und separativen Bewegungen.

Vgl. außerdem u. a.: De schola Antiocheno saeculi III et IV ab Alexandria diversa, 1847; — De paedobaptismo commentario biblica, historica, dogmatica, 1851;

— Om förhållandet emellan vår tids kultur och kristendomen, 1869; — Jakob Ulsson, Svea Rikes Erkebiskop 1470—1515, 1877; — Om den kyrkliga bekännelsens vigt

och betydelse, 1880; — Om den svenska kyrkoreformation och Uppsalamöte 1593, 1893. — *Nebenr. Z.*: G. Billin: Minne af A. N. S. (in Svenska Akademien Handlningar, 1901).

P. P. Jørgensen.

Sundulow Russische Zeiten, 7.
Sundtön, Andreas (1160—1228), 1. Dö-

nunat, 2.
Sonne Islam, 5 (Sv. 721) Tradition,
4; — Sunniten = Anhänger der Z. Tüf-

fei, 3 a.

Supererogationis Opera Buchwesen: III, 1.

Superintendent. In Kurzschreib wurde im Zusammenhang mit der Bütitation von 1527 bis 1529 (Kirchenvisitation, 2) in jedem „Amt“ einer der Pfarrer zum Superattendenten (oder Sen.) bestellt, der die Aufsicht über die anderen Pfarrer des Amtes, ihre Lehre, Amtsführung, Wandel usw. zu üben hatte. In rascher Folge wurde das Amt des S. dann auch in den meisten anderen deutschen Landesstichen eingeführt (Kirchenverfassung: II, 3 a, 1432—1434). Während in einigen Ländern der Titel Z. die obersten, zum Kirchenregiment gehörigen Geistlichen bezeichnet (Gr. Hessen, Österreich u. a.; Generalsuperintendent), so daß in höheren Verhältnissen zwischen dem S. und den Pfarrern noch andere aufstiftende Geistliche (Defan, Senior) stehen, ist meist jene ländliche Ordnung vorbildlich geworden: der Z. steht als nächster Vorsteher des Pfarrers zwischen ihm und der Kirchenbehörde; ihm ist meist ein Besitz von der Größe eines politischen Kreises unterstellt. S. ist dann wesentlich gleich mit Defan, in der Einwohnertafel als Zwölfdenkmann auch mit Metropolit, oder Senior. Der Z. ist ursprünglich und meist noch jetzt Beamter des Landesherrenkirchenregiments, in Freitümchen (Altthüringer) der Kirchenbehörde überhaupt; er wird meist vom Landesfürsten oder dem Träger des Kirchenregiments ernannt; doch ist er seit Einführung der kirchlichen Selbstverwaltung in mehreren Kirchen (Rheinland, e. Westfalen, 3. Preußen: I II, 2 v) ebenso wie der Defan in Großhessen, Baden von den Kreis- (Defanats-) usw. Synoden zu wählen. Hier und da haben sich geschichtlich begründete Sonderrechte in der Bestellung von Z. erhalten (Breslau, 2, Sp. 1313). Der Z. muß immer ein Pfarrer des betr. Bezirks sein; das Amt ist zweitens, teilswege immer, mit einem bestimmten Pfarramt verbunden. Lange Zeit (seit nicht mehr) mußte der Z. vor der Ernenntung durch ein besonderes Kolloquium seine Fähigung nachweisen. Seine Dienstgegenheiten umfassen: Aufsicht (daher Ephorus) über Pfarrer und Kirchengemeinden, insbesondere Kirchenvisitationen und Revision des kirdlich geleiteten Religionsunterrichts in den Volksschulen (Kirche: VI, 2 b. Schulaufsicht). Durch die Synodalverfassungen bekam das Amt weiteren Inhalt; der Z. leitet die Kreisimmode, ist Vorsitzender des Kreisimmodvorstands und bildet mit diesem Aufsichts- und Belehrwerke, inszans in zahlreichen, aus der Selbstverwaltung der Gemeinden sich ergebenden Fällen. Das Amt wurde ebrenamtlich verwaltet; neuerdings wird z. B. in Preußen eine Remuneration gezahlt. — Mehr und mehr hat sich die Aufsicht herausgebildet, daß der Z. normalerweise zugleich der Vertrauensmann der Gemeinden und namentlich der Pfarrer seines Bezirks bilden sollte; die Wahl durch den Kreis dürfte die Errichtung dieses

Ideals viel besser fördern als die Ernenntung durch das Kirchenregiment.

(Meyer) Schling: RE³ XIX, S. 167 ff.; — Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht evg. Landestheil in Deutschland und Österreich, 1888; — Paul Schönen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen, Bd. I, 1903, § 21; — Julius Friedrich und Karl Egger: Kirchenrecht der evg. Kirche im Großh. Hessen, Bd. 2, § 13; — Schmidt: Der Wirkungskreis und die Wirkungsart der Z. in der evg. Kirche Preußens, 1837; — A. Petri: Das Choralamt, 1908. — Schian.

Supernaturalismus.

1. Die verschiedenen Formen des Z.; — 2. Die Bedeutamkeit des Z. für die Gemmigkeit; — 3. Zur philosophischen Diskussion über den Z.

1. Als supernaturalistisch läßt sich jede Denkwelle bezeichnen, für welche die Wirklichkeit nicht aufgeht in dem, der Sinneswahrnehmung unmittelbar Gegebenen oder in der Umwelt unseres täglichen sinnlichen Erlebens, etwa noch mit Hinzufügung eines im wesentlichen gleichgearteten Hintergrundes (wie z. B. in alter materialistischen Metaphysik, Materialismus). Alter Z. erkennt jenseits dieser Wirklichkeit unseres vulgären sinnlichen Erlebens eine von ihr der Art nach verschiedene, vollkommenere Wirklichkeit als tatsächlich vorhanden an. In diesem Sinne ist alle religiöse Auffassung ohne weiteres supernaturalistisch, auch schon die bloße Visionen- und Zeelenlande. Das Verhältnis dieser höheren Wirklichkeit zu der Wirklichkeit der Sinnewelt sah der Z. als ein Verhältnis der Herrschaft und wirksamen Überordnung an. Jergendwo gilt das selbst dort, wo bei starker Betonung der Wesensvergleichbarkeit das Jenseitige zugleich nicht eigentlich aktiv geahnt wird (bei einem transzendenten Pantheismus wie etwa dem indischen); auch da ist das Jenseitige für die Empfindung das Liebhabhafte. Wo das Jenseitige deutlich als eine wirksame Macht vorgestellt wird, herrscht die Vorstellung, daß es sich im Diesseitigen offenbare. Hier sind nun zwei Anschauungen möglich. Entweder erscheint das unmittelbar Gegebene in seinem Gesamtbestand als solche Offenbarung und Wirkung des Jenseitigen; oder es wird der Ton mehr darauf gelegt, daß das Jenseitige in besonderer Weise innerhalb des Diesseitigen sein Dasein und Wirken befindet wobei allerdings eine Gesamtabhängigkeit dieses von jenem zugleich auch angenommen wird. Diese letztere Anschauung heißt nun noch in einem besondern, engeren Sinne supernaturalistisch. Nicht mit Unrecht. Denn nach jener ersten Auffassung bleibt das Jenseitige mehr im Hintergrunde, und nur das Diesseitige ist wirklich gegeben, oder das Jenseitige wird vom Subjekt aus durch ein eigenständiges Zurückspringen hinter alles Diesseitige gefunden (Wüst: IV). Dagegen tritt in der im engeren Sinne Z. genannten Denkwelle das Jenseitige von sich aus aktiv mitten in die Diesseitigkeit hinein und macht sich dort als ein besonderes kennlich. Dieser Z. im engeren Sinne neigt nun weiter dazu, sich das ersehnte Hineintreten des Jenseitigen in das Diesseitige in bestimmter Weise zu veranschaulichen. Auffallend an sich ist bei einer allgemeinen supernaturalistischen Vorstellung wohl auch möglichen Bildes von einem überragenden Innersten, das sich in der Sphäre des von ihm abhängigen

Außenheren in besonderer Weise befindet und zu erkennen gibt, finden wir das Anschauungsgebild von einem räumlichen Nebeneinander zweier Welten, von deren eine in die andere hineingewirkt wird. „Von außen“, oder, noch genauer räumlich bestimmt, „von oben“ sind die kennzeichnenden Ausdrücke für das supernatural Gewirkte. Die antike Vorstellung der räumlich transzendenten Himmelswelt Gottes ist hierfür entscheidend von Einfluß. Je mehr nun der S. auf diese bestimmte Anschauung festgelegt ist, um so leichter und stärker stellt sich gegenüber allem Abweichenden in der genaueren Fassung des allgemeinen supernaturalen Gedankens die Empfindung ein, daß sei überhaupt nicht mehr S. So werden S. und ¶ Naturalismus als Schlagwörter gemüthaucht.

2. An die Frage nach der Bedeutung des S. für die Frömmigkeit treten wir vom Standpunkt der lebendigen Religion heran. Da liegt nun auf der Hand, daß wirkliche Religion mit supernaturalistischer Anschauung im weiteren Sinne des Wortes steht und fällt. Wirklich nichts von Ueberwelt anerkannt wird, da ist auch keine Religion möglich. Ebenso wesentlich wie die Anschauung vom Vorhandensein eines Ueberweltlichen ist dabei die andere von irgendwelcher Uebermacht desselben; denn dadurch eben wird ja das Ueberweltliche praktisch bedeutsam. Endlich verlangt lebendige Religion, daß das übermächtige Ueberweltliche nicht lediglich unerfahrbare im Hintergrunde bleibt. Der fromme Mensch will sich damit zusammenfinden können. Das alles ist für jegliche Frömmigkeit in gleicher Weise wesentlich bedeutsam. Der christliche Frömmigkeit ist überdies alles an einem Gottesverhältnis gelegen, welches seine Sicherheit darin besteht, daß es von Gott her eröffnet werden ist. So gehört außer dem, was die Religion von S. enthält, zum Christentum auch wesentlich die besondere Ueberzeugung, daß das Ueberweltliche nicht nur überall hinter dem Endlichen irgendwie wirksam und erreichbar steht, vielmehr, daß es in wärbarer Weise von sich aus, um ihn zu finden, an den Menschen herantritt. Wie ist der Art dieses extremen Hexantiteleins des Jenseitigen zu deuten? Entweder: es vollzieht sich in einem großen Zusammenhang des tatsächlichen Geschebens, wobei das Jenseitige zwar selbst gänzlich im Hintergrunde bleibt, doch aber uns im Fortlauf seiner Auswirkungen im Endlichen (im Fortgang der gefaßtumehmenden Religionsentwicklung) zur Kenntnis deutlich berührt; oder das Jenseitige tritt an bestimmter umrisssener Stelle, sich irgendwie abhebend, in den Zusammenhang des Endlichen so hinein, daß es grade hier ergreifbar ist. Wie immer hier die Entscheidung fallen mag: es ist nicht eine Entscheidung für oder wider eine supernaturalistische Anschauung, sondern eine Wahl zwischen zwei Möglichkeiten auf dem gleichen Boden supernaturalistischer Grundanschauung. Der Unterschied liegt an einem anderen Punkt. Es handelt sich um eine Beschiedenheit in der Fassung des Gedankens des Vorzugs der eigenen (christlichen) Religion. Zu dem einen Fall wird dieselbe in einen in seiner Gesamtheit supernatural verurteilten Zusammenhang als lediglich hervorragendes, sonst

ganz gleichwertiges Glied eingereiht. Dieser Fassung des Gedankens wird zumeigen, wer stark unter dem Einfluß der wissenschaftlichen Tendenzen auf möglichst immanentes Verständnis alles Gegebenen sieht. Eine starke und über Sache gewisse positive Frömmigkeit dagegen wird der anderen Fassung des supernaturalen Gedankens den Vorzug geben, daß der Vorzug der christlichen Religion auf einer deutlicheren, realen Auseinandersetzung derselben von allem anderen Religionenweise beruht und zwar gerade was die supernaturalen Beziehungen betrifft. In diese Richtung wird besonders auch hindrängen das starke Bedürfnis lebendiger Frömmigkeit nach einer für alle religiöse Sicherheit wirklich grundlegenden und darum zugleich erfahrbaren göttlichen Eröffnung des Religionsverhältnisses. Hier stehen dann wieder zwei Varianten der genaueren Fassung des Gedankens zur Auswahl. Entweder: die supernaturalistische Auffassung wird möglichst von allem anderen zurückgezogen — ganz freilich auch hier nicht — und gleichzeitig auf die eine Erscheinung konzentriert; das nennt sich dann im besonderen Sinne supernaturalistische Auffassung des Christentums. Man kann aber auch lediglich dabei stehen bleiben, daß das wohl überall vorhandene Mitwirken des Jenseitigen sich uns lediglich hier wirklich zur Empfindung bringt. Zu dem ersten Fall bricht im Christentum ein supernaturaler Faktor von außen her in den sonst in der Hauptrasse rein menschlichen Religionszusammenhang; im zweiten Fall eröffnet sich nur im Christentum die sonst verborgene bleibende supernaturale Tiefe alles Religionslebens. Beide Betrachtungsweisen befriedigen wie die allgemeine Forderung eines supernaturalen Verständnisses der Religion, so auch die besondere einer grade in dieser Richtung vorhandenen Sonderstellung des Christentums; nur geschieht das letztere in dem einen Fall mit größerer Schroffheit und zugleich naiverer Anschaulichkeit als im anderen (¶ Bund: V, Neuer; ¶ Abholzen des Christentums).

3. In der Philosophischen Disputation über den S. ist zunächst die allgemeine These alles S. zu erwägen, daß sich die Wirklichkeit nicht im unmittelbar gegebenen, der Sinneswahrnehmung zugänglichen Daseinstreie eröffnet, daß vielmehr darüber hinausliegend ein anderes höheres Dasein angenommen werden müsse. Den Weg zu dieser These bahnt eine Kritik des ¶ Naturalismus. Die bloße Anerkennung deffen, daß sich die Gesamtheit des Wirklichen nicht im unmittelbar gegebenen Bestand eröffnet, führt aber zunächst nur zu der Annahme, daß es noch etwas darüber hinaus gebe; dieses etwas aber sei eine scheinbar irgend unbekannte Größe. Es mag wohl als der unbekannte Grund alles Daseins anerkannt werden. Solange es aber in seiner absoluten Unerkennbarkeit bleibt, vermag hier das dem S. eigentümliche Emporschauen zu einem höheren Dasein höchstens nur eben anzuklopfen, nämlich in dem solchen Unerkennbaren gegenüber erwachenden Gefühl der Bewegung vor einem unsre Fähigkeiten schlechthin Ueberragenden. Erst dort, wo eine bestimmte Erfahrung geistigen Lebens (sei es in mythischen Erlebnissen, sei es in den Vorgängen des positiven Kulturlebens) namentlich auf dem

Gebiete verinnerlichter Sittlichkeit) als einer neuen und entscheidenden **Daseinsstufe** vorhanden ist und wo dieses in unierter Erfahrung liegende Höhere als ein noch unvollkommenes zu jenem Jenseitigen als seiner überragend vollkommenen Grundlage in Beziehung gesetzt wird, erst da wird die Ablehnung des Naturalismus zu ausgeprochenem S. So ist also von entscheidender Bedeutung die Erkenntnis und Wertung eines Geistigen in der Welt in seiner spezifischen Sonderart und Sonderstellung. Er führt aber doch auch dieses für sich allein noch nicht zu einem wirklichen S. Es ist möglich, bei einem Geistigen als einer Aufgabe stehen zu bleiben. Dann liegt das Übertragende lediglich in der zeitlichen Verlängerung des empirisch Gegebenen, nicht in einer jenseitigen Existenz; und der S. wird sogar bewußt abgelehnt, weil er, was Ziel des Strebens und Erfolg unserer Leistung sein sollte, als einen besonderen Daseinsbereich neben der Wirklichkeit hypothasiere. Hier ist nun aber zu erwägen, ob ein solches reales Fortführen und Weiterbilden, ja Umbilden des Daseins wirklich denbar ist als eine Aufgabe und Leistung lediglich mittan aus diesem unfertigen Dasein heraus, von irgend welchem Punkt an von irgendwelchen einzelnen Wesen oder auch von einer Gesamtheit solcher übernommen. Muß nicht vielmehr als Voraussetzung der Durchführbarkeit, ja auch schon des ernstlichen Annehmens jener Aussage das Dasein mit einer jenseitigen tragen den Tiefe bedacht werden, die solches Streben hervorruft und sein Gelingen sichert, d. h. aber **supernaturalistisch**?

Ob man sich das Jenseitige aktiv und darum weltwirksam oder wesentlich ruhend und darum möglichst weltfern denkt, die Entscheidung darüber wird von der Gesamtstufung darin abhängen. Wer aus aller zwecklosen Unrat eine ewige Ruhe behgeht, dem ist dort eine ewige Ruhe; wer in der treibenden Unrat ewige Werte heranwachsen sieht, dem ist das Jenseitige lebendige, im Diesseits wirkende Kraut. So läuft es hier lediglich hinaus auf die Entscheidung zwischen quietistischer Weisheit und geistiger Theologie. Wie ist es möglich, innerhalb des Diesseitigen das Jenseitige zu erfahren? Die wissenschaftliche Untersuchung hält sich mit Recht durchaus im Zusammenhang des Diesseitigen und lebt es ab, irgendwie und wo dazwischen das Vorhandensein eines lediglich **supernaturalistischen** Empfindens zu ermessen. Damit ist aber nicht gesagt, daß deshalb auch das religiöse Erleben an diesen in allen jenen Teilen vom wissenschaftlichen Denken immanent gedeuteten Gesamtzusammenhang als lediglich eine Gesamtbefriedung eines Transzendenten gewiehen bleibt müsse, daß sich überall gleichmäßig im Hintergrunde hält. Es ist zu beachten, daß keine Wissenschaft die erlebte Wirklichkeit nach allen Richtungen und Beziehungen wirklich auszuhöhlen vermöge. Wohl ist für die wissenschaftliche Erfassung der Zusammenhänge des Wirklichen das Transzendentale nirgends unmittelbar in Rechnung zu stellen und bleibt hier im besten Falle lediglich Hintergrund. Darüber aber, ob und wie weit das von ihr im allgemeinen anerkannte Jenseitige sich etwa grade im einzelnen besonders zur Erfassung zu bringen und somit im Bereich persönlich-

lichen Erlebens zu befunden vermag, kann die Betrachtung der Wissenschaft schlechterdings nichts ausschließen. — Es mag auch mit Recht gegen die Vorstellung von außen erfolgender **supernaturaler Einbrüche** in den Zusammenhang der diesseitigen Dinge Protest erhoben werden, etwa mit einem Hinweis darauf, wie die Vorstellung eines wirklich räumlich außerhalb (wohl gar oberhalb) liegenden Jenseitsbereiches für uns schlechterdings unvollziehbar geworden sei. Für den naiven räumlichen S. ist das gewiß verhängnisvoll. Diese Art S. mag daher höchstens als sehr wenig adäquate Veranschaulichung weiter bestehen. Es nötigt aber auch solche Erwägung keineswegs, daß Supernaturale lediglich als einen aktiven Hintergrund des Geschehens zu fassen, der nirgends besonders in die Erfahrung tritt. Das Jenseitige braucht ja doch durchaus nicht räumlich von außen her in die Erfahrung sich einzudringen; ebensoviel kann es, wenn einmal in allem Geschehen allgegenwärtig wirksam, an einem Punkte allein zum Greifen deutlich herausstrahlen und sich dem persönlichen Leben erschließen. **Naturalismus** = Immanenz und Transzendenz Gottes **Transnaturalismus**.

RE: XVI, S. 447—459: Rationalismus und S.; — Paul Chauvin: Du surnaturel. Etudes de philosophie et d'histoire religieuse, 1898; — Gaston Grönemel: Le danger moral de l'évolutionisme religieux, 1898; — Ernst Troeltsch: Geschichte und Metaphysik (ZThK 1898, S. 1—69; dazu J. Kasten: Erwidlung, ebenda, S. 70 ff.); — J. Gottschid: Das Verhältnis von Diesseits und Jenseits im Christentum (ZThK 1899, S. 136 ff.); — E. Troeltsch: Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie, 1900; — J. Stattenbusch: Die Lage der sistematischen Theologie in der Gegenwart (ZThK 1905, S. 103 ff.). **Steimann.**

Supernaturalismus im AT **↓ Schöpfung:** I, im AT, 4 **↓ Gott:** I. Gottesbegriff im AT: IV, 4.

Supernaturalismus, rationaler, dogmengeschichtlich, **↓ Rationalismus**; III, R. und Supernaturalismus, 1. 2 a. c. **Deismus:** I, 2.

Supper, Auguste, **↓ Religiöse Dichtung** usw.; II, 2 (Sp. 2180) **↓ Volksdichtsteller**, 2 f.

Supralapsarianismus **↓ Prädestination:** II, 4 **↓ Reformierte Kirche**, 2 (Sp. 211 f.).

Supernaturalismus = **↓ Supernaturalismus**.

Supremat, västlicher **↓ Patrium:** I, 11 **↓ Kirchenverfassung:** I B, 4; III, 2 **↓ Papat und Patriat** **↓ Episkopat**: I.

Suprematsalte, englische (1534), **↓ England:** I, 3.

Suprematoid, englischer, **↓ Elisabeth von England**.

Surinam **↓ Guayana**, 2.

Surius, Laurentius (= Lorenz Zauer; 1522—1578), lat. Hagiograph, geb. in Lübeck als Sohn lutherischer Eltern, studierte in Frankfurt a. O. und Köln, wo er unter dem Einfluß des Canisius zur kath. Kirche übertraf. 1541 wurde er Kartäuser und lebte fortan der Erfüllung seiner Ordenspflichten und seiner Schriftstellerischen Tätigkeit, die sich z. T. polemisch gegen die Reformation wandte.

Sauvageot: Vita Sanctorum ab Aloysio Lipomano olim conscriptae, nunc primum a L. S. emendata et auctae, 2 Bde., 1570—75. Ein 7. Band nach S. S. Tode von J. L. Moisander. Er wieder herausgegeben unter dem Titel: De probatis Sanctorum historiis. Viele ältere Ausgabe ab 1618. Neue Ausgabe Turin 1875 ff. 12 Bde.

— Gegen des **S**telemanus Reformationsgeschichte schreibt er: Commentarius brevis rerum in orbe gestarum ab anno 1500, 1566, fortgesetzt von **J**ohannes **B**rachel, **T**ulden und **V**erewer bis 1673, deutsch von **A**drianus 1568; — Concilia omnia tum generalia tum provincialia, 4 Bd., 1567; — Homiliae s. conciones praestantissimorum eccl. doctorum in totius anni evangelia, 1569. — **N**eben **S**, vgl. RE¹ XIX, S. 172 f.; I, S. 148; — KHL II, Sp. 2225; — HN III, Sp. 111—115; — ADB 37, S. 116. **Ende.**

Turriano, Franses o., **Kirchenmusik**, 6 (Sp. 1346).

Tursum corda • Abendmahl: IV, 1 c.

Zefanna, Geschichte von der, **Apoflyphen**: I, 1 e, Sp. 539.

Zijo (Seuse), **H**einrich, nach **E**ckhart und **T**auler der bekannteste deutsche Mönch († Mühl; II, 3, Sp. 603 f.), geb. etwa 1295 in Konstanz (nach andern: Überlingen), trat mit 13 Jahren in das Dominikanerloster in Konstanz ein. Auf der Hochschule seines Ordens in Köln wohl verschönerlicher Schüler Meisters Eckharls geworden, dessen Lehre er in seiner ersten Schrift: „Büchlein der Wahrheit“ gegen Wiederdunkelung vertheidigte, 1343 oder 1344 zum Prior in Konstanz gewählt, doch bald auf Grund von Verleumdung verfeindet, wahrscheinlich gleich nach Ulm, wo wir ihn in der letzten Zeit seines Lebens finden (etwa 1348—1366). Er hat selbst noch keine wichtigen Schriften in dem sogenannten „Exemplar“ vereinigt, außer der schon genannten Vertheidigungsschrift eine Beschreibung seines Lebens, das als Andachtssbuch viel gelieferte „Büchlein der ewigen Weisheit“ und eine Auswahl von geistlichen Sendschreiben. **S** verlengte nicht die Schulung der spekulativen Mystik Eckharls, aber er verbindet damit die innige gefühlsmäßige Anschauung der Christusmystik. **B**ernhardus v. Clairvaux († Mühl; II, 2); in der Jubrunk, mit den diesbezüglichen Liebesverhältnissen zu Christus, der „ewigen Weisheit“, geschildert wird, liegt seine Stärke. **M**ehr Recht hat man ihm darum den „Minneläger“, den „Lyrifer“ unter den deutschen Mystikern genannt. Freilich verirrt sich sein Gefühl auch oft ins Weichliche und Süßliche, wie man ihn überhaupt von einem pathologischen Zug, der sich in zahlreichen Visionen und mazojösen Selbstempfindungen äußert, nicht freispielen kann. Als Seelsorger, besonders in den seinem Konvent unterstellten Frauenklöstern (hervorzuheben ist sein Verhältnis zu Elisabeth Tagel in Töß bei Winterthur), hat er aber auch wieder geistliche Kraft und in still getragenen Leid sitzliche Kraft bewahrt.

Ausgaben: **Karl** **B**ühlmeier: **H**. **S**, Deutsche Schriften, 1907 (beste fristige Ausgabe im Originalattemp mit Einleitung, Kommentar und Glossar); — **H**. **D**enitile: Die deutschen Schriften des heiligen **H**. **S**. I (einiger Bd.), 1876—80 (neuhochdeutsche Übertragung mit bleibend wertvoller Einleitung und Kommentar); — **W**alter **L**ehmann: **H**. **S**. 60 deutsche Schriften neu herausgeg., 2 Bd., 1911. — Vgl. bei Bühlmeier a. a. **S**, S. 63 und **A**rndt und **C**ohrs in RE¹ XIX, S. 173ff. — **G**al. auch in **M**ühl; II.

Zeispiel heißt die für Cleriker in Veracht kommende Medizinalrate (Zenfur) der gewöhnlich auf unbestimmte Zeit bis zur Beirührung er folgenden Amtesenthebung. Während ursprünglich nur eine **S**, vom klerikalischen Amt befammt war, unterscheidet das Zetralenrecht eine suspensio ab ordine, ab officio oder a beneficio, je nachdem dem betroffenen Geistlichen

die Weiberechte, die Weiberechte samt der Jurisdiction oder die Pründen genommen wurde. Rinnnt eine **S**, sämtliche drei Beschlüsse, so ist sie generalis, sonst specialis; im letzteren Fall kann sie partialis oder totalis sein, je nachdem sie einzelne Rechte beläuft oder nicht. — **D**isziplinarverfahren. **P**farrer: II, 2 **S** Straf- u. gerichtshafte, 2. **S** **M**ieschel.

Zutane (**S**ontane), enganliegendes Obergewand röm.-lat. Geistlicher, bis zum Fuß reichend, vorne durch Knöpfe geschlossen, beim Papst weiß, bei den Kardinälen rot, bei den gewöhnlichen Priestern schwärz.

Zutel, Johann (1504—1575), Reformer von Göttingen, Schweinfurt und Northheim, geb. zu Altmörichen bei Melchingen an der Fulda, zunächst Rektor in Melchingen, 1530 durch **C**orvinus Vermittelung erster evng. Prediger in Göttingen, 1535 Stadtverintendent dafelbst. In Verbindung mit dem von Alsfeld (Werra) auf anderthalb Jahre nach Göttingen gesandten Pfarrer **J**ohannes **W**inter verhaftete er 1531 zum Zwecke einer nicht zulande gesuchten Disputation mit den Göttinger Mönchen „Artikel wider das päpstliche Volk in Göttingen“, die ein wertvolles Zeugnis evng. Glaubens aus jener Zeit bilden. 1531 vermittelte er auch den Drud der von dem Braunschweiger Prediger Heinrich Windel und Winter aufgestellten und von Luther befehligten Göttinger Kirchenordnung. 1542 nach Schweinfurt berufen, um dort das Kirchenwesen zu reformieren, gab S. 1543 auch dieser Stadt eine Kirchenordnung. Die Unruhen des schmalkaldischen Krieges vertrieben ihn 1547 von Schweinfurt. Nachdem er vorübergehend in Alsfeld an der Werra eine Pfarrstelle bekleidet hatte, rief man ihn 1548 wieder als Pfarrer nach Göttingen zurück (1550 aufs neue Superintendent). 1555—75 wirkte er als Pfarrer und Superintendent in Northheim. — **H**annover, 2.

Verg. ferner u. o.: eine Auslegung des „Evangeliums von der grauflamen erledichten Zeiterlösung Jeruzalems“, 1539, mit Luthers Vorrede; — Predigten über die Auferweckung des Lazarus, 1542; — Sein „Bericht, was für Prediger und Schulmeister zu Göttingen im ersten Anfang des Wangetii gewesen“ (etwa 1547) ist für die Reformationsgeschichte Niedersachsens, besonders Göttingens von Wichtigkeit. — **N**eben **S**, vgl. h. C. B. d.; **E**utellius, 1842; — **V**on **I**schäder: Magister J. S., 1897; — RE¹ XIX, S. 176 f.

Karl Mayer.

Zutri, Synode (1046), **H**einrich III. v. **Zuttner, Bertha**, **D**enoldsbewegung, 2 (Sp. 1064). **U**topisten, 5 b.

Zuverlässigkeit des Papstes, **R**italien, 7. **Z**vedberg, **N**esper, **S**chweden, 3 **M**it- chenfeld: 1, 4 c.

Zwantowit **Vitus** **S**lavische Religion, 2, 3.

Zwischenzeit **S**lavische Religion, 2.

Zwetilas, Loj, **S**weden, 3 (Sp. 489).

Zwedenborg, Manni (1688—1712), 1. **S**ebastianus und **Lebre**; — 2. Die Zwedenborgianer.

Geboren in Stockholm als Sohn des Hofpredigers **J**esu **S**weberg (Schweden, 3, Sp. 490), stand er in elterlichen Hause unter toleranten, aufläuterischen Einflüssen; doch spielte schon in seine Jugend Geistergeist herein. Er wurde im Hause seines Schwagers, des späteren Erzbischofs und Primas von Schweden **Erich Benzelinus** (Schweden, 4, zu Uppala weitergebildet, promoviert 1709

zum Dr. phil., gebildet in Sprachen, Mathematik, Mineralogie und Naturphilosophie, und begründete 1716 eine Zeitschrift für Mechanik und Mathematik. Im gleichen Jahre wurde er zum außerordentlichen Professor am Regierungsdépartement für Bergwerken ernannt. Mangel an Anerkennung trog reicher schriftstellerischer Tätigkeit, Schwierigkeiten in der Familie, der Tod des königlichen Gönners (1718) erschwerten ihm die Würthamkeit. 1719 erhielt die Familie den Adel (seit S. statt Svedberg) und damit Siz im Reichstage. Eine große Auslandreise 1721 lässt ihn immer deutlicher zur Naturphilosophie hinneilen, die er mathematisch zu begründen sucht; man hat ihn den Vater der Kristallographie genannt. Bis zum Jahre 1733 ist der Philosoph S. ausgereift (Ausprämera: *opera philosophica et mineralia*, 1734; *prodromus philosophiae rationalis de infinito et causa finali creationis deque mechanismo operationis animae et corporis*, 1734; *Oeconomia regni animalis*, 1740 bis 1741); er will den *Gefant-Wosmos* mechanisch-geometrisch erläutern, gerät dabei in vergleichend-anatomische Untersuchungen und entdeckt den Siz der höheren physischen Tätigkeit in der Leibesrinde, speziell in der sog. grauen Substanz, — eine (swar noch nicht damals) epochenmässige Erkenntnis! Buffon hat nachweislich S. oft benutzt, in dem sie er eine Weltentwicklungstheorie anstelle, wie sie später Kant, T. Laplace (Entwicklungslehre, 2, Sv. 3-2) vorführten. Quellen seiner Philosophie sind vorab T. D'arcies, T. Wolff und T. Leibniz gewesen. Gewirkt hat der Naturphilosoph S. u. a. auf Goethe, der ihn durch *Suzanna* v. Mettenberg kennen lernte (vgl. besonders das Gedicht „Der deutsche Parnass“ und die Anfangsszenen im „Tauft“) und durch Goethe auf Herder. Aber in S.s mechanisch-mathematischer Naturphilosophie war eine Lüde; sie sollte Monismus sein, doch brachen allerlei dualistische Gedankengänge hinein; S. fand die Verknüpfung zwischen Unendlichem und Endlichem nicht, und dieses Problem wurde für ihn brennend angelebt der Seele, deren Verknüpfung mit dem Leibe ebenso gut feststand wie ihre Unterblöslichkeit. Sein Bemühen, rational-psychologisch die Seele „endlich“ zu fassen, scherte. Die hier vorliegende Spannung löste sich in der im April 1745 zu London eingetretenen Vision; er sieht die selbständige Erscheinung der Seele; die Spannung ist gelöst zugunsten des Spirituellen und Göttlichen. Von nun an beginnt die zweite Periode in S.s Leben: er ist Theolog und Prophet, Körper und Seele „korrespondieren“ einander, der Körper ist das Kleid der Seele, das sie im Tode wieder ablegt; sie darf aber nie unbekleidet sein, gewinnt daher nach dem Tode einen geistig-substanzialen Leib. Mit der Geisterwelt glaubte S. sich des Verfehres fähig; T. Kant's „Träume eines Geistesforschers“, erläutert durch Träume der Metaphysik“ (1766) behandeln ihn um deswegen als Narren und Phantasten. Das geht zweifellos zu weit, die Phänomene der Telepathie (vgl. S.s Vorberichtigung des Anfangs und Endes eines Brandes in Stockholm) sind noch keineswegs geklärt. Discredirt hat S. seine Sache durch einen fast spöttischen Betrieb der Geisterseherei. Aus seinen sonstigen theologischen Anschauungen heben sich heraus die allegorische Auslegung der Bibel, deren Inspiration er jenseit, die schroffe Verwer-

fung der Trinitätslehre wie der kirchlichen Rechtsgültigkeits- und Versöhnungslehre — hier wirken deutlich außerkirchliche Einflüsse ein — und eine apollinaristisch (Christologie: II, 3 a) gefärbte Christologie; deutliche Sympathie verleiht S. mit der katholischen Wertheorie, von Sakramenten hält er Taufe und Abendmahl fest. Der Prozeß der Wiedergeburt setzt sich im Jenseits fort in besonderen „Intrittsstätten“, auch Muhammadaner und Heiden werden instruiert, doch lehnt S. die Apokalyptik (Wiederbringung) ab. Seine dogmatischen Irrtümer ziegen ihm viele Angriffe zu (vgl. „Schweden“, 5), doch gelang ihre Abwehr. In London ist S. gefordert. 2. Hatte S. selbst schon eine „Kirche des Neuen Jerusalems“ (Apof 21,) vorausgeschaut, so ist ihre praktische Begründung das Werk namentlich von Dr. John Clover in Manchester gemeinsen; 1788 entstand die erste öffentliche S.-Gemeinde in London. Gegenwärtig zählt England 78 Gemeinden mit etwa 6600 Mitgliedern; sie sind zusammengefasst zur General Conference. Auswärtige Mission wird in Schweden, Italien, Dänemark, Österreich-Ungarn, Schweiz u. a. gerrieben, die 1810 begründete S.-Society entfaltet rege literarische Propaganda. Die einst, namentlich unter dem Tübinger Bibliothekar Immanuel Tafel (Tübingen, 6 a) sehr blühenden deutschen S.-Gemeinden sind jetzt auf spärliche Reste zusammengeschmolzen (Zeitschrift „Monatsblätter für die Neue Kirche“, in Zürich herausgegeben). Relativ bedeutam ist der zu einer General Convention of the New Jerusalem zusammen geschlosseneianianismus in Amerika (103 Gemeinden mit etwa 6500 Mitgliedern). Wenn in der Gegenwart erneutes Interesse für S. erwacht ist, so hängt das teils mit der Rebelebung des schwedischen Nationalgefühls, teils mit der neu erkannten Religionspsychologie zusammen, der ein interessanter Fall“ bietet, oder mit Theosophie, Spiritualismus und Mystif.

‡ 2. *Brüder-Waisenvogel*: 3. S. Theologische Schriften I, 1804; — ‡ 3. *Görwitz*: Vorträge über die Lehren der neuen Kirche, 1897; — ‡ A. D. Bridman: Die Lehren der Neuen Kirche. In Briefen, 1870; — Ch. Vyse: Le prophet du Nord. Vie et doctrine de S., 1901; — J. J. G. Wilkinson: E. S., 1886; — G. Trobridge: E. S., 1907; — W. Möhlert in RE XIX, S. 177 ff.; — H. Holmqvist in RE XXIV, S. 473. Möhlert.

Svenonius, Enewald, „Helsingfors, 1. S. S. Henry Barclay, Professor der Theologie zu Cambridge, geb. 1835 zu Redlands, evtl. Pfarrer der Staatsskirche zu Abdon, Essex, 1877 Professor am King's College, London.

The old Testament in Greek, (1887—94) 1895—99²; — The Akhmin Fragment of the Gospel of Peter, 1893; — The Apostles' Creed in Relation to Primitive Christianity, (1894) 1899²; — Faith in Relation to Creed, Thought and Life, 1895; — Church Services and Service Books before the Reformation, 1896; — The Gospel according to St. Mark, (1893) 1902²; — An Introduction to the old Testament in Greek, 1900 u. 1902; — Patristic Study, 1902; — Studies in the Teaching of our Lord, 1903. *Wolffsläger*.

Sveitlow, Bawel S. Antoniewitz, russischer Theologe, geb. 1861. Seit 1890 Prof. an der Kiewer Universität.

Wichtige Worte: Die Bedeutung des Kreuzes im Werk Christi (Bericht einer Erläuterung des Dogmas von der Erlösung, Mag.-Diss.), Kijew (1893) 1897²; — Der My-

stizismus des Endes des XIX. Jhd.s in seinem Verhältnis zur christl. Religion und Philosophie, Pet. (1893) 1897 f.; — Versuch einer apologetischen Darlegung der Rechtfälgäbige-Christl. Glaubenslehre, 1894—98 (2 Bde.); — Die Idee des Reiches Gottes in ihrer Bedeutung für die christl. Weltanschauung. Eine theol.-apol. Untersuchung, Sergius-Pofat 1905; — Wo ist die allgemeine Kirche? Zur Frage der Kirchenvereinigung und zur Lehre von der Kirche. Ebenda 1905; — Die christl. Glaubenslehre in apologet. Darlegung, I. Bd., Kiew 1910. **Graß.**

Zwierosław Rügenland, A 1 (Sp. 90).

Zwieroszowski, Stanislaus, ¶ Presse: II, 3 b (Sp. 1771).

van Swieten, Gerhard, ¶ Wien: II, 3. Swift, Jonathan, ¶ Literaturgeschichte: III, C 3 (Sp. 2296 f.).

Zwinzbrunne, Algernon Ch., ¶ Literaturgeschichte: III, C 5 (Sp. 2308 f.).

Zzagrius Frankreich, 2 (Sp. 957).

Sydon, Karl Leopold Adolfs (1800 bis 1882), evg. Theologe, geb. in Berlin, 1822 Repetent (Zivilgouverneur) am Kadettenhause, 1827 Geistlicher derselbst, 1836 Hof- und Gardedivisionsprediger in Potsdam; 1841 reiste er im Auftrage des Königs nach England, um dort die kirchlichen Zustände zu studieren, über das „Bistum von Jerusalem“ ein Gutachten abzugeben und mit „Bünen“ liturgische Arbeiten fertigzustellen. Als Teilnehmer an dem Alte der Vereinigung der schottischen Free church von der Established church (¶ Freitlichen: II, 4) fertigte er für die Königin Victoria ein Gutachten darüber an. 1844 zurückgekehrt, wurde S. in die Provinzialsynode, 1846 in die Generalsynode berufen. Wegen seines freien Standpunktes verließ er sein Amt in Potsdam und wurde 1846 Geistlicher an der Neuen Kirche in Berlin, wo er eine hochgeschätzte Tätigkeit entfaltete. Vorübergehend war er Vertreter eines Berliner Wahlkreises auf der Frankfurter Nationalversammlung. Nachdem S. bereits in den 50. Jahren wegen eines Vortrages über „den persönlichen Teufel“ eine Verwarnung vom Konzistorium erhalten hatte, wurde er wegen seines 1872 gehaltenen Vortrages über „die wunderbare Geburt Jesu“ 1873 des Amtes entsetzt; dieses Urteil wurde durch den Oberkirchenrat (¶ Apostolikumstreit, Sp. 602) in einen geistlichen Vorwurf umgewandelt. Seit 1876 lebte er im Ruhestande. Er gehörte zu den Rednern im Unionverein (¶ Preußen: I, 3 c, Sp. 1798), zu den Begründern des ¶ Protestantvereins und hat in Vorträgen und Schriften seinen liberalen Standpunkt offen vertreten.

Berl. u. a.: Beiträge zur Charakteristik der kirchlichen Dinge in Großbritannien, 2 Teile, 1844—45; — Amtliche Rechte über die in neuerer Zeit in England erwachte Tätigkeit für die Vermehrung und Erweiterung der kirchlichen Anstalten, 1845; — Die schottische Kirchenfrage, 1845; — Sammlung geistlicher Vorträge, 1838. — Heraus (mit Clester, Tomas u. a.) Monatschrift (seit 1846), der späteren Zeitschrift für die unierte Kirche, an deren Stelle seit 1854 die Protestant. Kirchenzeitung trat. — **Ueder**: Maria Sydon: n. 2. A. S., 1885; — ADB 37, S. 275—279. **Glauc.**

Syllabus.

1. Der alte S. von 1864; — 2. Der neue S. von 1907.

1. Unter S. versteht man das unter Papst ¶ Pius IX. (Papstium: II, 7 b) am 8. Dez. 1864 von ¶ Antonelli an alle fath. Bischöfe verfauste Verzeichnis von „80 Irrtümern unserer

Zeit“, die in 10 Paragraphen charakterisiert werden als Pantheismus, Naturalismus und absoluter Rationalismus, gemäßigter Rationalismus (speziell gegen Anton ¶ Günther), Indifferenzismus und Latitudinariismus, Sozialismus, Kommunismus, geheime Gesellschaften, Bibelgesellschaften, liberale Klerikervereine, Irrtümer über die Kirche und ihre Rechte, Irrtümer über den Staat, Irrtümer über die natürliche und christliche Sittenlehre, Irrtümer über die christliche Ehe, Irrtümer über die weltliche Herrschaft des Papstes, Irrtümer, welche sich auf den heutigen Liberalismus beziehen. Die einzelnen Sätze lassen sich z. T. aus Schriften gleichzeitiger italienischer Publizisten belegen, wie denn der ganze S. gegen die politischen wie religiösen und ethischen Grundlagen der italienischen Einheitsbewegung gerichtet war (¶ Italien, 6). Sofern aber in dieser allgemein liberal-politischen Ideen des 19. Jhd.s nach Verwirklichung rangen (z. B. Civile, Säcularisation des Kirchenstaates, Parität, allgemeine Kultusfreiheit, Überordnung des Staates über die Kirche, Autonomie der Bernunft, Neutralität des Glaubens), zudem der S. für den Catholicismus bestimmt war, geht er unmittelbar über seine nächste Veranlassung hinaus. Er ist die grundsätzliche Vereinigung des modernen Kulturstaates durch den Katalizismus. Dann aber ist natürlich die Frage nach seiner Autorität außerordentlich wichtig. Die Kurie selbst hat sich darüber nicht ausgeprochen. Der S. erschien als Anhänger der Enzyklika ¶ Quanta cura, ohne aber besonders approbiert zu sein. Es fragt sich, ob die der Enzyklika zugebilligte Autorität, die aber auch nicht ohne weiteres bis zur Unfehlbarkeit geneigter werden darf, auf den S. übergeht. Von verschiedener Seite (Kieß, Hürter, Scheben u. a.) ist die Unfehlbarkeit des S. behauptet, und er also zu einer Kathedralentscheidung (¶ Eccl. cath. 1) gestempelt worden. Umgekehrt haben andere, z. B. ¶ Chrhard den S. lediglich als zeitlich bedingtes historisches Dokument werten wollen. Das Richtige wird in der Mitte liegen. Der S. enthält päpstlicherseits verworfene Sätze; die positive Meinung des Papstes wird gewonnen nicht aus dem konträren, sondern aus dem kontritorischen Gegenseite (Beispiel: der konträre Gegenseite zu weiß in schwarz, der kontritorische: nicht weiß; durch den kontritorischen Gegenseite wird die Zahl der Möglichkeiten erweitert), aber diese positive Meinung ist nicht Glaubenslehre (Dogma) der Kirche. Anderseits liegen den einzelnen Sätzen trotz aktueller Zusprütung auf Grund der italienischen Freiheitsbewegung gewisse Prinzipien zugrunde, die Bestandteile der sogen. „modernen Weltanschauung“ sind, als solche aber dem ¶ Katholizismus zuwidderlaufen, so, daß ihre Verwerfung noch heute für den Katholiken bindend ist. Als Neuherierung des kirchlichen Lehramtes, mag er auch nicht unfehlbar sein, ist sowieso der S. dem Charakter einer Privatarbeit enthebt und Bestandteil jener Summen von kirchlichen Lehrentscheidungen, die mit höchster Autorität umkleidet dennoch nicht irreformabel sind, vielmehr wie ein Damotleschwert über den Gläubigen hinweben, um je nach Umständen nach oben zurückgezogen oder nach unten herabgedrückt zu werden. Der S. ist ein Grenzwächter, der an

der Eingangspforte zum modernen Kulturstaat für den Katholiken steht; er kann einflussen, aber auch drohen seine Rechte schwingen, je nachdem Es geht nicht an, unter Berufung auf den S. dem Katholizismus jede Füllung mit der modernen Kultur abzusprechen, ebenso wenig aber, den S. als bedeutungslos beiseite zu schließen. Auch er ist eine Urkunde für den Balanceszustand, in dem sich der Katholizismus (: 5) gegenüber der Kultur befindet. Er ist eine Unruhe in der katholischen Uhr, deren Schwingungsstärke jeweils nach dem Willen seines Urhebers, des Papstes, sich richtet.

2. Der neue S. ist das unter Pius X am 3. Juli 1907 erlassene Dekret des hgl. Offiziums „*Lamentabili*“, doch ist amtlich der Name S. nicht approbiert (im Gegenzug zum alten S.). Seine 65 Sätze richten sich gegen den „Reformkatholizismus“ (: B 2), nicht etwa gegen Theologen protestantisch-liberaler Theologen; die bei einem Eindruck entstandene irrite Meinung erlässt sich aus der auf Abhängigkeit ruhenden Übereinstimmung der wissenschaftlichen Auffassungen namentlich Vötijs und Turrells mit protestantischer Forschung. Verworfen werden Ausführungen gegen die kirchliche Zensur, über die Selbständigkeit des Eregeten gegenüber der traditionellen Schriftauslegung und dem kirchlichen Lehramt, über die Unverbindlichkeit des „Index“, die Leugnung der Bibelinspiration, die Voraussetzungslösigkeit des Eregeten, die irrtümliche Weiterbildung der Gleichniss-Jesu und anderer Erzählungen durch die Evangelisten und sonstige Überarbeiter, die Ungerechtigkeit des Johannevangeliums, der Vorzug der „anderesländigen“ Erege vor der katholischen, die Subjektivität des Offenbarungsbegriffes und der Dogmen, die nicht ohne weiteres mit der Bibelwahrheit sich decken, die Leugnung der Gottheit Christi und des Messiasbewußtseins Jesu, die Überordnung des Jesus der Geschichte über den Christus des Glaubens, der Irrtum der Parusieerwartung Jesu, die allmäßliche Entwicklung der Vorstellungen von der Auferstehung Christi oder von den Sakramenten, der Unterschied zwischen Jesus und Paulus, speziell in der Erbahnungslehre, die Entwicklung des Priesterstandes aus dem Kultus, die allmäßliche Entstehung und Veränderlichkeit der Kirche und ihrer Dogmen als Ausdeutungen und Entwicklungen des christlichen Gedankens, die Leugnung der Einsetzung des Primates Petri durch Christus, bei dessen Ausbildung vielmehr die Politik mispielt, die Feindseligkeit der Kirche gegenüber den Fortschritten der Wissenschaft, die Relativität der Wahrheit, die Fortentwicklung des Christentums innerhalb der Stufen: jüdisch, paulinisch, iohannisch, hellenisch-universal, die Notwendigkeit einer Fortbildung der stiftlichen Forderungen des Evangeliums wie auch einer Umbildung des Katholizismus in „einen weitberigen und liberalen Protestantismus“. M. a. W. wie der alte S. die Negation des modernen Kulturstates, so ist der neue speziell die Ablehnung der modernen wissenschaftlichen Theologie. — Dem S. folgte am 8. September die Enzyklila „*Patresendi*“. Sie war eine eingehende, vom kath. Standpunkte aus gar nicht über formulierte Verwerfung des Modernismus nach seiner erkenntnistheoretischen wie praktischen

Seite und knüpfte daran scharfe Disziplinarmäßigkeiten („Reformkatholizismus“, B 2); die scholastische Philosophie soll Grundlage der Theologie werden; jeder Modernist soll von Lehrstellen entfernt, die Lektüre und der Druck modernistischer Bücher verboten, die kath. Buchhändler überwacht, Priesterlongreife nur in den seltensten Fällen gebüttet, in den Diözesen Aufsichtsräte zur Überwachung eingerichtet, die Enzyklila zunächst ein Jahr nach Erlass der Enzyklila, dann alle drei Jahre zur Berichterstattung an den Papst veranlaßt werden; der Schluss fündigte ein internationales kath. Institut für Fortschritt der Studien an, dessen Oberleitung Kardinal J. Rambolla, dessen Sekretär Professor Ludwig J. Pastor als bald erhielt. — Von der Autorität dieses S. und der Enzyklila gilt das zum alten S. bemerkte. Wie die kath. Kultur, so hat auch die kath. Wissenschaft einen Grenzwächter erhalten.

Zu 1: P. Schanz in: *Staatslexikon* V, Sp. 641 ff; — Ph. Hergenröther: *Kath. Kirche und christlicher Staat*, (1872) 1872; — Rönnel: *Pius IX. Enzyklila und S.* vom 8. Dezember 1864 als ein Beitrag zum Verständnis der kirchlichen Lage der Gegenwart, 1891; — G. Heinrich: *Der S. in ultramontaner und antitramontaner Bedeutung*, 1905; — W. Köhler: *Das kath. Staatslexikon und die S.-Kontroverse* (ChrW 1905, S. 159 ff).

Zu 2: Franz Heinrich: *Der neue S. Pius X.* (1907) 1908; — Der S., lateinischer und deutscher Text. Autorisierte Ausgabe, 1907; — A. Michelitsch: *Der biblisch-dogmatische S. Pius X. zum der Enzyklila gegen den Modernismus*, 1907; — Vigilius: *S. und Modernisten-Enzyklila*, 1907; — W. Köhler: *S. und Enzyklila* (ChrW 1908, S. 161 ff). — Weitere Literatur JB XXVII, S. 790 ff; XXVIII, S. 891. Ädler.

Sylvestri, Päpste, „Silvester.“

Sylvestri, Joh., „Devai.“

Sylvestrinus, „Silvestrinus.“

Sylvia Aquitana | Literaturgeschichte: I B, 9 (Sp. 2225).

Symbolo. 1. = *Sinnbilder*, *bildliche Abbildungen*. Neben S. als Rangzeichen der Götter und Abzeichen einzelner Stände und Gemeinschaften vgl. „Erscheinungswelt der Rel.“ I, B 1 b d (Sp. 512 f); über christliche S. vgl. „Sinnbilder, kirchliche.“

2. = *Bekenntnisschriften*. S. in diesem Sinne sind resp. waren die normativen Lehrformulierungen der christlichen Teilstreben. Im katholizismus stehen sie unter der Autorität des heiligen Geistes und des apostolischen Lehramts und sind darum ein wesentlicher und unfehlbarer Bestandteil der kirchlichen und göttlichen Wahrheit; sind jedoch im römischen Katholizismus gegen die allgemeine „Tradition und „Entwidlung“ weniger isoliert als im griechischen Katholizismus („Regula fidei“). Im Protestantismus galten die S. entweder wie die sog. „Erfüllten S.“ (d. h. das „Apostolikum, das „Athanasianische Symbol“ oder der unverfälschte Niederschlag der apostolischen Lehrverkündigung oder wie die neu geschaffenen protestantischen „confessiones“ S. („Confessio Augustana“ „Apologie“ u. „Schmalkaldische Artikel“ Konfessionsformel u. a.; für die reformierten Kirchen vgl. „Confessio Belgica“ u. „Confessio Scotica“ „Confessio Baiulensis“ „Confessio Genevensis“ „Confessio Tiguriensis“ „Confessio Formula Helvetica“) als Zusammensetzung

fassung der allein normativen Schriftenlehre. Die Übereinstimmung mit ihr bedingte ihre dogmatische Gültigkeit. Rechtlich wurden sie von den Landesherren verbindlich gemacht, ebenso wie die meist zwischen 1560 und 1576 entstandenen corpora doctrinae, d. h. ausführlichere Lehrdankungen mancher deutscher Territorialkirchen, z. B. das aus den 3 östlichenischen Symbolen und aus Schriften Melanchthons bestehende corpus Misericordie, das zweitzeitig in Pommern und Kurkönigl. in Lehrnoten war, das lutherische corpus doctrinae von Braunschweig, Hannover, Pommern (Pomeranicum) Preußen (Prutenium), dem ernestinischen Sachsen (Thuringicum), Kurbrandenburg u. a., die in einem erheblichen Teil der deutlich protestantischen Territorialkirchen durch die Konfidenzform abgelöst wurden sind. Dafür wurden wie z. B. in den reformierten französischen und niederländischen Bewegung den Synoden vielfach die eingesetzte Voraussetzung der landesrechtlichen Geltung der S. war die Überzeugung von der Pflicht der christlichen Obrigkeit, dem Evangelium den Weg zu bereiten, und von der Möglichkeit einer „Uniformität“ der Glaubenslehre, die jedem „Untertan“ zugemutet werden durfte und müsse. In den meisten deutschen evg. Landeskirchen haben noch heute die alten S. rechtliche Geltung. Ihr ist aber durch die neuere Geschichte die Voraussetzung entzogen. Denn aus der christlichen Obrigkeit ist eine religiös und konfessionell neutrale Behörde geworden, aus der „Landeskirche“ eine „Religionsgesellschaft“, ein öffentlich bevorrechteter religiöser Verein im Lande. Und die Überzeugung von der Möglichkeit der Uniformität der Lehre ist der Erkenntnis von der Relativität der Formulierungen des Glaubens gewichen. So hat die rechtliche Geltung des „Bekenntnisses“ den alten Boden verloren und die immer nur abgeleitete geweihte dogmatische Geltung ist problematisch geworden. Die Rechtsfrage wird zu einer kirchenpolitischen Nachfrage, wenn nicht, wie z. B. in Genf und Basel, deren neuen Lage durch Beseitigung der rechtlichen Geltung der S. überhaupt Rechnung getragen ist oder wie jüngst in Hanau und zuvor anderwärts durch neue Fassung der Lehrverpflichtung. Zu den rechtlichen Fragen vgl. „Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit“ Protestantismus I, 4.

Sammlungen von: — Ph. Schaff: Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis. The Creeds of Christendom with a History and critical Notes, 3 Bde., 1876; — A. Hahn: Bibliothek der S. und Glaubensregeln der alten Kirche, 1897 von G. G. Hahn; — Von Michalec: Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, 1904; — H. Deninger: Enchiridion Symbolorum et Definitionum (für die römisch-kath. Kirche), 1911¹⁴; — G. L. Müller: Die symbolischen Bilder der evg.-lutherischen Kirche, 1907¹⁵ von Th. Möller; — G. R. Karl Müller: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, 1903. — Außer der Lit. zu „Lehrverpflichtung“ usw. und zu den einzelnen S. vgl. R. Mollenbusch in RE³ XIX, S. 196 ff (S.); — G. Stowrerau ebd. IV, Z. 293 ff (Corpus doctrinae); — J. Ritsch: Über den Ursprung der Bezeichnung des Taufbekenntnisses und der übrigen Bekenntnisse als Symbol (ZThK III, 1893, S. 322 ff); — Carl Müller: Die S. des Lutheranismus (P.J. 63, 1889, S. 121 ff). Scheel.

Symbolik. Der Name für diese theologische Disziplin stammt von Ph. A. Marheineke, der 1810—13 seine „Christliche S. oder historisch-

kritische und dogmatisch-komparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformierten und sorianischen Lehrbegriffs nebst einem Abriss der Lehre und Verfassung der übrigen ostindischen Religionsparteien wie auch der griechischen Kirche“, 1812 seine institutiones symbolicae schrieb. Die Sache war älter. Sie bestand seit der Zeit, da das Bewußtsein des Sonderaseins mehrerer Konfessionen sich aufdrängte und sich zu behaupten suchte, d. h. seit der Spätzeit der Reformation. Wenn es im Mittelalter schon zwei Konfessionen gab, die orthodox-anatolische und die römisch-katholische (von den Selten nicht zu reden), dennoch aber zu einer S. nicht kam, so lassen sich dafür die verschiedenartigsten Gründe aufzählen: Tiefland der Bildung, Enge des Gesichtskreises, mangelnde Verbindung zwischen Osten und Westen oder, wo er vorhanden, entweder leidenschaftliche Bekämpfung oder Unionsverhandlung, aber keine Schisma, keine Häresie, römisches Absolutheitsgefühl, das den Blick auf die Nachbarkirche ausschloß, Fehlen von „Symbolen im Sinne von unterschiedenden Lehrbriefen“ (es gibt nur Symbole der Kirche, nicht der Kirchen). Auch die Reformatoren haben diese Anschauung übernommen. Aber die Entwicklung drängte darüber hinaus. Nicht nur, daß die Reformatoren die altkirchlichen Symbole neu interpretierten, die nicht anzuhaltende konfessionelle Spaltung schuf Sonderbekenntnisse, die sehr bald zu dem Range von Symbolen aufstiegen, auf lutherischer Seite schneller als auf reformierter. Damit aber war die Grundlage für eine Disziplin der S. gewonnen, und was im Mittelalter unmöglich war, wurde Notwendigkeit: die vergleichende Konfessionsbetrachtung auf Grund der Symbole. Aus der wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Symbolen ist die S. hervorgegangen. In doppelter Form: es konnte das eigene Symbol im Vorbergemert stehen, seine friedfertige („Tremper“) Erläuterung, Bedeutung usw., oder aber der Kampf mit dem Gegner, den man mit dem Symbol zurückwarf; in diesem Falle wurde die S. Polemie. Zur ersten Form gehört auf lutherischer Seite Th. Reichenbach: Encyclopaedia symbolica (1612), Ad. Reichenberg: Appendix tripartita (1677), Z. B. Carpzon: Isagoge in libros ecclesiasticos lutheranarum symbolicos (1663), J. G. Walch: introductio in libros ecclesiasticos lutheranarum symbolicos (1732), Bibliotheca theologica selecta (1757 ff), auf reformierter Seite Salmar: Harmonia confessionum fidei (1581). Der zweiten Form sind zuzuwenden: M. Chemnitz: Examen concilii Tridentini (1563—73, Neuausgabe 1861) und sein fath. Gegner R. Bellarmus: Disputationes de controversia Christianae fidei (1556—93); ferner M. Gallo: Synopsis controversiarum (1653), B. v. Sanden: Theologia controversa (1715), H. Jülling: Theologia eleatica nova (1654), J. Voortbeel: Summa controversiarum religionis (1658). Der Gegenwart gehören an die Polemiken von R. Hale und T. Chaderton. Die Gefahr aller dieser Werke liegt in der Verherrlichung der eigenen Kirche auf Kosten der bekämpften; diese wird nicht aus ihrem eigenen Weise heraus verstanden, sondern an einem ihr fremden Maßstab gemessen, der naturnah einseitig wirkt. Nicht minder einseitig war die Erläuterung der eigenen Kon-

sektion nur am Symbol. Erst sehr allmählich hat die S. ein wirtschaftlich geistliches Verständnis der Konfessionen gelernt. Eine Station auf diesem Wege war der "Pietismus"; nach beiden Richtungen hin: er lehrte den Wert des Lebens neben der Lehre und kannte dadurch zugleich Toleranz gegenüber dem zwar dogmatisch fern, religiös aber näherstehenden Christenbrüder an. Typisch dafür ist Gottfried Arnold, der die neue Stellungnahme besonders den Seelen gegenüber vertrug. Die mit fortwährender Ausfüllung wachsende Geschichtserkenntnis ließ die theologia symbolica eine Würdigung der historischen Entstehung der Symbole und ihrer Lehrannehmungen versuchen; so bei S. J. Baumgarten (Erläuterung der im christlichen Concordienbuche enthaltenen symbolischen Schriften der evg.-luth. Kirche nebst einem Anhang von den übrigen Bekenntnissen und feierlichen Lehrbüchern in gedacteter Kirche", 1747, "Geschichte der Religionsparteien", 1766), Chr. W. Fr. Wald (Breviarium theologiae symbolicae lutheranae, 1765) und J. S. Semper (Apparatus ad libros symbolicos ecclesias lutheranae, 1775) u. a. Die reife Frucht über dieses Entwicklungsprozesses bedeutete G. F. J. Pland (Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien nach ihren Grundbegriffen usw., 1796). Er zum ersten Male vermochte die Konfessionen innerhalb eines Ganzen zu werten, den inneren Zusammenhang der einzelnen Lehrsätze zu empfinden und dadurch den Geist einer Konfession zu erfassen. An die Stelle der alten Polemik und der alleinigen Wertung der Symbole als der wahren Kennzeichen einer Konfession trat eine geschichtliche Darstellung des Wesens und der Wesensäußerungen. Auf dieser Bahn geht es nun weiter. Die S. als Kunde von den Symbolen erweiterte sich zur Kunde von der Konfession (so bei J. Marheineke, J. Winer, J. Köllner, v. Hofmann, F. Plitt, H. Schmidt, J. Nösger, u. a.). Den letzten Schritt, ganz konsequent — seine Vorgänger waren hier mehr oder minder unkonsequent gewesen — die dogmatische Betrachtung hinter die historische schiebend, tat F. Statutenbuch (Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, I, 1892), der mit seinem Programm siegreich durchdrang. Fortan ist die S. die Disziplin der Vergleichung der Konfessionen auf Grund einer eingehenden, keineswegs in den Symbolen sich erschöpfenden, Darstellung ihrer Eigenart. So bei J. Voos (S., 1902) oder in der vom reformierten Standpunkte aus geführten S. von E. F. A. Müller (1896). Daß diese Vergleichung sich zum Urteil zusammenstellt; und in der zeitlichen Auseinandersetzung der Konfessionen fachlich einen in der Richtung sich steigernder Vergeistigung sich bewegenden Fortschritt erblidet, wird ihr nicht verwehrt werden können, solange sie ihr Urteil wissenschaftlich begründet. Von Dogmengeschichte und Kirchengeschichte grenzt sich die S. dadurch ab, daß sie die Geschichte der Konfessionen zur Darstellung bringt und die Geschichte nur als Voraussetzung verwirkt, so wie der Rundblick von einem Hochplateau den Aufstieg voraussetzt. — Die luth. Kirche ist in der S. nie sehr fruchtbar gewesen, die Werke von J. Möhler (1832) und B. F. Höglers (Symbolische Theologie, 1841) sind die einzigen geblieben. Die alleinseligmachende Kirche

hat nicht zu „vergleichen“. Lebhaft ist die Arbeit in der orthodoxo-anatolischen Kirche. Neben dem Buche von G. Karvdes (He didaskalia tēs hagias katholikēs apostolikēs kai orthodoxou anatolikēs ecclesias etc., 1870) ist das große Werk von J. E. Metolotas (Symbolikē tēs orthodoxou anatolikēs ekklēsias, 1883 ff.) bedeutam, zu geschweigten zahlreicher Spezialuntersuchungen.

S. Katena bish: Symbole, S. (RE² XIX, S. 203 bis 207). — Vgl. ferner die Einleitungen der im Terte genannten Werke u. die Referate im JB von Schöbl und W. Werner, Κατηλος, Σχιαν. **Möhler.** Symbolistische Schule der Religionswissenschaft. **Religiöse Gleichheit;** die Erscheinungswelt der Rel.; I, Sp. 498.

Symbolo-Nideimus vgl. "Paris: III, 2 Sabatier, August, "Ménégas.

Simeon (vgl. auch "Simeon).

1. von Jerusalēm, Märtyrer, "Apostolisches und nachapostol. Zeitalter", II, 1.

2. Metaphrātēs, seinem Beruf nach Logophet (d. i. Saatsprediger) in Konstantinopel, der bedeutendste unter den byzantinischen Hagio-graphen der 2. Hälfte des 10. Jhd.s (I. Byzanz: II, 5), dessen Tätigkeit auf dem Gebie e der Sammlung und der rhetorischen und stilistischen Überarbeitung (= Metaphrasis) von Märtyrer-akten und Heiligenlegenden (Mēnsēgōn) einen Abschluß bedeutet. Neben dieser großen Legendenfassung legt er aus den Werken des Basilius des Gr. und des Makarius eine Sammlung eislicher Sprüche an. Außerdem sind von ihm noch zwei Reden auf die hl. Jungfrau, Gebete und geistl. Lieder erhalten, und wenn er identisch ist mit dem S. Magister, so gehört ihm auch noch eine Chronik an, die er unter Kitephoros Photios (963–969) abfaßte, und die den gleichen compilatorischen Charakter trägt wie die Legendenfassung. "Simeon".

Die fast vollständige Ausgabe seiner Legendenfassung bei MSG 114–116. Seine Etikuk Lōgoi, ebd. 32, S. 1116 bis 1381, die Ansätze aus Makarius ebd. 31, S. 841–963. — Vgl. Gr. Basilijevslj; Ueber das Leben und die Werke des S. M. Journal des Ministeriums für Volksausbildung, Bd. 212, 1886, S. 379 ff.; russisch; — A. Chrabard in K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897, S. 200 ff.; — KHL II, Sp. 2100 ff.; — Dobcsig in RE² XIX, S. 210 ff.

3. der "Νεοεπειρογέ" (Nēos Theologos), neben Nitros Rabasius, der größte Mönch der griechischen Kirche (I. Byzanz: II, 4). Um 960–970 in Baphlagonien geb., lebt er kurze Zeit am Hofe zu Konstantinopel, sodann als Mönch im Kloster S. Iōnion, das er aber wegen Missbilligkeiten mit den Abtei auf Empfehlung seines Vorbildes und Meisters, des großen Ältesten Simeon Studites, mit dem Kloster S. Mariae vertrautete; dessen Abt war er 25 Jahre lang. Hier lernt er auch Zeit, seine mythischen Theorien auszubauen, die ihm freilich die Freundschaft der Mönche entzogen. Seine schriftstellerische Tätigkeit (I. Byzanz: II, 4) war äußerst fruchtbar und zeigt ihn in der Gattung mythischen Empfindens auf gleicher Höhe mit den besten abendländischen Dichtern. Wegen seiner Berechnung des inzwischen verlorenen S. Studites aus dem Manastir verbann, baute er in Chrysopolis Kirche und Kloster und lebte dort zurückgesogen 23 Jahre.

Seine Schriften sind noch wenig zugänglich gemeint.

S. Pontanus, Ingolstadt 1603, gibt in lateinischer Übersetzung 33 Orationes, sein *Hauptwerk Divinorum amorum liber singularis*, 228 Capita practica et theologiae und *De alterationibus mentis et corporis*, abgebrüdt in MSG 120, S. 321—694. — Den unter den Werken des ***Johannes Damascenus** (MSG 95, S. 283 ff.) überlieferten Lézés pér̄t échomolögésos S. hat Karl Holl: *Enthüllungen und Bühnenvorträge*. Eine Studie zu S., 1898, S. 110 ff., neu zum Abdruck gebracht; ebda. S. 27 ff. Schriftenverzeichnis. — Neben S. vgl. ferner A. Chhabra in R. Krambacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897, S. 152 ff.; — Karl Holl in RE² XIX, S. 215 ff.

4. Studites, **¶ Symeon**, der neue Theologe.

5. Sinilites, der Ältere († 459), Mönchstum, 3 (Sp. 43); — der Jüngere (der „neue Stil“; † 595), Byzanz; II, 4.

6. Erzbischof von Tressalonika 1410 bis 1429 (Geburtsjahr unbekannt), einer der Hauptvertreter des die spätere, byzantinisch-kirchliche Periode so sehr charakterisierenden Traditionalismus, der nur das Weitergeben will, was Väter und die hl. Schrift hinterlassen haben. Sein Hauptwerk ist eine Darstellung des Glaubens, wobei er sich aber mehr auf die Aufzählung der Häretiken beschränkt; den größeren Teil des Werkes nimmt eine Beschreibung der Mysterien und eine Erklärung der Symbolik der kirchlichen Ceremonien, kirchliche Gebeite u. a. ein (Diálogos kata pasón tōn hairesēōn kai pér̄t tēs mōnēs pístēō). Egregiöse, dogmatische und liturgische Fragen behandelt er in seinen *Quaestiones* und *Responsiones*. ¶ Mystagogische Theologie.

Gefälschte von ***Dositheos**, Iosin 1683, abgedr. bei MSG 155, S. 25 ff.; eine neue griechische Ausgabe, Benedig 1791. — Vgl. A. Chhabra in R. Krambacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897, S. 112 ff.; — P. M. Meyer in RE² XIX, S. 207 ff. Roth.

Symeon und **Hanna** sind zwei ungemein anziehende Gestalten der an Sinnigkeit und Feinheit reichen Geburtslegende des Lukasevangeliums Luk 2, 25—32. Mit propheetischer Begabung ausgekettet, alt geworden im treuen Dienst Gottes und in der Hoffnung auf das Heil Israels dürfen sie in dem vor Beichtfeindung in den Tempel getragenen Zeustunde noch den „Gefallenen des Herrn“ schauen und den Anbruch der ersehnten Zeit erleben. Sie sind diichterische Verkörperungen der treu auf das mestianische Heil hoffenden und es gläubig hinnehmenden Frommen Israels. Nach der Geschichtlichkeit der beiden Gestalten und des Vorgangs Luk 2, 25 ff. iragen heißt die ganze Haltung von Luk 1 und 2 verloren und mißverstehen. **Heitmüller**.

Symmachus, Papst 498—514. Nach dem Tode des Papstes **Anastasius II** (498) erfolgte in Rom eine Doppelwahl: am 22. Nov. 498 wurde in der Laterankirche der auf Sardinien geborene **Natian** S. geweiht, am selben Tage in der Kirche Sta. Maria Maggiore der Erzpriester Laurentius. Zu diesem durch die Kaiserliche Kirchenpolitik hervorgerufenen Schisma ward der arrianische König von Italien Theoderich der Gr. (¶ Goten, 2) um seine Entscheidung angegangen, die sich für den zuerst Ordinierten oder von der Majorität Erhobenen aussprach. Laurentius scheint zunächst zurückgetreten zu sein, und S. fand 499 auf einer Synode in der Peterskirche bestimmt, daß jede Zusage, die bei Lebzeiten eines Papstes und ohne sein Wissen

für die zukünftige Wahl gegeben werde, und jeder Versuch der Stimmwerbung mit Abstimmung und Erfommunität zu abhören seien, daß bei plötzlichem Tode eines Papstes, der nichts mehr über seine Nachfolge bestimmt habe, der vom Clerus einstimmig Gewählt geweiht werden solle, daß bei einem Zweivolt die Wahl der Majorität gültig sei (¶ Papstwahlen). Bald darauf lebte das Schisma wieder auf, obwohl Laurentius zum Bischof von Roera erhoben war. S. wurde des Ehebruchs, der Verhinderung des Kirchenegests u. a. beschuldigt; Theoderich ordnete eine Untersuchung an, in deren Verlauf die in Rom in der Peterskirche abgehaltene „Palmenprozession“ beklöpfte, die Auflage wider S. zu befehligen, da man nicht wagen dürfe, wegen der hohen Autorität des Apostols Petrus den Papst zu richten; die Anhänger des Laurentius wurden wie dieser selbst als Schismatiker verurteilt und endlich jede Entfernung römischen Kirchenguts durch die römischen Bischöfe verboten (Oktober und November 501). Laurentius behauptete sich gleichwohl, trat auch in Rom als Papst auf, während S. auch literarisch von den Bischöfen Unniodus von Ravenna und Uvitus von Vienne (Frankreich, 2) verteidigt wurde, die beide den S. vertraten, daß der Inhaber des Stuhls Petri von einem Menschen gerichtet werden dürfe. Erst das Einwirken Theoderichs befriedigte das Schisma; Laurentius zog sich 505 zurück, um auf dem Landgut eines Senators als Amt zu enden. Den wiederhergestellten Frieden benutzte S. zum Bau und zur Ausstattung von Kirchen in Rom. ¶ Papstum: I, 2 (Sp. 113).

A. Hand: RE² XIX, S. 219 ff.; vgl. E. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papstums, 1911*, S. 69 ff.

Berninghoff.

Synnachus, **¶ Judenchristen**, 2 b ¶ Bibel: I, 4 (Sp. 1096; o).

Synnachus **¶ Judenchristen**, 2 b (Schluß); vgl. Griechenland; I, 3 (Sp. 1670) und andere Artikel über Einzelreligionen.

Synagoge, griech., im Sprachgebrauch griechischer Kultvereine = Versammlung (nachweisbar um 200 v. Chr.), auch im profanen griechischen Sprachgebrauch = Zusammenkunft (etwa zu Schauspielen). Im Sinne von „Bereit“ nachweisbar zuerst im Anfang des 1. Jhd. n. Chr., vgl. C. Schürer, Gesch. des jid. Volkes, II¹ 1907, S. 505 f. Im NT wird S. von den religiösen Sabbathversammlungen (z. B. Apfch 13, 42) und den Versammlungshäusern der Juden zu gottesdienstlichen Zwecken (z. B. Apfch 17, 21) gebracht, aber diese werden mit älterem Ausdruck prosenchie (= Gebetsstätten) genannt (Apfch 16, 13, 18).

1. Die Eigentümlichkeit des jüdischen S. = **Gottesdienste** (¶ Gottesdienst: IV) besteht und besteht von jeher darin, daß er ein geistiger Gottesdienst ohne Opfer ist, und zwar ein Sabbath-gottesdienst. Ein derartiger Gottesdienst mußte sich überall da notwendig machen, wo Juden fern von Jerusalem und dem Tempel lebten, also in der ¶ Diaspora (I). Wollten solche Juden einen Gottesdienst ausüben, so gab es für sie zwei Möglichkeiten: entweder bauten sie sich einen Tempel, oder sie schufen einen Gottesdienst mit Schriftverlesung ohne Opfer, also einen zunächst sicher als Notbehelf empfundnen Gottesdienst. Beides hat die Diaspora verwirklicht; jenes im Tempel zu Penteopolis und Elephantine (¶ Dei-

lignämer: V), dieses in den S.-Gottesdiensten. Letztere, vielleicht schon im babylonischen Exil entstanden, sind in Ägypten seit etwa 230 v. Chr. nachweisbar, in Palästina erst seit der Massabäerzeit (Josephus, Jüd. Krieg VII, 3, 3; vielleicht gehört auch Psalms 74 hierher, doch ist Abfahrtzeit und Sinn strittig). Was ursprünglich ein Notbehelf war, wurde seit der endgültigen Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. (Judentum: I, 5) zu einer dauernden Einrichtung, die dann zur Erhaltung des Judentums nach Verlust seines politischen Daseins wesentlich beigetragen und auch dem Christentum, insbesondere dem christlichen Gottesdienst, sehr wesentlich vorgearbeitet hat (Gottesdienst: I, Sp. 1569; II, 1, Sp. 1571; Heidenthriftentum, 4 a). In der S. wurden vor allem an den Sabbathen und den Festtagen gottesdienstliche Versammlungen abgehalten. In der Zeit Jesu sind höchst wahrscheinlich folgende Bestandteile des S.-Gottesdienstes vorhanden gewesen: daß Schema und das Schemoneum erzeh (Gottesdienst: IV, 2), die Schriftverlesung aus Geiß (Parashot) und Propheten (Daphtharen; vgl. Beritopen, 4), der Priestersegen (IV Rose 62 ff.), das „Amen“ der Gemeinde, außerdem wohl Palmengefang und sicher viele Einzelheiten aus den Festfeiern, wie z. B. Mischa, Tosephtha (Tikkuna, 2 a) und andere „tannaitische“ Bestandteile der rabbinischen Literatur (Tikkuna m. w.) angeben. Auch die an die Schriftverlesung sich anschließende Überleitung in die aramäische Volksprache durch den methurgeman (Dolmetscher), nach je einem Vers beim Geiß, nach etwa je drei bei den Propheten, geht wahrscheinlich bis in Jesu Zeit zurück (Meg. IV, 5). In die Vorlesung aus dem Geiß oder auch erst an die Vorlesung aus dem Propheten schlossen sich schon in Jesu Zeit freie Vorträge solcher an, die sich dazu für fähig hielten (Luk 4, 17 ff.). Die Predigten werden von Philo besonders betont (Leben des Moses III, 27). Außer am Sabbath-Vorntag wird man schon zur Zeit Jesu auch am Sabbath-Nachmittag zusammengetroffen sein (vgl. Philo bei Eusebius Praeparatio evangelica VIII, 7, 12–13), ferner am Montag und Donnerstag der Woche (Meg. III, 4 IV, 1). Die Gesetzesabschnitte für die Festtage verzeichnet die Tikkuna Meg. III, 5–6. — Über den heutigen S.-Gottesdienst vgl. Gottesdienst: IV.

2. Wie heutzutage überall da, wo es jüdische Religionsgemeinden gibt, auch S. vorhanden sind, so war es schon in der römischen Kaiserzeit. Große Städte hatten damals wie heute mehrere S., sei es, daß die Gemeinde für ein einziges Gebäude zu groß war, sei es, daß gottesdienstliche Unterschiede dazu nötigten, oder daß sich eine Landesmannschaft zu einer S. zusammenloß. So gab es nach Apg 6, 9 in Jerusalem je eine S. der Libertiner, Kreuzüter, Alexandriten, Römer und Judäen. Unter den „Libertinern“ sind wahrscheinlich die „Freigelassenen“ zu verstehen, d. h. die Nachkommen der von Pompeius nach Rom gebrachten (Diaspora: I, Sp. 18) und dann freigelassenen Juden. Der Talmud fabelt von 480, 460 oder 394 S. in Jerusalem. In der Nähe des Merom-Sees sind uns eine Reihe Ruinen alter S. u. (Ausgrabungen, 5) erhalten, die vielleicht bis ins 2.–4. Jhd. n. Chr. zurückgehen, ebenso in Tell Hum (Karpurnaum) und Keraze am See Genesareth und

in Herod nordwestlich von Tiberias. Die galiläischen S. zeigen Ornamente mit Tierbildern. In Sepphoris gab es eine „S. des Weinbaus“, in Rom eine „S. des Delbaums“. Der Eingang der galiläischen S. liegt im Süden, während er nach der Tosephtha (Meg. IV, 227, 3, 15) im Osten liegen soll. Man baute die S. gewöhnlich in der Stadt am Fluß eine jüdische Gebetsstätte vermuten konnte. — Was den heutigen Bau der S. betrifft, so pflegen sich die Erbauer im allgemeinen, besonders in Neuzierern der Bauart des bestehenden Landes anzupassen, freilich, wie von jeher, unter gründlicher Vermeidung der im christlichen Kirchenbau gebräuchlichen Kreuzform. Der Grundriss des gesamten S.-baues, einschließlich etwa einer Vorhalle und sonstiger Nebenräume, pflegt ein Rechteck zu sein, der eigentliche S.-raum fast quadratisch. Außer dem Eingang gegenüberliegenden Seite befindet sich der Schrank mit der Gesetzesrolle, davor ein Lehnspult, auch eine Kanzel. Bischafach steht das Lehnspult mitten in der S., oder es stehen, vom Eingang aus gesehen, Lehnspult, Kanzel und Gesetzeschrank hintereinander. Meist sind, wie schon bei den galiläischen S.-ruinen Emporen vorhanden, die heute für die Frauen bestimmt sind und wohl schon in alter Zeit der Scheidung der Geschlechter dienten. Sind Bänke da, so sind sie nach dem Gesetzeschrank und der Kanzel gerichtet und stehen so, daß Platz für Umzüge in der S. ist. Die Decke ist flach oder gewölbt (Kuppelbau). Das Innere wird gelegentlich durch Säulen oder Pfeiler geteilt, wie schon in alter Zeit, deren S.-bau übrigens wahrscheinlich auch den altchristlichen Kirchenbau beeinflußt hat (Altchristliche Kunst: I, 1 a).

3. Die Verwaltung der S.-angelegenhkeiten lag einem oder mehreren Beamten ob, insbesondere die Aufsicht über den Gottesdienst (Luk 13, 14; Apg 13, 15). Ein oder mehrere Diener (Luk 4, 20) reichten die heiligen Bücher, sorgten für Beleuchtung, vollzogen auch in der S. die Geißelstrafe (Makkoth III, 12). Die mit der S. verbundene Armenpflege wurde vielleicht schon in der Zeit Jesu durch beförderte Beanite verwaltet (Ruth 6, 1; Demai III, 1; Kidd. IV, 5). Heutzutage braucht die S. unbedingt einen Kastellan, der in der S. wohnt und die Aufsicht über Gebäude, Gottesdienst usw. führt, ferner den sogen. Vorbeiter, der die liturgischen Gebete zu recitieren, Religionsunterricht zu erteilen und das Schächten, d. h. das rituelle Schachten zu besorgen hat. Die Predigt ist dem „Rabbiner“ vorbehalten, der jedoch auch die Obligationen des Vorbetens verwaltet kann. Kleinere Gemeinden haben nur einen Vorbeiter, keinen Rabbiner; für letzteren genügt Volksschullehrerbildung.

Photographien der aus hellenistischer Zeit stammenden S.-reste von Galiläa in Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Dez. 1905 Nr. 29; — J. Hamburger: Realencyclopadie II, 1896, S. 1144 ff. — Vgl. ferner E. Schürer: II^a (1907), S. 497 ff (hier reiche Literaturangaben); — H. L. Strack in RE^a XIX, S. 223 ff.; — W. Bacher: Art. „Synagoge“ und J. Jacob: Art. „Architecture“ in Jewish Encyclopedia XI (1903), S. 619 ff (mit vielen Abbildungen und vor allem den rabbinischen Nachweisen); — M. Friedländer: S. und Kirche in ihren Anfängen, 1905; — J. Elbogen: Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, S. 232 ff (im Erliegen). **Niebig.**

Synagoge, die große, soll als eine Behörde von 120 Mitgliedern in der Zeit von Ezra bis um 330 v. Chr. in Jerusalem bestanden haben (älteste Stelle Svr. d. Väter I, 1). Man gründet diese Angabe vor allem auf Neh 8—10 und führt auf die „Männer der gr. S.“ z. B. die Niederschrift des Ezechiel, der 12 kleinen Propheten, des Daniel und des Buches Esther zurück (Babathra 15 a), außerdem die Einrichtung des Purimfestes (¶ Fest und Feiern Israels, 5 c) und die Anordnung einer Reihe von Gebeten (Ber. 23 a). Richtig an diesen Aussagen über die gr. S. ist, daß mancherlei von denselben religiösen Einrichtungen, die auf die gr. S. zurückgeführt werden, in der Tat in der Zeit von Ezra an entstanden sein müssen und daß diese Zeit überhaupt die strenge Durchführung des Gesetzes gefördert hat (Svr. d. Väter I, 1). Dazu aber alle diese Maßnahmen von einem Kollegium von 120 Mitgliedern ausgegangen sind, ist unzweckmäßig. Vielmehr ist eine „Altestenschaft“, ein Obergericht in Jerusalem, erst aus der hellenistischen Zeit bezeugt (I Makk 12 d). Wenn nun auch anzunehmen ist, daß diese Behörde schon in vorhellenistischer Zeit bestand, so ist doch davon nicht die Rede, daß sie 120 Mitglieder hatte (¶ Sanhedrin).

§. 2. **Sirach**: RE³ XIX, §. 221 ff.; — B. Bauer in Jewish Encyclopedia, XI (1905), §. 640 ff.; — J. Hamburger: Realencyklopädie des Judentums, II (1896), §. 318 ff.; — E. Schürer II⁴ (1907), §. 238 ff.

Siebig.

Synaxarium (vom griech. synágein = vereinigen, auch zusammenziehen). Das Wort S. wird am meisten gebraucht (1.) für die liturgischen Bücher der Griechen, welche die abgekürzten Leben der Heiligen in der Reihenfolge der Monatsstage, wie sie im Gottesdienst zwischen der 6. und 7. Ode des Kanons zur Vorleistung gelangen, und zugleich Angaben über die Heiligenfeie enthalten. Das S. ist also eine Abart des Menologiums oder Menänius. Ein solches Synaxar ist herausgegeben von H. Delehanty (f. u.). Die meisten dieser, für die Geschichte der kirchlichen Feiे und ihre landschaftliche Verteilung wichtigen S. sind noch nicht gebürtet. — Das Wort S. wird aber auch (2.) für das Peritopenverzeichnis verwendet, das öster biblischen Handschriften zum präfiktiven Gebraue beigegeben wird. Solche Peritopenverzeichnisse für das NT haben herausgegeben S. M. A. Scholz, Novum Testamentum Graece, I, 1830, §. 453—93; II, 1836, §. 456—69; S. H. A. Scribener, A plain Introduction to the Criticism of the New Testament I⁴, 1894, 80—89.

Ducange: Glossarium Graecitatis, 1684, §. 141, vgl. Appendix 178; — Guicci: Thesaurus⁵, 2, 1728, §. 1108 f.; — Leo Allatius: De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum dissertationes et observationes variae, Paris 1646, §. 91 ff.; — S. d. S. Heiligen-Kalender der Gottlichen Schriften. Aus dem Arab. überl. von F. Wüstenfeld, 1879; — S. alexandrinum, ed. A. Forgeret, 1, 1905—09 (Corpus Script. Christ. orient., Scriptores Arabic. Ser. 3, T. 18); — S. ecclesiae Constantino-politanae e codice Sirmoudiano nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis opera et studio S. Tschchaner, 1902 (Acta Sanctorum Boll., Propylaeum ad acta Novembris); — Segrij: Vollständiges Menologium des Ohens, 2 Bde.,⁶ Vladimir 1901 (russ.); Hauptwerk; — Tischendorf: Grecor. Novum Testamentum, III⁷, 1894, §. 163; 691 ff.; — Ch. Bour: KHL II, 1912, §. 2271. — G. Ader.

Synodalismus ¶ Revolution usw., 5.

Synedrion, jüdisches, = ¶ Sanhedrin. **Synesia**. Im kirchlichen Altertum begreift im Westen wie im Osten das eigenartige Institut der „geistlichen Ehe“ oder des „geistlichen Verlobnisses“, die Sitte des Zusammenlebens von männlichen und weiblichen Asketen zugunsten in eheloser Ehe. Unverheiratete Cleriker oder Laien, meist wohl ältere, gereiste Persönlichkeiten, z. B. Konfessoren, nahmen „Jungfrauen“, d. h. Asketinnen, zu enger, doch das Geschlechtliche gänzlich ausschaltender Lebensgemeinschaft in ihr Haus auf. Diese Sitte tritt im 3. Jhd. stärker hervor, aber schon im zweiten ist sie bei gewissen Gnostikern (¶ Gnostizismus), Entratutern und Montauisten (¶ Montauismus) nachweisbar; ja möglicherweise reicht sie bis ins Urchristentum zurück und ist I Kor 7, 36—38 (¶ Sitte; III, Etüttlichei des Urchristentums, 3b) vorausgeleht. Ob diese Auffassung richtig, was sich freilich nicht absolut zwingend beweisen läßt, dann ist die geistliche Ehe nicht eine Verirrung der Kirche des 2. und 3. Jhd.s, wie die ältere Forschung meinte, sondern gerade umgekehrt ein Stück barter urchristlicher Frömmigkeit, das die spätere Kirche nicht mehr zu ertragen vermochte. Wenn Philos Schrift De vita contemplativa echt und die darin geschilderte Asketenleben der Therapeuten geschichtlich ist, dann hat es schon auf dem Boden der vorchristlichen jüdischen Diaspora ein solches Beizänderleben männlicher und weiblicher Asketen gegeben. Bei der Ermittlung der Motive, denen die „geistliche Ehe“ entsprungen ist, bedarf es größter Zurückhaltung; das fordert ebenso die Dringlichkeit der Quellen wie die Fremdartigkeit, die diese Sitte für unsrer Empfindung hat. Daß sie dem Motiv entsprang, durch Steigerung der Verführung die Kraft gefüllterer Euthanatositheit zu bewahren, ist nur eine Möglichkeit. Die einzelnen geistlichen Ehen können auf sehr verschiedenartigen Beweggründen beruht haben. Unbestreitbar ist, daß es sich um eine gefährliche, gewiß gelegentlich auch zu schlimmem Ausgang führende Sitte handelt; welchem Verdacht sie ausgesetzt war, zeigt der Spitzname, den die wütigen Antiochenen für die in „geistlicher Ehe“ lebenden Jungfrauen aufbrachten: synektoi (gynaikos), d. i. eingeschlossene Weiber (lat. virgines subintroductae). Im Abendland ging bereits Cuprius gegen die S. vor; im Osten hatte noch der vielenannte antiochenische Bischof Paulus von Samosata mehrere jugendliche, idöne S. in seiner Umgebung, auch auf seinen Reisen, und sein Klerus tat es ihm nach (Eus., h. o. VII, 30, 1). Entscheidend war, daß das Konzil von Nicäa 325 (Kanon 3) den Klerikern das Leben mit S. verbot. Aber besonders die Mönche und die vom mönchischen Geist beherrschten Rebeinkirchen, die Monophysiten und die irisch-bretonische Kirche, hielten noch längere Zeit an der Sitte fest. In Konstantinopel begreift sie um 400 in der Form, daß sehr reiche „Jungfrauen“ einen Mönch als Verwalter in ihr vornehmes Hauseswesen aufnahmen und dieses dadurch männlichem Schutz und sicherer Leitung unterstellten. Im Mittelalter ist das S. um verschwunden; es war eine Erscheinung des überreinen antiken Kulturlebens, für die bei den halb barbarischen Völkern des Mittelalters die Voraussetzungen fehlten.

Die neuere Auffassung des S. wesens begründeten

E. Graefe in RhPr R. 3. Heft III, 1899, S. 57—69, und
H. Aehelius: Virgines subintroductae, 1902 (D e r t i n
RE^a XIX, S. 123 ff); — Ergänzungen dazu gibt A. Jülli-
cker in AR VII, 1904, S. 373—386.

heil.

Synergismus. S. nennt man die Mittäglichkeit der Menschen bei der von Gott im Befreiungsvor-
gang erfahrenen Gnadenrat (Gnade, 1, 4). Während Luther die Erwirkung des Glaubens lediglich als ein Werk Gottes betrachtete, suchte Melanchthon (3, 4) nach anfänglicher unbedingter Zustimmung zu Luther mehr und mehr für eine beschränkte Teilnahme des Menschen Raum zu schaffen. Maßgebend bei dieser Wandlung waren für ihn vor allen Dingen praktische Gesichtspunkte; daneben konnte er sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß das Wirken Gottes erst im Menschen erfahrbar ist und daher zugleich als ein selbständiger Vorgang in der Seele des Menschen aufgefaßt werden muß. Da ihm die Unfreiheit des Willens seit etwa 1527 immer anfößiger wurde, konnte er unmöglich auf dem Standpunkt Luthers stehen bleiben. Das Er-
gebnis dieser Entwicklung war für ihn die For-
mel, daß beim Befreiungsvorhang drei Ursachen zusammenwirken, das Wort Gottes, der heilige Geist und der menschliche Wille, „der nicht völ-
lig mächtig ist, sondern seiner Schwachheit wider-
stand leistet“. Daß der Wille die Fähigkeit habe,
die von Gott angebotene Gnade anzunehmen oder zurückzuweisen, drückte er später noch idär-
fer aus, indem er sich das von Erasmus in dem
Streit mit Luther geprägte Wort aueignete, der freie Wille sei die Fähigkeit, sich der Gnade zu-
zuwenden. Demnach ist bei der Befreiung ein
selbständiges Tun des Menschen unabwiesbar,
deinen Verdienstlichkeit Melanchthon jedoch ent-
schieden befürchtet. Die reformatorischen Grund-
annahmen tastete er nicht an. Bereits zu Luthers Lebzeiten kam es zu einem kurzen, nur äußerlich beigelegten Streit über die Frage,
als Cordatus die synergetischen Anwendungen Melanchthons und seiner Schüler aufspürte.
Die Hauptkämpfe begannen aber erst nach Lut-
thers Tode. Eine Melanchthons Lehrweise wieder-
gebende Stelle des Leipziger Tuterius wurde von Flacius als synergetisch beargwöhnt;
damit trat Amsdorf (1552) gegen Melanchthons Schüler Georg Major auf, weil dieser sich der von Luther in den Händen mit Cordatus ver-
worfenen Formel: „Gute Werke sind nötig zur
Seligkeit“ bedient hatte. Bald darauf (1555) legte ein anderer von Melanchthons Schülern, Job. Pfeffinger, in zwei Disputationen Melanchthons Anschauungen über den freien Willen eingehend dar. Amsdorf und dann auch Flacius griffen Pfeffinger öffentlich an, und Flacius benutzte in dem sog. Weimarer Konfutationsbuch (1559; *Deutschland*, II, 3, Sp. 2112) die Gelegenheit, die Freigabe von Melanchthons S. (jedoch ohne Nennung von Melanchthons Na-
men) zu erweisen, was Melanchthon veranlaßte, zu seiner Verteidigung das Wort zu ergreifen und die Gründe für den von ihm eingenommenen Standpunkt darzulegen. Der Streit wurde dann auch in die Hochburg der Flaciener, nach Jena, übertragen, wo Melanchthons Schüler, Petrusius Strigel, im weitesten die An-
schauungen seines Lehrers in dieser Frage ver-
trat und darüber in einem heftigen Streit mit Flacius und dessen Gefüllungsgenossen geriet; in der damals (1560) zu Weimar unter Leitung

des Simon Musäus veranstalteten Disputation erklärte Flacius, daß infolge des Falles die Erb-
sünde die eigentliche Substanz des Menschen ge-
worden sei. Die Konfessionsformel entschied sich gegen den Synergismus Melanchthons und
seiner Anhänger, verwarf aber zugleich die eben erwähnte Behauptung des Flacius. — *Deutsch-
land*: II, 3 (Sp. 2112 i). *Orthodoxie*, 2 b
(Sp. 1056 f).

Der Verlauf der synergetischen Kämpfe ent-
spricht weder der Wichtigkeit des religiösen
Problems noch den Anfängen der Disputation, die
in dem Streit zwischen Luther und Erasmus
zu suchen sind. In diesem Streit ist die Erkennt-
nis der Frage durch beide Gegner wesentlich ge-
fordert worden, durch Luther positiv, durch
Erasmus im wesentlichen negativ, und der Kampf erhebt sich zu weltgeschichtlicher Größe,
weil sowohl Luther wie Erasmus Vertreter
zweier miteinander um die Herrschaft ringender
Weltanschauungen sind und der Kepunkt die-
ses Gegensatzes zum Ausdruck gebracht wird.
In weiterem Verlaufe hat nur noch Melanch-
thon wesentliche Auseinandersetzungen gegeben, indem er
richtig die Schwierigkeiten erkannte, welche die de-
terministische Auffassung dem praktisch-religiösen
Interesse bereite. Eine Lösung der weltanschau-
enden Fragen zu finden, war Melanchthon jedoch
seiner ganzen Geistesanlage nach nicht geeignet.
Noch weniger waren das seine Anhänger und
dene Gegner, die über den Nebenbedingen das
eigentliche Wesen der Sache völlig aus den Au-
gen verloren. Daher ist der Erfolg dieser mit
namenloser Erbitterung ausgefochtenen Kämpfe
außerordentlich dürfsig. — Eine Geschichte der
Lehre von der Willensfreiheit und -unfreiheit wird
ver suchen müssen, diesen Lehrstreitigkeiten
ihren Platz in der allgemeinen Entwicklung an-
zuweisen; erst dann wird sich der ganze Verlauf
mit Sicherheit übersehen lassen.

Über Melanchthon vgl. namentlich: Ernst Di-
scher: Melanchthons Lehre von der Freiheit 1905; —
Die neuste Erörterung der synergetischen Streitigkeiten
bietet L. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus,
Bd. 2, 1912; — Älteres in RE^a XIX, S. 229 ff. Ellinger.

Synesius (zwischen 370 und 415), der neu-
platonische Philosoph auf dem Bischofsstuhl zu
Ptolemais in der Axente (jetzt 410), bei seiner
Erhebung zum Bischof wohl noch ungekauft, als
christlicher Schriftsteller an der Verbindung vom
Neuplatonismus (2) und Christentum arbeitend.
Unter seinem Amt, das ihm seinem Ideal des
beschaulichen Lebens entsprach, hat er schwer ge-
leitten. Mit dem Christentum, auch in seiner mön-
chischen Form, hat er sich abfinden können, doch
gewisse unphilosophische Lehren, wie die von
der nachträglichen Entstehung der Seele, vom
Weltuntergang, von der Fleischlichen Auferste-
hung abgelehnt; *Origenes* könnte sein Vorbild
gewesen sein. Von seinen Werken sind die Briefe
und die Hymnen und vor allem die soße Rede
über das Königum zu erwähnen, die er vor
Kaiser Arcadius gehalten hat; daneben stehen
kleinere Schriften philosophischen Inhalts, z. B.
über die Vorziehung (in Form eines ägyptischen
Märtyr).

MSG 66, S. 1021—1056; — KL^a XI, Sp. 1108—1117;

— Gustav Krüger: RE^a XIX, Sp. 235—239 (dar-
selbst die weiteren Ausgaben und Schriften); — Paul
Ul. v. Wilamowitz-Moellendorff: Die Hymnen
des Prolos und S. (SAP 1907, S. 272—95). Windisch.

Syngamma Sueicum (1525) * Württemberg, 2 a. Benz (Sv. 1340).

Syntretismus. Übersicht.

I. Religiöser S. im Altertum; — II. Protestantischer S. kirchegeschichtlich.

I. Religiöser Syntretismus im Altertum.

1. Die orientalischen Götter in der hellenistischen Welt;
- 2. Der religiöse Charakter des S. in der römischen Welt;
- 3. Die wichtigsten syntretistischen Riten: a) Kleinasiatische; — b) ägyptische; — c) persische; — d) syrische; — e) das Judentum; — 4. Zauber und Amulett;
- 5. Der Kampf mit dem Christentum.

Als das Resultat der älteren religiösen Entwicklung, die unter Griechenland: I. Religion, und Mysterien: I darstellt ist, darf die Auflösung der alten Stadt-Religion bezeichnet werden. Dabei ist die Abkehr der Gebildeten von der Religion nicht sehr belangreich (Philosophie: II, griechisch-römische), da die unteren Schichten dadurch kaum beeinflusst worden sind; auch trat in der nachchristlichen Zeit ein Rückslag ein, indem sich die Gebildeten der Religion wieder zuwenden. Eben darauf beruhte die Beliebtheit von Posidonius' Philosophie, die der Drönigmeit einen breiten Raum einräumte und für manche Erziehungsformen des Götterglaubens geradezu ein System ihres (i. u. Philosophie II, 6). So sind im 2. Jhd. n. Chr. nicht nur die Vertreter der Literatur im allgemeinen gläubig (wie Plutarch, Aristides, Avienus), sondern überhaupt hochgestellte Personen wie die Kaiser; z. B. brachte Antoninus Pius (Imperium Romanum, 1, Sv. 455) auch Ovid selbst dar. Auch die alten Formen der Götterverehrung lebten fort, und der Glaube an Vorzeichen war so lebendig wie je, ja, die Dräfe feierten eine Nachblüte. Dagegen brachte die große Ausbreitung der religiösen Vereine eine tiefgreifende Veränderung der religiösen Zustände mit sich. Denn hier treten an die Stelle der staatlich anerkannten solche Götter, die man sich selbst wählt und denen man sich näher fühlt; auch infolfern wird die alte Staatsidee hier durchbrochen, als sich in den Vereinen Bürger und Freunde, Freie und Sklaven ohne Unterschied zusammenfinden.

Was dem S. sein eigentliches Gepräge verleiht, ist das Vorwiegen orientalischer Götter und orientalischer Religiosität. Wohl begegnen uns in dem späteren Pantheon auch Wesen anderer Herkunft, z. B. thalassische und gallische Götter, aber sie treten an Bedeutung ganz hinter den Gottheiten des Ostens zurück. Vorzuhub leistet dieser Entwicklung die Weitertzogtät der hellenischen Religion, die sich von jeder Eiferucht frei hält; ihr verdanke sie schon in früher Zeit die Aufnahme von Gestalten wie der großen Mutter und Dionysos (Griechenland I, 2, 6, Sv. 1669, 1683). Jetzt lernen die Hellenen durch die Jüge Alexanders des Großen und die Hellenisierung der eroberten Gebiete (Hellenismus) das bunte Göttergemisch Babelsiens kennen und die Diadochenfürsten legen Wert auf eine Verschmelzung der Religionen, nach dem Vorbilde Alexanders, der bei der Gründung von Alexandria sofort die Tempel der griechischen und ägyptischen Götter bestimmte hatte. Zum Teil hatte das riesige Imperium diesen Prozeß schon vorgearbeitet, indem es die Propaganda mancher Riten zum mindesten nicht hinderte. So finden die Griechen bei allen S. in ihnen den

Kult des Baal und nennen ihn z. B. in Syrien den großen Donnerer Zeus; er verbreitet sich aber im Westen nur sporadisch, wie wir z. B. in Südgallien die Weibung eines Tyrers an den „Lenter des Schiffs Baal“ finden, der ihm in der Heimat Dräfe gegeben hatte. Sein weibliches Gegenstück Asteria hat auf die Vorstellungen von Aphrodite und Aphrodite eingewirkt, und namentlich wo in Aphroditempeln (wie in Korinth und auf dem Ern in Tizitien) Prostitution stattfindet, wird man das annehmen müssen. Ähnlich ausgeführt wurde die persische Anahita, die nach Armenien und Kappadokien vordrang, in ihrem Gefolge persische Magier und Feuerzünder; persischen Feuerkultus finden wir sogar bei jüdischen Prophetengemeinden an der Küste des Schwarzen Meeres. Weit wirksamer war der Siegeszug der ägyptischen Gottheiten. Osiris (Aegypten: II, 2) hat teilweise schon im 4. Jhd. in Griechenland festen Fuß gefaßt und gewann weiteren Boden unter den Ptolemäern, namentlich wo, wie aus den ägyptischen Inschriften, deren Einfluß überwog; obwohl man sie mit einheimischen Göttern gleichsetzte, so ließen schon die Neuerlichkeiten ihres Kultus ihre ursprüngliche Herkunft nicht vergessen, namentlich die falchgelockten Köpfe und weiße Gewänder ihrer Priester und die gefransten Bruststücher und Klappern ihrer Priestertinnen. Neben ihr erscheint außer dem schafsfötigen Amasis besonders Serapis, ein im Antirite Ptolemaios' I künstlich geschaffener Gott, den die Aegypter als Osiris-Apis auffaßten, andere aus Babylon herstelten, während das Kultbild aus Sinope geholt wurde; da er an Zeus, Hades und Asklepios erinnerte, so eignete sich Serapis (oder Serapis) sehr dazu, zum Allgott zu werden und die syntretistische Entwicklung gewissermaßen programmatisch anzufündigen. Vereine von Isis- und Sarapisvereinen begegnen uns z. B. auf Rhodos schon im 3. Jhd., und hier erscheinen die Köpfe und Abzeichen dieser Götter auch auf Münzen.

2. Aber die eigentliche Blüte des S. beginnt erst mit dem Vordringen der Römer im Orient. Denn das römische Reich (Imperium Romanum) bildet eine reiche Kultur- und Verlehrungsressource und ermöglicht eine religiöse Propaganda in großem Stil. Seit den mithridatischen Kriegen lernen die römischen Legionare die asiatischen Riten kennen und gewöhnen sich, abergläubisch wie Soldaten stets sind, rasch an die neuen Götter; später liegen die Legionen italienischer Herkunft und die nicht-italischen Kolonien über das ganze Reich verteilt und verbreiten bestimmte Riten, die man wohl als eine Religion des römischen Heeres bezeichnet hat. Eine ähnliche Rolle spielen Kaufleute, z. B. Syrer, die wir in Ostia und Uticis, in Spanien und Gallien bis nach Trier hinauf finden, und das Heer der Beamtene, die oft von einem Ende des Weltreiches zum anderen verschlagen werden, ja sogar Kaiser fremder Nationalität wie Elagabal (Imperium Romanum, 2), die für die Verbreitung ihrer heimischen Riten eintreten. Dazu kommen die orientalischen Slaven, von denen viele später als Freigelassene und in der nächsten Generation wohl schon als Ritter und Senatoren einen wichtigen Bestandteil der Bevölkerung bilden. Der ganze Vorgang wäre nicht so langreich, wenn es sich nur um die Frage han-

delte, ob man zu Jupiter oder Apollon oder Mithras oder Ma-Bellona gebetet hat; aber es handelte sich um viel mehr: denn mit den Religionen des Dienstes kam auch eine andere Religion mit. Die griechischen und römischen Götter waren freundliche und beweame Helfer in den äußeren Nöten des Lebens gewesen, wenn man sich nur der Verpflichtungen gegen sie regelmäßig entledigte; aber ein inneres Verhältnis zu ihnen zu gewinnen war dem Einzelnen unmöglich (Griechenland: I. Rom: I). Ganz anders die orientalischen Gottheiten, die den Menschen in der Ewigkeit zu sich emporhoben, die ihm innere religiöse Erlebnisse boten, die, wie es auf Inschriften heißt, Hüter seiner Seele werden; in den Mysterienanfassungen (Mystiken: I, 1; 2, Sp. 587; 4, Sp. 589) Errscheinungswelt der Rel.: III, II 6, 7) erlebte der Mensch zitternd und zagen und die Leidenschaften seines Gottes mit und leitete aus dessen endlicher Rettung die Hoffnung auf die eigene Erlösung ab; die Einweihungs- und Reinigungszeremonien, denen er sich unterwerfen mußte, gaben ihm nicht bloß die rituelle Reinheit, sondern sie wuchsen auch die Bestrafung mit Schuld und Sünde hinweg; dem gleichen Zweck dient die Askese, die in Gefangenissen und Selbstverstümmelungen ihre höchste Triumphantie feiert. Diese Auffassung der Religion war in abgeschwächter Gestalt schon vorher durch die Dionysostheologie und die orphischen Mysterien (Griechenland: I, 6 Mysterien: I, 4, 5) der griechisch-römischen Welt vermittelt worden; jetzt gewinnt diese Orphit auch Einfluß auf die Philosophie, d. h. auf die Gelehrten, und erzieht sie seit Posidonius (Philosophie: II, 6) zu der Sorge für ihr Seelenheil, zu dem Bedürfnis nach Rettung und Erlösung.

Diese neue Religiosität kann in doppelter Richtung wirken. Einmal blüht sie auf alle oder viele Formen der bisherigen Götterverehrung mit Bezeichnung herab, vernichtet z. B. das Opfer und legt an seine Stelle das geistige Opfer, d. h. das Gebet. Dio von Prusa erklärt, wohl unter dem Einfluß des Posidonius, daß es nicht auf die Kosbarkeit des Opfers ankomme, sondern daß einige Körnchen Weihrauch, ja ein bloßes Antreten des Altars genüge, wenn nur die rechte Einweihung vorhanden sei. Der Begriff Frömmigkeit bezeichnet jetzt nicht mehr die Erfüllung äußerer Verpflichtungen, sondern das Gefühl der Gottesverwandtschaft und Gottesähnlichkeit, das uns lehrt, in Gott das Gute zu lieben und das Böse zu bauen. Gewiß liegt dabei die soziale Lehre von der Ergebung in den Weltwillen zugrunde, aber es ist ein ganz neues Moment religiöser Einheitlichkeit hinzugetreten, das sich aus der ganzen Einstimmung ergibt. Dieses Gefühl wird noch tiefer, wo jüdische Einflüsse hinzutreten, wie bei Philo; die bei den Semiten verbreitete Aufschauung von der Heiligkeit Gottes führt dazu, daß man ihn über die Sinnewelt ganz hinausdrückt und seine unsägbare Erhabenheit in immer neuen Wendungen betont. So begegnet uns in den hermetischen Schriften (Hermetica) 3. Jhd. folgendes Gebet: „Heilig ist Gott, der mir durch den Geist Leben und Licht gezeigt hat, heilig ist Gott der Vater der Welt, heilig ist Gott, dessen Wille von seinen Kräften ausgeführt wird, heilig ist Gott, der erkannt werden will und von

den Seinen erkannt wird. Heilig bist du, der durch Worte das All geschaffen hat, heilig bist du, den die Natur nicht gebildet hat, heilig bist du, dessen Abbild die ganze Natur ist; heilig bist du, der stärker ist als alle Kraft, heilig bist du, der erhaben ist über jede Erhabenheit, heilig bist du, der über allen Lobpreisungen steht.“ In überschwänglichen Tönen preisen die Dämonen dieser Zeit die Allmacht Gottes, „der in Ewigkeit ist und über den obersten Göttern thront, der Himmel und Meer geschaffen hat, der den Menschen seinen Odem eingeblasen hat, dem der verborgene unauspprechliche Name gehört, vor dem auch die Dämonen zittern, dessen Augen Sonne und Mond sind, dessen Haupt der Himmel, dessen Leib der Äther, dessen Füße die Erde“, „der alles schafft und nährt und machen läßt“. Andererseits aber bringt das Gefühl von der Unzulänglichkeit der bestehenden Kulte zuerst bei den nicht philosophisch Gebildeten, dann aber in immer steigendem Maße auch bei diesen eine gewisse Nervosität und Unruhe hervor, die sie von einem Kult zum anderen treibt und sie den albernen Mysterien in die Arme jagt. Nicht ganz frei davon ist Apollonius von Thana, wenigstens in demilde, das Philostratus von ihm entworfen hat: er besucht alle griechischen Tempel und verucht, die Kulte zu reorganisieren, aber er reist auch zu den angeblichen ägyptischen, babylonischen und indischen Weisen, weil bei ihnen seine Ideale von Frömmigkeit verfolgt zu finden glaubt. Indem er weisagt und Wunder tut, gleich wie dem Pythagoras der Legende, der damals bei der allgemeinen Gläubigkeit noch andere, minder berühmte Nachfolger fand (vgl. Neupythagoräer). Zu ihnen gehört Alexander von Abonotichos in Paphagonien, der in seiner Heimat um die Mitte des 2. Jhd. n. Chr. einen Mysterientempel des Astlepios-Glykon stiftete, den er in Schlangengestalt erscheinen ließ; ob er wirklich, wie Lucian behauptet, ein Schwindler war, vernünftigen wir nicht zu sagen, jedenfalls aber hat er Gläubige gefunden, und dasselbe in vielen Seitenstiftern gelungen, die man wegen einer oft ganz losen Beziehung zum Christentum als Gnostiker fälschlich unter den christlichen Häretikern zu buchen pflegte.

Ferner ist eine Folge dieser Entwicklung die Einführung der verschiedenartigen neuen Götter; Pantheus = „Allgot“ findet sich jetzt nicht bloß als selbständiges Wesen, sondern auch als Beiname vieler Götter, z. B. des Jupiter, Sarapis, Liber und der Fortuna; man stellt Bilder mit den Attributen alter Götter auf und trägt Statuetten dieser Art als Amulette; Dichter und Philosophen bemühen sich, die Einheit dieser verschiedenen Wesen zu feiern und zu beweisen. Kaiser Alexander Severus (222 bis 235; Imperium Romanum, 2) der Sohn der Julia Mamaa, die mit Origenes verlobt haben soll, und Enkel der Julia Domna (s. u. 3d), verehrt in seiner Haustapete Abraham, Christus, Orpheus und Apollonius von Thana nebeneinander — vielleicht der schlagendste Beweis dafür, daß alles Gefühl für die ursprüngliche Eigenart der Religionen verschwunden war.

Es gibt also zwischen der vergangenen Form der neuen Religiosität, die wir später in ihrer reinsten Ausprägung etwa bei Plotin (Neuplatonismus, 1. Philosophie: II, 8) finden

und dem Standpunkt des Volkes viele vermittelnde Stadien, die den religiösen S. mit mehr oder weniger großem philosophischen Einflug aufweisen. Hierher gehört der Gnostizismus im weitesten Umfange, die Schriften des Hermes Trismegistos und die Chaldaischen Orakel. Hier finden wir überall den Begriff der Gnosis, der schließlich das nähere Verhältnis zur Gottheit bezeichnet, ursprünglich aber die auf Offenbarung beruhende Kenntnis von den höchsten und letzten Dingen; diese Offenbarung gibt in den Chaldaischen Orakeln die Göttin Dekate, die hier zur Weltseele verflüchtigt ist, in den hermetischen Schriften (Hermatica) meist Hermes selbst, d. h. der ägyptische Thoth, den man mit Hermes gleichgesetzt hatte, oder die göttliche Vernunft, der Rus. Wer diese Offenbarung kennt und befreigt, der entzieht der Herrschaft der Planetengötter, die durch den Einflug der damals allmächtigen Astrologie (M. u. 5) als die eigentlichen Herrscher der Welt erscheinen, und darf hoffen, nach dem Tode durch ihre sieben Sphären hindurch zu Gott aufzusteigen, bei dem die Seele ihre Heimat hat, während der Körper unten zurückbleibt. Diese Lehren sind mehr oder weniger mit religiöser und therapeutischer Praxis verbunden (am wenigsten in den hermetischen Schriften, deren Zusammenhang mit der ägyptischen Religion schon deshalb nur sehr lose sein kann). So tritt uns bei den Chaldaern ein Neuerzug entgegen, der sich gewiß aus der persischen Religion herzieht; vielsch. gibt man der scheinenden Seele „Symbole“ mit, z. B. Zaubерformeln, mit deren Hilfe sie die bösen Planetengötter bezwingen und ihren Weg zu Gott ungefährdet vollenden kann (vgl. die Tafeln in den Gräberbüchern phönizischer Müttern). Es fehlt nicht an sacramentalen Handlungen, die den Zusammenhang der Gläubigen untereinander und mit der Gottheit stärken sollen; so finden wir mehrfach gemeinsame Wahlzeiten wie im Attisdienst (Mysterien; 1, 4). Auf sie bezieht sich der Vorwurf der „Thyestesmahlzeiten“, d. h. der Verzehrung eines geopferften Kindes, der gegen das Christentum (Apostolisches u. 3. Epist. 11, 2 e, Ep. 632) und alle sich absondernden Religionsgemeinschaften gern erhoben wurde (vgl. Eusebius und Theopompeus, auch Polycratiser). Eine große Rolle spielen Enthaltungen (Fasten), Reinigungen und Waschungen (Hemerobapisten), zumal da durch den Einflug der semitischen Religionen die Fortdauer der Heiligkeit und Reinheit immer stärker betont wird. Auch das alte orphisch-vnhagoreische Verbot der Fleischnahrung (Mysterien; 1, 5) tritt jetzt wieder in Kraft, und der Philolog Porphyrios sucht seine Berechtigung in einer besonderen Schrift zu erweisen.

3. Die große Masse bevorzugt natürliche Kulte mit deutlichen Riten, für sie war eine abgeschätzte Theosophie wie etwa die der hermetischen Schriften, in der außer noch etwas von ägyptischer oder griechischer Religion übrig geblieben war, viel zu hoch. Die wichtigsten dieser Kulte sind etwa die folgenden (auß die zahllosen Gottheiten rein lokaler Bedeutung wie die teläischen und nordafrkanischen kann hier nicht eingegangen werden).

3. a) Kleinasiatische Kulte. Der wichtigste ist der der Meter und des Attis. Attis

ist der Geliebte der kleinasiatischen Göttermutter (Griechenland; 1, 2, Ep. 1669 „Muttergottheiten“ „Mysterien“), ein jugendlicher Hirt, der von einem Eber getötet wird oder sich unter einem Fichtenbaum selbst entmantelt; ein ätiologischer Mythus, der erklärt, weshalb sich die Diener der Götter, die Galoi, mit Messern zerstechen und entmannen; sie taten dies in der Frühzeit unter wirbelnden Tänzen zum Klange der orientalischen Tamburine und Schalloben und weissagten in dielem Zustande der Verzückung auch die Zukunft. Das Volk kannte sie namentlich als Beretspriester, die mit dem Bilde der Göttin durch die Straßen zogen. In Rom hatte man diesen Kult im 3. v. Chr. auf die Weisung eines Sibyllenorakels eingeführt, ließ ihn aber zunächst durch Phryger besorgen. Kaiser Claudio soll das Attisfest im März angefangen haben, und seit seiner Zeit häufen sich die Zeugnisse für den Kultus; sie sind in ganz Italien, aber auch in Gallien und Nordafrika besonders im 2. und am Anfang des 3. Jhd.s verbreitet. Alle uns bekannten Oberpriester (Arktigalli) sind römische Bürger. Die Verehrer nennen sich „Tänzer der Ekelbe“ oder „Baumträger der Göttermutter und des Attis“, auch wohl „Lanzenträger“ und „Hörten“; am 22. März wird im heiligen Hain eine Fichte gefällt, die Zweige mit Beilen bestreut, der Stamm mit Wurzeln umwidelt, und dann der Baum in feierlichem Zuge nach dem Tempel getragen. Nun trauert man um Attis‘ Tod und vermeidet allerlei Speisen, z. B. Fische, Tauben und Schweine (wohl unter semitischem Einfluß). Der 24. März heißt der „Tag des Blutes“, an dem die Galoi mit ihrem Blute den Altar bespritzten; der 25. Hilaria, an dem die Wiederkehr und Wiedergeburt des Gottes durch eine bunt maschierte Prozeßion begangen wird; sie gehörte im 3. Jhd. zu den höchsten römischen Festen, und Kaiser Alexander Severus nahm daran teil. Der 26. heißt der „Hubetag“, der 27. die „Waschung“; man brachte das Kultbild der Göttin und alle heiligen Gegenstände zu einem nahen Fluss und wusch sie darin. Das Ziel der Weihe für den einzelnen war das Taurobolium „Tieropfer“ (seltener Arktobolium „Widderopfer“); er zielte, während die Gemeinde klagen läßt, in eine unerträgliche Grube, in die das Blut des Opfertieres flöß, so daß er bis zum Halse darin stand; er galt als Sterbender, und wenn er dem Bade entstieg, als Wiedergeborener und wurde als solcher von der Gemeinde begrüßt und angebetet; man sieht deutlich, wie hier Mensch und Gott zusammenfließen, der Gläubige Leiden und Wiedergeburt des Gottes symbolisch durchmacht. Diese Feier, die man geradezu Geburtstagfeier nannte, wiederholte man nach zwanzig Jahren, um die inzwischen angemessene Bejedlung wieder von sich abzunehmen (Tanz). Der Kaiser Elagabal hat sich dieser Zeremonie unterzogen; aus Rom haben wir von der Stelle, wo jetzt die Peterskirche steht, Inschriften aus dem ganzen 4. Jhd., die besagen, daß man sie dort vorgekommen hat. — Zu dem lappadotischen wie in pontischen Romana hatte sich ein Priesterstaat erhalten, dessen Mittelpunkt der Kultus der Naturgöttin Maia („Untergottheiten“) bildete, und der zum großen Teile aus Propheten, Tempelslaven und Hötären bestand. Da man die Göttin mit

Schild und Keule darstellte, so verglichen sie die Römer, als sie in den mitridatischen Kriegen ihre Heiligkeit machten, mit Bellona; ein Heiligtum dieser orientalischen Bellona auf dem Kapitol wurde im J. 48 v. Chr. amtlich zerstört und ein neues außerhalb des Weichbildes am Ticus Flaminius angelegt; dessen Dienst in den Händen von Janus lag; diese verwundeten sich in der Eklase und bespritzten die Menge mit ihrem Blut, dem man magische Wirkungen zuschrieb. Die geografische Verbreitung des Kultes scheint nicht groß gewesen zu sein. — Men, ein durch ganz Kleinasien verbreiteter Mondgott, der mit der Mondelbe auf den Schultern abgebildet wird, manchmal auch als Reitergott erscheint, ist schon im 3. Jhd. v. Chr. nach Attika gedrungen, hat aber auf die Religion des Kaiserreiches nur insofern Einfluß gewonnen, als er mit Attis zusammengeflossen war, unter dessen Beinamen Menotyrannos erscheint; seine Verbindung mit dem Stier mag sich aus einer Kreuzung mit Mithras erläutern.

3. b) Die ägyptischen Kulte dringen in Italien seit dem 1. Jhd. vor Chr. vor; der Isis-Tempel in Pompeji stammt noch aus östlicher Zeit (vor 80 v. Chr.). In Rom werden zwischen den Jahren 58 und 48 v. Chr. die ägyptischen Tempel viermal auf Senatsbeschuß zerstört und auch später greift man zu Gegenmaßregeln, zumal der Kampf des Augustus gegen Neopatra als Kampf gegen die ägyptischen Götter aufgefaßt wurde; überhaupt hat es an einem römisch-nationalen Widerstande gegen die fremden Götter nicht gefehlt, und z. B. Tacitus' Aeußerungen über fremde Religionen bieten ein gutes Beispiel dafür. Aber Gallia baute bereits auf dem Marsfelde den Tempel der Iis Campensis, Caracalla einen noch prächtigeren auf dem Quirinal; der dritte Bezirk Roms führte seinen Namen nach dem auf dem Caelius gelegenen Iseum und Serapeum. Iis (j. o. 1) wird jetzt zur Allgöttin, heißt daher geradezu Panthea und wird angerufen als die vielseitige und vielgestaltige; populär ist sie namentlich als Heilgöttin, und man weist in ihrem Tempel Nachbildungen der gehörten Gliedmaßen. Serapis (j. o. 1), in diesen Heiligtümern bisweilen Invokation zu Heilszwecken geübt wurde, steht mit Zeus und Helios zusammen und die Formel „Zeus, Helios, Serapis sind Eins“ wird geradezu als Amulett verwendet (wie denn überhaupt auf den zahllosen Amuletten dieser Zeit sein Bild neben dem des gleichfalls ägyptischen Harpokrates-Inabens besonders häufig ist); aber wir finden ihn auch als Beschützer der Schiffahrt mit Neptun und als Herrn über die Toten mit Hades und Pluton gleichgesetzt. Das Hauptfest war das der Aufrufung der Gebeine des Osiris vom 28. Oktober bis 1. November; ganz ähnlich wie beim Attisfest erlebten die Gläubigen hier Leid und Auferstehung des Gottes und leiteten daraus Hoffnungen für sich selbst ab. Am 5. März feierte man das „Schiff der Iis“, d. h. den Wiederbeginn der Schiffahrt, deren Befürherin Iis (z. T. durch Verschmelzung mit Aphrodite) war; ein Rest davon hat sich im Kult der hl. Agata in Catania erhalten. Für ihre Mysterien ist ein Hauptzeuge Apuleius (um 160 n. Chr.), der uns am Schlusse seines Berandungsromans die Erlebnisse berichtet, die er selbst als Iis-Myste gehabt hat: die völlige Hin-

gabe der Gläubigen an die Gottheit, die ihn aus allen Nöten des Lebens in den sicherer Hafen der Religion rettet, kommt hier zu stärkerem Ausdrud, als irgendwo sonst im Heidentum. Zudem er durch die Gnade der Iis ihr Slave und ihr Streiter wird, stirbt er zugleich seinem fröhlichen sündigen Leben ab und wird zu einem besseren wiedergeboren. Aber dieses Ziel wird nicht bloß durch innere Entfehl und Frömmigkeit erreicht, sondern auch durch Fassten und Enthalungen, und die damals allmächtige Astrologie spielt auch hier hinein.

3. c) Die persische Religion. Sie wirkt nicht in der offiziellen Form, die sie durch Zarathustra erhalten hatte (Perse: II, 2), sondern in der populären, die auch schon auf das Judentum eingewirkt hatte (I Perse: II, 3). Dieser gebürt Mithras an, ein Lichtgott, den Zarathustra zu dem Range eines niederen Geistes herabgedrückt hatte, den aber selbst die persischen Könige beim Schwur und vor Schlachten anzurufen pflegten. Er kam aus Iran nach Babylon und Kleinasien und wurde oft mit Mithra gleich Helius und Artemis. Auf diesem Wege nahm der Mithrasdienst fremde Elemente auf und durchlebte sich vor allem mit der dualistischen Astrologie, so daß die Planeten- und Tierkreisbilder regelmäßig auf seinen Monumenten erscheinen; auch wurde die ursprüngliche persische Liturgie durch eine griechische erweitert. Diese Religion lernten die römischen Soldaten kennen, als sie ins Innere von Kleinasien vordrangen, zuerst in den Räumen des Pompejus gegen Mithradates, dann besonders seit Tiberius; im J. 17 n. Chr. wurde Kapпадocien Provinz, unter Nero der Nordosten von Kleinasien und Kleinarmenien. Die Legionen trugen den neuen Gott nach dem Westen, und wir finden ihn bald in ganz Mitteleuropa, Britannien, Afrika und vereinzelt auch in Spanien, namentlich da, wo die Außgebote aus Rommagene und Dacia ihre Standquartiere hatten, z. B. in Dacie und Mören; ferner z. B. in Carnuntum bei Wien, wohn im J. 71/2 die 15. Legion verlegt wurde, die vorher am Euphrat gesandten hatte. In Rom finden wir Mithrasfeiertümer zuerst jenseits, seit Ende des 2. Jhd.s, aber auch innerhalb des Weichbildes, sogar auf dem Kapitol selbst; die Zahl der hier gefundenen Mithrasreliefs (75) legt bereitdes Zeugnis von der Verbreitung des Kultus ab. Gut erhalten ist das Mithräum bei der Kirche S. Clemente, noch besser das in der Hafenstadt Ostia. Eine Epoche bildete Kaiser Commodus, der sich weihen ließ und Mithras zum Schutzgott des Kaiserthums erhob, so daß uns von da an viele Weiheinschriften mit Mithras „zum Heile des Reiches“ begegnen. Schon seit Nero tragen die Kaiser den Strahlenkranz des Helios; mehr und mehr dringt die Sonnenreligion vor, für die Ptolomäus eine Art wissenschaftlicher Begründung gegeben hatte, indem er den Sonnengott zum Nährer und Erhalter des Weltalls mache; als Weltschöpfer und Weltherrid wird er in den überschwenglichen Hymnen der Baubekerte gern angerufen. Wie Poseidonius (I Philosophie: II, 6) ein Soher war, so auch sein Sonnengott; und als Kaiser Aurelian (270—275) „Imperium Romanum, 2. den Sol zum Herrn des römischen Reiches erklärt und ihm auf dem

Campus Agrippae einen von Pracht strohenden Tempel erbaut, so meint er eigentlich den Pal von Palmira, der das einheimische Fürstengeschlecht verlassen und sich den Römern zugewandt hatte; aber für das damalige religiöse Empfinden war er mit Mithras identisch und wird bald ganz von diesem aufgezogen worden sein. Wie damals alle großen Götter zu Sonnengöttern werden, mag die Ausrufung des Helios aus einem Zauberbuch zeigen: „Ich rufe dich, den großen Gott, den ewigen Herrn, den Weltbeherrscher, den gewaltigen Meereherrscher über und unter der Welt, der am Morgen im Osten auffstrahlt und über der ganzen Welt aufgeht und im Westen untergeht, komme zu mir, der da aufgeht in den vier Windrichtungen, der freundliche gute Gott, dessen Tummelplatz der Himmel ist; ich rufe deine heiligen verborgenen und gewaltigen Namen, die du gern hörst. Die Erde wurde grün, als du strahltest; die Bäume trugen Früchte, als du lachtest; die Tiere mehrten sich, als du es befahlst“. Die sinnliche Vorstellung von der, daß ALL durchwaltenden feurigen Kraft wirkt hierbei mit, aber das fühlende Element sind die orientalischen Sonnenreligionen. Noch einmal philosophisch begründet wird diese offizielle Sonnenreligion des römischen Reiches in der Rede auf den König Helios, die Kaiser Julianus unter Benützung der Theologie des Zambios mit allem sophistischen Raffinement ausgestattet bat. — Auf den zahlreichen Denkmälern seines Kultes erscheint Mithras entweder als der „Gott aus dem Felsen“, d. h. als nadter Knabe mit orientalischer Mütze, Dolch und Fadel haltend und bis zu den Knieen aus einem Felsen emporsteigend. Oder in verschiedenen Gruppierungen mit Helios, der eigentlich sein Doppelgänger ist, zuletzt mit ihm schmälernd; vielleicht ein Hinweis auf die Genüsse, die den Gläubigen im Jenseits erwarten. Weißt aber wird er als der Stierlöter abgebildet; er kniet auf dem Rücken des zusammengefunitenen Stieres und bohrt ihm das Messer in den Hals, eine Schlange und ein Hund leden das herabfließende Blut auf, ein Skorpion zwicht ihn in die Hoden, während ein Rabe auf den siegreichen Gott zufiegt. Dahinter birgt sich eine kunstvolle, im einzelnen recht unklare Symbolik, die wohl auf die Schöpfung und Erlösung der Welt durch Mithras hindeuten soll; am Ende der Welt wird der Stier geschlachtet, damit die Menschen auferstehen und von Mithras ins Jenseits geleitet werden. Die Verehrung des Gottes spielte sich in natürlichen Grotten oder unterirdischen Tempeln von länglicher Gestalt ab; an den Längseiten ziehen sich Podien hin, an der einen Schmalseite befindet sich das Allerheiligste mit dem Relief des Stiermörs, an der andern zwei Altäre; durch geheimnisvolle Lampenbeleuchtung und überraschende Lichteffekte wurde die Gemeinde in eine weibolle und empfängliche Stimmung versetzt. In sieben Stufen erreichte man die höchsten Grade der Weihe; sie führten die Namen: Rabe, Greif (?), Streiter, Löwe, Perse, Sonnenläufer, Vater (auch Adler und Habicht genannt); über allen stand der Vater der Väter. Untereinander neuerten sich die Mithrasgläubigen Brüder. Beim Übergang von einer Stufe zur anderen waren Einweihungsriten nötig, die an das Freimaurertum erinnern; z. B. setzte man dem, der „Strei-

ter“ werden sollte, einen Kreuz auf, in dem ein Dolch steckte und den der Mythe zuzüabweisen mußte; ferner gab es Waschungen mit Wasser und Honig und gemeinsames Essen von Brot, Wasser und Wein, so daß schon Tertullian von Sakrament redet. An moralischen Vorschriften fehlt es nicht, und vielleicht führte Mithras seinen Beinamen *invictus*, „der Unbesiegliche“ als Kämpfer für Wahrheit und Recht. Bedenfalls machte ihn dieser Name dazu geeignet, zum Reichsgott zu werden, bisweilen auch mit der Person des Kaisers zusammenzustellen; und als mit dem J. 323 sein Bild von den Münzen verschwindet, gleicht man ihn auf Grund von Maleach. 4, 2 an Christus „die Sonne der Gerechtigkeit“ an, und der Tag seiner Geburt, der natalis dei invicti, wird zum Heiligtage des Herrn gemacht (¶ Weihnachten): der deutlichste Beweis dafür, daß seine Religion für das Christentum, mit dem sie so viele Verführungen hatte, eine gefährliche Rivalin war. Spielt doch schon ¶ Jesus Mithras gegen Christus aus, soll doch die dialettaische Christenverfolgung durch einen Mithraspriester angeführt sein; vielleicht ist auch durch den Einfluß des Mithrasdienstes der ¶ Sonntag zum Wochenanfang geworden.

3. d) Die syrischen Götter. Die Göttin von Hierapolis (¶ Atargatis) war durch Kaufleute und Slaven seit dem 3. Jhd. v. Chr. dem Westen bekannt geworden und drang in der Kaiserzeit bis nach Britannien vor; ihre Verbreitung in Sizilien ist dadurch bezeugt, daß der Anführer des Slavenaufstandes von Enna im J. 134 v. Chr. einer ihrer Diener war; auch in Rom, wo es von Syreni wimmelte, befäß sie einen Tempel. Man setzte sie der Hera und Cybèle gleich, namentlich aber nannte man sie die syrische oder himmlische Aphrodite; ihre Bettelpriester wurden als eine Landplage empfunden. Eines der merkwürdigsten Dokumente des S., die ¶ Aberciusinschrift, scheint durch ihren Kult mitbeeinflußt zu sein. Für die Hof- und Staatsreligion war es von Bedeutung, daß die energische und hochgebildete Gattin des Kaisers Septimius Severus, Julia Domna (¶ Imperium Romanum, 2), aus dem syrischen Emesa stammte und für den Kult der syrischen Sonnengötter eintrat; ihrer Schwester Julia Mama gelang es, nach Caracallas Tode ihren Entel auf den Thron zu bringen, der mit 14 Jahren bereits Oberpriester des Sonnen-gottes von Emesa war und dessen Namen ¶ Elagabal als Beinamen führte. Durch ihn wurde dieser Baal in der Gestalt eines schwarzen tegel-förmigen Steines im J. 219 feierlich nach Rom gebracht, wo man ihm als deus Sol Elagabatus zwei Tempel erbaute; man vermählte ihn mit der Himmelsgöttin von Karthago, deren Bild von dort nach Rom geholt und in seinem Tempel auf dem Palatin aufgestellt wurde; auch sie wurde schon in punischer Zeit und später mit allen Begleitercheinungen des Kultes einer Baalis (z. B. blg. ¶ Prostitution) über die Grenzen Afrikas hinaus getragen. Auch sonst fehlt es nicht an syrischen Baalen in der griechisch-römischen Welt; hervorgehoben sei der Zeus Hypsistos (Iuppiter summus exsuperans), eigentlich wohl ein Gewittergott, der aber namentlich von Zabdei Jüge annimmt und unter dem Einfluß der Astrologie zum Himmels-

gott (Caelus) und Welthersteller wird; in Mysterien können wir auch einen S. mit Sabazios (¶ Mysterien: I, 4) nachweisen, der bei dem großen Einfluß der dionysischen Mysterien auf alle anderen nicht auffällig ist. Auch wo wir Weihungen an den „ewigen Gott“ oder „ewigen Jupiter“ finden, werden wir an einen syrischen Baal denken müssen.

Als Koinmagene im J. 71 Provinz wurde, lernten die Römer in dem städtischen Doliche einen Baal feiern, den sie Jupiter Dolichenus nannten und auf einem Stier stehend, mit Donnerteil und Doppelbeil (¶ Griechenland: I, 2, Sp. 1669) bewaffnet abbildeten. Er war reicht, eigentlich ein Heeresgott, in Italien, Africa und den Donauländern bis um die Mitte des 3. Jhd.s verbreitet; in Rom besaß er Heiligtümer auf dem Aventin und Esquilin. Auch hier finden wir Kollegen mit einem „Vater“, deren Mitglieder sich Brüder nennen, und gemeinsame Mahlzeiten; der Kult scheint die einheimischen synkretischen Formen trenn bewahrt zu haben. — Etwa von 100—250 blühte der Kult des Jupiter Heliopolitanus, des Baals von Baalbek, den man als jugendlichen Gott mit einer Peitsche in der Rechten, mit Blitz und Aehren in der Linken, oft auch mit allerlei panthemistischen Abzeichen darstellte. Kaiser Antoninus erbaute ihm den prächtigen Tempel, dessen Ruinen noch heute Bewunderung erregen. Die Priester wurden, indem sie die Statue des Gottes trugen, von seinem Geiste erfüllt und gaben Oraef; für die Gläubigen bestanden strenge Reinheitsvorschriften.

3. e) Ueber das Judentum vgl. ¶ Judentum: I, 2; II, 2. ¶ Diaspora: I. Doch sei auch hier bemerkt, daß seit den Kriegen des Quellius und Pompejus viele Juden nach Rom famen und hier Proselyten machten. Aber ihr Kult begegnete, weil er exklusiv und bildlos war, einem starlen Miztren; auch wurden die an den Synagogen herumlungenden Bettler als lästige Landplage empfunden; daher wurden im J. 19 n. Chr. 4000 Freigelaende wegen jüdischen und ägyptischen Überglaubens nach Sardinien verbannt. Anderseits hielt es schon Augustus für ratslich, Weihgeschenke nach Jerusalem zu senden und dort ein tägliche dorzaubringendes Brandopfer zu stiften. Alles in allem aber ist, wenn wir von der Zauberei absehen (i. u.), die jüdische Religion für den heidnischen S. nicht von großer Bedeutung geworden, weil es ihr an Toleranz und Anpassungsfähigkeit gebraucht.

4. Wie alle diese verschiedenen Elemente in den Kopien des Volkes durcheinander brodelten, zeigen uns besonders die zahlreichen Bauwerke, die ja alle aus Ägypten stammen, daß als die Hochburg der Magie bezeichnet werden kann; Alexandria, wo Ägypter, Griechen und Juden zusammenwohnten und wo der Verkehr zwischen Orient und West vorüberfloss, ist für den S. von hervorragender Bedeutung gewesen. Neben griechischen und ägyptischen Gottheiten begegnet hier Mithras, die Göttinmutter, El, Abraham, Tao (= Jahveh), Sabaoth, Michael und Christus, „der Gott der Hebräer“; unter den häufig auftretenden Engeln erscheinen Adonai und Tao. Aus dem kauderwelsch der Ephesia grännata (wie man die eingesteuerten unverständlichen Buchstabentombinationen nannte), lassen sich altbabylonische

Götternamen herauslesen wie Greichigal und Sanaas; neben hymnen, welche die Tradition der griechischen hieratischen Poetie fortsetzen, finden sich Sprüche aus den LXX. Neben und über alledem steht die Astrologie, die in ihrem Ursprung babylonisch ist, aber meist in der hellenisierten Gestalt erscheint, die sie in dem angeblichen Buch des Petoviris und Nechepio in Ägypten im 2. Jhd. v. Chr. erhalten hatte; aus astrologischem Glauben und pythagoreischer Zahlensymbolik erklärt sich das Auftreten des Gottes Abraxas, der auch auf Amulettgemälden oft erscheint; denn die Buchstaben seines Namens ergeben, als griechische Zahlzeichen angefaßt, die Zahl 365, d. h. die Zahl der Tage des Jahres. Rätselhaft aber werden die „Sieben“ oder die „Wochengötter“ auf Schrift und Tritt angerufen und mit der Siebenzahl eine fast scholastisch anmutende Spielerei getrieben, indem die Planeten mit den sieben Tönen der Leier, den sieben Metallen, den sieben Farben usw. in Beziehung gesetzt und nun aus bloßen Farbtreiben wunderliche Zauberformeln zusammengestellt werden. Hier kreuzt sich der astrologische Glaube mit dem späteren pythagoreischen Zahlensymbol, wie denn überhaupt die letzte Phase der antiken Philosophie (¶ II, 6 ff.) ganz in den Bannkreis des S. gerät. Für die hier überall begangene Aufzähnung von der Wirksamkeit zahlloser Dämonen war die Lehre des Poseidonios wichtig, der den ganzen Luftraum mit solchen Mittelweisen bevölkerte und ihnen das Ein greifen in die Einzelheiten des menschlichen Lebens zutraute; sie waren es, die Krankheiten heilten und Oraef, der der verschiedenen Art gaben, sie unterstützten auch den Zauberer bei seinem Vorhaben. Schon Philo setzte sie den jüdischen Engeln gleich, und für den späteren Glauben verschmelzen sie vollständig mit diesen.

5. Alle die manigfachen im S. schimmernden Kräfte werden noch einmal wachgerufen, als der entscheidende Kampf gegen das Christentum beginnt und in seiner Bedeutung erlangt wird. Die heidnische Philosophie bemüht sich jetzt, eine Theorie des S. zu schaffen, um die sich besonders Lamblichus (Neuplatonismus, I, ¶ Philosophie: II, 8, Sp. 1526) verdient gemacht hat; ihr Weinen kann aus seiner Schrift über die Mysterien und den religiösen Reden des Kaisers Julianus am besten lernen. Praktisch wichtig ist das energische Eintreten des römischen Adels, vor allem der Symmachus, Nicomachus und Praetextatus für die alte Religion. Aus der Grabinschrift des Petrus Agorius Praetextatus († 384) ersehen wir, daß er u. a. Pontifex des Sol war, sich in die eleusinischen und Dionysosmysterien hatte weihen lassen, das Amt eines Hierophanten und „Vaters der Väter“ bekleidete und das Taurobolium empfing; seine Gattin Aconia Fabia Paulina hatte an diesen Weihungen teil genommen und sogar die obskuren Hekateymysterien in Agrina aufgeführt. Gegen Nicomachus Flavianus hat im J. 394/5 nach dem Sturze eines durch ihn beginnenden heidenfreundlichen Tyrannen Eugenius ein janaizischer Christ ein Gedicht gerichtet, in dem er ihm die Teilnahme an allen überhaupt noch vorhandenen Mysterienfesten zum Vorwurf macht. Kein Wunder also, wenn wir uralt Gebräuche wie die Argeprozession und das Opfer des Oktoberrosses

noch im J. 354 lebendig finden und die Upercalien ihr Dasein bis zum J. 494 gefriert haben. Wie sehr trotz dieser äußerer Gegnerhaft der S. dem Christentum den Boden bereitete, liegt auf der Hand. Den breiten Volksmassen erschien Christus nur als neuer Gott neben so vielen, etwa als Sonnengott oder guter Hirte nach Art des Attils; aber er erschien stärker als sie, denn die in den Evangelien bezeugten, durch seinen „Namen“ gewürkten Wunder ließen diesen Namen als den mächtigsten unter allen Gottesnamen erkennen, die der S. in seiner Höflichkeit anzurufen pflegte (Namenglauben: II). Die neue, durch den S. aufgenommene Religiosität mit ihrer schwärmerischen Einigkeit, gestattete eine völlige Hingabe an Christus, ein Schwerenken in das Einzigartige seines Wesens, das schließlich seiner Religion zum Siege verhelfen mußte. Über die Frage nach der Beeinflussung des Christentums durch den S. vgl. im einzelnen vor allem die Artikel **E. Abendmahl:** I, 3 e; II, 2 **Taufe:** I **Heidentchristentum:** I, 4 b **Gottesdienst:** II, Sp. 1573 **Astrandiszipin:** III, 3—5.

E. Cumont: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 1910; — **D. Ersi:** Die Mysterien des Mithra, 1903; — **A. Dieterich:** Avatas, 1891; — **D. Ersi:** Eine Mithrasliturgie, 1903; — **R. Reichenstein:** Poimandres, 1904; — **D. Ersi:** Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910; — **B. Kroll:** Hermes Trismegistos (Paulus-Wissowa VIII, Sp. 792 ff); — **J. Réville:** Die Religion in Rom unter den Severern, 1888; — **O. Gruppe:** Griechische Mythologie, Bd. 2, 1906; — **L. Friedländer:** Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Bd. 4, 1910; — **A. Jacob:** Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum, 1910.

Kroll.

II. Protestantischer S., Kirchengeschichtl.

1. Sprachgeschichtliches zum Begriff S.; — 2. Der synkretistische Streit des 17. Jhd.s. — 3. Zum Dogmengeschichtlichen vgl. **Unionsbestrebungen:** II, **Catilinus, Georg, auch S. Claude:** VI, **Fundamentele G.:**

1. S. heißt ursprünglich das Zusammenhalten von sonst miteinander nicht völlig übereinstimmenden Parteirechtungen gegenüber einem gemeinsamen Feind. Der Name ist entlehnt aus Plutarchs Schrift von der Bruderliebe, in der erzählt wird, die Brüder hätten oft untereinander Streit geführt, aber, sobald auswärtige Feinde sie bedrohten, sich gegen diese wieder geeinigt; und das hätten sie synkretistisch genannt. Nach dem Vorgang von Erasmus, **Zwingli**, **Bucer**, **Melanchthon** u. a. wunderte der Jesuit Paul Wunder 1603 den Ausdruck auf das von ihm empfohlene Zusammengehen aller Katholiken gegen die Protestanten an und unter Berufung hierauf David Pareus in seinem Irenicum 1614 auf die von ihm gewünschte Verbindung der Protestanten vielmehr gegen die Katholiken. **Unionsbestrebungen:** II, 3. Seitdem war S. Jahrzehnte hindurch die gebräuchliche Bezeichnung für die später sog. konfessionelle Freiheit und für kirchliche **Unionsbestrebungen** jeder Art. Dann aber hat der Name, da die orthodoxen Lutheraner jeden S. ablehnten, seinen indifferenten Sinn mehr und mehr eingebüßt und ist im üblichen Sinne speziell Georg **Catilinus** und seinen Genossen angehangt worden. Der gegen S. geführte Kampf ist daher auch unter dem Namen **synkretistischer Streit** in der Kirchengeschichte bekannt geblieben. Zudem man aber diesen Synkretisten zugleich Sam-

ritanismus, d. h. Religionsmengerei, vorwarf, ist weiterhin der Name S. überhaupt zur Bezeichnung alter derartigen Erscheinungen so sehr gebräuchlich geworden, daß man seine eigentliche Etymologie geradezu vergaß und das Wort fälschlich vielmehr von *synkēratōn ymi* (zusammenmünden) herleitete.

2. Gegebenstand jenes synkretistischen Streits also waren Catilinus und seiner Anhänger unionistische Ideale und Unionsbestrebungen (II, 5). Diese waren zwar schon viele Jahre lang bekannt gewesen, erfuhrn aber erst seit dem **Thuner Religionsgeheimnis** (1645) eine weitergreifende energetische Bewirkung. An diesen Verhandlungen selbst hat Catilinus, obwohl er zu ihnen von dem Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg als Vertreter der Lutherauer zu Königsberg abgeordnet worden war, infolge der besonders von Abr. **Calov** gegen ihn gerichteten Agitation nicht teilnehmen können. So mußte er sich damit begnügen, die reformierten Deputierten nur in ihren Sondervergathungen zu beraten. Seitdem aber galt er den orthodoxen Lutherauer vollends als offensbarer Abtrünniger und Feind. Zunächst nun richteten Ende 1646 die sächsischen Theologen unter Joh. **Hülsemann** und Jakob **Weller** eine in der Form noch durchaus maßvoll gehaltene Admonition an Catilinus. Dieser aber erklärte dagegen, wer behauptete, daß „die Helmstädtler Theologen vom allgemeinen Katechismus abwichen und die Grundlagen der evg. Lehre aufwändten machen“, den wolle er „hatten für einen ehrvergeßlichen, verlogenen Disfamanten, Calumniatoren, Ehrendieb und Bösewicht, bis er soches beweist, welches er, will's Gott, in Ewigkeit nicht tun wird“. Nun erst entbrannte der literarische Kampf auf der ganzen Linie unter Führung von Catilinus Hauptgegnern **Dannhauer**, **Hülsemann** und **Calov**. Direkt persönlichen und zugleich auch politischen Charakter als Kampf gegen die reformierte Landesoberherrschaft hatten die Angriffe, die die von dem großen Kurfürsten nach Königsberg berufenen synkretistischen Theologen Chr. Dreier und Johannes **Latermann** von den dortigen orthodoxen Lutherauern unter der Führung von Coelestin Rosenthal erjuhten (Königsberg, 3, Sp. 1569). — Aus jenem literarischen Streit ging 1655, besonders auf Betreiben von Calov, der **Consensus repetitus fidei verae Lutheranae a/s** der Entwurf einer in 88 Artikeln die synkretistische Theologie verwerfenden neuen Bekennnischrift hervor. Diese wurde jedoch auf Befehl ihres Kurfürsten nur von den Leipziger und den Wittenberger Theologen unterschrieben. Ablehnend verhielten sich dagegen vor allem die Jenenser Theologen unter Joh. **Minnigerode**. Doch auch sonst zeigte sich nürgendliche Bereitwilligkeit, sich den Vorgaben Kurfürstens anzuschließen (**Orthodorie**, 2 b, Sp. 1059). — Nach Catilinus Tod (1656) entprach die Lebhaftigkeit des Streites im ganzen den zeitweiligen Erfolgen der von den Zintreisten betriebenen **Unionsbestrebungen** (II, 5). Nun setzten sich der nach wie vor unermüdliche **Calov** und **Catilinus** Sohn und Nachfolger Friedrich **Wicke** C. als die Hauptgegner gegenüber. Doch hatte dieser das Lebenswerk seines Vaters auch gegen Joh. **Denischmann** u. a. und in einem berühmten langjährigen Injurienprozeß seine persönliche Ehre gegen Regadius **Strauch** in Wittenberg zu verteidigen. Nach Calovs Tode

(1686) erst erschloss sich nach und nach die Heftigkeit des Kampfes. Mittelbar jedoch setzte sich der synkretistische Streit in dem dann folgenden Kampf der orthodoxen Lutheraner gegen die Pietisten fort, die manche wichtige synkretistische Positionen wie etwa nunmehr Selbstverständlichkeit weiter vertraten.

S. Schmid: Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt, 1846; — W. Gab: Georg Calixt und der Synkretismus, 1846; — C. L. Th. Henle: Georg Calixt und seine Zeit, 2. Aufl., 1853, 1866; — P. Schadert in RE³ XIX, S. 239 ff. 243 ff.; — Theodor Molbaeke: Christian Treier und der synkretistische Streit im Herzogtum Bremen, 1909. **S.** Ritter.

Synod. russischer, **R**ußland, A 4. 6
Orthodox-anatolische Kirche: I, Sp. 1038; II, 1 B, Sp. 1042.

Synodalabgabe **A**bbgaben, kirchl., 2 b.
Synodalauflaub **S**ynodalverfassung Preußen: III, 2 b (Sp. 1823).

Synodaldisposition ist eine von der herkömmlichen Mutterhausgestalt der Diaconie (**Diaconie**) ebenso wie den **Diaconievereinen** abweichende neuere Form des Diaconienwesens, die in Schlesien Boden gewonnen hat. Pastor Paul Richter warb für sie seit 1898; 1899 entstand in der preußischen Oberlausitz die erste Vereinigung für S.; jetzt beträgt die Zahl der S.-Bezirke 6; die Zahl der Schwestern 140, die der Arbeitsstationen über 80. Der Grundgedanke ist der eines engeren Anschlusses der Diaconie an Gemeinde und Kirche, rücksichtlose Eingliederung der Schwestern in die Gemeindeorganisation; dadurch zugleich Beseitigung mancher Mängel des älteren Diaconienwesens und Herauszierung von zahlreicherem Diaconien zur Entlastung der Mutterhäuser. Die S. mußte sich freilich auch ihrerseits fürs erste "freie" Organisationen schaffen, zu denen aber 140 Gemeindeschwestern als Mitglieder gehören; auch mußte sie namentlich zur Ausbildung der Schwestern "Schwesternheime" gründen. In Schlesien bildet die S. bereits eine recht wertvolle Ergänzung der Mutterhausdiaconie.

Paul Richter: Die Zukunft der weiblichen Diaconie, 1898; — Ders.: Theodor Giedner und die Zukunft der weiblichen Diaconie, 1900; — Ders.: Neuere Bestrebungen auf dem Gebiete der weiblichen Diaconie, 1902; — Ders.: Briefe über Synodaldisposition, 1910; — R. Schmid: Die neuere Entwicklung der weiblichen Diaconie in der evg. Kirche und ihre Eingliederung in die Organisation des kirchlichen Dienstes (Armen- und Krankenpflege), 1899. **S.** Hahn.

Synodalentag, deutscher, **E**inigungsbestrebungen, Sp. 265.

Synodalgericht **S**endgerichte.

Synodalverfassung. Das Wesen der S. besteht darin, daß die in kirchlichen Einzelpersonen und Gemeinden vorhandenen kirchlichen und geistlichen Kräfte in einem genossenschaftlich verfaßten Vertretungsorgan (**Synode**) gesammelt und zum Ausdruck gebracht werden. Die S. ist daher die entsprechendste Gestaltung einer mit den Mitteln des Rechts ausgebauten Kirchenverfassung und zugleich die entsprechendste Form der "Selbstverwaltung einer Kirche" im Sinne des Kirchenrechts. Dieses Ideal einer S. ist jedoch nie und nirgends verwirklicht worden. Die Synoden der luth. Kirche sind fast in allen Zeiten reine Bibliotheeksgesammlungen gewesen (**Konzilien**, **Lateransynoden**, **Kirchenverfassung**; I, A—B). Auch kommen die MetropolitanSynoden

und allgemeinen Konzilien als Verfassungslemente zurzeit kaum noch in Betracht (**Kirchenverfassung**; III, 2). Anders in den evg. Kirchen, wo der Gedanke der S. als bald Boden fand (z. B. in Hessen; **Hessen**; I). Auch im weiteren Verlauf der Entwicklung evg. Kirchenverfassungen spielte die Synode eine gewisse Rolle (**Kirchenverfassung**; II, 3 a, Sp. 1439). Während aber in den reformierten Kirchen (**Kirchenverfassung**; II, 4) **Calvinismus**, I, Sp. 1555 f.) die Synode ein ordentliches Verfassungselement geworden und geblieben ist, hat den lutherischen und unteren Kirchen erst das 18. und 19. Jhd. eine S. gebracht, meist in Verbindung mit der Konfessionalverfassung (**Kirchenverfassung**; II, 5 b; III, 3). Hier ist häufig schon das Verhältnis der konfessionellen Kirchenregierung des in der Regel **Landesherrlichen** oder **staatsbehördlichen** Kirchenregiments zur Landes-Synode in einer deren Form Erhaltung bremenden Weise festgelegt und die Zuständigkeit nicht zweimalig verteilt. Feitzenhalb ist daran, daß Geistlichkeitssynoden (die sich z. B. in der evg. Kirche Englands finden) nicht im evg. Sinne sind. Maßgebend wird immer das Vorbild der reformierten Kirche bleiben müssen (**Kirchenverfassung**; II, 4). Der Zweck der neuen S. ist im wesentlichen die Beschränkung und Kontrolle des **Kirchenregiments**; sie vertreten wohl auch in gewissem Sinne die Interessen der Landeskirche und wirken bei dem Zustandekommen der kirchlichen Gesetzgebung mit, stellen aber nicht die Gesamtheit der Kirchenglieder, sondern bei ihrem indirekten Wahlsystem nur die Geistlichkeit der Diaconats- (vgl.) Synoden dar, sind auch letztwiegig als Organe kirchlicher Selbstverwaltung anzusehen, wie schon daraus hervorgeht, daß sie vom Landesherrn ernannte Mitglieder in ihrer Mitte haben und von landesherrlichen Kommissären ständig kontrolliert werden. Ihr Vorland oder Ausdruck (**Synodalauflaub**) hat vielfach den Charakter einer Behörde (**Kirchenbehörden**) angenommen, die häufig mit dem **Konsistorium** zusammen berät. Über die Zusammenfügung der Synoden vgl. die Länderartikel, z. B. **Preußen**: III, 2 b, Sp. 1823.

Albert Haub: „Synoden“ (RE³ XIX, S. 262 ff); — Karl Ritter: Grundzüge reformierter Kirchenverfassung, 1899; — Jerner die zum Artikel **Kirchenverfassung**; II, 3. Literatur. **Ritter**.

Synodalvorstand **S**ynodalverfassung Preußen: III, 2 b (Sp. 1823).

Synodatum **A**bbgaben, kirchl., 2 b.

Synoden **K**onzilien **R**eichskonzil **L**ateransynoden **S**ynodalverfassung **K**irchenverfassung; I, II, III. Über die einzelnen Synoden vgl. den betreffenden Ortsnamen, ferner **K**onstituentum **B**atianum **R**eformkonzile.

Synodus (**Synod**), der blg., **R**ußland, A 4. 6
Orthodox-anatolische Kirche: I, Sp. 1038; II, 1 B, Sp. 1042.

Synodus, **W**ürttembergischer, **K**irchenverfassung: II, 3 a (Sp. 1435) **W**ürttemberg, 2 a.

Synodus palmaris (= PalmenSynode) **S**ynodus, Papst.

Synopse **S**ynoptiker, **E**vangelien, synoptische vgl. **E**vangelienharmonie.

Synthetische Methoden der Dogmatik **O**rthodoxie, 2 c (Sp. 1064).

Syriaca (**Versio**) = Syrische Bibelübersetzung

Bibel: I, 4, (Sp. 1098; III), II, A 3 c.

Syrien (Syrische Kirche).

1. Altertum; — 2. Kirchengeschichte.

1. Unter **S.** versteht man den Länderkomplex aramäischen Sprachgebietes (**Aramäisch** **Nachbarvölker Israels**, 2), der im Westen vom Meer, im Norden von Cilicien, im Osten vom Tigris und im Süden von der arabischen Wüste begrenzt wird und in der römischen Kaiserzeit außer den im engeren Sinne syrischen Provinzen auch Palästina (**Kanaan**), Phönizien (**Nachbarvölker**, 3) und das römische **Arabien** sowie **Mesopotamien**, die Euphratäis und die Dörhöne um Edessa umfasst. Er ist **politisch** ursprünglich besonders an der Euphratlinie umfassend, indem die Römer trotz der Annexion der Euphratlinie durch Lucullus und Pompeius auch auf Edessa und einen großen Teil Mesopotamiens Ausbruch erheben und die Parther unter Umständen bis in das eigentliche S., ja, bis nach Kleinasien vordringen. Die römische Herrschaft hat sich hier unter beständigen und besonders harten Kämpfen ausgedehnt, seit Septimius Severus und Diokletian (**Imperium Romanum**, 2, 3) das Zwischenstromland aber doch in einigermaßen dauerndem Besitz gehabt; erst die Niederlage des **Julianus** hat zur Abtretung des Gebietes außer der Dörhöne durch Zovian (363) gezwungen. Zwischenzeitlich hat der Kleinstaat Palmyra auf kurze Zeit geblüht; 273 ist seine Herrlichkeit zu Ende (**Zenobia**). **Kulturrell** ist das Land durch die Mischung, in die das Griechentum mit dem Syrertum und Arabethum getreten ist, bestimmt. Sie ist im eigentlichen S. natürlich am stärksten gewesen; Griechentum und Syrertum haben sich dort einigermaßen das Gleichgewicht gehalten, auch sprachlich; denn so sehr die Intelligenz griechisch sprach und die Literatur griechisch war, die Masse sprach nicht nur auf dem Land syrisch. In Mesopotamien und Arabien ist der Einfluss des Griechentums geringer gewesen, hat aber auch nicht gesiegt. Am stärksten hat sich vielleicht Palästina mit seiner religiös fanatischen Judentum seiner zu erwehren gewußt; in Phönizien ist die Seleukidierung schon wieder stärker gewesen. Das ganze Land und besonders wieder sein westlicher Teil war von Reichtümern geprägt, durch Anbau sowie durch Handel; die freischen Kaufleute sind durch das ganze Mittelmeer und weiter gekommen.

2. Die christliche Mission in S. beginnt schon mit den palästinensischen Missionen im **Apostolischen Zeitalter** (: 1, 1 a; 2 a, b). Sie schafft dort zunächst judeochristliche Gemeinden ziemlich kümmerlichen Daseins, besonders seit Jerusalem zerstört ist und die dortigen Christen nach Pella geflüchtet sind, um im Ostjordanland ein ziemlich geschichtloses Dasein zu fristen (**Judenchristen**). Die Mission in Palästina ist besonders schwierig gewesen, jenseits der griechischen Elemente ist bis zu Konstantin d. Gr. wenig erreicht und nach Konstantin auch nicht allzuviel. Auch in Phönizien ist es nicht wesentlich anders gewesen; auch hier ist die Mission nur im griechischen Element und außer Küste einigermaßen gelungen; im Innern ist auch um 400 das Christentum z. T. noch völlig unbekannt gewesen. Eine besondere Hochburg des Heidentums war Gaza; auch als es von christlichen Kreuzfahrercolonien umgeben war, herrschte in ihm und auf den umliegenden Dörfern noch

die alte Religion; um 400 ist man mit Gewalt gegen sie vorgegangen; trotzdem ist noch lange ins 5. Jhd. hinein Gaza vorwiegend heidnisch geblieben; noch in der zweiten Hälfte des 6. Jhd.s ist die Christianisierung Phöniziens durchaus mangelhaft gewesen. Beider und schneller waren die Erfolge im eigentlichen S. und in der Dörhöne; neben dem Christentum war hier das Judentum der **Diaspora** ein günstiges Arbeitsfeld; es widerstrebt nicht wie das palästinensische. Von zwei Punkten ist dabei die Mission ausgegangen, von **Antiochia**, wo schon in den Tagen des Paulus eine Christengemeinde entstanden war, und von **Edessa**, wo das Christentum frühzeitig Fuß gefaßt hatte und um 200 durch die Wirksamkeit des **Bardejones** auch das Herrscherhaus (**Abgar**) zu der neuen Religion übertrat; und während Antiochia vornehmlich in der griechischen Bevölkerung Erfolge sah, wirkte Edessa vornehmlich in der syrischen. Mindestens um 300 konnte Edessa als christliche Stadt gelten und gab es in dem freilich noch überwiegend heidnischen Umlande doch einige christliche Bistümer, und in der ersten Hälfte des 5. Jhd.s war das im eigentlichen S. schon lange aufs Land gedrungene Christentum in den Dörfern um Antiochia herrschend und zählte die Diözese Myrrhos 800 Parochien. Trotzdem fehlte es auch in den Städten, ja, sogar in Antiochia und Edessa selbst auch noch bedeutend später keineswegs an Heiden. Was Gaza für Phönizien war, war Karata für die Dörhöne; im 6. Jhd. war die Stadt trotz ihres Bischofs noch durchaus heidnisch; auch im 8. finden wir in ihr noch Heiden; der große Religionsprozeß von 579 aber zeigte, allerdings zu allgemeinem Neberrätschen, von Heliopolis ausgehend, daß hier die Mehrheit noch heidnisch war und sich auch in Antiochia, Edessa und sonst heidnische Minderheiten fanden, die unter sich sogar sehr organisiert waren. Zur **Mesopotamia** können wir um 250 Gemeinden nachweisen, und sehen, wie es, als im römischen Reich die Kirche durch Konstantin d. Gr. anerkannt wird, in Perien eben darum zu Verfolgungen kommt; man fürchtet, kaum ohne Grund, Konflikte der Christen mit den Römern (**Perier**: III, 1, 2). In **Arabien** gibt es schon zur Zeit des **Urgenissen** verschiedene Bischofssitze, vor allem Bostra.

Die Folge der doppelten Christianisierung S. durch Antiochia und Edessa war die urprüngliche Ausbildung eines **doppelten Typus** des Christentums. Zu dem in der ersten Hälfte des 4. Jhd.s geschriebenen Homilien des **Aphraates** fassen wir den Edessischen relativ am reinsten. Edessas Kirche trägt besonders auffälligen Charakter; Aphraates würde die Taufe am liebsten für Asketen und Chelose reservieren, und die auffälligen Söhne und Töchter des Bundes "bilden bei ihm die Elite des Christen". Edessa hat überdies einen besonderen Kanon und benutzt in allem an Stelle der vier getrennten Evangelien die **Evangelienharmonie** des **Tatian**. Es zeigt sich ferner von griechischer Philosophie und Theologie noch anfallend unbeeinflußt; der Charakter der Theologie des Aphraates ist für seine Zeit eminent unphilosophisch (**Literaturgeschichte**: I B, 8, wo auch über **Ephraim Syrus**). Strittweise ist, schon vor den Tagen des Aphraates beginnend, die **katholisierung**

Edessa's von Antiochia aus erfolgt. Die Weihe des Palnit durch Serapion von Antiochia zum Bischof von Edessa um 200 muß schon einen Schritt auf dieser Bahn bedeutet haben; seine Anhänger wurden in Edessa ursprünglich wie eine Secte als Palnitianer bezeichnet; vielleicht hat er als erster den getrennten Text der Evangelien nach Edessa gebracht. Zedenfalls hat **J**Rabula (411–435) das Diatessaron **J**Tatian's bekämpft und angeordnet, daß in den Kirchen die getrennten Evangelien verlesen würden; er scheint zu diesem Zweck den mittleren Teil der am weitesten verbreiteten syrischen Bibelübersetzung, der sog. **Bechitta**, eignes geschaffen zu haben (**F**Bibel: II, B 3 b, **S**v. 1122); er ist ein Theologe ganz anderem Schlages als Aphraates; die philosophisch-theologischen Begriffe der Griechen sind seiner Theologie durchaus geläufig. Auch in das eigentliche, seit 363 wieder perjische Mesopotamien ist der griechische Kirchenorthos damals vorgedrungen; der Bischof Maruthas von Marturopolis erscheint in Perseum als Gegenstand des byzantinischen Hates, und unter seinem Einfluß taugte 410 eine Sonode in Seleucia, deren Altar man „die magna charta der auch vor der persischen Kirche mit dem syrischen Hellenismus des Westens vollzogenen primitiven Union“ genannt hat (**F**Perfer: III, 2).

Die Angleichung der beiden Typen der syrischen Kirche war weit vorgeschritten; da kam es zu einer neuen Spaltung.

Nestorius war von den Byzantinern verbannt, aber besonders von den persischen Christen (**N**estorianern), denen die alte Schule von Edessa 189 vom Kaiser Zenon endgültig verschlossen wurde, gehalten worden, zur großen Befriedigung der persischen Regierung, die auf diese Weise die persische Kirche von der byzantinischen losgerissen sah und daher ihre Verfolgungen gegen die Christen einstellte (**F**Perfer: III, 3). Die Bechittyer waren hingegen zunächst im allgemeinen mit dem Konstantinopeler Hof gegangen; auf die Dauer vermochten auch sie es nicht. Als der Hof das Chalcedonene festhielt, traten auch sie in Opposition, allerdings umgelebt wie die Östlicher, und als eine Verschärfung mit Byzanz nicht zu erreichen war, organisierten sie sich, von der Minderzahl der besonders in Palästina zahlreichen, mit Konstantinopel gehenden **M**elkiten abgesieben, als **M**onophysiten oder **Z**atoxite. Die Trennung war eine in geographischer Beziehung nicht absolute; es gab in Mesopotamien Monophysiten und in Westsyrien Nestorianer; sie hat auch den Fortgang der Hellenisierung der östlichen Kirche nicht aufgehalten. Nestorianer wie Monophysiten haben dort weiter hellenisiert; die Bibel ist slawischer als es in der Bechitta geschehen war, von neuem in das Syrische übertragen, Werke griechischer Prophethaftsteller wie Aristoteles, Plotin, Galen sind übertragen; **D**iodor von Tarsus, **Theodor von Mopsuestia**, **N**estorius sind die kirchlich großen Leuchten der Nestorianer Mesopotamiens geworden; für die Monophysiten sind Johannes **Chrysostomus**, die drei großen Kappadocier (**Basilus**, **Gregorius von Nyssa** und **Gregorius von Nazianz**), **Cyrill von Alexandria**, **Dionysius Areopagita** und **Severus von Antiochia** höchste Autoritäten gewesen; Griechen haben Nestorianer wie Monophysiten als Lehrer des Gla-

bens verehrt. Trotzdem sind verschiedene Kulturen monophysitischer und nestorianischer Art entstanden; man verehrte verschiedene Griechen, und man hatte dementsprechend seine besonderen Schulen und seine besondere Bildung; man ging überdies auch in mancher Beziehung in der ganzen Art der kirchlichen Lebenshaltung auseinander, nicht nur in den gottesdienstlichen Sitten. Die erflüssigsten Formen des Mönchtums, so die Lebensweise der Säulenheiligen (**F**Mönchstum, 3), sind z. B. auf monophysitischem Boden entstanden; die Nestorianer haben die Monophysiten schlechtweg „die Mönche“ genannt. Auch eine verschiedene Schrift ist als Zeichen der verschiedenen Kultur von Nestorianern und Monophysiten ausgebildet worden.

Um 635 ist die römische Herrschaft in Syrien zusammengebrochen und das Land in die Hände der Araber gefallen. Die Monophysiten haben sie mit Freuden willkommen geheißen; sie wurden den Druck der Konstantinopeler Regierung los, die immer wieder von ihnen die Annahme des im Reiche gültigen Chalcedonene forderte. Sie haben unter arabischer Herrschaft auch tatsächlich ein ziemlich ruhiges Leben führen können, ebenso wie die Nestorianer; denn auch Mesopotamien ist ja erobert worden. Die neue Regierung bewahrte im allgemeinen den Zustand, den sie vorlaut. Die christlichen Kirchen wurden nicht zerstört, nur neue zu bauen wurde verboten; das Verbot scheint aber manchmal umgangen zu sein, indem unter dem Namen von Restaurierungen Neubauten aufgeführt werden sind; die verschiedenen Konfessionen der Monophysiten, Nestorianer und Anhänger des Chalcedonene bestanden nebeneinander weiter; die Nestorianer haben im Innern Asiens sogar weiter ihre große Mission getrieben (**F**China, 2 e **F**Indien: II, A 3 **F**Mongolei **F**Orientalische Kirchen, 2). Trotzdem ist unter dem nichtchristlichen Regiment allmählich Stagnation eingetreten und speziell das wissenschaftliche Leben verlandet, bis die Berührung mit der Wissenschaft der Araber den Christen neue Aregungen gebracht hat; diese sind, wie sie einst Schüler der Syrer gewesen, so jetzt ihre Lehrer geworden. Die Bewegung hat den vielleicht größten monophysitischen Gelehrten **Barhebräus** (**f** 1286) gesetzt. Er war die letzte Blüte der syrischen Kirche. Denn wenn schon seit dem 11. Jhd. trotz aller Kreuzzüge die Söldnerhorden vorgedrungen waren und jetzt die Mongolen drohten, 1284 Bagdad eroberten, so begann seit dem 15. Jhd. die Ausbreitung der Türkeneherrschaft. Unter ihr sind Kirchen und Land erst völlig heruntergekommen. Die monumentalen Kulturreste, die wir da finden, wo heute die Wüste ist, zeigen am deutlichsten wie groß der Verfall ist. Zur späteren Geschichte vgl. **F**Türkei **F**Orientalische Kirchen **F**Untere Kirchen des Orients **F**Orient-Kultur- und Missionsarbeit.

RE XIX, S. 281–295 (**S**. geographisch und geschichtlich); S. 295–306 (**S**yrische Kirche); — **D**. Rommenhövel: **N**estorische Geschichte, Bd. V, S. 339 ff.; — **A**. Harran: **D**ie Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jhd.en, Bd. II, 1906, S. 77 ff.; — **L**. Schäfers: Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums, Bd. II, S. 240 ff.; — **G**. Labouret: **L**e Christianisme dans l'empire perse, 1904; — **G**. Rodelmann: **D**ie syrische und christlich-arabische Literatur, 1907; — **J**. Cawdron: **B**urkitt: **U**rchristentum im Orient.

Deutsch von E. Preuschen, 1907; — H. Koch: Taufe und Auseinander in der alten östlichen Kirche, (ZtW 1911, 37 ff); — Th. Hölderle: Orientalische Elizzen, 1892; — A. Baumstark: Osthchristliches Christentum und östliche Hellenismus (in: Römische Quartalschrift, 1908, Abteilung Geschichte, S. 17 ff); — E. v. Dobisch: Die konfessionellen Verhältnisse von Edessa unter der Araberherrschaft (in: Ztschr. 1898, S. 364 ff). **† E. Vorischek.**

Syrische Bibelübersetzung **T**ibel: I, 4 (Sp. 1098; III); II A, 3 c.

Syrische Kirche **S**yrien.

Syrische Mysterien **S**yntetismus: I.

Syrischer Ritus **U**nirte Kirchen des Orients, A (Sp. 1446); B 2, 3, 4, 7.

Systematische Theologie **T**heologie **D**ogma **E**thik **A**pologetik **R**eligiousphilosophie **R**eligionpsychologie.

Syrgien **Gnostizismus**, 2 a. 3 **P**aulusbriefe, C 2 (Sp. 1337).

szegedi, so genannt von seinem Geburtsorte Szegedin an der Theiß, eigentlich Stephan Röß (1505—72), einer der gelehrtesten Reformatoren Ungarns („**D**estreich-Ungarn: II A, 2 a). In Wien und Krakau humanistisch gebildet, bei abermaligem Studium Schüler **M**elancthous in Wittenberg, entfaltete er nach der zweiten Rückkehr in sein Vaterland an verschiedenen Orten, namentlich in Temesvár, eine erfolgreiche Tätigkeit als Lehrer und Geistlicher, wiederholte Vertreibungen, gefangen und (von den Türken) mishandelt. Erst 1563 fand er einen ruhigeren Wirkungskreis in Ráczkeve, wo er als Superintendent starb,

auch im Ausland vorteilhaft bekannt, u. a. durch seine Schrift gegen die siebenbürgischen Unitarier und seinen auch ins Deutsche übersetzten und auf den Index gesetzten Spiegel der römischen Bibelhöfe.

Matthäus Seziza in der Vita zu S. Theo logiae sincerae loci communes (Basel 1608); — **V**adis laus Széldarai: Szegedi Kiss István ete (Eben bei Et. K. aus S.), Budapest 1894; — **A**ron Szilády: Régi magyar költök tár (Magazin altungarischer Dichter), Bd. VI, Budapest 1896. **N**ecoliesza.

Szembel, **S**tanišlaus, **S**zenelei.

Szárai, **M**ichael, † um 1570, erst Franziskaner, seit 1528 Protestant, betrieb in dem von den Türken beherrschten südwestlichen Ungarn und in Slavonien seit dem Talle Ödens (1541) die Ausbreitung der Reformation mit großem Erfolg; ihr diente auch der Gefangener von ihm magyarisch überarbeiteten Psalmen. 1553 zog er sich ins Pfarramt zurück. Grundlegend für die Entwicklung des magyarischen Dramas wurden seine vollständigen Tenorblätter vom geistlichen Stande. **D**estreich-Ungarn: II A, 2 a.

Ausgabe seiner poetischen Werke mit Biographie und Anmerkungen von **A**ron Szilády im 5. Bande des Sammelwerkes: Régi magyar költök tár (= Magazin altungarischer Dichter), Budapest 1886, S. 13 ff. 293 ff. Sonstige Literatur vgl. bei **J**ózsef Szinnyei: Magyar irod. élete és munkái (= Leben und Werke ungarischer Schriftsteller), Bd. XIII, Budapest 1909, Sp. 1125 ff. **N**ecoliesza.

Taanach **A**usgrabungen, 5 **D**ebara, 2.

Tabernakel **S**atramentshäuschen, Herrgottshaus **A**usstattung, kirchliche 6 c.

Tabor. Der Berg **T**, heute tschabel et-tör, macht trotz seiner 562 m einen mächtigen Eindruck, weil er unmittelbar aus der Ebene Jesreel aufsteigt. Dort sammelte **B**arat seine Männer (Richt 4 ff). Eine Ortschaft auf dem Berge wird wohl schon Jos 19,22 vorausgesetzt, ausdrücklich aber bei Josephus in der Zeit Jesu erwähnt. Wie alle Berge hatte auch der **T** sein Höhenheiligtum (Jos 5,1 Psalm 89,12). Ein Mensch Atabrios, der in Gestalt eines Stieres verehrt wird, wird auf Rhodos erwähnt; phönizische Kolonisten hatten den Baal des Berges **T** dort verehrt. Nach der Tradition war der **T** die Stätte der Verklärung Jesu.

Über den Mensch Atabrios vgl. **W**olf Graf Bau dissius: Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 248 f.

Taborfest **B**erklärungsfest.

Taboriten **H**as u. w., 2.

Tabor **E**rscheinungswelt der Religion: III, A; E 4 (Sp. 551, 566) **L**evitithes, 4 **H**ochzeitstränche, 2 a.

Tägliche Mündseln **K**reße: II, 3 a; 4.

Tänzer. Bei allen Völkern lassen sich religiöse Tänze für die Vergangenheit nachweisen oder sind noch heute, namentlich bei primitiven Völkern, erhalten (Tanz, tuttischer). In diesen religiösen geistlichen Zusammenhang ist die Be-

wegung der **T** (dansatores, chorisantes) des christlichen Mittelalters einzuordnen, die wie die Erscheinung der **T** Flagellanten zu den Vollbräuchen jener Zeit gehörten. Sie traten um 1374 namentlich in Norden, der Rheingegend und Belgien auf, durchzogen Männer und Frauen, singend und tanzend unter visionären Zuständen Straßen und Kirchen und gaben beim Volke für von Dämonen besessen. Als sie 1418 in Straßburg erschienen und St. Vitus (¶**B**itus) als ihr Helfer angerufen wurde, erhielt die Krankheit den Namen **V**eitstanz. Vielleicht geht die noch heute geübte **S**pringprozession von **E**chternach auf diese mittelalterliche Erscheinung zurück. Über russische **T**änzer (Hüpfer, Springer) vgl. **R**ussische Seiten, 3, 16 a.

Predericq: De secten der Geeselaars en der Dansers in de Nederlanden, 1897 f. — **A**haud in RE² XIX, S. 308 f. **Zwicker**.

Totierung **L**evitithes, 6.

Tänzer **W**iederländer **M**ennu u. w. **Baptisten**.

Täuferbibel (Wormser Bibel, 1529) **B**ibelübersetzungen, 2 **K**aup, **F**abok.

Toset, 1. **M**annauel, **W**ürttemberg, 6 a **S**vedenborg, 2.

Leonhard, **W**ürttemberg, 6 a.

Tassu, **I**ean (1528—1602), geb. in Doornik (Dorndorf). Er war Sekretär des Kardinals Granvela. Wann er mit der römischen Kirche gebrochen sei, wissen wir nicht; er soll in Gen-

Schüler Calvinus und Bezae geworden sein. 1557 finden wir ihn in Antwerpen, wo er mit v. d. Henden (Heidanus, 2), das Werk "Haemstede" außerhalb der Gemeinde missbilligt. Als Abgesandter der wallonischen Gemeinde zu Aachen erscheint er 1559 in Worms, um für sie einen neuen Zufluchtsort zu suchen. Als Pfarrer wallonischer Gemeinden begegnet er seit 1561 in Mech., 1565 in Antwerpen, 1567 wieder in Mech. und, abermals politischem Drude weichend, 1569 in Heidelberg. Von hier aus nimmt er 1571 an der Endener Synode (Niederlande; I, 4) teil und knüpft Verbindungen mit Wilhelm von Oranien an, der ihn wiederholt zu wichtigen Missionen verendet. Als dessen Hofprediger und zugleich Pfarrer der wallonischen Gemeinde zu Antwerpen finden wir ihn seit 1574 in den Niederlanden, wo er mehrfach den Vorsitz in der wallonischen Synode führt, die er auch auf den großen Nationalsynoden in Dordrecht und Middelburg vertritt. Nach dem Talle Antwerpens 1583 geht er nach Enden, wird 1586 in Haarlem und 1590 in Amsterdam Pfarrer der wallonischen Gemeinde, der er bis zu seinem Tode dient. Von seinen Schriften sind nur wenige erhalten, da er auf dem Index stand. Abgesehen von einer polemischen Instruction contre les erreurs des anabaptists, 1589, sind es Erbauungsschriften, so sein Traité de l'amendement de vie, 1594, und das weit verbreitete Büchlein Des marques des enfans de Dieu et des consolations en leurs afflictions, 1585, dessentwegen hepte ihn mit Utrecht als Pietist bezeichnet.

— S. D. van Beek in RE^a XIX, S. 309—312; — H. Höpke: Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reform. Kirche, 1879, S. 95—98; — Chr. Sepp: Drie evangeliënaren uit den tijd der hervorming, 1879, S. 1—80.

Goebel.

Tag, Zeitrechnung, 6 d.

Tag, Zeitung, "Presse": II, 4.

Tag, Jahres-Eschatalogie: II, 2, 3; Noel, 1, 2; Amos, 4; Gott; I, Gottesbegriff im AT; III, 2; Selaja, 1 b; Bezhanya, 2.

Tag, Jüngster, "Gericht Gottes" (Sp. 1320); "Eschatologie": II, III, IV.

Tageszeiten und Jahreszeiten, heilige.

1. Bei den Babylonern; — 2. Bei den Aegyptern; — 3. Bei den Israeliten; — 4. Bei den Griechen; — 5. Bei den Römern; — 6. Im modernen Aberglauben. — Zum Allgemeinen vgl. "Erscheinungswelt der Rel." I, B 4.

1. Die Babylonier faunten als „böse Tage“ den 7., 14., 19., 21. und 28. jeden Monats, an denen der König, der Orafelpriester und der Arzt gewisse Dinge nicht vornehmen durften (Tesse; I, 3. und Feiern Israels A, 1 b). Von diesen Tagen galt der 19. speziell als „Jornestag der Gula“, der 7. als „Tag der Totenlage des Marsduf unter der Sarpanitu“. Daneben stand der 15. als „Tag der Verübung des Herzens der Götter“ also als Buß- und Bettag. Die Verbindung der Wochentage mit Götternamen ist dagegen jüngerer Ursprungs (Panini, Magie, Astrologie, 5).

2. Die in Plutarchs Schrift „Über Isis und Osiris“ bezeugte Tagewählerei der Aegypter ist alt. In dem Monatskalender eines Papyrus aus dem Mittleren Reich (Rahinopapyrus) werden 18 Tage als gut, 9 als schlecht und 3 als belangt bezeichnet. Das Schulbuch eines Knaben aus dem Neuen Reich (Sallierpapyrus IV) hat die gleichen Angaben für einen großen

Teil des Jahres überliefert; die Tage gelten nun als glücklich oder als unglücklich, je nach dem Göttetergebnis, das sich an ihnen abgespielt haben soll.

3. Bei den Israeliten ist vor allem der 7. Tag hierher zu rechnen, der als ein „heiliger Tag“ für Jahre ausgesondert war, und an dem keine profane Arbeit verrichtet werden durfte (Feste: I, 3. und Feiern Israels A, 1 b "Sabbath").

4. Über die Tagewahl der Griechen berichten die "Werke und Tage" Herodots (v. 765—828): eine Liste dessen, was an den verschiedenen Tagen des Monats getan oder vermieden werden soll. So gilt der 12. als der beste für Geschäfte, besonders für das Einheimigen der Ernte. Auf den 12. sind auch viele Feste verlegt, meist solche, die mit Ackerbau und Wachstum zusammenhängen, wahrscheinlich weil man dem zunehmenden Monde einen günstigen Einfluss zutraute. Daneben ist der 7. vor allem mit Apollon, dem Patron der Monatssrechnung, verbunden.

5. Die Römer hatten ein reich ausgebildetes System. Die Satratverteilung, die auf König Numas zurückgeführt wurde, unterschied zwischen den dies fasti, an denen es „rechteins“ (fas) ist, den bürgerlichen und Staatsgeschäften obzustehen, und den dies nefasti, deren profane Entweihung durch Arbeit als „Utrecht“ (nefas) betrachtet wurde, weil sie den Göttern gehörten. Außerdem kannte man dies religiosi oder vitiosi, an denen gewisse heilige oder profane Beschäftigungen ausgeschlossen waren oder als bedenklich galten; an diesen Tagen veruntreut man Eheschließungen, Opfer, staatliche Aktionen u. a. Die Gründe waren verschieden; so war z. B. der 18. Tag unheilvoll, weil die Römer an ihm zwei schwere Niederlagen erlitten hatten.

6. Im modernen Volksaberglauben spielt die Wahl der Jahreszeiten und Tage eine große Rolle, z. B. für die Bestimmung des Hochzeitstages. In Deutschland heiraten man gern bei zunehmendem Mond (vgl. Nr. 4) und bevorzugt den Dienstag oder Donnerstag der Woche. Die heutigen Araber unternehmen keine Reise und seine Arbeit an den Renntagen des Monats (am 9., 19., 29.). Sie halten ferner den 6., 16. und 26. des Monats, wenn er auf einen Samstag fällt, für ungünstlich. Die Motive sind gewöhnlich verloren gegangen; die Sitten allein eindrücklich. Im übrigen lassen sich keine allgemeinen Regeln aufstellen, weil die Anmachungen in den verschiedenen Gegenden oft weit von einander abweichen, nicht nur in Deutschland, sondern auch in Palästina.

— S. Zimmer und H. Windler: Keilinschriften und AT, 1903, S. 592 ff.; — Adolf Germanus: Aegyptische Religion, 1909, S. 182 ff.; — Martin P. Nilsson: Die älteste griechische Zeitrechnung (AR XIV 1911, S. 423 ff.); — Georg Wissowa: Religion und Kultus der Römer, 1912, S. 432 ff.; — Adolf Buttle: Der deutsche Volksaberglaube (vom G. O. Meyer), 1900; — Paul Sartori: Sitten und Brauch, 1910, S. 60 ff.; — Alois Muñiz: Arabia Petraea III, 1908, S. 303 ff.; — Antonin Jaujien: Coutumes des Arabes, 1908, S. 373 ff. Greghmann.

Tageszeitungen "Presse": I, II, IV.

Tagewählerei "Tageszeiten n. i.", heilige.

Tabarka, Königin, "Aegypten": I, 5 (Sp. 173); III (Sp. 205); "Babylonien und Assyrien", 3 b (Sp. 858).

Tahitiinseln ♦ Ozeanien.
Taine, Hippolyte Adolphe (1828 bis 1893) neben Sainte-Beuve der bedeutendste französische Kritiker der 2. Hälfte des 19. Jhd.s und vielleicht der einflussreichste Gelehrte dieser Epoche, ging hervor aus der Normalschule, verzichtete aber darauf, sich um ein öffentliches Lehramt zu bewerben. 1854 veröffentlichte er die preisgekrönte Schrift: *Essai sur Tite-Live*. In dieser sowie in dem folgenden Werke: *Les Philosophes français du XIVe siècle* brach er gänzlich mit den traditionellen Lehren der französischen Universität und idyllte sich vor allem an Auguste Comte an. Abgesehen von seinen im Geiste des Positivismus geschriebenen wissenschaftlichen Abhandlungen *Histoire de la littérature anglaise* (1864); *L'Idéalisme anglais, étude sur Carlyle*; *Le Positivisme anglais, étude sur Stuart Mill, Philosophie de l'art* (1865) und anderen kleineren Schriften veröffentlichte er den satirischen Zeitroman: *Notes sur Paris, ou Vie et opinions de M. Grindorge* (1867). Seine philosophischen Lehren fägte er in dem genialen, aber einseitigen Werk: *De l'Intelligence* (1875) (Deutsch nach der 3. Aufl. von L. Siegfried) zusammen. T. bekämpfte hier besonders den zeitgenössischen Spiritualismus und wurde so durch seinen schroffen Sensualismus zum Vorläufer des Naturalismus. T. glaubte die naturwissenschaftliche Methode restlos auf die Psychologie und auch auf die Betrachtung der Kunst übertragen zu können. Vgl. hierfür besonders sein großes Werk: „*Origines de la France contemporaine*“ mit der glänzenden, wenn auch einseitig ungünstigen Darstellung Navolens I. Von T. stammt die Lehre von der „menschlichen Urkunde“ (*Le document humain*), aus der der „experimentelle Roman“ eines Zola sich entwidelt hat. T. ist der Schöpfer der „Milieu-Theorie“, d. h. der Ansicht, daß der Mensch an und für sich ein leeres Etwas ist, das seinem Wesen nach völlig durch die Außenwelt bestimmt wird. Jedes literarische Werk ist nach ihm das schlechthin nothwendige Produkt gewisser allgemein vorliegender Ursachen, die nach streng wissenschaftlicher Methode festzustellen sind. Die drei hauptsächlichen bedingenden Momente sind dabei: die Abstammung (la race), die Umgebung (das physique bzw. gleichzeitige Milieu) und das Zeitmoment (d. h. die Wirkung dessen, was ist, auf das, was wird). — So wertvoll die Bedeutung der Notwendigkeit kaischer Erklärung auch der geistlichen Vorgänge und Ereignungen in, so wird T. doch dem Idiotenischen Genie nicht gerecht, für denen „Ableitung“ man teleologischer Gesichtspunkte nicht entraten kann. In seiner Sprache war T. selbst ein großer Künstler, so daß er gerade durch sein Formtalent verschiedene Einwirkungen auf die ihm folgende schriftstellende Generation ausgeübt hat.

G. Monod: *Les maîtres de l'histoire*. R. man, Taine, Michelet, 1894; — A. de Margerie: *H. T.*, 1894; — R. Marcart: *T. S. Milieutheorie im Zusammenhang mit ihren erkenntnistheoretischen Grundlagen*, Diss. 1912; — Eb. Fuehrer: *Geschichte der Neueren Historiographie*, 1912, S. 582 ff.; — Vgl. ferner H. Taine: *Sein Leben in Briefen*, 2 Bde., 1911.

Taiping Aufstand (1848) ♦ China, 3 a.

Tait, Archibald Campbell, englischer Theologe (1811—1882), geb. zu Edinburgh, 1836 ordiniert, 1842 Headmaster in Rugby School, 1850 Dean of Carlisle, Mitglied der Oxford Uni-

versity Commission, Gegner der Tracts der Oxfordbewegung (England: II, 2), 1856 Bischof von London, 1857 gründet er die Diocesan Home Mission, 1862 zur besseren Versorgung Londons mit Geistlichen The Bishops of London Fund, der schnell anwuchs und heute noch 20 000—30 000 £ jährliche Einnahme hat, 1869 wurde T. Erzbischof von Canterbury. Als Bischof von London betrieb er energisch die Zersetzung der großen Parochien Londons und sorgte für die Evangelisation, namentlich der nordlichen und östlichen Bezirke Londons. T. wandte sich gegen die Unabhängigkeitstreiber der südiranischen Kirche und trat für Colenso ein (Lambethkonferenz, 1); für seinen theologischen Standpunkt vgl. seine Schrift: *Dangers and Safeguards of Modern Theology*. Bei der Gesetzgebung betreffs der irischen Kirche (Ireland: II, 2c, 3) und des geistlichen Gerichtshofs vertrat T. gegenüber der Regierung einen vermittelnden Standpunkt.

Biographie von Davison und Bentham, 1891. Glau.

Talor ♦ Amtsdruck, 2 ♦ Amtsbzeichen.

Tal Nimm ♦ Homonial ♦ Gehenna.

Talisman = verzauberndes Mittel, während das Amulett Zauber abwehrend wirken soll. ♦ Amulett ♦ Erscheinungswelt der Rel.: I B, 1b. Tallestrand, 1. Alexander Angeli que (1736—1821), lat. Kirchenfürst, geb. in Paris, 1766 Nachjahr des Erzbischofs von Reims, 1777 Erzbischof ebenda. Als Mitglied der Nationalversammlung (Französische Revolution, 2 ff.) hat er im Unterricht von Charles Maurice T. (i. 2.) eifrig die kirchlichen Rechte verteidigt, wie er auch trotz päpstlicher Forderung 1802 auf seinen Bischofsstuhl nicht verzichtet und auch nach seiner endlichen Rückkehr nach Frankreich (1814) sich stets als unbedingt päpstlich gesezt hat. 1817 Kardinal geworden, erhielt er 1817 für sein Bistum, auf das er endlich 1816 verzichtet hatte, das Erzbistum Paris, das er freilich erst 1819 übernehmen konnte.

Biographie Nationale Générale 44, S. 834.

2. Charles Maurice (1754—1838), französischer Kirchenfürst und Diplomat, geb. in Paris, 1788—91 Bischof von Autun, 1789 in die Nationalversammlung gewählt, wo er u. a. für die Aufhebung der feudalen Privilegien der Bischöfe, die Einziehung der Kirchengüter und die Zivilkonstitution des Klerus einzrat (Französische Revolution, 2—3) und dafür vom päpstlichen Baunstrahl getroffen wurde. 1792—95 im Ausland, war T. 1797—99 (unter dem „Dirkitorium“) und abermalig nach dem Napoleonischen Staatsstreich 1799—1807 unter Napoleon Minister des Auswärtigen und als solcher an den politischen Geschehnissen der Zeit stark beteiligt (Franzreich, 9—10). Französische Revolution, 5—6), kirchlich vor allem auch um das Zustandekommen des Konkordats von 1801 verdient, vom Papst dafür 1802 mit der Aufhebung seines geistlichen Charakters und der Legitimation seiner Ehe (1803) belohnt. Politisch entzerte er sich durch Aufführung der ständigen Erobерungskriege seit 1808 immer mehr von Napoleon und betrieb nach dem für Napoleon ungünstigen Ausgang der Kriege 1812 bis 1814 entschieden die Rückkehr der Bourbons. Minister Ludwigs XVIII. (Franzreich, 10, Sp. 975) geworden, diente er diesem auf dem Wiener Kongreß als eifriger Verfechter

des Legitimitätsprinzips. Unter Karl X (Frankreich, 10, Sp. 975) schloß er sich wieder der Opposition an. Unter Louis Philippe (Frankreich, 10, Sp. 976) war er 1830—34 Gesandter in London.

Seine Memoiren, 5 Bde., 1891—92, hrsgg. von Herzog von Broglie, deutsch von Adolf Ebeling, 1891—93; — Aus seinem Briefwechsel (Correspondance) ist wichtig der mit Napoleon 1800—09 (Lettres intimes, hrsg. von Bertrand, 1889, und mit Ludwig XVIII. 1814—15 (hrsg. von Ballain, 1889), sowie seine Correspondance diplomatique, 3 Bde., 1889—91, hrsg. von Ballain. — Über T. vgl. B. de Lacoste: T. égypte, 1903; — Dert.: La vie privée de T., 1910; — Rosenthal: T. und die auswärtige Politik Napoleons I. Diss. Gießen 1905; — G. Lolié: T. et la société française, 1910; — B. Sepp in KHL II, 2. 2291 f.

Siebner.

Talitha *Gebetsmantel*.

Talmud *Mishnah, Talmud und Midrasch*, 3.

Tammar *Thamar*.

Tamulen *Indien*: II, A 1.

Tammuz *Monat, jüdische*.

Tamulen *Indien*: II, A 1.

Tamuz, T. ist ein babylonischer, ursprünglich wohl sumerischer Gott (Babylonien und Assyrien, 4 B n, Sp. 871), dessen Verehrung in altbabylonischer Zeit weit verbreitet war, wie die zahlreichen Personennamen, Hymnen und Mythen lehren. Bezeichnend ist für ihn sein jährliches Sterben und Auferstehen. Der Tod des Gottes wird im vierten, später im sechsten Monat (Juni—Juli) gefeiert; die Leidenslieder, die an diesen Festtagen gesungen werden, schündern, wie T. in die Unterwelt hinabsteigt und wie infolgedessen alle Vegetation, alle Zeugung, alles Leben aufhört. Der Gott der Vegetation und des Lebens ist zugleich der Gott des Todes und „der Herr der Unterwelt“. Auf sein Sterben wird im Adappamnthus (Babylonien, 4 F, Sp. 880) und im Gilgameschespos (Babylonien, 4 F, Sp. 881 ff.) angepielt; danach hat die Göttin T. „Sich an ihrem Jugendamt alljährlich „das Weinen“ bestimmt“; sie hat seinen Tod verhüllt, um sich einen anderen Bubeln zu suchen. Umgekehrt preist der Mythos von Mardars Höllenfahrt (Babylonien, 4 F, Sp. 880) die Liebe der Gattin, die ihm in die Unterwelt folgt und ihm wenigstens zeitweilig daran besetzt. Von Babylonien aus ist der Kultus des T. zunächst nach Syrien gedrungen, wo er vor allem in der Religion der Harranier bis ins Mittelalter hinein eine Rolle gespielt hat; es wird ein „Dorf der weinenden Frauen“ erwähnt, während dessen man sich des Brotes enthalten mußte und nur von Früchten nähren durfte. Auch zu Antiochia am Orontes ist die Verehrung des T. in nachchristlicher Zeit sicher bezeugt, doch geht sie wahrscheinlich weit in die vorchristliche Zeit zurück. Bischach ist er mit dem phönizischen Gotte Adonis so eng verwachsen, daß sich beide kaum voneinander scheiden lassen. — Bei den Israëlitern war der Kultus des T. zur Zeit Ezechiel in den Tempel von Jerusalem gedrungen (Ezech 8, 4); Götzendienst im T., 2 b, Sp. 1515). Nach Hieronymus wurde T. dienst noch in der Zeit zwischen Hadrian und Konstantin in der Geburthöhle Christi zu Bethlehem getrieben.

Wolff Graf Baubissin: Adonis und Commun, 1911; — Dert. in RE² XIX, S. 334 ff. (mit reicher Literaturangabe); — Heinrich Bimmen: Sumerisch-babylonische Tamuliede (Berichte der phil.-hist. Klasse der

Östl. Ges. d. Wiss. LIX, 1907, S. 201 ff.); — Dert.: Der babylonische Gott T. (ASG phil.-hist. Kl. XXVII, 1909, S. 69 ff.).

Greßmann.

Tandhelm (auch Tanchelin, Tanqueline; † 1115 oder 1124 in Antwerpen), ein mittelalterlicher Kaiser, den Katharer ähnlich (§ Seften: I, 3), über dessen Aufzähungen wir freilich nur auf Grund der Aussagen seiner Gegner urteilen können. jedenfalls war er Vertreter antihierarchischer und antisakramentaler Gedanken, weil Kirche und Klerus seinem Heiligtumsideal nicht entsprachen; auf Grund seiner Aufzähungen vom Geistesbesitz der Christen scheint er ferner Gedanken vertreten zu haben, die den Gegnern Anlaß gaben zu der Aussage, er halte sich für göttlich wie Christus. Sein Wirksphäre waren die Niederlande, besonders Utrecht, Antwerpen, Brügge. Besonders in Antwerpen hielten sich seine zahlreichen Anhänger noch über seinen Tod hinaus (Niederlande: I, 2).

Hauptstellen über T. sind der Brief des Utrechter Alerus an Erzbischof Friedrich von Köln, um 1112 geschrieben (bei B. Greuter: Corpus documentorum inquisitionis Neerlandea I, 1889, S. 15; ebd. S. 15 ff. weiteres Material) und die Vita Norberti c. 16 (MG SS XII, S. 609 ff.); — A. Haau in IV, 1903, S. 88 ff.; — Dert. in RE² XIX, S. 377; — J. v. Döllinger: Beiträge zur Seftengeschichte des Mittelalters I, 1890, S. 104 ff.; — KL² XI, S. 1190 ff.; — ADB 37, S. 364 f.

Sieb.

Tanera *Vollschiffsteller*, 2 e.

Tanith, Göttin, *Nachbarvölker*, 3.

Tannaiten *Mischna iuw.*, 2 a.

Tanner, Adam (1572—1632), *Glaube*: VI (Sp. 1458); *Deren* (Sp. 9).

Tannin *Drache*, 2.

Tanquelin = *Tanchelm*.

Tanz, tanzlich, 1.

1. Eine Bedeutung (esthetischer und mimischer Tanz);

2. Eine Formen im vorderen Orient.

1. Der T. ist der körperliche Ausdruck gesteigerter Gefühlsregung, sei es der Freude oder des Schmerzes. Neuerdings ist die Meinung weit verbreitet, der T. stamme ursprünglich aus der Zauberzeremonie und sei erst später zu einem gymnastischen Spiel herabgesunken; aber wahrscheinlicher ist die umgekehrte Entwicklung: der ursprünglich profane T. drang auch in den Kultus und hat vor allem bei den Naturvölkern einen einzig zauberhaften Sinn gewonnen (Mantik, Magie, Astrologie, 1). Im Altertum sind die religiösen Feste vielfach mit dem T. verbunden gewesen, der trotz seines heiteren Charakters als ein notwendiger Bestandteil, ja als der Höhepunkt der liturgischen Handlung gilt (1. Moje 32, 19; 1. Sam 6, 14; 1. Kön 18, 29; Jes 30, 29; Wlm 118, 27; Todes: I, 3, und Feiern Israels, 3, Sp. 873; Poesie und Musit Israels, 4, 1. Psalmen, 2). Unter den eigentlich religiösen T. en ist besonders der effusio die zu nennen, der aus der inneren religiösen Eregung entsteht und diese noch mehr zu steigern bestimmt ist. Er dient häufig dazu, Visionen hervorzurufen und eine mystische Vereinigung mit göttlichen Wesen herbeizuführen; so wollten die „Geisterländer“ der Sioux (am Ende des 18. Jhd.s) mit den Geistern der Verstorbenen verbrechen, so wollen sich die arabischen Derviche (Islam, 8) mit Allah eins fühlen, so wollen sich die Baalspriester in Baal versetzen (1. Kön 18, 29). Freilich ist der T. der in diesen Fällen ursprünglich einen religiösen Zerlebnisausch

darstellt, oft zu einem sinnlichen Genussmittel geworden, wie er ja auch vielfach bis zur Hypnose oder zur völligen Bewußtlosigkeit ansatzet (I Sam 19, 25). Sehr beliebt sind künstliche Mittel, um die Erregung zu steigern; bei den Indianern sind Schwibhäuser in der Nähe der Häütten errichtet, überdies trinken sie heißen Tee, tanzen Tabal, nehmen Arzneimittel; die Terwische benennen Pflanzengifte wie Haschisch und Dvium; beim "Corroboree" der Australier tanzt man nachts unter freiem Himmel des Nachts um das lodernde Feuer, mit Fackeln in den Händen. Zur Gefühlseregung gefallen sich oft wollüstige Selbstverneinungen wie Verrenkungen des Körpers, blutige Einschüsse (bei den Baalspriestern; vgl. "Propheten"; I, 1, Sp. 1859), Verwundungen und Verstümmerungen (bei der persischen Seite der Schützen; Islam, 12 b) oder Geißelungen (bei den Flagellanten im 13. und 14. Jhd.). Dem elstatischen Charakter entsprechend sind Einzel-tänze verhältnismäßig selten, doch begegnen sie bei den sibirischen Schamanen und afrikanischen Medizimummern. Häufiger sind die Gemeinschaftstänze, die in erregten Seiten wie eine Kranheit ansteckend wirken; dahin gehören die T. der heulenden und tanzenden Terwische, die orgiastischen T. der dionysischen Mysterien, die T. an den Frühlingsfesten der Mexikaner, die T. der Schreiber, der "Däuler", "Methodisten", "Springer" (Jumper) usw. Zauberhafte Bedeutung haben vor allem die *ministren* T. erlangt, die einen Vorgang in der Natur abbilden und dadurch zugleich hervorrufen wollen ("Erscheinungswelt der Religion"; I B, 2 e, Sp. 524). So sind z. B. auf den malaiischen Inseln oder bei den Mexikanern *Saa*- und *Entia-*tänze üblich, die über die Selder ausgeführt werden, und bei denen der Phallus (das männliche Glied) eine hervorragende Rolle spielt; bei diesen Tänzen werden die ersten Saatfurchen gezogen und die ersten Samenkörner gestreut. Die Teilnehmer solcher T. sind vielfach mit den Masken derjenigen Weisen bekleidet, deren Tun sie nachahmen oder herbeizaubern wollen ("Mexikanische Religion", 3). So ahm' der Chor der Bachaninnen die T. des Dionysos und der ihn begleitenden Mänen nach ("Griechenland"; I, 6, Sp. 1683 "Mysterien"; I, 4); der Gott selbst erscheint unter ihnen in der Tiermaske ("Verwandlung"). Auch von den heidnischen Arabern werden ähnliche Sitten berichtet. Hierher rechnet man meist auch die T. die Krieg und Jagd darstellen und auf magische Weise günstig beeinflussen sollen, also am Anfang des Unterrichtens stattfinden. Doch scheint auch in diesen Fällen die zauberhafte Bedeutung erst später hinzugetreten zu sein; älter bezeugt sind die profanen T., die aus Freude über den Sieg und die Heimkehr des Heeres stattfinden (für Israel vgl. II Moses 15, 20; Richt 11, 22-16, 22; I Sam 18, 6). Schon die Aegypter des Alten Reiches haben mimische T. aufgeführt, die das Tun des Königs darstellen, wie er einen Barbaren erschlägt; andere Tänzergruppen versummbilichen Säncher und Gräber, die sich im Wind bewegen. Hier fehlt alles Zauberhafte; von einem Begeisterungstanz, der Gewitter, Regen und Fruchtbarkeit verurtheilen soll, ist nur I Kön 18, 28 die Rede.

2. Die Formen der T., deren die Profeceu allein 32 haben, sind so mannigfaltig, daß es sich hier nur um eine Auswahl derjenigen handeln

kann, die im vorderen Orient, insbesondere in Palästina, üblich sind. Von den antiken T. ist nur einiges aus den ägyptischen Abbildungen zu erschließen, die immerhin so viel lehren, daß sie sich von den neueren T. ein nicht allzu sehr unterscheiden. Die Gemeinschaftstänze wurden von einer größeren Zahl Personen, von Männern oder Frauen, seltener von beiden Geschlechtern zugleich, aufgeführt; die Tänzer schreiten in langsam-gemessenem Schritt, die Arme über den Kopf erhoben, nach dem Takt des Gefanges oder der Mufti. Erst in der Zeit des Neuen Reiches wurden die Bewegungen schneller und anmutiger; in langen durchdringlichen Gewändern oder nur mit einem Kürzel bekleidet, fliehen die Tänzerinnen in die Hände. Daneben gab es Einzeltänze. Häufig stehen sich zwei T. gegenüber, die sich mit vorgerecktem Arme bei der Hand fassen und mehrere Touren vollenden, die voneinander abweichen. Bei den modernen T. in Palästina ist der Einzeltanz sehr gewöhnlich. Wenn zwei tanzen, bewegen sie sich einander gegenüber oder aneinander vorbei, ohne sich anzulassen. Tänze Frauen schwingen vielfach ein Tuch in den Händen, die Männer statt dessen einen Stab oder ein Schwert. Zuweilen wird von zwei T. eine Art Scheintanz ausgeführt. Der Takt wird durch Paule oder Trommel, durch Händelauschen oder Gejsgang angegeben. Neben dem Schwerdtanz steht als ein anderer Einzeltanz der "Paradiertanz" der Brant, die mit ihren Hochzeitsskleider angetan und mit Fackeln in den Händen vor ihrem Bräutigam paradiert ("Hochzeit", 3). Die Gruppentänze sind entweder Sache der Männer, oder der Frauen, seltener der beiden Geschlechter gemeinsam. Man unterscheidet den Stampftragen: die Tänzer bilden eine Kette, die sich vorwärts und seitwärts bewegt unter immer wiederholtem Stampfen des Fußes. Die erste Person der Kette bewegt sich freier und führt den eigentlichen T. auf. Außerdem den Klatschreigen: die Tänzer bilden auch hier eine Reihe, ihnen gegenüber steht der Vorjänger. Alle klatschen im Takt in die Hände und wiederholen den Gesang des Vorjängers. Bisweilen tritt eine Frau oder ein Rädchen vor die Kette und tanzt mit dem Schwert in der Hand. Sie heißt die "Burmumme" oder "Ausgestopft", weil sie einen Männermantel angelegt oder sich sonstwie verkleidet hat. Im Libanonland ist es Sitte, daß Jünglinge das Mädchen zu berühren suchen; aber es wehrt sie ab, bisweilen von einem Manne unterstützt. Sie tanzt so lange, bis sie müde ist, und zieht dann zu den Frauen, wohin ihr niemand folgen darf.

Zum Allgemeinen vgl. Wilhelm Wundt: *Völkerpsychologie*, Bd. II, Teil 1, 1905, S. 394 ff.; — Béhny: *T. bei den Hebrewern* (RE^a XIX, S. 378 ff.; mit Lit.); — Zu den Tänzen der Terwische vgl. Hugo Grotius: *Terwischen* (Terwischen und Israelitische Religion, 1909, S. 34 ff.); — Zu den ägyptischen Tänzen vgl. Oskar German: *Aegypten und ägyptisches Leben*, 1885, S. 335 ff.; — Hermann Rees: *Der Totentanz des ägyptischen Königs*, 1912; — Zu den modernen Tänzen in Palästina Gustaf Dalman: *Palästinischer Tanz*, 1901, S. 254 ff.; — Alois Musil: *Arabia Petraea III*, 1908 (vgl. Reg.); — Vogl, seltner die Werke über die einzelnen Religionen, z. B. G. Wissowa: *Religion und Kultus der Araber*, 1902, S. 360, 480, 482, 487 über die Tänze der Salter und Aravaten, L. Gruppe: *Griechische Mythen*

logie, 1906, S. 162, 840 u. d. über die griechischen Tanzprozessionen usw. Grehmann.

Tanzsiedler (Dichtung, prosane, im AT, 5 a) Poësie und Muſik Jérrels, 4.

Tanzprozession zu Echte runach (Echter-nach, Zum Allgemeinen vgl. Tänzer Tanz, kultischer).

Tao, Tao te king, Taoismus.

Taoismus.

1. Name und Bedeutung; — 2. Geschichte; — 3. Der T. als Religion.

T. nennt man eine Weltanschauung, welche sich auf Tao gründet. Dieses chinesische Wort hat den Übersetzern immer viel Mühe gemacht, da es in einer so großen Mannigfaltigkeit der Bedeutungen schillert, daß es mit einem in abendländischen Ausdruck nicht wiedergegeben werden kann. Die gewöhnlichste Bedeutung von Tao ist „Weg“. Von hier aus kommt es, wenn wir nur auf den hier in Betracht kommenden philosophischen Sprachgebrauch sehen, etwa folgende Sinnesnuancen: Methode, Prinzip, Naturkraft, Naturvorgänge (in ihrer gesetzlichen Ordnung), Idee der Welt, Ursache aller Erkenntnisse; dann wendet es sich auch ethisch und erwält die Bedeutung: das Rechte, das Gute, die sittliche Weltordnung. Das Ungeignige des Ausdrucks gegenüber dem, was damit gedacht werden soll, ist selbst dem chinesischen Bewußtsein nicht fremd, denn einer der angesehensten Schriftsteller des T. (Tschuang-tse) sagt einmal: „Schon der Name Tao ist mir etwas Herkömmliches.“ Einige Übersetzer haben es gewagt, das Wort direkt mit „Gott“ zu übersetzen. Andere lassen es unübersetzt. — Die Weltanschauung, welche sich auf den Begriff Tao gründet, zieht sich als eine starke und breite Strömung durch das ganze chinesische Geistesleben hin. In ihren verschiedenen Ausprägungen ist sie sowohl Philosophie wie Religion. Man darf sagen, daß im T. gleichermassen das Werktheit an philosophischer Spekulation wie an sinnvollem Aberglauben innerhalb des Chinesentums erreicht ist. Den T. aber nur mit dem plumpen Aberglauben der Volksmassen, wie ihn habgierige Betrüger ausbeuten, zu identifizieren, geht nicht an, obgleich dieses traurige Bild des T. sich herigen Tages dem Betrachter vor allem andeutet (f. 3).

2. Gewöhnlich nennt man als „Begründer“ des T. den Philosophen Lao-tse, den Zeitgenossen des Konfuzius (Konfuzianismus, 2), und als das kanonische Buch die Schrift dieses Philosophen, welche später unter den Namen Tao te king geläufig geworden ist. Aber man trifft damit nur eine besondere Phase des T., allerdings eine sehr ausgeprägte. Der T. ist älter als Lao-tse. Er bedeutet eine Denkwelt, die seit den frühesten Zeiten in Gegenwart stand zu der Lebensauffassung, die sich später durch den Einfluß des Konfuzius zu dem sog. Konfuzianismus verdichtete. Diese letztere Lebensauffassung wollte um jeden Preis den Zusammenhang mit der Vergangenheit bewahren, weil sie in derselben die Garantie des Rechten und aller Wohlfahrt sah. Der T. dagegen, auf Tao, das immer neue, stets sich wandelnde, vollkommen unabhangige Lebensprinzip sich gründend, proklamierte einen starken Individualismus, der keine unbedingte Autorität anerkannte. Denn entwirkt die Tatsache, daß als Täuften der Zeit vor Lao-tse Verbindlichkeiten uns nachhalt gemacht werden, die (politisch) revolutionär dachten und

handelten (Yi Yin, Tai Kung, Yu Hsiung, — Staatsmänner, denen der Sturz der Hsia- und der Shang-Dynastie zuschreiben ist).

Lao-tse gibt dem T. einen bestimmten, stark spekulativ gefärbten Ausdruck, so daß man den T. fortan mit seiner Lehre gleichsetzte. Neben seine Persönlichkeit ist wenig bekannt; man hat darum neuerdings auch, wenigstens wohl mit Unrecht, an seiner Existenz gezweifelt. Schon der älteste Historiker Chinas, Sie-mu Tchien, erwähnt (im 1. Jhd. v. Chr.) verschiedene Züge aus seinem Leben, darunter eine Unterhaltung mit Konfuzius sowie die Abschrift des Buches über Tao und Te (Tao te king). Geboren ist Lao-tse wahrscheinlich im Jahre 604 v. Chr., er war also über 50 Jahre älter als Konfuzius. Sein Geburtsort lag in der heutigen Provinz Honan. Der Name Lao-tse ist ihm später beigelegt worden und bedeutet (nicht etwa, wie er wohl aufgefaßt ist, „altes Kind“, sondern) der alte Lehrer; vielleicht hat ihn schon Konfuzius seinen Schülern gegenüber so genannt. Sein Familienname war Li, sein persönlicher Name Der, der nach seinem Tode ihm gegebene Beiname Tan. Statt Lao-tse wird er auch öfter Li Tao oder genannt. Die Gedanken des Lao-tse drehen sich um Tao. Die erste Entstehung irgendwelcher Dinge (von „Himmel und Erde“) beruht auf Tao, ohne daß man sie weiter erklären kann. Dem Tao ist immateriell; „ich weiß nicht, wenster Sohn es ist; man kann es als vor der Gottheit ersteren annehmen“ (Tao te king, Kap. 4). Aber stellt die Aussage des Existenzens in eigentlich schon zu positiv für Tao. Es gibt seinerlei Bezeichnung für seine Art und Wirksamkeit: „Es hat ein Unbestimmbares, Vollkommenes gegeben, das wirkt vor Himmel und Erde. Wie still war es und wie formlos, für sich allein, unveränderlich, alles umfassend und unerschöpflich! Es kann als die Mutter aller Dinge betrachtet werden. Ich kenne keinen Namen nicht, aber ich bezeichne es als Tao. Soll ich mich bemühen, ihm einen Namen zu geben, so nenne ich es das Große“ (Tao te king, Kap. 25). Tao wird auch verglichen mit der Leere eines Gefäßes. „Tao tut nichts, und so gibt es nichts, das Tao nicht lädt.“ Es ist nämlich das schweigsame, unbeschreibliche Prinzip des Alles. Wie es herrscht, geschieht alles unbewußt richtig und leicht. In alter Zeit standen die Menschen völlig unter seinem Einfluß, und es herrschte darum ein unbewußt glücklicher Zustand. Es war das Zeitalter der Vollkommenheit in Primitivität, ein einfaches, naturnahes Leben ohne den Unterschied besonderer Kenntnisse und Leistungen. In dem Verfall solcher Herrschaft des Tao und in dem Heruntreten von Wissen, Erfindungen, Einzelbestrebungen, etwa in dem, was wir heute Zivilisation nennen würden, liegt der Grund aller der Übelstände, die Lao-tse zu seiner Zeit wahrnimmt. Das Unbewußt-Richtige verließ, bloße Namen traten an die Stelle der Sache selbst, man rühmte Tugenden, aber man hatte sie nicht mehr. „Könnten wir nur unsere Heiligkeit abtun und unsere Weisheit loswerden, so würde es hundertmal besser um das Volk stehen. Könnten wir nur unsere Menschlichkeit abtun und unsere Tugend loswerden, so würde das Volk wieder anhänglich und lieblos werden. Könnten wir nur unsere Menschenliebe abtun und unsere Weisheit befehligen, so gäbe es keine Diebe und Räuber mehr“ (Tao te king, Kap. 19). Wollen

wir Tao in uns wieder zur Geltung bringen, so muß das durch eine Art des Sichhingebens, des Sichausgebens geschehen. Laoze vergleicht die Weise eines so verfahrenden Menschen mit dem Wasser: „Der Segen des Wassers zeigt sich darin, daß es allen gut tut und dabei doch ohne Widerstreben immer den niedrigsten Ort aufsucht, den alle Menschen meiden. So hat es etwas von Tao an sich“. Ein andermal sagt er, daß nichts so weich und nachgiebig, dabei aber doch so stark sei wie Wasser; so befiege auch der Stille und Gelässene den Starfen. Drei besondere Züge hebt Laoze an dem hervor, in dem Tao zur Geltung kommt: Güte, Anspruchlosigkeit und Meidens des Ehrgeizes. Am 63. Kap. des Tao te king ist die berühmte Stelle, wo er im Zusammenhange mit dem Tao-gemäßen Leben auch fordert, daß man „Böses mit Gütern vergleiche“. Auf das Staatsleben wendet Laoze dieselbe Anschauung an. Durch dienendes Entgegenkommen soll ein Staat den andern für sich gewinnen. Wenn so der kleinere Staat in dem größeren aufgeht, so ist das kein Schaden. Der größere Staat bekommt umfassendere Pflichten; der kleinere dienst und ruht im großen (61. Kap. des Tao te king).

Das Buch des Laoze wurde anfänglich nur mit dem Namen des Autors zitiert. Mitte des 2. Jhd.s v. Chr. erhielt es die Ehrenbezeichnung tching (king, „Klassiker“). Man benannte es nach den Grundbegriffen des Inhalts Tao te king und gab ihm danach auch die heutige Kapitaleinteilung. — Laoze und sein Werk bezeichnet nur eine Strömung im T. des Altertums. Doch wurde diese Strömung die kräftigste. Die Hauptvertreter der Spekulation, die von Laoze ausging, sind später Liéhē (seinen Schriften, in ihrer heutigen Form indes nicht authentisch) und er lebte in der 2. Hälfte des 5. Jhd.s v. Chr., Tschuangtse (350 bis 300), Hanfei († 230), Huainan (Yü an; † 122). Der berühmteste unter ihnen ist Tschuangtse, an Bedeutung mit demselben Rechte neben Laoze zu stellen wie Konfuzius neben Konfucius gestellt wird („Konfuzianismus“, 2).

3. Schon im Tao te king begegnen uns einige fonderbare Aussagen über Tao, welche Gemeingut der Zeit des Laoze gewesen sein werden. Tao ist die Le bestraft. Tao hat alles vorhandene ins Dasein gerufen. So weit Tao in allem Körperlichen und ist das eigentlich Leben-erhaltende. Damit beginnt ein Gedankengang, der zur Vergrößerung der taoistischen Spekulation geführt hat, zu einer Vergrößerung, die in der Masse der Ungebildeten starlen Halt gewonnen hat. Tao wird als eine Art Zaubertram bei verehrt. Man sucht nach Methoden, sich dieser Zaubertram zu versichern, vor allem um die Lebensdauer dadurch ins Unbegrenzte auszudehnen. Denn es werden Beispiele angeführt, wie diesem und jenem durch Pflege des Tao ein ungeheure langes Leben, ja schließlich Unvergänglichkeit, Spiritualisierung ohne Tod, zuteil geworden sei. Mit der lebenerhaltenden Wirkung des Tao geht noch allerlei anderes zusammen: Überwindung jeder Gefahr, Sicherheit gegen den Zahn des Tigers wie gegen das Horn des Rindzoores, gegen Gift, gegen Schwert. Auch über die innere Natur aller Gegenstände hat der von Tao erfüllte Gewalt. Er kann die Dinge nach seinem Gutdünken verwandeln; er kann darum auch unbede-

Metalle in Edelmetall, in Gold umwandeln. Derartige Vorstellungen haben schon in den Schriften des Lüke und des Tschuangtse vielsehne Inhaltsvolumen; sie gewannen die Herrschaft über die volkstümliche Phantasie. Die ganze beugte und entzündete reiche Naturfiktion des Chinesen verwob sich mit solchen Ideen. Zugleich schuf man sich eine große Schar höherer, halbgöttlicher oder göttlicher Wesen, die man bei seinen Betreibungen aufrief und zu Hilfe zog. Damit bildete sich jene Schicht von Überzeugungen, verbunden mit gewissen Riten und Rituale, die man als taoistische Religion bezeichneten muß. — Die Religion des T. nimmt in China einen sehr breiten Raum ein, allerdings überwiegend in den niedrigen Schichten des Volks; doch hat es auch manche Fürsten und Kaiser gegeben, die ihr völlig ergeben waren. Die ältere Organisation dieser Religion ist nicht einheitlich. Ein Teil der berufsmäßigen Vertreter lebt als Mönche in Klöstern. Diese Mönster sind unabhängig; die Jüngsten wählen ihren Vorgesetzten und nur der Staat beansprucht sie wie sonst jeden Untertan. Die taoistischen Mönche unterscheiden sich am deutlichsten von dem gewöhnlichen Volke sowohl wie von buddhistischen Mönchen („Buddhismus“, 3) dadurch, daß sie ihr Haar in einem merkwürdigen Knoten an der Mitte des Kopfes zusammengebunden tragen. Sie kleiden sich meist in ein loes mantelartiges blaues Gewand. Ihre Bezeichnung ist Tao-ön. Neben diesen lassen der Mönster gibt es andere berufliche Vertreter des T., die eine Gemeinschaft unter einem von ihnen allen anerkannten Oberhaupt bilden. Diese führen die Benennung Tao-öse. Sie zeigen für gewöhnlich keine besondere Tracht, sind also von dem einfachen Chinesen nicht zu unterscheiden; nur wenn sie religiöse Funktionen auszuführen haben, legen sie besondere Gewandung an und binden das Haar wie ihre Tao-öni auf. Einige dieser Tao-öse leben auch im Jülibat und dann in der Regel in kleinen Gemeinschaften in einer Art Kloster; doch ist dessen Einrichtung einfacher als die Mönster der Tao-öni. Ehelosigkeit ist nicht Verpflichtung für die Tao-öse; viele sind verheiratet und führen das gewöhnliche Leben aller Chinesen. Das Oberhaupt aller Tao-öse in China ist eine Persönlichkeit, die im Osten der Provinz Kiangsi nahe der Grenze gegen Fukien ihre Residenz hat. Der Ort heißt Schangting, doch nennt man die Gebirgs gewöhnlich die „Drachen- und Tigerberge“ (Lunglungshan). Der Oberpriester führt den Familiennamen Tschang, sein Titel ist „himmlischer Lehrer“ (Tienfe). Die Würde ist seit langen Jahrhunderten in der Familie erblich, ihr jetziger Inhaber ist der 63. Nachfolger des ersten Oberpriesters, eines Mannes aus der ersten Hälfte des 2. Jhd.s v. Chr. Er wird Chang Ling, von Späteren Chang Tao-king genannt und soll durch eine besondere Offenbarung des Laoze ungewöhnliche Zauberkräfte bekommen haben, die ihm eine Menge Hänger zuführten, aus denen eine Art religiöser Gemeinschaft entstand. Sein Enkel, Chang Lu, festigte nach mancherlei Kämpfen diesen Verband und wurde als ein religiöses Oberhaupt auch von der weltlichen Macht anerkannt. Seine Würde verbreitete sich dann. Der jedesmalige Chang Tienfe steht in dem Rufe einer großen Gewalt über böse Geister. Man reist aus weiter Ferne

zu ihm, um für hohe Bezahlung einen Zauber aus seiner Hand oder seine sonstige Hilfe zu gewinnen. Jeder Taoist in China muß ein von ihm ausgestelltes Diplom (bei dem zwei Grade unterchieden werden) aufzuweisen haben, wenn er als berechtigter Taoist wirken will. — Die wichtigsten Gottheiten des T. sind folgende: die „drei Reinen“ stehen im Mittelpunkt, nämlich Hwangti, ein jahrelanger Kaiser des Altertums, der erste Mensch, und Laote, der als Tai-chang Laotchün verehrt wird. Sehr beliebt ist auch Yu-hwang tati, der Edelstein-Kaiser. Dann sind der Donnergott, Stern-götter, der Kriegsgott, der Gott der Literatur, der Küchengott, der Gott des Reichthums zu nennen. Auch der vergessenen Helden und Staatsmänner, welche die chinesische Staats-religion immer wieder von Zeit zu Zeit schafft, nähmt sich der T. fräftig an. — China, 1.

R. Legge: The Texts of Taoism (Sacred books of the East, vol. XXXIX. XL); — R. Wilhelm: Laotse. Tao te king, 1911; — J. L. Grill: Laotse's Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Tao-te-king), 1910; — E. Faber: Der Naturalismus bei den alten Chinesen (Werke des Lieins), 1877; — R. Wilhelm: Lié Di, 1911; — H. M. Giese: Chuang Tzu, Mystic, Moralist, and Social Reformer, 1889; — R. Wilhelm: Dihuang Di, 1912; — J. J. M. de Groot: On the origin of the Taoist church (Transactions of the 3d international Congress for the history of religions 1908, vol. I, S. 138—149); — W. Grube: Religion und Staatstheorie der Chinesen, 1910, Kap. 2; — L. Weigerl: Taoismus, Bd. I, 1911; — J. J. M. de Groot: Religion in China. Universalism: a Key to the Study of Taoism and Confucianism, 1912. Hadmann.

Taufeifer, eine der vier Kardinalauslungen der antiken Ethik, in der Schätzung des natürlichen Menschen unfehlbar die erste Tugend, während ihr Gegenteil, die Feigheit und Vorstörs, als Richtswürdigkeit gefchägt wird, begegnet im Unterricht des Christentums und auf der christlichen Kanzel fast gar nicht. Als Mut des zielstreben Eigenwillens, auf dem Trieb der Selbstverhaltung beruhend, die Durchsetzung des einfachen oder des erweiterten Ich und seiner Ansprüche durch Nichtachtung des Widerstands oder möglicher nachteiliger Folgen erstrebend, scheint die T. unvereinbar mit dem christlichen Prinzip des Tuldens, das hier zu einem gewissen Analogon der T. ausgebildet ist, und mit dem des christlichen Altruismus, dessen Durchsetzung freilich auch T. beansprucht. Fraglos steht in beiden Prinzipien ungeheuer viel T., wie das Vorbild des Meisters genügend beweist. Auch das Tarreichen der linken Wade nach empfangenem Schlag auf die rechte und das Bezahlen mit seiner Person bei der Verreibung anderer sezi T. vorau. Aber ausgeprochen und gründlich wird diese Voraussetzung doch in der christlichen Ethik nicht behandelt. Man kann nur freilich sagen, daß die Quelle christlicher T. in der Begeisterung oder Begeiflung liege, die ein alle Hemmungen und Bedenken überbrückendes, in schlechthiniger Gewissheit des Ziels veranfertes Rüsten her vorbringe. Allein die Erfahrung auch des Paulus-Paulus und des Petrus lehrt, daß der wieder geborene geheiligte Mensch in seinem neuen Stand durchweg nur so viel Mut und T. einsetzt, als er als natürlicher Mensch entwickelt hat. Die christliche Ethik ist deshalb gut, ihr Gebäude nicht ohne Unterlieferung durch die sogenannte „natürliche“ Ethik anzurichten. Denn am Ende

hängt alle Tüchtigkeit an dem Mut, womit eine Persönlichkeit ihren Willen durchsetzt. Eine ängstliche, mutlose, die Folgen ängstlich zuvor erwägende Seele, das lehrt Sudermann's „Frau Sorge“, ist am Ende wirkungs- und wertlos, auch innerlich unbefriedigt.

Zur T. gehören nun hauptsächlich, wie die Griechen und Römer schon erfanden, zwei Momente: physischer Mut, der Sprunge wagt, Schaden risikiert, nur das Ziel, nicht die Distanz achtet, und moralischer Mut der Wahrschafftigkeit, der die erlannete und erfaute Wirklichkeit auch entgegen allen Täuschereien der vorzüglichen Vernunft und der anlehnungsbedürftigen Liebenswürdigkeit im Auge behält. Nun bestimmt die T. als „die Fassung des Gemüts, die Gefahr mit Überlegung zu übernehmen“. „Mutig also ist, wer die Gefahr glaubt, aber doch aus Gründen auf sie losgeht.“ Soñt ariet die T. aus in Verwegenheit und Trost. In seiner berühmten Predigt von 1807 über „Was wir fürchten sollen und was nicht“ hat Schleiermacher gerade diese Einheit von Mut und Glauben an die Wahrheit verirren:

Für die Erziehung zur T. ist es nun von größter Wichtigkeit, die grundlegende Bedeutung der physischen T. für die moralische zu beachten. Feigheit, Neugierlichkeit, Angstfurcht ist durch Stärkung des physischen Selbstvertrauens zu bekämpfen. Dazu dienst neben dem von Guis-muths so oft begründeten Geräterütern auch Wetts- und Hoch- und Grabenläufen und neben dem gefährlichen Rittern und Zielzenlaufen, das stets zu beginnen ist, das Kanußen (Sport), obenan Fußball und Parlauf, überhaupt aber der Wettbewerb mit Gleichaltrigen, wie er zumal in den Landeslehrungsheimen (Liege) geübt wird in freier, freilich geschützter Natürlichkeit. Aber ebenso energisch ist der Mut der Wahrschafftigkeit in Familie und Schule zu üben, indem Lüge als Feigheit und Schwach mit Verachtung gestrafft, auch unbegrenzte Widerhaarigkeiten und bloßstellende Auftrüpfungen hofgedacht, teils sind durch Hineinladeübungen allgemeiner Urteile und christlicher Meinungen um seine begrenzte Erkenntnis betrogen, dagegen fort und fort zum Bekennnis abweichender Meinungen und Urteile oder zur Ablehnung solcher ermutigt wird. EHP, Artikel „T.“ von H. Lieb; — Dr. Paulsen: Enzykl. 1, 1896; — Grundzüge des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens IV^a, Art. „Mut“ von G. Bauer. Baungarten.

Zarah = *Zerah.

Zaranger, Abjalon, geb. 1858 in Sund bei Bergen (Norwegen), seit 1904 Lehrer des Kirchenrechts am Predigerseminar in Christiania, eine Autorität auf dem Gebiete nicht nur des nordischen Kirchenrechts, sondern auch der mittelalterlichen norwegischen Kirchen- und Rechtsgeschichte. Als 1906 die mächtige Laienorthodoxie eine staatsfreie Volkskirche erzwingen wollte, stellte er sich an die Spitze der Bewegung, um sie in ruhigere Bahnen zu leiten und ihr rechtliche Formen zu geben. Der Erfolg ist noch ungewiß. Norwegen, 4. E. P. Monrad.

Targumim sind jüdisch-aramäische Übersetzungen des AT. Bibel: I, 4, Zv. 10ff. f; IV, RE III, S. 103 ff.; — A. Berliner: Das T. Enstos, 1884; — A. Merz: Chrestomathia Targumica, 1885; — P. de Lagarde: Prophetæ chaldaice, 1872; — Dief.: Hagiographa chaldaice, 1870; — R. Prato-

rius: Das T. zu Jotua in jemenischer Überlieferung, 1899; — **Ders.:** Das T. zum Buche der Richter in jemenischer Überlieferung, 1900.

Tarif und Tarifgemeinschaft.

1. Bedeutung des Tarifvertrags; — 2. Die Tarifgemeinschaft; — 3. Ausbreitung der Tarifverträge.

1. An Stelle der willkürlichen individuellen Vertragssregelung, wie sie die Gewerbeordnung (§ 105) für "Lohn (I. IV) und § Arbeitszeit frei gibt (§ Arbeitsvertrag), während sie für viele sonstige, namentlich hygienische Arbeitsbedingungen strenge gesetzliche Mindestnormen vorstreckt, bedeutet der **Tarifvertrag** die kollektive Regelung der Arbeitsbedingungen durch einen Vertrag, den die Massen der lachverwandten Arbeiter, vertreten durch den Arbeiterausschuss oder eine sog. "Lohnkommission" oder mehr die Gewerkschaften (Gewerkschaften), mit einem oder einer Mehrzahl der Arbeitgeber des Faches ab schließt, und der, entsprechend demnummehrigen Machtverhältnis zwischen den Kontrahenten, die Interessen der Arbeiter ganz anders idrängt als der Arbeitsvertrag der Einzelnen. Indem die Normen des Arbeitstarifvertrags in den Einzelvertrag stillschweigend oder durch ausdrückliche Vereinbarung übergehen, erfüllt dieser eine gefundene Sozialisierung. Über der Arbeitstarifvertrag (zurwieg auch T. vertrag oder gar "T." genannt), idrängt nicht nur einseitig die Interessen der Arbeiter, sondern dient auch den Arbeitgebern als eine sichere Rechnungsgrundlage für die Zeit der Vertragsdauer, die gewöhnlich auf einiaie (1—5) Jahre bemessen ist. Denn der T. verpflichtet den durch Vertrag gebundenen Arbeitgeberverbänden, feinerlei Mehrforderungen kollektiv zu erheben und durch irgendwelche Kampfmittel (Streit, Sperre, Bonkott; § Arbeitskämpfe) zu erwingen, wiewohl er dem einzelnen Arbeiter Freiheit läßt, für besondere Leistungen einen höheren Lohn zu fordern. Der T. schafft also einen Waffenstillstand oder Arbeitsfrieden zwischen organisierten Arbeiterchaft und Unternehmern und ermöglicht damit letzteren eine durch feinerlei Arbeitskämpfe gestörte Produktion zu annähernd festen Arbeitslosten. Wenn tarifgebundener Konkurrent im Gewerbe kann ihnen ferner mittels schlechterer Arbeits- und Lohnbedingungen Schmutztururen machen, vorausgesetzt, daß der T. für möglichst viele Betriebe des Faches, tuulich über das ganze Land hin Geltung hat.

2. Jeder T. sollte deshalb in sich die Tendenz zur Allgemeinigung, zum Reichstarif, besitzen und entfalten. Durch gezielte technische Fassung des T.s lassen sich auch in einem Reichstarif die Besiedlungsbedenken der einzelnen Provinzen berücksichtigen (z. B. durch Lohn- und Arbeitszeitstaffeln). Aber ein Bezirks- oder Reichstarif steht eisprechend breit und gut organisierte Parteien (Arbeiterzentralverbände und "Arbeitgeberverbände") als verantwortliche Vertragspartner vorans, die den Willen und die Macht zur allgemeinen Durchführung und Überwachung des T.s besitzen. Zu leistenen Zwecken, ohne die ein T. unbrauchbar ist, bedarf es überdies besonderer "Organane", zumal da auch allerlei zweifelhafte Punkte im Verhältnis der Parteien, Länden im Vertrage usw. auftauchen, die der Auslegung und Ergründung bedürfen. Solche technisch und sozialpolitisch vollkommenen T. mit hoher Entwicklung der T.organe (Schlichtungscommissionen, Schiedsgerichte vereideten In-

stanzen, Tauschüsse (zur Revision und Erneuerung des T.), Tämter (zur Durchführung), Tarifnachweise (zur Arbeitsvermittlung zwischen tariftreuen Arbeitern und Firmen) nennt man, zumal wenn sie den Grundsatzen der Allgemeingeltung verwirklichen und zur Anhängerhaft alle Gewerlanghörigen, also nicht bloß einen organisierten Bruchteil davon, einladen, **Tarifgemeinschaft** (T. i. e. nach dem Muster der italienischen deutschen Tarifgemeinschaft der Buchdrucker). Diese hat sich (mit einer Unterbrechung) seit 1873 bis heute in jährlichen Sitzungen, getragen hauptsächlich vom Deutschen Buchdrucker-Prinzials-Bund und vom Verband der Buchdrucker-Gehilfen, über einen bloßen Vertrag hinaus zu einer Art genossenschaftlichen Gewerbe gesetzes für das ganze Buchdruckergewerbe entwidelt, als der von Prinzivalen und Gehilfen anerkannte Ausdruck dafür, was für die beiderseitigen Beziehungen und Leistungen im Deutschen Reich allgemein als gerecht und billig festzuhalten ist" (Leitwort des "Buchdrucker-Tarif", eines Büchlein von 68 Seiten, zu dem ein "Kommentar" von 300 Seiten gehört).

3. Bis zur Mitte der 1890er Jahre gab es in Deutschland nur ganz vereinzelte T.e. Erst seit 1899 (Rundgebung des 3. (soz.) Gewerkschaftskongresses zu Frankfurt a. M. für T.e) kann man von einer bewußten T. politik der deutschen Arbeiterschaft sprechen. Seit 1900 wurden sie Gegenstand sozialräumlicher Beobachtung, seit 1903 begann das Kaiserl. Statistische Amt eine Sammlung der T.e bei den Gewerkschaften. Die Arbeitgeberverbände verbieten sich damals größtenteils noch ablehnend gegen T.e und sind erst langsam zur Anerkennung der T.e, die ein Symbol der Gleisberedigung zwischen Arbeiterschaft und Arbeitgeberchaft bei der Festsetzung des Arbeitsvertrags bilden und ein Schritt zum "paritätischen Arbeitssrecht" sind, durch die Prämissen der Gewerkschaft und die praktische Erfahrung gedrängt worden. Noch heute stellen sich die kapitalistischen Arbeitgeber mancher Großindustrien gründlich feindlich zu den T.e, die den "Herrn im Hause", den Arbeitgeber in seiner Verfügungsfreiheit noch weiter, als es bereits durch Arbeiterschutzgesetze, Arbeitgeberverbände und Kartelle geschehen, zu beschränken drohen. Die erste amtliche statistische Sammlung der T.e von 1903 bis 1905 ermittelte 1577 T.e für etwa 46 000 Betriebe mit 450 000 Arbeitern in einzigen 50 Gewerbezweigen, darunter 5 Reichstarife, 80% waren Ortstarife, den Rest bildeten T.e, die mit einzelnen Firmen abgeschlossen waren. Ende 1911 wurden 10 520 T.e für 183 232 Betriebe mit 1,6 Millionen Arbeitern in einzigen Hunderten von Gewerben und Berufszweigen ermittelt; auch Ärzte, Bureauangestellte, Käufleute sind bereits von T.e erfaßt; manche Privatbeamtengruppen streben sie zur Sicherung eines wirtschaftlichen und hygienischen Lebensminimums an. Das Hauptfeld der T.e ist freilich noch das Handwerk. Doch ist auch die Großindustrie bereits vielfach mit T.een durchsetzt und wird ihrem ganzen, auf unindividuellen Massenbetrieb zugeschnittenen Wesen nach, wenn nicht alle Erfahrungen Großbritanniens, Amerikas, Schwedens, Dänemarks, teilsweise auch Österreichs, mit ihrem stark entwickelten großindustriellem T.vertragsweisen täuschlich, ebenfalls in Deutschland immer mehr der tarifistischen Ar-

beitregelung zustreben. Die Kartellierung der Industrien (Kartelle und Trusts) und die ständig fortwährende Strafe Organisation der Arbeitgeber wirken wider den Willen der Führer ebensosehr als Pioniere des T.s wie die mächtig anhöchelnden Gewerkschaften. Auch erscheint der T. einzelnen Arbeitgeberführern als ein Mittel zur Befestigung der Gewerkschaftsbewegung verwendbar (Einheitsablauf, lange Dauer, rechtliche Haftung). Darum erheben sich im Gewerkschaftslager bereits Widerstände gegen gewisse Formen der Tischlegung, zumal da auch über die Rechtslage der T.e infolge der Mängel der bestehenden Koalitions- und Arbeitsvertragssgesetze bei den Interessen viel Unklarheit besteht. Die Reichswirtschaft steht hier, übrigens wie die Sozialwissenschaft, noch vor großen Problemen. Die entscheidende Entwicklung des T.s in Deutschland, verglichen mit der in England und Skandinavien, steht eben noch bevor und sie bedeutet eine Umwälzung unseres bisherigen Arbeitsvertragssrechts, aber leineswegs die letzte und vor allem keine Lösung der Arbeitersfrage überhaupt. Zur Herbeiführung eines endgültigen Friedens zwischen Arbeitgebern und Arbeitern reicht selbst die vollkommenste Technik nicht aus. Zur Verstiftlichung des Arbeitsverhältnisses im Sinne einer freudigen Arbeitsgemeinschaft sind bei Arbeitgebern und Arbeitern immer Wandlungen nötig, die sie befähigen, deneinst Selbstinteresse und Sozialinteresse harmonisch zu verknüpfen.

Adolf Braun: Die Tarifverträge und die deutschen Gewerkschaften, 1908; — Hann. Imfel: Gewerbliche Friedensdokumente, 1905; — Dieselbe: Tarifverträge zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, 1908; — Kopp: Der Tarifvertrag als Geflechtproblem, 1908; — Lotmar: Die Tarifverträge zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern (Archiv für Sozialwissenschaft, 1900, XV); — Webb: Theorie und Praxis der britischen Gewerkschaften, Bd. II, Kap. 2, 1902; — B. Zimmermann: Gewerbliches Einigungswezen in England und Schottland, 1906; — Gutachten über die gesetzliche Regelung der T.e (für den 20. Deutschen Juristentag, 1908); — Ders.: Tarifverträge (internationale Darstellung; Handwerkbuch der Staatswissenschaften VII, 1911); — Sinaheimer: Der corporative Arbeitsnormenvertrag, 1910. — Das Werk des Kaiserl. Statist. Amts (Beiträge zur Arbeitsteilung), Bd. 3, 4, 5 und 8, 1906—1908) „Der Tarifvertrag im Deutschen Reich“ und „Die Weiterbildung des Tarifvertrags“ gibt neben der Statistik auch textliche Übersichten. — Statistische Jahresberichte als Sonderhefte zum „Reichsarbeitsblatt“. — Fortlaufende Behandlung der Tarifvertragsfragen bietet die Wochenzeitung „Soziale Praxis“.

Tarnow, Jo h a n n und Paul, Rostock, 2 (Sp. 37).

Tarpion, Rabbi, = Trypho.

Tarpion wird meist dem spanischen Tarcessus (am Gugdalquivir) gleichgesetzt, das die Phönizier schon früh (vor der Zeit Salomos) besiedelt haben müssen. Südspanien lud die durch seinen Reichtum an Gold, Blei und anderen Erzen, vor allem aber an Silber. Als älteste phönizische Stadt wird Gabir (heute Cadiz) genannt. Dazu stimmt, daß T. zu Javan (= Jonien) gerechnet (I Moie 10,4), daß es zu Syriss auf dem Mittelmeer erreicht (Jona 1, 4; Zef 60, 9; Psalm 72, 10) und daß von dort Silber, Eisen, Zinn und Blei geholt wird (Ezech 27, 12). Andere Forscher suchen T. am persischen Golf und verweisen auf Ezech

38, wo T. neben südarabischen Völkerschaften aufgeführt wird. Die östlich erwähnten T.-Schiffe sind besonders große Schiffe, deren Ziel nicht gerade T. zu sein brauchte, vgl. „Ostindienfahrer“ (I Kön 10, 22, 22, 49; II Chron 20, 33 f.).

Richard Pfeiffer: Geschichte der Phönizier, 1889, S. 286 ff.; — G. Hüsing: Taris und die Jonakele (Memnon I, 1907, S. 70 ff.); — Hermann Gunzel: Genesis, 1910, S. 153 (viele weitere Lit.).

Grehmann.

Tarsus = Paulus: A. 1.

Tasmanien = Auftralien

Tait, Hermann (1890—1951), = Schleswig-Holstein, 2 a.

Tate, Nahum, Kirchenlied: I, 6b (Sp. 1323).

Tatian, frühchristlicher Apologet (Apologetit;

III, Literaturgeschichte; I, B 3), hellenistisch gebildeter Tyrer, vor 152 in Rom zum Christentum übergetreten, dem er in der frühchristlichen Form etwa 20 Jahre treu blieb. Seine immer stärker werdende Wertung der asketischen Lebensführung (Entrainen) führte um 172 zum Bruch mit der römischen Gemeinde. Er soll nun, in den Orient zurückgekehrt, gnostische Anschauungen (vielleicht eine dualistische Begründung der Askese) verbreitet haben. In der Kirche hat diese Häresie kein Ansehen mehr gejährt, wenigstens bei den Theologen des ausgesprochenen Traditionismus, also vornehmlich den Abendländern. In der frischen Kirche verachtete ihn seine „Evangelienharmonie“ Anerkennung (Bibel; II, A 2 b; 3 c). Von seinen zahlreichen Schriften ist seine Apologie *Lögös pros hellēnas* erhalten, die vielleicht erst nach dem Bruch mit der Kirche geschrieben ist. Nach der üblichen Annahme sollte freilich vor dem Bruch, sogar vor dem Tode *Jultius* niedergeschrieben sein. T. befandt lebhaftere Fühlung mit der wirtlichen Religiosität seiner Zeit, als die Apologeten gemeinhin (Apologetit; III). Er kann auch über die Wissenschaft des Heidentums, die ein Stück der verachteten Welt ist, harte, verwerfende Urteile fällen und sich im Bildungshaus gefallen. Und doch benutzt er sie als Apologet, will „gebildet“ sein und schreibt, nur im Besitz einer oberflächlichen Bildung, ebenso wie die früheren Apologeten die trüben Quellen der heidnischen Literatur unbehindert aus. Seine geistige Bedeutung wird gewöhnlich überschätzt.

Schriften in C. Otto: Corpus Apologeticum, VI; — Neuauflage der „Rede an die Griechen“ von G. Schwartz TU IV, 1, 1885; — Übersezung in der Bibliothek der Kirchen, 1872; — G. Krüger: Altchristliche Literatur, 1898, S. 72—75; — R. Ullaz: „Alttersbeweis“ und „Kunstatalog“ in T.s Rede an die Griechen. Jahresberichte des R. A. I. Staatsgymnasiums im II. Bezirk in Wien, 1900; — Ders.: T.s sogenannte Apologie, 1900; — Otto Warthenhewer: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1913, S. 262 ff.; — A. Geffden: zwei griechische Apologeten, 1907, S. 105—113; — G. Preußchen in RE⁹ XIX, S. 386 ff.; — Nebst T.s ntlichen Text vgl. Hermann v. Soden: Die Schriften des NT I, 2, S. 1536 ff.

Tatjana, der deutscher, % Bibelübersetzungen und Bibelversle, deutsche, I.

Tatjana = Sindie: III, 2.

Taube = Sinnbilder, türkische.

Taube als Übersetzer = Opfer: I B, 4 (Sp. 967).

Taubenthal, Enriquens, = Schwarzburg-Rudolstadt, 2.

Tauber, Kaspar, "Österreich-Ungarn: I, 3a (S. 882).

Taubstummenunterrichtung.

1. Geschichtliches; — 2. Gegenwartsstatistik; — 3. Die Taubstummenlehrer; — 4. Der Unterricht; — 5. Fürsorge für die erwachsenen Taubstummen.

1. Die ältere Zeit kennt, abgesehen von wenigen Fällen von Privatunterricht, einen Unterricht der Pierquinagen überhaupt nicht (vgl. den Artikel "Blindeninstituten"). Erst mit Beginn der Neuzeit wurden einige Versüche gemacht, der T. durch Lautsprache oder durch die Gebärdensprache das geistige Leben der Volljungen zu erschließen. Pedro Ponce de Leon, Wallis, Jakob Rodrigues Pereira, Ravel, Johann Konrad Anmann sind die Bahnbrecher des Unterrichtes, insbesondere der letztere, der durch sein Buch „*Surdus loquens s. methodus, qua, qui surdus natus est, loqui discere possit*“ („Der redende Taube, oder Methode, durch welche der T. reden lernen kann“) Amsterdam, 1692), den Grund zu der sogenannten „deutschsprachigen“ Methode des Unterrichtes gelegt hat, der Methode, die dem T. die Lautsprache übermittelt und allein durch sie die geistige Bildung des Schülers bewirken will. Den entgegengesetzten Weg schlug der Franzose Charles Michel de l'Épée (1712—89) ein, der durch die natürliche Gebärdensprache und durch eine künstliche Zeichensprache seinen Jünglingen eine formale Bildung von unerwarteter Höhe zu geben wußte. Ihm gegenüber vertheidigte der Deutsche Samuel Heinicke (1727—90) die deutsche Methode. Die „französischen“ Methode wurde durch die Direktoren Stort und May, die Schüler von de l'Épée waren, nach Wien verpflanzt und damit auch in das übrige deutsche Sprachgebiet. Der Methodenkrieg hat lange Zeit gedauert, ist aber durch den Kongress der Lehrer, der im September 1880 zu Mailand stattfand, zugunsten der deutschen Methode entschieden worden.

Die Entwicklung der eigentlichen Taufstalente beginnt in der zweiten Hälfte des 18. Jhdts. Auf deutschem Boden wurden zu Leipzig (durch Heinicke 1778), zu Wien (1779) und zu Berlin (1788) Anstalten begründet. Aus der Berliner Anstalt, von Ernst Adolf Esche, einem Schüler und Schwiegersohn Samuel Heinickes ins Leben gerufen, hat sich die jetzige Königliche Taufanstalt in Berlin entwickelt, von der die preußischen Anstalten nach und nach ausgegangen sind.

2. Gegenwärtig bestehen in Preußen 47 Anstalten, Bayern zählt 12, Württemberg 7, Sachsen 2 (große Anstalten in Dresden und Leipzig), Baden 3, Hessen 2, Taufanstalten. In den übrigen deutschen Staaten bestehen insgesamt 15 Anstalten. Der Schulz wangs für T. gesetzlich eingeführt in Preußen, Sachsen, Baden, Oldenburg, Sachsen-Weimar, Braunschweig, Sachsen-Coburg-Gotha, Sachsen-Meiningen, Anhalt, Lippe, Bremen, Lübeck. Das preußische Gesetz, das die Schulpflicht der T. anspricht, trat erst am 1. April 1912 in Kraft. Es bestimmt, daß taubstumme Kinder, die das 7. Lebensjahr vollendet haben, sofern sie genügend entwickelt und bildungsfähig erscheinen, der Verpflichtung unterliegen, den in den Anstalten für taubstumme Kinder eingerichteten Unterricht zu besuchen. Die Schulpflicht dauert bis zur Vollendung des 15. Lebensjahres. Die Kinder sind, soweit dies in dem Besitze des zur

Unterhaltung der Australien verpflichteten kommunalen Verbandes (die Provinzen, der Stadtkreis Berlin) möglich ist, in einer Anstalt ihres Bekanntheitss unterzubringen. Die Kosten des Unterhalts, des Unterrichtes und der Erziehung tragen die kommunalen Verbände. Diese sind indessen berechtigt, die Errichtung der ihnen erwachsenen Kosten von dem Kinde selbst oder von den zu seiner Unterhaltung verpflichteten zu fordern.

Nach den Feststellungen des Volta-Bureau in Washington, U. S. A., bestanden im Dezember 1901 auf der Erde 615 Taufanstalten mit 4734 Lehrern und 38 722 Schülern. Davon entfallen auf Europa 450 Schulen, 3152 Lehrer und 25 821 Schüler, auf Nordamerika 135 Schulen, 1489 Lehrer und 11 760 Schüler.

Über kirchliche Unternehmungen zur Pflege der T. vgl. "Charitas, 7 (fath.)" "Innere Mission: IV, 2 b (evg.).

3. In Preußen werden zur Lehrerprüfung Geistliche, ausstellungsfähige Kandidaten der Theologie und Philologie, Volksschullehrer, welche die zweite Prüfung bestanden haben, und Lehrerinnen, die mindestens zwei Jahre Klasseunterricht erlitten haben, zugelassen. Die Prüfung ist eine theoretische und eine praktische und erfordert sich auf alle Gebiete der Erziehung und des Unterrichts der Gehörlosen unter Bezugnahme auf die allgemeine Erziehungs- und Unterrichtslehre. Die Bewerber haben sich außerdem einer Prüfung in einer fremden Sprache (Französisch oder Englisch) zu unterziehen und eine Lehrprobe abzulegen. Die Prüfung der Direktoren, zu der nur Taubstummenlehrer und Lehrerinnen, die nach ihrer Prüfung mindestens 5 Jahre an einer Taufanstalt tätig gewesen sind, zugelassen werden, verbreitet sich über das ganze Gebiet der Erziehungs- und der Unterrichtslehre in Zusammenhang mit der Psychologie (Zweigwissenschaften der Psychologie, Kinderpsychologie, Psychopathologie und Sprachphysiologie u. v. m.).

Die Stellung und Besoldung der Lehrer entspricht im allgemeinen der Stellung und Besoldung der mittleren Beamten.

4. Die Unterrichtsangestände der Taufanstalten sind, abgesehen von dem andersgearteten und weiter ausgebauten Sprachunterricht, die Gegenstände des Volksschulunterrichts (Gesangunterricht wird selbstverständlich nicht erfordert). In der Königlichen Taufanstalt in Berlin, die amtlich als "Musteranstalt der Monarchie" bezeichnet wird, werden folgende Unterrichtsgegenstände betrieben: I. Sprachunterricht, und zwar 1. Artikulationsunterricht (Entwicklung der Laute, Verbindung der Laute zu Silben und Wörtern, Übung im Abheben, Sprechen, Schreiben und Lesen), 2. Ausschauungunterricht, 3. Lesen, 4. Sprachformenunterricht, 5. Übung in der sprachlichen Darstellung, 6. Freier Sprachunterricht; II. Religionsunterricht (nach Konfessionen geordnet); III. Rechnen und Raumlehre; IV. Realien, und zwar 1. Geographie, 2. Geschichte, 3. Naturkunde; V. Turnunterricht und Zugendspiele; VI. Handfertigkeitsunterricht für Knaben; VII. Weibliche Handarbeiten und Haushaltungsunterricht für Mädchen.

5. Für die Fortbildung der T. ist in größerem Maßstabe nur vereinzelt gesorgt. Auch das Fortkommen der T. im Erwerbsleben

begegnet mannigfachen Schwierigkeiten. Die höheren Berufe sind ihnen in der Regel verschlossen. Auch werden sie vielfach gewissenlos ausgenützt. Für die Unterbringung von T. bei geeigneten Lehrmeistern wurde für Preußen schon unterm 16. Juni 1817 durch Königliche Kabinetsordre „denjenigen Kindern und Handwerfern, die T. als Lehrlinge annehmen und auslehren“, eine Prämie von 150 Ml. in Aussicht gestellt. Diese Bestimmung ist später auch auf die neueren Landesteile ausgedehnt worden. Einen Lehrvertrag für taubstumme Personen hat Schulrat Radonius, Direktor der Tantalt in Posen, entworfen und veröffentlicht.

Das religiöse Bedürfnis der erwachsenen T. sucht man auf verschiedene Weise zu befriedigen, in Preußen fast allgemein in der Weise, daß an den Anstaltsorten alljährlich besondere kirchliche Feiern für T. mit anschließender Abendmahlfeier veranstaltet werden. In größeren Städten halten die Anstaltsleiter solche Feiern in weiteren Zeiträumen ab. Mehr Gewicht ist aber wohl die Einselhürsorge zu legen, insbesondere in kleineren Gemeinden, in denen eigene Veranstaltungen für T. nicht möglich sind. — Für alte und arbeitsunfähige T. hat man durch besondere Heimittäten gepflegt.

a. Baldran: Moderne Bildung, 1908; — **Dr. Werner:** Psychologische Begründung der Deutschen Methode des L.-Unterrichts, 1908; — Das gesamte niedere Schulwesen im Preu. 1896. 1. Teil (Preuß. Statistik, Band 151), 1893; Das. 1901 (Preuß. Statistik, Bd. 176), 1905; — **E. Walther:** Geschichte des Bildungswesens, 1882; — **J. Rath:** Das Bildungswesen im 19. Jhd. in den wichtigsten Staaten Europas, 1902; — **J. Rabomösl:** Statistische Nachrichten über die T.-anstalten Deutschlands, sowie deren Lehrkäste (erscheint alljährlich); — **W. Weise:** Die T.-anstalten und -schulen in Preußen am 1. Januar 1907 (Sonderabdruck aus der „Zeitschrift des kgl. Preuß. St. Landesamtes“), 1907; — **G. Batter:** Die Ausbildung des T. in der Lautsprache, 1891—99; — **J. Heidt:** Der T. und seine Sprache, 1889; — **Drs.:** Ein Notizbuch der T., 1891; — **Drs.:** Hörende T., 1897; — **M. Schneider:** Das Denken und das Sprechen des T., 1908; — **F. W. Handerting:** Die Praxis des erziehlichen L.-Unterrichts, 1908; — Organ der T.-anstalten in Deutschland und den deutschsprechenden Nachbarländern, herausgegeben von **J. Batter**, 53 Jahrgänge; — Blätter für Bildung, begründet von **E. Walther**, herausgegeben von Gustav Wendt, 25 Jahrgänge (1912); — Ausführliche Literaturverzeichnisse enthalten das Handbuch von **Walther**, seiner **Rath** und **Alings**: Catalogus bibliothecae guyotianae instituti surdo-mutitorum groningen. Pars specialis, de surdo-mutis, batibis, eucisimis imbecillis, Groningen 1883. **Zweis.**

Taufe. Übersicht.

I. T. im Urchristentum; — II. Kirchengeschichtlich; — III. Dogmatisch; — IV. Praktisch-Liturgisch; — V. Rechtlich (Ordnung).

Über religiösgeschichtlichen Eingliederung vgl. außer § Taufe: I noch § Eröffnungswelt der Rel.: III, C 2; D 3 § Gründigung; zur jüdischen T. § Taufe: I, 2. — Über Taufbekenntnis (Taufsymbol) vgl. § Taufe: I, B 1; C 1; IV, 2 d § Apostolismus § Katechese, 2 a § Katechismus: I, 2 a § Artdidziplin; — Über Taufformel § Taufe: I, A 1; C 1; II, 1; IV, 1; V, 2, 3; — Taufgerate § Ausstattung, liturg. § Kirchengeräte, 2; — Taufkirche = § Baptisterium; vgl. § Parochialrecht, 1; — Taufpaten (Taufzeugen) § Taufe: III, 2; IV;

V, 2, 3 § Katechismus: I, 2 a § Katechese, 2 a (Ep. 979); — Taufrede § Taufe: IV, 2 c; — Taufregister Kirchenbücher; — Taufsitzen § Sitzen, liturg. B, 4 a; — Taufunterricht § Taufe: I, B 1; C 1; II, 1 § Katechese, 2 a § Artdidziplin, 1; — Taufzeiten § Taufe: II, 2; — Taufzwang § Taufe: V § Parochialrecht.

T. im Urchristentum.

A. Die Entstehung: 1. Jesus und die T.; — 2. Jüdische Tn.; — 3. Urgemeinde; — B. T. bei Paulus: 1. Vollzug; — 2. Beurteilung; — 3. T. als Sakrament; — 4. Entstehung; — C. T. in nachapostolischer Zeit: 1. Vollzug; — 2. Wertung; — 3. Sakrament.

A. 1. Die herkömmliche Anschauung, daß Jesus selbst die T. „gefürtit“ habe, scheint sich vor allem auf drei Stellen der evangelischen Überlieferung berufen zu können: Mt 16, 15 f Joh 3, 5 Mitt 28, 19, 20. Aber es sind mortale Söhnen. Mt 16, 15 f gehört bekanntlich nicht zum ursprünglichen Markusevangelium. Eine Angabe des Johannesevangeliums aber wird man jedenfalls dann nicht als zuverlässig betrachten, wenn sie sich mit der synoptischen Überlieferung nicht reimen läßt. In dieser aber findet sich nur der bekannte sog. T. befehl. besser Missionsbefehl, Mitt 28, 19, 20. Aber es ist nun ein weit hin anerkanntes Ergebnis der historischen Kritik, daß dies zum jüngsten Sondergut des Matthäus gehörige Wort, dessen Inhalt mit sicherer Daten des Lebens Jesu und des apostolischen Zeitalters (universalistische Mission, trinitarische Formel!) im Widerpruch steht, nicht als Jesu-Wort gelten kann. Es stammt aus einer Zeit, wo der Universalismus des Evangeliums und der Mission längst Tatsache war und man anfangt, hier und da die dreifache Formel bei der T. zu verwerten (vgl. C). Ein weiteres, Jesus zugeschriebenes Wort, das die T.-Handlung anordnet, haben wir in der Überlieferung nun aber nicht. Da, es fehlt auch jede mittelbare Spur davon, daß man in der ersten Generation der T. auf Jesus zurückgeführt hätte. Das Schweigen der ältesten Schichten der Überlieferung ist um so auffallender, als doch die andere wichtigste liturgische Handlung, das Herrenmahl, durch eine Kulturzählung gerechtfertigt wurde (Abendmahl, I: 1 a). Paulus vollends bezogen ist unmittelbar, daß man in seiner Zeit und Umgebung die T. nicht als von Jesus den Jüngern geboten kannte, vgl. 1 Kor 11, 23. Wir müssen es also als ziemlich sicher bezeichnen, daß Jesus die Handlung der T. nicht selbst angeordnet hat. Auch daß das mittelbar gegebene sei, läßt sich in seiner Weise wahrscheinlich machen.

Anderseits ist aber festzustellen, daß in der christlichen Gemeinde von früh an getauft worden ist. Freilich wird man sich dafür nicht auf die Erzählung der Apfch 2, 38 f von der T. am ersten Pfingstfest berufen dürfen. Dieser Bericht unterlegt gewichtigen kritischen Bedenken, wie man denn die Nachrichten des ersten Kapitels der Apostelgeschichte über die Urgemeinde nur mit größter Voricht benutzen darf; insbesondere sind die verschiedenen Notizen über die T. 8, 5 ff 10, 44 ff 19, 1 ff sicher durch die Anschauung des in der zweiten Generation lebenden heidenchristlichen Verfassers beeinflußt. Aber aus den paulinischen Briefen entnehmen wir nicht nur, daß in den heidenchristlichen Gemeinden des Paulus die T. der selbstverständliche Einweihungsritus war, sondern auch, mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß der Apostel selbst die T.

empfangen hat (Röm 6, 1 Kor 12, 13). Demnach ist wenige Jahre nach Jesu Tode, als Paulus in Damaskus erlebte, in der Gemeinde, zu der er sich als Glaubiger gesellte, das Tauchbad bereits gebräuchlich gewesen. Nun können wir das mit voller Sicherheit zunächst nur für die christliche Gemeinde in Damaskus und weiterhin für die heidengläubischen Gemeinden erütteln; aber wir werden doch wohl vermuten dürfen, daß das gleiche auch von der ältesten, also judenturistischen, Gemeinde in Jerusalem zu gelten hat. Wir haben dennoch eine eigenümliche Erscheinung vor uns. In der Gemeinde der Jesu-gläubigen wird früh, vielleicht von Anfang an, die T. geübt, ohne daß sie von Jesus angeordnet worden wäre. Sie ist da, als wäre sie etwas Selbstverständliches. Das ist für die Beurteilung dieser Handlung natürlich von größter Bedeutung. Die T. ist der ursprünglichen Gemeinde gleichsam zugewachsen, aus dem Boden, aus dem sie selbst erwuchs, aus ihrer jüdischen Umgebung; sie ist ein vollständiger Brauch — von Haus aus nichts weniger „Christliches“. Damit ist die Notwendigkeit religiösgeschichtlicher Untersuchung gegeben.

Um die, wie es scheint, fast spontane Entstehung der T. in der ursprünglichen Gemeinde zu begreifen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß solche Tauchbäder und Waschungen nur religiöser Bedeutung in der damaligen, jüdischen wie außerjüdischen, Welt sehr häufig und fast selbstverständlich waren. Vor allem im Judentum. Die an sich schon zauberhaften, von Gesetzen angeordneten, Waschungen, die der Befreiung von allerlei „Unreinheit“ (vgl. insbesondere Lev 11 ff Num 19; ¹Levitisches, 2, 3) dienten, waren durch den frommen Eifer und die Käuflichkeit der Rabbinen noch bereichert worden. Die Gemeinde des „heiligen“ Gottes verstand die „Heiligkeit“, die ihr gezeichnete, wesentlich im negativen Sinne als die Vermeidung der „Unreinheit“ und die Befreiung der eingetretenen Verunreinigung: daher die zahllosen Waschungen und Reinigungen. — Eine eigenartig gehobene Bedeutung hatten Tauchbäder und Waschungen bei einigen jüdischen Sonderrichtungen, den Essenern und einigen Secten, namentlich im Syordanlande, die man deswegen als Tiefen bezeichneten fand. Die Essener legten hohen Wert auf häufiges Baden; sie scheinen in ihren Bädern einen Erfaß für den blutigen Opferdultus, den sie verworfen, gesehen und sie als Mittel zur Vergabe der Sünden betrachtet zu haben. Neben den täglichen Waschungen hatten die je einmaligen T. eine besondere Bedeutung, die beim Eintritt in das Noviziat des Ordens, beim Übergang in dessen höhere Stufe und bei der Aufnahme in den eigentlichen Orden vorgenommen wurden und eine immer höhere Weise vermittelten. Eine ähnlich vertiefte Bedeutung hatten die Tauchbäder im Kreise der vorhin erwähnten Tiefen, die freilich wie die Essener von fremdem Einfluß berührte waren; die Bäder im fließenden Wasser beiden Krankheiten, vertreiben insbesondere die Dämonen, die den Menschen krank machen, und vermittelten Vergabe der Sünden (vgl. insbesondere das Erstdubch bei Hippolitus, Philosoph. IX, 15; ¹ Esselaios).

Unter den jüdischen Waschungen zur Zeit Jesu haben sich noch als für uns besonders wichtig heraus die Proselytentauufe und die T.

des Johannes. Diese läßt sich sicher im 1. Jhd. n. Chr. nachweisen, ist aber höchst wahrscheinlich älter. Der völlig zum Judentum übergetretende Heide (¹ Proselyten) mußte sich, abgesehen vom Opfer und der Bekehrung, einem Tauchbade unterziehen: um sich ein für allemal von der Unreinheit des Heidentums, der Verführung mit den Götzen, zu reinigen. — Welche Bedeutung Johannes der Täufer seiner T. zugeordnet habe, ist leider nicht mit voller Sicherheit festzustellen. jedenfalls stand sie doch im Zeichen und Licht der von ihm gepredigten Nähe des Gottesreiches, d. h. vor allem des Gerichts. Wer sich ihr unterzog, trat damit in die Schar derer, die sich auf das Kommen dieses Reiches rüthen wollten. Gerade weil Josephus (Altertümer XVIII, 15) das Gegenteil versichert, werden wir den synoptischen Evangelien die Angabe glauben, daß die Johannes-T. den ernsthaft Bürgertieren die Vergabe der Sünden vermittelten wollte, Mt 1, 14 Luk 3, 3. Dabei dürfte also wahrscheinlich angenommen werden müssen, daß sie als Sakrament und nicht als bloßes Symbol gedacht worden ist.

Um nun die mit diesen Waschungen und T. verbundenen manniischen, meist schwappenden Anschauungen und die damit verknüpften Stimmungen verstehten und die in dem ganzen Vorstellungskreis gegebenen Entwicklungsmöglichkeiten zu begreifen, müssen wir uns die diesen Bräuchen zugrunde liegenden primitiven Vorstellungen vergegenwärtigen. Die „Unreinheit“, die man u. a. durch diese Waschungen beseitigt, ist eine rein religiös gedachte, „unrein“ sind die Gegenstände und Personen, die mit der Gottheit und ihrem Ruhm deswegens nicht in Verbindung kommen dürfen, weil sie mit anderen Göttern oder Geistern in Verbindung stehen und von deren Weien gleichsam wie von einem Flutstrom erfüllt sind. — Ferner müssen wir uns an die Verführung des ¹ Wassers, vor allem des ließendes, bei den Semiten erinnern (vgl. u. a. R. Smith-Zübe, Die Religion der Semiten, S. 128 ff); ließendes = „lebendes“ Wasser steht in besonders naher Verbindung mit der Gottheit und ist deshalb von göttlichen Kräften erfüllt. Eben darum vermag es auch „Unreinheit“ zu beseitigen; es verteilt die treinen Geister, es tischt die Bekleidung, die durch die willkürliche oder unwillkürliche Verübung mit ihnen dem Menschen anhaftet. Und weil es göttliche Kräfte mit sich führt und vermittelt, vermag es auch zu „heilen“ und der Gottheit nahe zu bringen. — Nun waren diese ursprünglichen Vorstellungen zur Zeit Jesu im offiziellen Judentum wohl nicht mehr lebendig, jedenfalls nicht mehr mit dem gewöhnlichen Waschungs-Zeremoniell verbunden. Man unterzog sich gemeinsam diesen Reinheitswaschungen, weil Gott sie im Geiste geboten hatte, ohne sich Rechenschaft über ihren Sinn und Wert zu geben. Aber es läßt sich nachweisen, daß die Anschauungen keineswegs überall im jüdischen Volk und lebenswegs ganz verschwunden waren. Die einem volkstümlichen oder religiösen Brauche ursprünglich zugrunde liegenden realistischen Vorstellungen treten wohl im Lauf der Entwicklung auf weite Strecken zurück, verschwinden aber nie völlig, sondern bleiben der nie ganz verflogene Unterstrom und machen sich gelegentlich, bei neuen Wendungen in der Entwicklung des Branches, oft in einer verfeinerten Form, wieder geltend.

Nur als Auswirkung jener ursprünglichen Vorstellungen ist jedenfalls der Glaube zu erklären, daß Wasserbad befreiende Sünden und vermittele *Sündenvergebung*. Die Vorstellung, daß Wasser Sünden tilge, Sünden abwasche, kann doch von Haus aus nur da vollzogen werden, wo die Sünde als „Unreinheit“, d. h. als Verletzung durch fremde, göttliche Geistmächte oder (das ist die nächste Vorstellungsstufe) wo sie als durch böse Dämonen gewirkt aufgesetzt wird, wo also Sündentilgung im Grunde eine Befreiung von bösen Geistern ist. Sobald die Sünde als Ungerechtigkeit gegen Gott ersah wird, die dingliche Wertung der Sünde also überwunden ist, bedeutet die Meinung, daß ein Wasserbad, eine „T.“, die Sünde befreite, im Grunde ein Überbleibsel aus überwundener Entwicklungsstufe. Hier ist Sündenvergebung, dort Sündenabbau bis schung der gegebene Ausdruck. In dem Satz, daß die T. „Bergebung der Sünden wirke“, sind somit zwei verschiedene Entwicklungsstufen miteinander vermengt. Eine Art Übergang zwischen beiden Stufen bildet die bereits berührte Vorstellung, daß die Sünden Wirkungen der in den Menschen eindringenden bösen Dämonen seien — und sie findet sich in der Tat in manchen Kreisen des Judentums (vgl. Festamente der 12 Patriarchen I, ff. II, 2 ff. III, 2 ff. u. ö. Jubiläen 7, 27 10, 1 ff. u. s.), hat ihre Ausläuter auch im NT (Joh. 13, 27 17, 15; 1. Joh. 3, 8; 1 Tim. 4, 9; Eph. 6, 12 ff. 1 Petr. 5, 8; Jak. 3, 18 4, 7; Apoll. 5, 5) und zeigt sich deutlicher wieder in der späteren Kirche (Irenäus, Mandata VIII 3, 4 V, 1, 2 u. s.; Barnabas 4, 13; Clem. Rom. VII, 36 IX, 9 u. s.). Die ursprüngliche Vorstellung von „Unreinheit“ und von der Bedeutung des Wassers trat ferner wieder in Kraft und ins Bewußtsein bei der Profetenlaius: diese T. war eine Abwachung der heidnischen Unreinheit, d. h. der Berührung mit den Götzen oder Dämonen, die dem Heiden vermöge seines Kultus und seines Gloriebens anhaftete. Die verbreite Vorstellung, daß der Wassers die fremden Geister vertreibe, ist die später im Christentum ausgebildete Anschauung, daß das Wasserbad den Geist Gottes vermittele. Denn das war der naive Glaube, daß wo die bösen Geister hausen, der göttliche Geist keinen Raum habe, aber auch umgekehrt, und daß der göttliche Geist da einziehe, wo jene das Feld räumen. Dazu kam freilich noch die früher schon erwähnte primitive Anschauung, daß das scheinende, „lebende“ Wasser in besonders naher Verbindung mit der Gottheit stehe und göttliche Kräfte in sich berge. Auch sie war im Judentum der Zeit Jesu noch nicht ganz verschwunden (Clem. Rom. XI, 22 ff.; vgl. Tertullian, de baptismo 3, 4). — Eine nähere Untersuchung würde hier sicherlich nach Babylonien als dem Mutterland dieser eigentlichsten Anschauungen führen.

3. In einer solchen Umgebung konnte sich der Einweihungsritus der T. in der werdenden Jesus-Gemeinde auch ohne ausdrückliche Anordnung des Meisters entwiedeln. Freilich wohl nicht im Anschluß an die Profetenlaius: diefer Vermutung wäre nur dann wahrscheinlich, wenn die T. im Anfang nur an übertrittenden Heiden vollzogen worden wäre. Umgedacht und fah unvermeidlich bietet sich die Johannes-T. als Aufklärung dar. Der enge Zusammenhang der Jesus-Gemeinde mit der von Johannes entschickten Bewegung ist unzweifelhaft (* Jesus Christus:

III A). Zudem hatte sich Jesus selbst von Johannes taufen lassen; vermutlich stammten einige seiner ersten Jünger aus dem Kreise der Johannes-Berehrer, waren also wahrscheinlich ebenfalls getauft worden. Da ist es durchaus verständlich, daß im Kreise der Jesus-Gläubigen das T. aufkam und geübt wurde, freilich als T. im Namen Jesu. Es erüthet nur natürlich, daß die T. zur messianischen Heilsgemeinde hier ebenso wie dort das Tauchbad bildete.

Welche Bedeutung schrieb man in der ältesten judentisch-christlichen Gemeinde der T. im Namen Jesu zu? Leider stehen uns hier keine unmittelbaren Nachrichten zu Gebote. Die einschlägigen Angaben der Apostelgeschichte (2, 8 ff. 8, 14 ff. 10, 44 ff. 19, 1 ff. 22, 16) tragen allerdeutlich den Stempel der Anschauung ihres Verfassers, der erst der nachapostolischen heidenchristlichen Generation angehört. So sind wir aus Vermutungen angewiesen. Einen ziemlich sicheren Ausgangspunkt dafür haben wir in der Tatsache, daß die T. in einem Tauchbad e bestand und „im Namen Jesu Christi“, d. h. unter der irgendwie gehaltenen Nennung des Namens Jesu, vollzogen wurde. Der Alt war also im Grunde ein zweifacher: Tauchbad und Namen-Nennung.

Den allgemeinen Sinn dieser Handlung werden wir daraus entnehmen dürfen, daß sie der Alt der Auffnahme in die Gemeinde der Jesus-Gläubigen war. Sie bedeutete also die Übernahme der Pflichten und den Empfang der Güter dieser Gemeinschaft: Bekenntnis zu Jesus als dem demnächst kommenden Messias, ernsthafte Vorbereitung auf das Reich Gottes durch die Buße und ein Leben nach Jesu Vorrichtungen — Hoffnung auf die Teilnahme am Gottesreich, Beziehung von und Schutz vor der Herrschaft Satans und seiner Scharen, insbesondere (vgl. die Johannes-T.) auch Abwachung der Sünden. Ihre besondere Eigentümlichkeit erhält dies Tauchbad durch die mit ihm verknüpfte Rennung oder Ausrichtung des Namens Jesu Christi. Dieser Alt gibt uns über die T. bedeutsame Aufschlüsse, wenn wir den großen Vorstellungskreis beachten, der sich im jüdischen wie außerjüdischen Alterum an heilige Namen und ihren Gebrauch anknüpft, und der sich dann auch mit dem Jesus-Namen verbunden hat. Genaueres darüber vgl. „Namenglauben“ II, im NT. Daraus ergibt sich folgendes. Die Ausrichtung oder Rennung des Jesus-Namens über dem Täufling — wir können nicht feststellen, in welcher Weise sie in der ältesten Zeit vor sich ging — war eine ohne weiteres verständliche, zugleich sinnbildliche und wirtsame Handlung: eine Art Salztrament. Zunächst wurde der Täufling dadurch zum Eigentum Jesu Christi verriegelt und zugleich unter seinem Schutz gestellt. Aber noch mehr verrät uns diese Handlung über den Sinn der T. (vgl. „Namenglauben“ II, 3 und 4). Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß in nachapostolischer Zeit dem Jesus-Namen, später dem dreifachen Namen, bei der T. exortästisch und zugleich weisende Kraft zugeschrieben worden ist. Daß diese Vorstellung in ihren Anfängen bereits im apostolischen Zeitalter vorhanden gewesen ist, steht fest. Wie weit sie sich in der ältesten judentisch-christlichen Gemeinde, um die es sich hier handelt, mit dem Gebrauch des Jesus-Namens bei der Taufe verbunden hat, läßt sich freilich nicht sicher sagen. Raum

werden wir in der Annahme irre gehen, daß, wie der Jesus-Naam schon sehr früh als exorzistisches Mittel verwendet wurde, seine Rennung bei der T. nicht nur die Bedeutung hatte, den Täufling zum Eigentum Jesu zu stempeln, sondern ihn auch, wie durch ein Amulett, unter den Schutz Jesu zu stellen und somit vor dem Einfluß der bösen Geister zu schützen. Dab Jesus die Herrschaft Satans und seiner Diener gebrochen habe und deshalb vor diesen Mächten schützen könne, ist ja die uralt, bis in die älteste Gemeinde reichende Vorstellung von der Bedeutung des Messias Jesu.

Aufnahme in die messianische Heilsgemeinde, Hoffnung auf die Teilnahme am Reich Gottes, Vergebung der Sünden, Verbindung mit Jesus, Ziehung an Jesus, Schutz und Rettung vor der Herrschaft Satans und der Dämonen,— das waren etwa die Güter, die man in der ältesten christlichen Gemeinde in der T. fand und erlebte. Ob man auch die Mitteilung des Geistes Gottes mit der T. verknüpfte, wie es bald darauf bei Paulus der Fall ist? Wir wissen es nicht. Wahrscheinlich ist es nicht; wir finden jedenfalls, bei früherer Behandlung der Quellen, keine sicheren Spuren davon.

B. 1. Über den Vollzug der T. in den paulinischen Gemeinden erfahren wir wenig. Dab alle Christen getauft werden, scheint Paulus vorauszunehmen (Röm 6, Gal 3,26 f. I Kor 12,10). Der Vollzug ist aber nicht etwa Obliegenheit der Apostel; vgl. I Kor 1,14 ff. Der Alt bestand in einer Untertauchung, wohl in fließendem Wasser (vgl. C 1), wobei der Name Jesu Christi ausgesprochen oder angerufen wurde (Röm 6,2 ff. I Kor 1,12, 6,11). Nur Erwachsene wurden getauft, nicht Kinder I Kor 7,14. Selbstverständlich nur, nachdem die Predigt von Jesus Christus vorangegangen war; von einem gegebenen Unterricht findet sich dagegen noch keine Spur. Und selbstverständlich wurde nur getauft, wer sich zu Jesus als dem Messias bekannte; daß aber dies Bekenntnis bereits formuliert und bei dem Taufe gebracht worden sei, davon bemerken wir in den paulinischen Briefen nichts. Die T. Handlung in der paulinischen Mission mag der Anfang einer feierlichen liturgischen Ausgestaltung immerhin nicht entbehrt haben, aber wir erfahren nichts darüber.

B. 2. Mehr wissen wir über die paulinische Bedeutung der T. Die T. führt in die Gemeinschaft ein, der Christus ihr Gepräge gibt und in der alten Unterchiede, die sonst Menschen trennen, befreigt sind (Gal 3,28. I Kor 12,12,13). Sie bedeutet eine völlige Umwidmung. Sie errettet aus der Macht der Finsternis, d. h. aus der Herrschaft Satans und seiner Scharen, und verleiht in das Reich des Sohnes Gottes (I Kor 1,12). Vor der T. waren die Korinther „Ungerechte“, „T. Hurer, Gösendiener, Ehebrecher u. a.“ durch die T. sind sie ganz anders geworden (I Kor 6,11). Danach bewirkt die T. Abwайдung der Sünde, macht aus Ungerechten Gerechte und „heilig“, d. h. sie macht zum Eigentum Gottes, nämlich durch den Geist Gottes oder Christi. Diesen Geist vermittelt eben das Wasserbad im Namen Jesu Christi I Kor 6,11, 12, II Kor 1,12; der Geist ist das Element, in dem der Täufling untertaucht I Kor 12,12; mit ihm werden die Getauften gleichsam getränt I Kor 12,12. — Die T. macht serner zum Eigentum Jesu Christi

I Kor 1,13. Sie versenkt und verliest in ihn hinein Röm 6,3 ff. Gal 3,2. Der Täufling zieht Christus an wie ein Gewand Gal 3,2. Er ist nun „in Christus“ — das, was nach Paulus den Christen macht, nämlich „in Christus“ sein, wird durch die T. bewirkt. Die T. bedeutet weiter für den Täufling eine wirkliche Teilnahme an dem messianischen Erleben des Christus, in dem er versenkt ist, an Tod und Auferstehen des Messias; Röm 6,3 ff. spricht davon in geheimnisvoller Weise. Der Täufling wird in seinen Tod hineingetaucht; er wird mit ihm begraben Röm 6,4. Kol 2,12. Wir finden die Aussagen des Apostels möglicherweise überflügeln oder vergewaltigen. Paulus denkt bei diesem Sterben nicht an einen dauernden Prozeß; es ist vielmehr ein einmaliger, in der Vergangenheit liegender Vorgang; der Getauften ist gestorben und begraben. Auch liegt der Vorgang nicht auf städtlichem Gebiet; „Gestorbensein“ ist hier nicht Bild für die Abtötung der Sünde durch Kreuz und Buße; die soll erst daraus folgen. Es ist überhaupt nicht eine Leistung des Getauften gemeint, sondern etwas Erlebtes, etwas das über ihn gekommen ist. Gestorben ist der Getauften (Gal 3,1), sofern er sterben kann: der „alte Mensch“ wurde „mitgetrenzt“, und damit wurde „der Leib der Sünde“, „vernichtet“ Röm 6,6; der Christ ist nun nicht mehr im Fleisch Röm 7,5, 8,9, er ist tot Röm 6,11. Kol 2,20, 22; wir können da nur von einem mythischen Erlebnis sprechen. Die Nächste dazu ist die Teilnahme an der Auferstehung Christi, die in ihrer Vollendung allerdings erst in Zukunft eintreten kann, aber grundsätzlich vollzogen ist Röm 3,1; ein „neues Leben“ ist bereits in den Getauften vorhanden Röm 6,4. Kol 3,2, wenn auch zunächst nur verborgen. Und weil dies neue himmlische Leben, als eine übernatürliche Größe, in ihnen vorhanden ist, vollzieht sich in ihnen eine Verwandlung „von einer (göttlichen) Glorie zur andern“ II Kor 3,18. — Die Getauften müssen nun entsprechend wandeln und dürfen die Sünde nicht mehr über sich hersetzen lassen. Ihr habt, als mit Christus Gestorbene und Lebende, die Fähigkeit, nicht mehr zu sündigen; deshalb darf ihr nicht mehr sündigen: das ist des Paulus Gedankengang Röm 6,1 ff. Mit einem anderen Bilde heißt es Kol 3,9, 10: die T. sei ein Ausziehen des alten Menschen und ein Ansiehen des neuen. — Diese eigenartig fühnende und fremdartigen Aussagen des Apostels werden uns etwas verständlicher, wenn wir beachten, daß das „Gestorbensein“ und das „neue Leben“ lachlich mit dem Empfang des göttlichen Geistes zusammenfallen, der als übernatürliche, ein neues göttliches Leben begründende Kraft erlebt wird. — Die Taufe bedeutet also eine völlig ehrliche, auch die Naturgrundlage umfassende Neuschöpfung des Menschen, eine Neu- oder Wiedergeburt; es ist wohl nur Zufall, daß dieser Ausdruck selbst in den erhaltenen Briefen des Paulus nicht gebraucht wird („Sittlichkeit des Urchristentums“, 2 b * Paulus: C, 1 e).

Es ist somit eine Züllie von Bildern, mit denen Paulus die Wirkung der T. beschreibt; ja das ganze Gebiet der Heilsfahrung wird von ihnen berührt. Dabei ist beachtenswert und interessant, daß die Gedankenreihen der „Rechtsfertigung und der Sündenvergebung seien, nur an einer Stelle I Kor 6,11, mit der T. verbunden werden, und daß die Wirkungen zum überwie-

genden Teil auf der mystisch-enthusiastischen Seite des paulinischen Christentums liegen. Und zwar steht die T. in urästlicher Beziehung zu einem Hauptstück der Frömmigkeit des Apostels, zu der Christusmystik: das Sein „in Christus“ wird durch die T. vermittelt und geschaffen. Wir erkennen ferner deutlich, daß dies Stück des Gemeindelebens, das der Apostel nicht geschaffen, sondern vorgefundnen hat, völlig in die eigentümliche paulinische Anschauung aufgenommen worden ist und die Prägung des Paulinismus erhalten hat (Paulus: C, 1 h).

B. 3. Die T. ist für Paulus ein Sakrament, d. h. die mit ihr verknüpften religiösen Güter werden durch sie vermittelt und gewirkt. Wer die paulinischen Aussagen liest, ohne durch die uns geläufige Unterscheidung „Symbol“ und „Sakrament“ beeinflußt zu sein, wird gar nicht auf den Gedanken kommen, Paulus wolle sagen, die T. stelle die betreffenden Güter und Erlebnisse nur symbolisch dar (vgl. Röm 6, 3 ff.). Für die antike Anschauung ist zudem jede liturgische Handlung zugleich Symbol und wirkliches Handeln (vgl. § Sacramente; I, 1. Abendmahl; I 3 b, Ep. 42; II, 2). Gerügt ist die T. auch als Symbol: das Unter- und Emporlaufen des Täuflings verbindlich das Sterben, Begrabenvorwerden und Wiederauferstehen. Aber eben dadurch sind diese ihre Wirkungen auch gewährleistet. — Dass jedenfalls die Gemeinden des Apostels in der T. eine wirksame Handlung, ein Sakrament geschehen haben, ergibt sich ganz deutlich aus I Kor 15, 20: in der jungen korinthischen Gemeinde ließ man sich für schon Gestorbene und Nicht-Gestorbene tauften, in der Abicht, ihnen die Seiungen der T. (nach dem Zusammenhang: die Auferstehung) zu verschaffen. Nicht nur ein Sakrament, sondern ein magisch wirkendes Sakrament ist da die T. Gewiß geht diese Sitte nicht ans Paulus zurück. Aber er hat sie doch für seine Beweisführung benutzt, ohne auch nur ein Wort des Tadelns darüber zu verlieren: also hat er die zugrunde liegende Anschauung, eben die sakramentale Verbindung des Tauchbades, verstanden und geteilt. Darin haben wir eine Bestätigung für die Erkenntnis, daß der Apostel die T. als sakramentale Handlung gelaufen hat, nicht als magisch wirkende. Denn selbstverständlich ist für ihn § Glaube die Voraussetzung der T. Handlung. Natürlich ließen sich damals nur Glaubende tauften, und Kindertauft gab es noch nicht. Aber dadurch ist ja in keiner Weise der sakramentale Charakter aufgehoben. Wo religiöse Güter durch eine einzige Handlung vermittelt, wo überhaupt einer äußeren Handlung auf diesem Gebiet Wirkungen zugeschrieben werden, da haben wir das Sakrament, wenn auch noch nicht Sakramentsmagie. — In dieser Erkenntnis ändert auch nichts die Beobachtung, daß dieselben Wirkungen sonst auch einfach mit dem Glauben verknüpft erscheinen: das ist allerdings eine Unausgeschlossenheit, aber nicht die einzige und nicht die größte, die uns bei Paulus begegnet. Auch nicht die umfassender Beobachtung, daß der Gesamtkarakter der paulinischen Frömmigkeit wenig damit übereinstimme. Wir kennen Paulus im allgemeinen freilich als den Prediger einer durchaus geistigen und persönlichen Religiosität, bei der alles, auf Gnade und Glauben gestellt ist, und es will uns zunächst kaum denkbar erscheinen, bei ihm sakramentale Anschauungen finden zu sollen. Aber

um der vermeintlichen Einheitlichkeit der paulinischen Anschauung willen dürfen ganz klare Aussagen nicht umgedeutet oder vergewaltigt werden. Der Apostel war eben nicht Systematiker, sondern Missionar; in seiner Anschauung sind auch sonst für unser Denken unvereinbare Elemente vereinigt. Zudem sind gerade Riten und Kultus-handlungen die Stellen, an denen sich der Grundanschauung fremde Anschauungen am liebsten festheften und am längsten halten. Und ferner ist zu beachten, daß Paulus die T. und ihre Einrichtung nicht frei geschaffen, sondern in der Gemeinde vorgefunden hat und sich wohl oder übel mit ihr als einer vorhandenen Größe abfinden mußte. — Zum übrigen darf andererseits auch nicht übersehen werden, daß in der paulinischen Frömmigkeit und Theologie selber Sätze vorhanden waren, die sakramentalen Anschauungen durchaus entgegenkamen, ja, sie begünstigten. Sie finden sich gerade auf der enthußia-stisch-mystischen Seite des Paulinismus; z. B. in der Anschauung vom Geist, der ja durch die T. vermittel werden soll, und in der Vorstellung vom Sein „in Christus“ (vgl. insbesondere Röm 6, 11 II Kor 3, 18 4, 19). Hier zeigt sich, daß für Paulus das natürhaft-körperliche und das geistig-verächliche Gebet nicht überall reinlich von einander getrennt sind, sondern ineinander übergehen: wo das aber der Fall ist, da ist der Nährboden für das Sakrament vorhanden.

B. 4. Eigenartig erscheint die paulinische T.-anschauung nicht nur innerhalb des Paulinismus selber, sondern auch im Vergleich zu der T.-anschauung der Urgemeinde. Wir bemerken sofort einen auffallenden Abstand sowohl in den Vorstellungen als auch in der Stimmung. In der Stimmung: über der paulinischen T. liegt es wie Mysterienstimmung, die dort zu fehlen scheint. Was aber die mit der Handlung sich verbindenden Vorstellungen angeht, so ist ja zunächst der Zusammenhang mit der Urgemeinde deutlich. Auch die Urgemeinde kennt die T. als Aufnahme-Ritus; auch sie knüpft daran die Verbgebung der Sünden. Auch die paulinische Anschauung, daß die T. in engste Verbindung mit Jesus Christus seze, in ihm hineinverkehre, knüpft an Vorhandenes an. Die Kenntnis des Namens macht, wie wir sehen, den Täufling zum Eigentum Jesu: in die Sphäre der paulinischen Mystit erhoben und in die paulinische Sprache übertragen, das schließlich die paulinische Vorstellung ergeben, daß der Täufling in Christus hineinversetzt werde. — Nein, dagegen erscheint der Glaube, daß die T. den Geist Gottes vermittele. Es ist zwar nicht sicher, aber höchst wahrscheinlich, daß diese Vorstellung der Urgemeinde fremd gewesen ist (§ A 3). Sie war auch erst bei paulinischen Voraussetzungen möglich und stammt wahrscheinlich von dem Apostel selbst. Nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit ist das göttliche Pneuma (= Geist) nicht Besitz aller Christen, sondern nur einzelner Begnadeter und obendrein auch kein ständiger Besitz (§ Geist usw. im NT, 1, 3). Soweit wir sehen, hat erst § Paulus (C, 1 a) im göttlichen Geist das Prinzip des Christenlebens in vollem Umfang, auch seiner schlichten religiös-ethischen Neuordnungen, gelehrt, und so kam erst er voran, daß jeder Christ diese himmlische Gabe erhalte. Erst bei dieser Erkenntnis aber war die Anschauung möglich, daß die T., die jedem Gläu-

bigen zuteil wird, die Vermittlerin des Geistes sei. Sie könnte gewiß an die Beobachtung an, daß nicht selten bei dem Empfang der T. enthusiastische Erscheinungen auftraten, die man als Neuerungen des Geistes verstand, war aber in der Hauptsache doch wohl eine theoretische Folgerung aus der Lehre des Paulus, daß jeder Christgläubige des Geistes Christi teilhaftig werde. Sie lag für den Apostel auch deswegen nahe, weil für ihn der „Geist“ und der „Herr“, der erhöhte Christus, identisch waren II Kor 3,17. Daß aber die T. in engste Beziehung zu Christus bringe, war die ursprüngliche, dem Paulus mit der Urgemeinde gemeinsame (§. A 3) Wertung dieser Handlung. — Gerade hier liegen nun aber eigenartige Neubildungen in der paulinischen Lanthauung vor. Daß die T. eine T. in Christus hinein, in seinen Tod hinein sei, ein mit Christus-Gekreuzigt-, Begabtenwerden und Auferstehen, das ihmene neue und fremde Töne zu sein. Woher stammen sie? Vgl. zu dieser Frage den Artikel **Wiedergeburt im NT**. Der Zusammenhang dieses Vorstellungskreises mit den hellenistisch-orientalischen Mysterienreligionen scheint deutlich und sicher zu sein, zugleich freilich die Verschiedenheit. Unter Pauli Händen ist aus dem, was seine Wurzel z. T. im Hellenismus hatte, doch etwas ganz anderes geworden. Freilich ist von vornherein zu befürchten, daß die tatsächlich eingefüroten Elemente fremder Mysterien, befreit von der starken Hand des Paulus, eine große Gefahr werden — wie sie es tatsächlich geworden sind.

C. Die Quellen ermöglichen uns nicht, ein Bild von der Entwicklung der T. im nachapostolischen Zeitalter (etwa 70 bis etwa 110) zu zeichnen. Immerhin gewinnen wir im großen und ganzen eine Vorstellung von der Ausgestaltung und der Einschätzung der T. in dieser Zeit. Wir müssen uns freilich vor der Beurteilung hüten, die Mitteilungen der einzelnen Quellen zeitlich und örtlich zu verallgemeinern. Wenn wir z. B. die sogenannte „Didache der 12 Apostel“ (Apostellehre; **Apostrophien**; II, 4 a) vielleicht noch in das nachapostolische Zeitalter hineinnehmen dürfen, so liegt sie doch jedenfalls ganz am Ende dieses Zeitraums; wir dürfen die in ihr enthaltenen Angaben über die T. praxis keineswegs etwa auch für die erste Hälfte der Zeit in Anspruch nehmen oder sie auch nur am Ende dieser Zeit als für die ganze Christenheit geltend ansehen. Was in Ägypten oder Syrien Brauch war, war es deshalb noch nicht in Klein-Aasien oder Rom, und was wir aus Hermas für Rom erschließen, gilt noch nicht ohne weiteres für den Osten. — Zu der äußeren Gestaltung der T. handlung beginnt deutlich die Entwicklung, die wir in der ausgebildeten Liturgie des 3. und 4. Jhd.s vollendet vorfinden, nämlich die Umfränderung des Tauchbades mit einer Reihe von liturgischen Handlungen und Gebräuchen, die einzelne Seiten und Momente der Taufvorbereitung besonders darstellen und bewirken (**Taufe**; II, 1). In der Bewertung und Verteilung der Handlung wurde im wesentlichen die Richtung innegehalten, die einerseits durch die Aufschauung der Urgemeinde, andererseits durch Paulus gewiesen worden war. In der Ausgestaltung der Handlung wie in ihrer Beurteilung bemerkte man mehr und mehr das Eindringen volkstümlich realistischer Vorstellungen und den Einfluß, den Paulus schon die Tür-

geöffnet hatte, freilich indem er über ihn Herr blieb, den Einfluß der Mysterien (: 1).

C. 1. Auch im nachapostolischen Zeitalter hören wir nur von der T. Er wachsen er. Es war eine T. durch andere, nicht eine Selbstaufse (Augst 8,28; 2,28; 41; vgl. 1 Kor 1,14, 16). Auch in dieser Zeit war das T. nicht das Vorrecht einzelner, irgendwie durch Amt oder Stellung hervorragender Männer. In der Praxis wird es sich freilich unmöglich so gestellt haben, daß die Geistesträger (Lehrer, Propheten) oder sonstige Leiter einer Gemeinde die T. vollzogen. Nur beim Bischof Ignatius — bezeichnenderweise — findet sich der Satz, daß man „ohne den Bischof“ nicht taufen dürfe (Ignatius, ad Smyrn. VIII 2). Regel war, in liegendem und kaltem Wasser zu tauften (Apostellehre, 7). Nur für den wohl (in Syrien oder Ägypten) nicht seltenen Fall, daß liegendes Wasser nicht zur Verfügung steht, gestattet die Apostellehre anderes Wasser, und wenn fälsches Wasser unmöglich sei, warmes; ja unter Umständen darf statt der Untertauchung eine dreimalige Ubergabeierung über den Kopf stattfinden; die Schwierigkeiten der Praxis überwindet also die grundsätzlichen Forderungen. Nach wie vor war die T. in der Regel ein Untertauchen; das Augenständnis der Apostellehre 7 bestätigt die auch sonst erkennbare Tatfrage. — Demnach kommt die T. nicht vor der Gemeinde, in der Gemeindevergathung, stattfinden; sie mußte dahin verlegt werden, wo „lebendes“ Wasser vorhanden war. Justin I 65 bezeugt für die Mitte des 2. Jhd.s und für Rom, daß sich an der T. das gemeinsame Mahl, die Eucharistie, angehlossen habe. — Gegen Ende unseres Zeitalters wurde der Taufling decimal untergetaucht (vgl. Apostellehre 7). Das Ursprüngliche wird die einmalige Taufung gewesen sein. Vermutlich war das Aufkommen der trinitarischen Formel, des dreifachen Namens (§. A 1), auch der Anlaß für die Wiederholung des Untertauchens. Die Sitte der apostolischen Zeit, den Namen Jesu über dem Täufling auszuhören, berührte auch in der nachapostolischen Zeit lange und allgemein, wie die Apostelgeschichte um 100 (vgl. 2,28; 8,16; 10,44; 19,5) und später noch der Barnabasbrief 16,6 sowie der Hermas-Schrift (Bis. III 7,3; Simil. VIII 6,4 IX 12,5) bezeugen. Das Matthäusevangelium (um 100) ist nun der älteste Zeuge dafür, daß statt des einen Namens der dreifache, Vater und Sohn und Geist, aufsam. In welchen Kreisen diese Sitte entstanden sein mag, entszieht sich unserer Kenntnis. Sie kam bald zur Herrlichkeit. Am Ende unseres Zeitalters begnügt die trinitarische Formel in der Apostellehre; Justin kennt sie ebenfalls. Doch hat sich die ursprüngliche Nennung des einfachen Jesu-Namens vereinzelt bis ins 3. Jhd. erhalten. Die Folge des dreifachen Namens wird die dreifache Untertauchung gewesen sein. — Zu der Apostellehre finden wir die Anordnung, daß der Täufling sowohl wie der Täufer und womöglich noch einige andere Gemeindemitglieder einen oder zwei Tage vorher fasten sollen. Mit dem Fasten verband sich wohl das Gebet, wie es jedentals Justin ausdrücklich erwähnt (Apologie I, 61). Auch die Entstehung dieser Sitte läßt sich weder zeitlich noch örtlich festlegen. Das Fasten war eine bei Juden und Heiden beliebte religiöse Übung, ein Ausdruck der Buße wie eine Vorbereitung auf die Begegnung mit der Gottheit, zum Empfang von

Offenbarungen. Auch in der Vorbereitung auf die Weihen der Mysterien hatte es seinen Platz. Es ist sehr wohl möglich, daß es sich früh mit der T. verbunden hat (über seine Bedeutung vgl. 2). — Ziemlich früh in der nachapostolischen Zeit scheint sich die Handauslegung zum Tauchbade gezeigt zu haben. Die Apostelgeschichte und der Hebräerbuch bezeugen das (vgl. Apgab 19, 5. 6. 9¹⁷ Hebr 6, 2). Die Handauslegung war eine urale, bei Juden und Heiden verbreitete, summielle Handlung; der Lehrer des A.T.s wie des N.T.s kennt sie, insbesondere als Hilfsmittel der Heilung und als Vermittlerin höherer übernatürlicher Kräfte. Die Apostelgeschichte zeigt sie bei der T. als Mittel der Übertragung des göttlichen Geistes. Die Handauslegung war in der Regel mit der Thandlung selbst verbunden (Apgab 19, 5.); die Erzählung Apgab 8, 12 ff., wonach der von Philippus getauften Samaritanern erst nachher durch die Apostel Petrus und Johannes die Hand ausgelegt und der Geist vermittelt wurde, könnte es freilich so erscheinen lassen, als ob diese Handlung von dem T. getrennt gewesen sei, aber es ist ziemlich sicher, daß dieser Zug des Berichtes aus einer besonderen Absicht und Anschauung des Verfassers der Apostelgeschichte zu verstehen ist. — Daß man aus I Joh 2, 20. 27 (II Joh 1, 7) schließen dürfte, bereits in dieser Periode habe auch die „Taufsalbung“ (I. II) einen Bestandteil der T.zeremonie gebildet, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Von besonderer Wichtigkeit ist die Frage nach einem etwaigen Taujuniorierricht und einem T. anbeliebenniss. Von Anfang an (§. B 1) war natürlich keine T. möglich ohne vorangegangene Missionsspredigt und ohne Lehre über die wichtigsten Punkte des Glaubens und des Lebens der neuen Gemeinde. Das gilt selbstverständlich auch für die nachapostolische Zeit. Eine andere Frage aber ist, wann ein regelrechter und auf bestimmte Stunde zugeschnittener T.unterricht entstanden ist. Nicht in der apostolischen Zeit. Aber auch von mindestens der ersten Hälfte der nachapostolischen Zeit gilt das gleiche. Jedentfalls finden sich keine merkbaren Spuren davon, wohl aber manches, was dagegen spricht. Die Erzählungen der Apgab 2, 27—11. 8, 12. 12, 26—10. 10, 11—14. 16, 20—24. 18, 8. 19, 1—7 zeigen, daß der T. wohl eine Befehlspredigt und eine allgemeine Belehrung voranstellten, schließen aber einengordneten T.unterricht völlig aus; für waren in dieser Form unmöglich, wenn es einen geregelten Unterricht gab. Man kann auf Grund der Quellen vermuten, was ungefähr in den Missionsspredigten behandelt wurde und worüber man die zu Belehrenden ausführte: die Hauptstunde christlichen Glaubens. Aber darüber hinaus für diese Zeit die einzelnen Stunde eines urchristlichen „Katedißmus“ festlegen zu wollen, ist ein aussichtsloses und unberechtigtes Unterfangen. Natürlich mußte sich je länger desto mehr das Bedürfnis eines solchen Unterrichts geltend machen. Aber die erste greifbare Spur des Vorhandenseins finden wir vielleicht am Ende unseres Zeitraums, in der Apostellehre 7. Wenn hier auf einen wirklichen Unterricht Bezug genommen wird, so würden wir schließen müssen, daß zu ihm jedenfalls eine moralische Unterweisung in der Form und mit dem Inhalt der beiden sog. aus dem Judentum stammenden „Wege“ gehörte. Vielleicht dürfen wir auch annehmen, daß der als „Gebote“

(mandata) bezeichnete Teil der Schrift des Hermas uns einen Blick in eine solche Katedimmen-Unterweisung gegen Ende des nachapostolischen Zeitalters un läßt. Weiteres ist nicht zu erkennen. — Und das Taufbekennniß? Das Bekenntnis zu Jesus und auch die Bereitwilligkeit, sich an die Lebensordnung der christlichen Gemeinde zu halten, waren die selbstverständliche Voraussetzung für die Taupe. Aber gab es ein in Sätzen formuliertes Bekenntnis, das beim T. gebräucht wurde? Die Kirche Roms hat um die Mitte des 2. Jhd.s ein T. Bekenntnis befehlen. Dessen Erstgebung muß in frühere Zeit zurückgehen. Aber seine Anlässe liegen völlig im Dunkeln. Zedenfalls haben wir von dem Aussagen von formulierten Bekenntnissen bei dem Vollsug der T. im nachapostolischen Zeitalter keinerlei greifbare Spuren.

C. 2. Die T. gilt als der unentbehrliche Aufnahmehand (Hermas, Bition VIII, 3). Erst sie macht zum Christen. Ohne sie hat man zum Heiligsten der neuen Gemeinde, zum Herrnsmahl, keinen Zutritt (Apostellehre 9). Den höchstgeprägten Ausdruck findet die Überzeugung von der Unentbehrlichkeit des Wasserbades bei Hermas, Simil. IX, 16; auch die früher geforbenen Geichten des alten Bundes können nur dann ins Gotterreich gelangen, wenn sie getauft sind. Nur der Getaufte gehört ja zu Jesus Christus. Daß die T. die Zugehörigkeit zu Jesus Christus, dem Herrn, herstelle, war wie in der apostolischen Zeit selbstverständliche Anschauung. Sie war durch die liturgische Handlung der Rennung des Namens Jesu (später des dreifachen Namens) ohne weiteres gegeben und wurde durch sie immer lebendig erhalten. Damit wird vermutlich die Wertung der T. zusammenhängen, die in dem später (sicher II Clem. und Hermas) viel gebräuchten Namen „Siegele“ ihren Ausdruck findet. Es ist nicht deutlich, wie die T. zu dieser eigenartigen Bezeichnung gekommen ist. Aber Simi und Hermas dürften ziemlich sicher erkennbar sein. Die Bezeichnung stammt aus dem weit verbreiteten, vollständlichen Vorstellungskreis der religiösen Erkennungszeichen, des Tätowierens (§. oben A 3, Sp. 1091). Das „Siegel“ (sphragis) ist das Erkennungszeichen der Verehrer und Kultgestalten einer Gottheit; es wird meist, in die Haut eingeäst oder eingebraut, am Körper getragen (vgl. z. B. Mithrasverehrer, Terullian, De praescript. haeretic. 40; Karpoftianer, Freiauen I, 23; Epiphani, Haer. 27, 5). Zugleich war das Siegel ein wohlsmeßendes Schutzzeichen, eine Art Amulett, das vor fremden Geisterwesen und allerlei Gefahren schützen und Macht über sie verleihen sollte. Als eine dieser Tätowierung parallele Veriegelung (aber vielleicht auch als eine abgedwächte Form) haben wir nun das Reimen oder Amüsen des Namens über Personen oder Sachen zu betrachten (Namenslaußen: II, 1, Sp. 663; 2, 4). Vermutlich erkennen wir hier den Weg, der zur Bezeichnung der T. als des „Siegels“ geführt hat. Durch das Reimen des Jesus-Namens über dem Täufling erhält dieser sein Siegel, d. h. das Erkennungszeichen, daß er Eigentum Jesu sei und zu seinen Verehrern gehören. Und ein Schutzzeichen, ein Amulett gegenüber Dämonen und bösen Geistern. An diesen einen wichtigen Bestandteil der Thandlung mag sich der Name „Siegel“ angelehnt haben und von da auf die ganze Handlung über-

gegangen sein. In diesem Sinne finden wir den Ausdruck in der Literatur: II Clem 7, 8; Hermas, Simil. VIII 6, IX 16, § 17, 4. Zu anderer Weise wird von Paulus II Kor 1, 22 und von dem Verfasser des Epheserbriefes 1, 13, 4 so die Mittelung des Geistes als Veriegelung bezeichnet. — Die geläufigste Beurteilung der T. war die, daß sie Vergabeung der Sünden bringe, von Sünden reinige, die Sünden abwende, ein reines Gewissen schaffe, Eph 5, 26; Apfch. 2, 22, 16; Hebr 10, 22; I Petr 3, 21; Joh 13, 10; Barnab. 11, 10 f; Hermas, Mand. IV 3, 1 ff. Diese älteste Einschätzung entsprach der unmittelbaren Symbolik des Vorgangs: Waschung ist Reinigung. Und es ist bezeichnend (vgl. dazu die Ausführungen Sp. 1089), daß meist nicht von Vergebung der Sünde, sondern von der „Reinigung“ und „Abwaschung“ gesprochen wird. Hier zeigt sich eben die Nachwirkung uralter Anschauungen (A 2) auf einer Stufe religiöser Entwicklung, auf der sie im Grunde überwunden waren. Wo die Sünde als im Gebiet des Willens liegend eracht wird, kann das Wasserbad ne nicht befeiigen. Nur da wo sie irgendwie dinglich, als Mafel und Besetzung, verstanden wird, kann sie „abgewaschen“ und kann von „Reinigung“ gesprochen werden. — Noch von einer anderen Seite her erkennen wir diesen Zusammenhang und dieses Häften alter Vorstellungen gerade an dieser liturgischen Handlung. Zu nachapostolischer Zeit tritt uns, weniger in m. lichen Schriften, aber doch auch da (Eph 6, 12 ff 4, 7; Joh 13, 2, 27; 17, 15; I Petr 5, 8), deutlicher wieder die majestätische Anschauung entgegen, die auf jene eben beschriebene zurückgeht, nämlich, daß die Sünden durch die bösen Geister oder Dämonen bewirkt werden (vgl. Sp. 1089), Sünde also Bekleidung durch Geister, Besessenheit sei, ja die einzelnen Sünden Dämonen seien (Beweisstellen f. Sp. 1089). Dann aber ist Befreiung von der Sünde nur durch Vertreibung dieser Geister, also durch „Exorzismus“, möglich. Sündenvergebung als Reinigung ist eine Art Exorzismus. So, und nur so, ist Sündenvergebung durch das mit göttlichen Kräften ausgestattete Wasser möglich; denn dies Wasser vertreibt die Dämonen. „Ohne Befchwörung kann eine Seele nicht gereinigt werden“, sagt Cyrill von Jerusalem (Procatene 9). Die realistischen Vorstellungen werden wir uns, wenn auch nur in den Kästen der Gemeinden, wünschen müssen. — Die rechte Seite zu der Vergabeung der Sünden war die Verpflichtung, die Sünde fortan zu überwinden. Die früheren Sünden wurden getilgt; jetzt ist es Aufgabe der Getauften, die Sünde zu meiden. Welche Schwierigkeiten aus diesem Glauben für die Praxis erwachsen mussten und erwachsen sind, ist bekannt. — Die positive Ergänzung der Sündenvergebung ist die Mittelung des Geistes, die (in der Nachfolge Pauli; Sp. 1094 f) allgemein als Wirkung der T. angesehen wird (Hebr 6, 4; Apfch. 2, 28; 8, 10 f; 19, 5; Joh 3, 3; Tit 3, 5; Barnab. 11, 16, 8 f). Dieser Geist in die Grundlage eines neuen, von sittlichen und religiösen Kräften gepragten Lebens. Gott selbst macht durch ihn im Getauften Wohnung; der Getaufte wird zum Tempel Gottes (Barnab. 16). Aber dieser Geist wird nicht nur als Schöpfer einer religiösen sittlichen Umwandlung gedacht; er ist das und kann es sein, als ein Stütz der jenseitigen göttlichen Welt, als „himmlische Gabe“; er umhüllt

„Kräfte der zukünftigen Welt“ Hebr 6, 4. Mit ihm zieht himmlische Substanz in den Getauften ein (¶ Geist usw. im NT, 7, Sp. 1213). Dementsprechend stellt man ihn sich, namentlich in der Gemeinde, ziemlich realistisch, fast substanziell, vor. Wir erleben es, von anderem abgesehen, daran, daß die Aufliegung der Hände als ein Hauptmittel der Vermittlung und Übertragung gilt. Aber auch daran, daß die populäre Vorstellung, wenigstens in manchen Kreisen des nachapostolischen Zeitalters, als Vorauflösung für den Einzug des göttlichen Geistes den Auszug der bösen Geister, der Dämonen, betrachtet. Wo die eine Substanz baut, hat die andere keinen Raum. Vor der T. ist zumal der Heide infolge des Götzendienstes eine Wohnstätte dieser unholden Götter (vgl. Barnab. 16, 7; Hermas, Mand. V 1, 2, 6, 10; Clemens, Stromateis II 20, 14). Somit bedeutet die T., wenn und so sie den Geist Gottes vermittelt, negativ die Vertreibung der feindlichen Geister; sie ist „Exorzismus“. Die Bulgäranischauung des Christentums stand eben ganz unter dem Zeichen des Glaubens an die Herrschaft des Teufels und seiner Scharen. Das Regiment dieser Welt führt augenblicklich der Teufel (Joh 12, 21; 14, 30; 16, 11; Eph 2, 2; Mith 4, 8, 9). Wer in die neue Gemeinde eintrat, wollte von dieser quälenden Herrschaft frei werden. Denn Jesus bat den Starten und sein Heer besiegt; daß ist die Auflösung von der Aufgabe und dem Werk des Meisters Jesus bereits in den synoptischen Evangelien (Mith 12, 20, 25 ff; Luk 10, 18; Mith 1, 29, 3, 1 f; vgl. Justin, Apologie II 6; Dialog 30, 131 usw.). Da die T. den Eintritt in die Gemeinde Jesu vermitteilt, bedeutet sie eben die Erlösung von diesen bösen Mächten. Die gleiche Erkenntnis drängt uns auch die Taufache auf, daß wenigstens am Ende unseres Zeitraumes (Apostellehre 7) die T. mit dem Faisten verbunden war. Das Faisten aber hat nach volkstümlicher Anschauung sowohl bei Juden wie Heiden die Bedeutung, daß es unreine Geister vertreibt oder ihnen den Zutritt in den Menschen unmöglich macht (Mith 12, 21; Tatian 16; Clem. Homil. IX 10, 1 f). Bedürfte es noch weiteren Beweises dafür, daß die Taufhandlung als eine Art Exorzismus verstanden wurde, so brachte nur darauf verwiesen zu werden, daß die Entwicklung bald davor führte, daß die ganze Vorbereitungszeit der Käthechumenen und einen erheblichen Teil der Zeremonien des Taufes dem Exorzismus dienen zu lassen. Die kleinen zu dieser Entwicklung liegen bereits in der nachapostolischen Zeit. — Ebenfalls in der Nachfolge des Apostels Paulus stellte man sich im nachapostolischen Zeitalter weiter das Erleben bei der T. als eine Wiedergeburt vor (Joh 3, 3 ff; vgl. 1, 13; I Joh 2, 29; 3, 4, 7, 5, 1, 4, 18; Tit 3, 5; Barnab. 16, 8; Justin. 1, 61; vgl. Hermas, Simil. IX 16 f). In I Petr 1, 22 Sat 1, 18 für das Erleben des Christen überhaupt gebraucht, wird der Ausdruck in der Zukunft fast ganz auf das Erlebnis beschränkt. Er verzehrt die T. als völlige Neugeburt und zwar als Verlebung in eine neue, eben göttliche, Takeinsweise. Sie erfolgt durch die Mitteilung der himmlischen Kräfte des göttlichen Geistes, der die Erneuerung bewirkt (vgl. „Wiedergeburt“ I, 3). Daß man die T. mit den Weihen der Mysterien vergleicht und zusammenbrachte, erkennen wir noch an einer anderen Wertung, die sich in der nachapostolischen Zeit zum min-

desten entwickelt hat. Der Verfasser des Hebraerbriefes redet 6, 11 von den Christen als von solchen, die „erlebt“ worden sind und die himmlische Gabe geschenkt und am hl. Geist Anteil bekommen haben“. Hier dürfte die Bezeichnung für die T. vorangestellt sein, die uns bei Justin I. 61 ausdrücklich entgegentritt, nämlich „Erleuchtung“. Das aber war ein technischer Ausdruck der Mönchserörterigkeit. Auf dem Höhepunkt der Weihen erlebt der Mythe durch das Schauen der Gottheit und die Verührung mit ihr die Erleuchtung, die unmittelbare Offenbarung und Erkenntnis der Gottheit. Es ist höchst wahrscheinlich, daß von da die Bezeichnung „erleuchtet werden“, „Erleuchtung“, für den T. stammt.

C. 3. Daß man die so gewertete T.handlung auch im nachapostolischen Zeitalter als Sacra mente betrachtet hat, werden wir jedenfalls für die Masse der Gemeinden annehmen müssen. Aber das Gleiche gilt wohl auch für die führenden, höherstehenden Kreise, jedenfalls z. B. für die johanneischen (vgl. „Abendmahl“, I, §. 50 f.). Selbstverständlich setzte man auch hier den Glauben der Täuflinge voraus. Die sieht bald in der Kirche auftretende magisch-sakramentale Bezeichnung der T. nötigt freilich zu der Vermutung, daß die Kreise dazu sich bereits in den nachapostolischen Generationen gezeigt haben, wie sich Anfänge schon in der apostolischen Zeit (I Kor 15, 29; 1. Kor 10, 19) beobachten lassen. Über Möglichkeit und Wirkungsweise des Sakraments wird man kaum schon ernsthaft reflektiert haben: man erlebte die That am T. Das war so verständlich. In dem Augenblick der T.handlung drängte und sah sich noch einmal zusammen, was an religiösen Eindrücken, Erfüllungen, an Willensentwicklungen und Gelöbnissen seit der beginnenden Beklehrung über den Gläubigen gekommen war; es wurde von neuem erlebt und verriet: unwillkürlich verführte man deshalb die Wirkungen mit der eindrucksvollen Handlung der Taufe. Aber kaum war viel gefragt haben, wie und warum das Tauchbad diese Wirkungen hervorrufen könne; jedenfalls finden sich in der Literatur nur ganz wenige Anfänge solchen Reflexierens. Wo man etwa darüber nachdachte, war die Antwort nicht schwer. Für das volkstümliche Denken und Anschauen war der Name Jesu oder der dreifache Name mit geheimnisvollen übernatürlichen Kräften ausgestattet; er vertrieb die gefahrvollen Geister und füllte mit göttlicher Kraft (s. 1. Kor 10, 9; vgl. z. B. Hermas, Vis. III, 3, Simil. IX, 14, 5; „Namenglaube im NT“, S. 4). Die Handauflegung kannte jeder als ein Mittel für die Übermittlung der himmlischen Geistesmacht. Im Wasser aber ahnte und sah jedermann göttlich-höherstehende, geheimnisvolle, reinigende und weihende Kräfte; wenn auch zunächst unbewußt, wirkte die alte Anschauung von der göttlichen Art und Kraft dieses Elementes (s. 1. Kor 10, 88) in der Menge nach (Hermas, Simil. IX, 16, 1). Früh begann an diesem leichten Punkt allerdings die verchristlichende Reflexion, daß „unter Gott Jesus Christus“ durch seine T. das Wasser gereinigt und geheiligt habe (Ignatius, Eph 18, 2) — eine Vorstellung, die später sehr beliebt war.

Den Ausdruck, von Jesus selbst eingesetzt zu sein, kann, wie wir gesehen haben, die T. schwerlich erheben. Sie ist der Jesus-Gemeinde

zugewachsen als ein volkstümlicher, ohne weitere verständlicher Bruch der Reinigung und Einweihung, und zwar vermutlich in der Form, die Johannes der Täufer diesem Bruch gegeben und Jesus selbst geheiligt hatte, indem er sich von Johannes taufen ließ. Das äußere unterscheidende Merkmal der in der neuen Gemeinde geübten T. war die Nennung des Namens Jesu Christi. Aber auch dieses Stück der Taufhandlung knüpfte an vorhandene volkstümliche Vorstellungen und Bräuche an, ohne von Haus aus innere Beziehungen zur Predigt Jesu zu haben, und brachte ein dem Evangelium fremdes Erbe mit, das sich jederzeit geltend machen konnte. „Verchristlicht“ wurde die T. durch die Aufgabe und die Kraft, welche die Christusgläubigen ihr zuschrieben: den Täufling zum Eigentum Jesu zu machen, ihm die Güter zu vermitteln, in deren Besitz die Gemeinde sich wußte, und die Pflichten anzuerlegen, an die sie sich gebunden fühlte. Je nach dem Verständnis, daß man von diesen Gütern hatte, mußte sich die Beurteilung und Wertung der T. und ihr christlicher Charakter verändern. „Christlich“ wurde und ist diese Handlung in dem Maße, als der Geist Jesu sie durchdringt und es ihm gelingt, den Einfluß und die Nachwirkungen ihrer vor- und unterchristlichen Vergangenheit und Herkunft zu überwinden oder doch einzudämmen. Die Geschichte der T. könnte man schreiben als die Geschichte eines bald mehr bald weniger siegreichen Kampfes des Geistes Jesu mit den Nachwirkungen der volkstümlichen unterchristlichen Grundlagen der Handlung.

Abschluß von den Biblischen Theologen vgl. Paul Althaus: Die Heilsbedeutung der T. im NT, 1897; — Wilhelm Heitmüller: Im Namen Jesu, 1903; — D. T. und Abendmahl bei Paulus, 1905; — D. T. im Urchristentum (RV 1911); — F. W. Rendorff: Die T. im Urchristentum, 1905; — Alfried Seeberg: Die T. im NT (Biblische Seelen- und Streitfragen), 1915; — Letztere Lit. nennt E. Feine in RE XIX, 2, 396 ff. Helmutter.

Taue: II. Kirchengeschichtlich.

1. Die Entwicklung der T. bis zur Reformation;
- 2. Die T. seitdem: — 3. Das T. recht; — 4. Die Entwicklung seit der Reformation.

1. Die älteste Form der christlichen T. bestand in der Regel in einer einzähnigen vollstigen Unterwerfung des Täuflings (vgl. „Taufe“, I, A 3); doch muß schon früh, veranlaßt durch den Mangel des nötigen Wassers, die Begleitung des Kopfes (Apostellehre 7, 5) „geworden“ sein. Man vollzog die T. am liebsten in „lebendigen“ (altem) Wasser, d. h. in Quellen, in Flüssen, in Wasserläufen, die sich in Bergschlössern gebildet haben (vgl. Barnabas c. 11), im Meer; denn „lebendes“ Wasser galt den Semiten als göttliches Element. Die T. stand also in der Regel im Freien statt. Doch ist die Sitte von den Verhältnissen bestimmt worden. Nach Apostellehre 7, 3 ist auch warmes Wasser, also Wasser in einem geschlossenen Raum, verwendbar. Zu jeder T. gehörte ein „Täuferte“ der gegebenenfalls mit dem Täufling ins Wasser ging, jedenfalls um dem Täufling ein gewöhnliches Gefühl der Sicherheit zu geben, ihn, wenn nötig, wirklich auszunehmen, oder ihm eventuell das Haupt zu begießen. Auch spricht der Täufer die T. formell: ursprünglich nur die Nennung des Namens Jesu (NT; Apostellehre 9, 15; o. I, A 1; C 1). Doch stellt sich bald, auf heidnischem Boden, die trinitarische

T.ormel und damit dreimaliges Untertauchen oder Besprengen ein (Apostellehr 7, 5; Titus, Apol. I, 61, 9; Taufe: I, C 1; Heidenthristentum, 8). Man taufte nur Erwachsene, keine Kinder. Der T. ging unbedingt eine Unterweisung im Christentum voraus (Taufe I, C 1; über den späteren Katechumenenunterricht vgl. "Katechetik", 2, 2; "Arfandisjubilin", 1). Feierlich schloß sich an die T. unmittelbar eine Handanfelegung an, welche die Gabe des hl. Geistes vermittelte. Doch braucht sich diese Sitte nicht sofort allgemein verbreitet haben. Daß Justin und die Didache nichts davon sagen, beweist nicht, daß sie diese Sitte nicht kennen. Das gleiche gilt von einer "Desalbung" (I, II, III; "Christma"), die sich in gewissen Kreisen auch schon früh mit der T. verbinden zu haben scheint, vielleicht schon I Joh 2, 20-27. Auf jeden Fall ist sehr bald in der Anschauung der Gemeinde die T. mit sakramentalem Charakter besetzt worden (I, B 3; C 3). Hatte diese Anschauung aber erst Boden gefaßt — und der antike Mysterientum (Mysterien; I "Synkretismus": I) führte dazu —, so mußte sich eine Fülle von Exorzismen und Beihungen mit der T. verbinden, die ihre Wirkung (Dämonenvertreibung, Sündenvergebung, Wiedergeburt zu göttlichem Leben) vorbereiten, sichern und verstärken sollten ("Exorcismus; III "Sacramentalien"). So wurde der Katechumenen während der Vorbereitung zahlreichen Exorzismen ("Abrennung, Bekreuzigung, "Handauflegung, Salzdarreichung u. a.; "Sacramentalien") unterworfen und der T. handlung selbst gingen Exorzismen voraus ("Fasten, Handauflegung, "Desalbung, Anblasen, Betreuung u. a.). Auch weinte man, namentlich im Westen, wo entgegen der semitischen Anschauung das Wasser als Sitz der Dämonen galt, das Taufwasser. Nach der T. selbst übte man Handauflegung und Chrismalzung. Als die Zahl der T. bewerber außerordentlich stieg und die Kindertaupe (seit dem 3. Jhd.) allgemeine Sitte wurde, wurden die exorzistischen Aite der Katechumenenzeit mit der T. selbst verbunden, während sich anderseits im Westen die Chrismalzung als selbständiger, dem Bischof allein zustehender Akt als "Firmanung" von der T. löste. — Die Entwicklung des T.rituals hat sich in den verschiedenen Kirchengebieten und Provinzen verschieden vollzogen; sie genau anzuhellen, sind wir nicht mehr imstande. Natürlich haben sich die verschiedenen Rituale auch gegenseitig beeinflußt. Im Mittelalter war in der lath. Kirche keineswegs ein allgemein gültiges T.ritual üblich. Die heute geltende lath. T.ordnung hat erst Paul V 1614 aufgestellt, jedoch Benedikt XIV 1752 revidiert; in dieser Form wird heute die T. in der lath. Kirche vollzogen. Die Sprache ist lateinisch. Das Formular für die T. von Erwachsenen läßt noch deutlich die alten Katechumenen- und Kompetentenrate (Scrutinen) erkennen ("Exorcismus: III, 1, Sp. 794).

2. Während das apostolische und nachapostolische Zeitalter keine bestimmten Zeiten kennengaben, setzt sich seit dem 2. Jhd. Ostern als T.termin durch. Daß man die T. auf einen Termin zusammenlegte, erläßt sich aus der wachsenden Zahl der Täufungen und aus der Praxis, die Katechumenen gemeinsam zu unterrichten und auf die T. vorzubereiten. Ostern eignete sich als der geeignete Zeitpunkt. Bald fügte man auch

Frühsingsten hinzu. Einer Durchbrechung dieser Sitte weichen namentlich die römischen Päpste mit großer Entschiedenheit. Bürgerte sich doch im Osten auch Epiphanien als T.termin ein. Kein Wunder, daß auch an Weihnachten und anderen hl. Tagen T. gehalten wurden. Die alte Sitte ließ sich aber um so weniger aufrecht erhalten, als man die T. von Kindern und Kranken nicht auf jene Zeiten beschränken konnte. Seit dem 10. Jhd. verschafft sie denn auch mehr und mehr Kinder sollten spätestens 30 Tage nach ihrer Geburt getauft werden.

3. Das Recht zu taußen stand ursprünglich jedem Christen zu. Allmählich aber wird der Vorzug der T. Vorrecht des Bischofs. Daher befanden sich nur an den Bischofsjahren Baptisterien ("Baptisterium"). Doch nutzte der Bischof die anderen Alterier mit der T. beauftragten; er konnte unmöglich jede T. seines Sprengels vollziehen. Aber er behielt sich die Weihe des Oels ("Chrisma, Sp. 1679) und die Salbung nach der T. ("Kirmung), schließlich auch die Wasserweihe als sein Recht vor. Für den Fall der Rot wurde und wird auch heute noch ("Taufe: V, rechtlich) auch Laien das Recht zugestanden, Frauen nicht ausgenommen. Dies legerte im Widerspruch zu frühchristlicher Anschauung, die das Recht der Frauen energisch verneinte ("Frauenmänner, 1).

4. Die Reformation hat zunächst an der lath. T. sitte, auch trotz des Wieder spruchs der "Wiedertäufer an der Sitte der Kindertaupe festgehalten, ja auch an den T. formularen der lath. Kirche nichts geändert, sondern nur eine Verdeutlichung des Ritus (Luthers "T.büchlein" verdeutlicht, 1523) vorgenommen. Erst seit 1524 geht man an eine Umgestaltung des Ritus ("Bucer in Straßburg 1524; "Zwingli 1525; Luthers "T.-büchlein" verdeutlicht, auf neue zugesetzt" 1526), wobei Luther sich noch am engsten an die lath. Vorlage anschließt. So behielt er auch die "Abrennung und den "Exorcismus (I, III, 2) noch bei, während Bucer und Zwingli nicht allein diese Stunde, sondern im wesentlichen die ganze lath. Form verlassen haben. So haben sie auch als T.ritus die Begehung, Luther dagegen hat die Untertaufung, die sich in den lutherischen Kirchen bis ins 18. Jhd. erhalten hat. Auf die genannten drei Formulare gehen im wesentlichen alle evg. T.rituale zurück ("Taufe: IV). So wurzelt auch die calvinische T.-ordnung des reformierten und lutherischen Thysius jezt die anglikanische T.riturgie ("Comon Brauer Book, 2 d).

Eine Lockerung der alten T. sitte brachte der Pietismus mit, als sich unter seiner Predigtung die Haustaufe einsetzte, die sich in vielen Gebieten bis heute erhalten hat. Der letzte Grund dieser Neuerung war das Erstarken des adeligen Sonderbewußtseins gegenüber den bürgerlichen und bauerlichen Kreisen (vgl. Bl. Drews, Der Einfluß der gesellschaftlichen Zustände auf das kirchliche Leben, 1906, S. 117). Auch nahm der Pietismus an dem Exorcismus Aufsatz. Aber erst der Rationalismus hat ihm ("Exorcismus: III, 2), sowie die "Abrennung und die simbolen Fragen an das Kind befehlt. Überhaupt modernisiert der Rationalismus die alten, dem Zeitalter nach widersprechenden Formeln und Gebete, während offi-

ziell die alten Agenden in Geltung blieben. In seinem Betreiben, gerade die T. ritualen den Gemeindemitgliedern recht eindrucksvoll und möglichst persönlich zu erhalten, werden auch in den üblichen Privatagenden (aber auch in offiziellen) möglichst viele, auf allerlei besondere Fälle zugeschnittene Formulare geboten, z. B. für die T. „eines von wohlhabenden, höher gebildeten und geachteten Eltern stammenden Kindes“ oder für die T. „eines Kindes, welches eine ohnedies schon zahlreiche Familie vermeint“. Mit der *Agende* wurde erstmals, die seit dem zweiten Jahrzehnt des 19. Jhd. d. s. einsetzt (*Agende*), wird auch das Formular wieder den altprotestantischen Formen angenähert, vielfach in einer Weise, die modernem Empfinden wenig entspricht. Selbst die Abrenuntiation hält ihre Aufmerksamkeit (vgl. *Crotzismus*; III, 2). Die heute geltenden Formulare der verschiedenen Landeskirchen zeigen eine bunte Manierfertigkeit, in der sich die abweichenden Auffassungen der Kindertaufe widerstreichen. Vielfach stehen sie unter sich in Widerspruch. Parallelformulare versuchen den verchiedenen theologischen Auffassungen Rechnung zu tragen. Es ist zu betonen, daß katholizierende Kirche sich auch hier finden und daß die evang. Auffassung der T. vielfach hier nicht zu ihrem Rechte kommt. *Taufe*: IV, V.

B. Treu in RE XIX, S. 424 ff (hier Literatur); *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* I: *Baptême*; — *Z. W. d. h. ö. Jüngling*: Das Sakrament der T., dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt, 2 Bde., 1859; — *Z. Kunz*: Die Entstehung der heutigen Form (Kirchengeschichtliche Abhandlungen I, 1897, S. 478 ff); — *Z. Gottschid*: Die Lehre der Reformation von der T., 1906; — *P. Althaus*: Die historischen und dogmatischen Grundlagen der lutherischen Liturgie, 1893; — *A. Wiegmans*: Der Katechumenat in der alten Kirche, 1903; — *Joh. Bauer*: Studien zu einigen Abschnitten des neuen Kirchenbuches, 1912. — *Pal.* zu *Crotzismus*; III, *Sotramation*; *Coluna*. [†] *P. Treu*.

Taufe: III. Dogmatisch.

1. Erwachsenentaufe; — 2. Kindergruppe; — 3. Söll

1. Die T. von Erwachsenen gestattet uns noch am ehesten eine Vergleichung mit der altchristlichen Bedeutung des Atis (j. o. I) und eine Benutzung der entsprechenden Bibelworte. Bei Juden und Heiden, die sich taufen lassen, gilt wie damals so meist noch heute, daß der Täufling — wenn es sich nicht um eine bloße Form handelt — sich loslägen muß von vielen bisherigen Besitzungen, daß er Verfolgung oder Verachtung erleben wird; als Erwachsener bestätigt er mit der Annahme der T. den Einschlusß, sich vor weltlichem Treiben und böser Lust jetzt und immer wieder loszureißen und sich ganz Gott anheimzugeben. Hier hat das Sinnbild des Abgewandtenwerdens mit des Neuerstehens eine sehr ernste Bedeutung, und insofern ein solcher Alt alle diese Seelenbewegung zusammenfaßt mit anschaulich darstellbar, wird Einschlusß und Umkehr im Vorgang der T. in besonderer Weise wirklich und wörtlich. Dazu kommt als „objektives“ Moment die in der T. als sichtbarem Wort geschehende Zuversicherung, daß auch diesem Menschen ein gnädiger Gott lebt, den er jetzt oder später anrufen darf, an dessen ewigen Leben er teilhaben soll. Bei allemdem ist um der sittlichen Wahrheit willen jede magische Auffassung ernstlich zu bekämpfen, selbst wenn sie sich auf die Bibel beruft.

2. Vielmehr noch ist das notwendig bei der Kindergruppe, die nun auch der biblischen Grundlage entbehrt (*Taufe*: I; II, 1) und bei der alle seelischen Vorgänge, wie sie bei der Erwachsenentaufe vorausgelegt werden dürfen, fortallen. Und doch ist die Kindergruppe in den christlichen Kirchen strengstes Erfordernis sowohl der Kirchenlehrer und Kirchenordnung (*Taufe*: IV; V) als der volkstümlichen Vorstellung (*Sitten*, kirchliche, B 4 a). Es müssen genau die heiligen drei Namen gebraucht werden; dreimalige Besprühung mit Wasser ist sicher unumgänglich. Ungetauftes Kind ist der Kirche und dem kirchlich geistigen Volk noch Heiden, weshalb bei Todesgefahr eilige Nottaufe (*Taufe*: IV, 2 b) gleichbleibt; ungetauft Verstorbene werden heute noch vielfach unter der Dachtraufe der Kirche begraben, damit doch geweihtes Wasser über sie kommt. Es ist klar, daß hier magische Vorstellungen wirksam sind und älteste Erziehungswelt der Religion: (III, C 2; D 3, Sp. 561 ff, 564 ff) hervortritt, Zaubername und weibendes Wasser. Aber es ist durchaus richtig empfunden, wenn die Eltern ihr Kind, das Geheimnis Gottes, Gott wieder weihen und wenn sie im Hinblick auf die mögliche Zukunft und den Ernst der Verantwortung eine göttliche Weihe für das Kind begehen. Dann soll ihnen die T. bestätigen, daß Gott auch dieses Kindes Beter sein will, der gewiß auch schon in eine Kinderseele hineinwirkt. Besondere gnädige Führung eines getauften Kindes dürfen wir freilich nicht versprechen; es kann trotz der T. verblöden oder verkommen. Man darf nur sagen, daß Gottes Ohr und Herz auch dieses Kind offen stehen soll, wenn es einmal zu ihm sich wenden wird, und darüber binan bleibt noch die fühe Gläubigungsaussage, daß schließlich Gott jedem Menschenwesen irgendwie etwas von seiner Liebe schenken, ihm auch Platz und Ziel in seinem Weltplan gewird. Das ist aber so weit ausgreifend, daß jede Zeufzuführung immer ein Wagnis bleibt. Daß das Kind durch die T. in die christliche Gemeinde aufgenommen wird (*Taufe*: V), läßt sich auch schwer zur Vorstellung bringen, um so weniger, als die Gemeinde (*Taufe*: IV, 2 a) vielfach beim T. alt selber fehlt. Eher ist umgekehrt die Tatsache, daß es getauft wird, ein Beweis, daß es in christlicher Umgebung lebt und wohl auch aufwächst wird, und schon Paulus (I Kor 7,14) hat es ausgesprochen, daß Christenkinder durch ihre Eltern geheiligt sind. Daß im Sterbefall ein getauftes Kind kirchlich beerdigt wird, daß es später Zuläß zur Konfirmation und weiter zu kirchlichen Rechten bekommt, ist mehr Kirchenrecht als Gläubigung. Also bleibt die Auffassung als Weihegebet immer die wahrsame und lebendige. Für diejenigen, die das Kind zur T. bringen, hat die Feier noch die weitere Bedeutung, daß ihnen die Angabe, daß Kind auch im Leben zu Gott zu bringen, sehr eindrucksvoll nahegebracht wird. In diesem Sinn ist die Patenschaft zu beleben; darum sollte auch der Vater in der Kirche bei der Feier sein; und der Mutter willten gewinnt auch die Haustaufe ihr Recht. Der Gedanke an die Aufnahme in die Gemeinde kommt zur Gelung in der Aufrufung an die Gemeinde, sich des Kindes als ihres Gliedes anzunehmen, und eine berechtigte Aussage ist allenfalls die, daß der Pfarrer als Vertreter der Gemeinde ein solches Versprechen abgibt, für diesen Ge-

füllung freilich nicht immer eingestanden werden kann.

3. Der Name des Getauftenwerdenmüssens und der drei Namen wäre aus Gründen der sittlichen Wahrheit unserer Religion zu bekämpfen. Aber ein Kenner des Volkslebens wird sich heute, beim Schwinden so viel guten Brauchs und religiöser Aufzügungspräferenz gewiß bitten, eine fromme Sitz zu fören, an die sich so viel Gutes anheftet und anhaften läßt; an ihre Stelle würden Leere, Willkür oder phantastische unfräßige Neuerung treten.

G. Traub: Was halten wir von der T.? (in: Praktische Fragen des modernen Christentums, 1909); — F. Scheiner: Der christliche Glaube, § 136 ff.; — B. Hauß: Die Heilsbedeutung der T., 1897; — J. H. Gottschid: Die Lehre der Reformation von der T., 1906; — Otto Scheel: Die dogmatische Behandlung der Lehre in den modernen positiven Theologie, 1906; — M. Röhler: Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903; — Ferdinand Kattenbusch: Taufe, Kirchenlehre (RE⁸ XXIX, S. 403 bis 424).

A. Meyer.

Taufe: IV. Praktisch-liturgisch.

1. Allgemeine Form der T. liturgie; — 2. Praktische Einzelfragen: a) Anwesenheit der Gemeinde bei der T.-Handlung; — b) Nottaufe; — c) Erwachsenentaufe und Wiedertaufe; — d) Taufrede und Schriftsetzung; — e) Glaubensbekenntnis.

1. Die Form, in der in deutschen evng. Landeskirchen die T. vollzogen werden, ist verschieden, oft in ein und derselben Landeskirche. Die reformierten Gemeinden haben meist nur ein Gebet, Schriftleitung, Glaubensbekenntnis, eine Ernährung an die Paten und sodann den eigentlichen Taufalt, gegebenenfalls mit anschließender Bitte um Verleihung des dem „Westerhemd“ entsprechenden Seelenkleides.

Die lutherischen Gemeinden haben sich meist nach Luthers zweitem Taufbuchlein von 1526 (Taufe: II, 4) gerichtet; zwar ohne Abnahmen, Salz, Speichel, Chrismum usw., aber mit einer Abrennung, Kreuzzeichen an Stirn und Brust, Gebet, Erzösismus (I, III, 2), Belebung von Markus 10 (I, II, 2c) und Baterumher (I, 2c), währenddessen die Paten und der Geistliche die Hände auf das Haupt des Kindes legen sollen (Handauflegung, 2), abermaliger Absege an den Teufel, Bekenntnis des Glaubens (I, 2 d), Taufsalt selbst und „Westerhemd“ mit dreimaliger Ubergieitung oder Beprägung auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des H. Geistes. Bei der T. wird das Kind selbst mit seinem Namen angerufen: „N, ich taufe dich usw.! Ein Dankgebet und der Atonische Segen, über Mutter und Kind gesprochen, schließen die Feier.

2. Die Taufhandlung soll die Aufnahme in die christliche Gemeinde und (namentlich bei der Fortdauer der Kindergruppe) in den Wirkungskreis der ihr gegebenen geistlichen Verhüttungen sichtbar bezeugen.

2. a) Diesem Sinn der T. (Taufe: III, 2; V), deren erste und wichtigste Unterlage der Bestand einer Gemeinde ist, entspräche es, daß diese Gemeinde bei der T. gegenwärtig sein sollte. Daher stammt der immer wieder auftauchende Wunsch, die T. nur vor versammelter Gemeinde, in einem ordentlichen Gottesdienst zu vollziehen. Dieser Wunsch dürfte aber kaum in einer größeren Gemeinde zur Ausführung gelangen sein; wo dennoch ein Pfarrer die T. in einen Gottesdienst

verlegt hat, da fehlt meistens die Gemeinde. Aber eine von Herzen an der Handlung interessierte und zunächst zur drücklichen Erziehung verpflichtete Gemeinde muß anwesend sein; sie muß in ihrer sichtbaren Gemeinschaft die große unsichtbare Gemeinde vertreten, in die das Kind aufgenommen werden soll. Von hier aus sind die praktischen Einzelfragen zu beantworten: ob Haustaufen oder Kirchenaußen? ob Einzeltauften oder Massentauften? ob im Gottesdienste oder zu besonderen Zeiten? Wo die größte Möglichkeit sich bietet, die um den Täufling sich scharende Personal-Gemeinde tatsächlich zu versammeln, da und so gejedt die T. Wie ohne die Eltern und nur in dem Kreise derselben, die durch wahrhaftige Anteilnahme mit dem Täufling verbunden sind, die durch ihre innere Bewegung würdig erscheinen, die große, ewige Gemeinde Jesu zu vertreten. Wollen die nächst Beteiligten nicht zugegreifen sein, dann hat der Pfarrer Recht und Pflicht, die T. ganz zu unterlassen (Mth 10,1).

2. b) Rottauße (Taufe: III, 2; V). Man hat neuerdings die Zulässigkeit dieser bestritten, da einerseits Gottes Gnade auch ohne T. einer Seele zuteil werden könnte, und da andererseits die T. als eine Handlung des Glaubens an einem kleinen, seiner selbst noch unbewußten Kind nur im Hinblick auf eine nachfolgende christliche Erziehung im rechten Sinn vollzogen werden könnte. Die Bedenken sind nicht grundlos; sie hängen mit der Frage nach dem Recht der Kindergruppe zusammen. Aber die Nottaufe oder die Sähatufe kann z. B. auch von einem Erwachsenen, einem jüdischen Profeshen oder einem, dessen Taufe in seiner Kindheit verhängt war, und dessen Taufurkunde noch nicht zum Abschluß gekommen ist, bei unvermeidbarer Todessgefahr dringend begeht werden. Wird man ihm seine Bitte abzuschlagen, oder wird man ihm nicht den Trost gewähren, du siehst uns stirbt in der Gemeinschaft der Gemeinde Jesu? Daselbe gilt für Eltern, die bei dem Abseiden eines Kindes joldigen Trost begehn. Ist die T. das Zeichen der Aufnahme in die Gemeinde und in den Wirkungskreis ihrer Verhüttungen, so kann man wohl verstehen, daß Eltern ihre Kinder durch die Nottaufe in die Gemeinde aufgenommen wissen wollen, und man soll ihnen diesen Trost nicht verweigern.

2. c) Ist auch die Kindergruppe noch die weit überwiegende Regel, so wird doch die T. Erwachsenen voraussichtlich immer mehr zunehmen, angefischt der steigenden Migrantenströme und Religionsmischungen, die sicher zu Rück- und Überströmen führen werden, und angefischt der infolge der Missionstätigkeit immer wachsenden Beklehrungen. Da wird die durch eine zweitausendjährige Geschichte geweihte T. die ätztere des Eintritts bleiben (Taufe: III, 1). Dagegen hat die evng. Kirche noch immer die T. der anderen christlichen Konfessionen trotz ganz anderer Form und anders gearteten Glaubensvorstellungen als gültig anerkannt und eine Wiedergruppe der von diesen zu ihr übergetretenden unterlassen, während die römisch-kath. Kirche seit einigen Jahrzehnten unter dem Vorbehalt, man könne nicht wissen, ob die in der evng. Kirche erzielte T. korrekt vollzogen sei, die zu ihr übergetretenden Protestanten wiederlautet.

2. d) Es ist ferner recht und ziemlich, daß der taufende Geistliche stets eine freie An-

ſprache halte, in der er die besondere geistliche Lage dieses Täuflings, den Glaubensstand der Eltern und Paten, die besondere geistige und geistliche Atmosphäre, die das heranwachsende Kind voraussichtlich umgeben wird, in Beziehung setzt zu den festen, heiligen Gründägen der Gemeinde Jesu, wie er sie am besten an der Hand eines Schriftwortes, darlegen wird. In dieser Rede ist namentlich und immer wieder zu betonen, daß die T. nicht ein bürgerliches Familienfest, sondern die heilige Feier der Aufnahme in die Gemeinde sei. Ein Gebet für den Täufling, für sein geistliches Wachstum und für seinen Glauben hat hier seine Stelle, und dann werden die sogenannten Einführungsworte nach Mith 28₁₈₋₂₀ verlesen. Die sich daran anschließende Verleitung des sog. „*xt in de r Evangeliu m s*“, Ref 10₁₃₋₁₈ leiten bei der Kindertaufe sodann dazu über, daß der Geistliche und die Paten ihre Hände auf das Kind legen, und daß das Paterunser gebetet wird.

2. c) Dann wird nach einer Vermahnung an die Eltern und an die Paten, das Kind christlich zu ersiehen, in allen heutigen evg. Agenden mit Ausnahme der Gothaischen und des neuen Entwurfs der Bischöflichen Agende das sog. *Apofolium* gesprochen, das aber seit 1912 auch in Württemberg nicht mehr als ein unbedingt notwendiger Bestandteil der T. gilt, und die Eltern und Paten werden hier nochmals gefragt, ob sie begehrten, daß das Kind „auf diesen Glauben“ oder auf dieses Bekenntnis getauft werde? Die Fragestellung in dieser Form ist unrichtig. Denn das Kind soll gemäß den oben angeführten Einführungsworten auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes getauft werden, nicht aber „auf den Glauben“ oder „auf dieses Bekenntnis“. — In diesem Ende der T-handlung liegt zur Zeit ihre größte Schwierigkeit. Denn das Apostolitum fügt mit seiner Form die Fülle des heutigen christlichen Geistes nicht mehr. Der Schwierigkeit kann nicht damit begegnet werden, daß man dieses Bekenntnis nur referierend, als den Glaubensaustausch früherer Zeiten ansiegt. Denn dann kann es nicht die Unterlage der folgenden Fragestellung bilden, und dieser Zweck fordert hier allein seine Verwendung. Für unsere Übergangszeit werden wir das Apostolitum als alte Urform des christlichen Glaubens verlesen und die Frage nach dem Glauben der Eltern und Paten etwa in der Weise formulieren: Gebehet ihr im Glauben an die Verheißungen Gottes in Jesu Christo, daß dieses Kind auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes getauft werde, so antwortet: Ja! — Auf diese oder ähnliche Weise wird die Wahrhaftigkeit gewahrt und die unausweichliche Zustimmung zu einem Kindesmaßdristlichen Glaubens-Aussage in weiter Weise ausgesprochen.

G. Rietzschel: Lehrbuch der Liturgie II, 1909, S. 112—136 und die Lehrbücher der Praktischen Theologie; — B. Drews: Taufe, liturgischer Vollzug (RE² XIX, S. 421—450); — J. Smend: Der evg. Gottesdienst, 1904; — Zur Taufrede vgl. G. Nieberzahl: Die Kajalrede, 1908²; — Zur röm.-lath. Wiedertauprägung: R. E. Seifert: Die Wiedertauprägung in Theorie und Praxis in der röm. Kirche, 1908. — Weiteres bei *Taufe*: II, III, V. Thümmler.

Taufe: V. Taufordnung, rechtlich.

1. Ueber die geschichtliche Entwicklung vgl. *Taufe*: II, 3.

2. Die T. macht nach heutigem lath. Ritus recht zum Glied der lath. Kirche und zwar nicht bloß die vom lath. Pfarrer, sondern jede richtig vollzogene T., auch die anderer Kirchen (Konfession). Jeder Getaufte untersteht daher der Jurisdicition des Papstes. Die außerhalb der lath. Kirche getauft Aufwachenden sind dieser Jurisdicition tatsächlich entzogen, doch leitet die lath. Kirche aus der T. die Wirkung her, sie zu ihrer Wahrheit zurückzuführen. Die T. gibt einen „Charakter indelibilis“ (*Taufe*: III). — Gut Gültigkeit der T. gehört die richtige Form („im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes“), dreimalige Abwaschung (heute üblich Begiegung, auch Beprägung) mit der richtigen „Materie“; als solche gilt in erster Linie geweihtes natürliches Wasser, im Notfall eine ganze Aszus anderer Materien. Zum Vollzug berechtigt ist der Parochus (Parochalwahl), mit seiner Erlaubnis ein anderer Priester, im Notfall jeder, auch der Ungläubige; doch beider sterter als Laien, Christen als Richtdrüsten, Männer als Frauen. Niemand darf sich selbst tauzen. — Die T. darf vollzogen werden an jedem Ungleichen, Erwachsenen wie Kindern; erstere müssen gewisse Vorbedingungen erfüllen (Kenntnis des Glaubens, Begehen der T.); letztere müssen leben, menschliche Gestalt haben und wenigstens 3. T. geboren sein (Sägmüller). Nur teilweise gegebene Kinder sind, gegebenenfalls mit der Hobnadel und dann mit Chlorwasser, auf das Haupt zu tauzen, sonst „bedingungsweise“ auf einen anderen Körperpart. Die Kinder christlicher (d. i. getaufter) Eltern, also auch aus Häuschen, werden ohne weiteres getauft, solche nicht-christlicher Eltern (z. B. Juden) nur mit Zustimmung der die Elternrechte liegenden; nur in Todesgefahr und bei Verhöhung durch die Eltern ohne dies. „Sie müssen in diesem Falle hernach ihren Eltern weggenommen und christlich erzogen werden“ (Sägmüller). — Eine T., an deren Gültigkeit vernünftige Zweifel bestehen, ist bedingt gewissweise (d. h. unter der Boraussetzung ihrer Richtigkeit) zu wiederholen. Das führt besonders häufig zu bedingten Wiedertauften solcher, die von „Häretikern“ (Häretie) getauft sind; Zweifel, sei es an der ausreichenden Verwendung von Wasser, sei es an der Verwendung der richtigen Formel u. a., erscheinen in solchem Fall leicht als „vernünftig“. — Taufpaten (höchstens 2 verschiedenen Geschlechts) sollen im Glauben der Kirche stehen.

3. Auf evg. Seite findet sich ebenso durchgebildete Anschauung. Jede gültig vollzogene T. (i. u.) wird auch von ihr anerkannt, aber nur die nach evg. Brauch vollzogene ohne weiteres als Aufnahme in die evg. Kirche gewertet. Über auch die nach lath. Brauch vollzogene T. gibt im Zusammenhang mit dem elterlichen Willen zur evg. Erziehung und der tatsächlichen Ausführung dieses Willens gleichfalls die Kirchenmitgliedschaft in den evg. Landeskirchen (Gemeindeverfassung, rechtlich, §V. 1259). Dieser kirchlichen Ausfassung schlicht sich das deutsche staatliche Recht (vgl. Konfession) wenigstens insofern an, als es aus der nach evg. Brauch vollzogenen T. und evg. Erziehung (ohne Konfirmation) die Steuerfreiheit in der Landeskirche herleitet (Kirchensteuern, §V. 1378). Einzelne preußische Gerichtsentscheidungen, nach

dennen auch Ungetannte, weil Kinder evg. Eltern und nicht ausgerenzt, zur Landeskirche gehören (CeW 1909, §. 511 i), sind als irrtümliche Folgerungen aus dem elterlichen Erziehungsrecht (Konfessionelle Kindererziehung) zu beurteilen. Vom Rechtsstandpunkt der evg. Kirchen ist es konsequent, wenn der Nachgebau als Nichtchrist betrachtet, ihm daher z. B. die evg. Trauung verweigert wird, wenn man auch vom rein religiösen Standpunkt aus anderer Ansicht kein lami (Trauung: II, rechtlich). — Begründet die T. die Kirchenmitgliedschaft, so die Konfirmation (§. 11) die Kirchengemeindemitgliedschaft; doch ist diese Unterweisung nicht schriftlich durchgeführt. — Zur Rechtfertigung ist der T. in der evg. Kirche (vgl. oben 2) gehört die trinitarische Taufordnung, deren Gebrauch seitens des Pastors (Mauritz, der sie nicht anwandte, daher durch den Bremer Senat veranlaßt wurde, und die Befreiung über Begleichung mit Wasser; weder über die notwendige Menge noch über etwaigen Etat sind Bestimmungen getroffen. Andere Bestandteile der T. (offiziell Apostolikum; s. oben IV, 2 e) sind kirchenordnungsmäßig in den Agenden verschieden festgelegt. Die Zustimmung der Eltern oder anderer Erziehungsberedigter ist selbstverständliches Erfordernis, zumal die T. nach evg. Grundsätzen nur unter der Voransetzung nachfolgender evg. Erziehung erteilt werden soll. „Bedingte“ Taufe gibt es nicht; wohl aber eine gültige T. nach Ungültigerklärung des vorangegangenen (vgl. Fall Mauritz). — Vollzogen wird die T. vom zu ständigem Pfarrer (Parochialrecht), in Vertretung von einem anderen Pfarrer, nur im Fall der Krankheit von einem Richtordinierten (Orationis: II, rechtlich), dann aber von jedem Evangelischen, ob Mann oder Frau, schließlich von jedem Christen. Eine Bestätigung dieser Potestia u. der Säkularis (Taufe: IV, 2 b) durch besondere Handlung pflegt zu folgen. — Zwang zur T. findet in seinem Zalle statt; doch tritt, falls evg. Eltern ihre Kinder nicht taufen lassen, unter Umständen Kirchenzucht ein. Über die Frist, innerhalb derer Kinder zu taufen sind, bestehen vielfach Bestimmungen (Preußen: 6 Wochen), die aber kaum durchgeführt werden. — Ob die T. im Hause oder in der Kirche zu vollziehen ist, darüber entscheidet die Ordnung der einzelnen Landeskirchen. Die Zahl der Taufpaten erleidet jetzt meist keine Beschränkung; Katholiken pflegen zugelassen zu werden.

Emil Friedberg: Lehrbuch des lath. und evg. Kirchenrechts, 1909 *; — zu 1: Johannes Baptista Sägmüller: Lehrbuch des lath. Kirchenrechts, (1904) 1909*, §§ 16, 113; — Johann Maria Schröder: Grundzüge des lath. Kirchenrechts, 1910, § 119; — J. Rieder: Die Lehre von Embryonen und foetus abortivi (Theolog. Prakt. Quartalschrift 1905, §. 30 ff); weitere Lit. hierzu bei Sägmüller §. 476; — George Hoffmann: Die römisch-lath. Wiedertauft. (DEBR 1905, §. 507—526; weitere Lit. hierzu bei Sägmüller §. 477); — zu 2: Paul Schön: Das evg. Kirchenrecht in Preußen, Bd. I 1903, §. 312; Bd. II, 1910, §. 231; — Job. Gottschald: Die Lehre der Reformation von der T., 1906; — Ernst Nitschel: Das Verhältnis von T. und Kirche im Sinne des Kirchenrechts und des luth. Bekenntnisses, 1907; — Ders.: Gilt die T. mit Recht als ausreichlicher Alt der Aufnahme in die Kirche? (DZKR 1907, §. 253—291); — Erich Haupp: Zur Frage (DZKR 1907, §. 646

bis 656); — Rudolf Eibach: Zur Frage (DZKR 1908, §. 75 ff); — Preußisches Pfarrarchiv 1909, §. 294 bis 296.

Taufbekennnis ¶ Katechetik, 2 a ¶ Katediskonus; I, 2 a ¶ Arlandiskulin, I, ¶ Taufe; I, B 1; C 1; IV, 2 e ¶ Apostolikum.

Taufe Jesu Christologie: I, 1 b (Sp. 1715) ¶ Jesus Christus: II, 5 b (Sp. 380 f).

Taufe des Johannes ¶ Johannes der Täufer, 3 (Sp. 593 f) ¶ Taufe: I, A 2. 3.

Taufformel, trinitarisch, ¶ Taufe: I, A 1; C 1; ¶ Seidenchristum, 8 ¶ Taufe: II, I; IV, 1; V, 2. 3.

Taufgefäß ¶ Ausstattung, kirchl., 6 e.

Taufgelübde ¶ Abrenuntiation.

Taufgesinnte = Mennoniten. ¶ Menno u. sv. Babisten.

Taufkirche = Baptisterium. ¶ Parochialrecht (§. 1).

Taufliturgie ¶ Taufe: IV.

Taufordnung, rechtlich, ¶ Taufe: II, V.

Taufpaten ¶ Taufe: III, 2; IV, V, 2. 3

¶ Katechismus: I, 2 a ¶ Katechetik, 2 a (Sp. 979)

¶ Sitten, kirchliche, B 4 a, b.

Taufrecht ¶ Taufe: II, V.

Taufrede ¶ Taufe: IV, 2 d.

Taufregister Kirchenbücher.

Taufschüsseln ¶ Ausstattung, kirchl., 6 e.

Taufsitten ¶ Sitten, kirchliche, B 4 a.

Taufstein Kirchengeräte, 2.

Taufstreit, Gorhamischer, ¶ Gorham England: II, 2 (Sp. 356).

Taufsymbol = Taufbekenntnis.

Taufunterricht ¶ Katechetik, 2 a ¶ Arkansiskulin, I, ¶ Taufe: I, B 1; C 1; II, 1.

Taufzettel ¶ Taufe: II, 2.

Taufzögern = Taufpaten.

Taufzwang ¶ Taufe: V, rechtlich, ¶ Parochialrecht.

Tauler, Johann (um 1300—1361), der bekannteste unter den deutschen Mystikern (¶ Mystik: II, 3). Er war Laien (§. 2, Sp. 2415) hatte nachdrücklich auf ihn aufmerksam gemacht; und so hat er sich fortgezeigt großer Werthschätzung gerade auch seitens der Protestanten zu erfreuen gehabt. Seitdem das „Meisterbuch“ des „großen Gottesfreundes aus dem Oberland“ als Fiktio Rutman (Merswin) erkannt ist und daher als Geschichtsquellen für T.s Leben nicht mehr in Betracht kommt (¶ Gottesfreunde), ist unsere Kenntnis von T.s Leben gering. Man nimmt Straßburg als Geburtsort an. Hier trat er, der wohlhabende Bürgerjohann, von dem asketischen Ideal angezogen, in den Dominikanerorden ein. Wie seinen Ordensgenossen Info führt auch ihn sein Studienzug nach Köln, wo T. Eckenhart wohl gerade noch lehrte († 1327). Möglicherweise hatte er ihn auch schon in Straßburg gehörte. T. ist dann in seine Heimatstadt zurückgekehrt und bat von einem fast 10 jährigen Anteilshalt in Basel (1338—1347/48) und einem fürzeren im Köln abgelehnt, bis zu seinem Tode hier geworfen. — Von den T. jugendlichen Schriften haben nur seine Predigten der Kreis standgehalten. Er bewährt sich in ihnen als Schüler T. Eckenharts. Auch sein wichtigstes Interesse basiert auf den Gedankengängen jener spekulativen Mönch. Nur daß er mehr als sein Meister das Bestreben hat, sie für seine Hörer praktisch wirksam zu machen (¶ Nachfolge Christi, 2). Die Folge ist, daß die Paradorie

der Edecharischen Gedanken gemildert ist, die pantheistische Tendenz zurücktritt und einzelne Stellen seiner Predigten fast evangelische Töne angeschlagen. Man darf sich aber dadurch ebenso wenig darüber hinwegtäuschen lassen, daß der mittelalterlich katholischer Christ wie die anderen deutschen Mysterier auch, als darüber, daß auch bei ihm wie bei der ganzen Mysteri im Hintergrund der pantheistische Gottesbegriff der vergeistigten Naturreligion lauert. Mit "Enjo teilt Gott die dichterische Phantasie, die sich in Bildern und sinnigen Vergleichen äußert, doch ohne den Zug ins Weichliche und Süßliche zu haben. Vgl. noch "Predigt, C 2.

Ausgabe: Julius Hamberger: *G. T. S. Predigten in die jetzige Schriftsprache übertragen*, 3 Teile, 1864; — Ferdinand Bettinger: *Die Predigten T. S. aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschrift der chemischen Straßburger Handschriften* (Deutsche Texte des MA. XI, 1911); — T. S. Predigten, hrsg. von Walter Lehmann. — Ueber T. S. vgl. H. S. Denifle: *T. S. Betrachtung*. Kritisch untersucht, 1879; — Ferdinand Coers in RE XIX, C. 151—159; — Paul Mehlhorn: *T. S. Leben* (Jahrs 1883, S. 159 ff); — Ders.: *Deutsch Mysteri IV*, 61, S. 30 ff; — Gottlieb Giedel: *Die Mysteri T. S. nebst seiner Erörterung über den Begriff der Mysteri*, 1911. *Reihen.*

Tausen, Hans (1494—1561), dänischer Reformator, geb. zu Vibende (Hünen); Sohn eines Händlers, studierte 1516—20 in Roskilde (1519 Magister, 1520 Lector) und 1523—24 in Wittenberg, wirkte mit Erfolg als lutherischer Reformator 1525—29 (1526 Kaplan Friedens I; 1. Dänenmark, 2) in Viborg (Südtirol); 1529 Prediger an der Nikolaikirche in Kopenhagen; wahrscheinlich Verfasser der *Concilio Dænicæ* (1530). T. schrieb 1530 gegen Paulus' *Eiae* eine die papistische Messe ablehnende Streitschrift, in der er die Entbehrlichkeit des förperlichen Genusses des Abendmahl's behauptete (j. Smaaaskriften af H. T., udg. ved H. J. Rørdam, 1870). Nach der Wiedererrichtung der Universität Kopenhagen (1537) Professor für Hebräisch und 1538 zugleich Lector an der Predigergschule und Prediger am Dom in Roskilde, seit 1542 Bischof von Ribe (Ripen); gab eine Übersetzung des Mosesbuches (1535) und eine Bottiche (1539) eine Auswahl seiner Predigten in Uvdalgte Prædikener af H. T. udg. af L. Helweg, 1850 heraus. Als Bischof war er unermüdlich für die Schärfung der Kirchendisziplin tätig. *Kirchentied*: I, 4 a "Dænemark," 2. 4.

H. J. Rørdam in Dansk biografisk Lexikon XVII, 1903, S. 100—114; — Ders.: Kjøbenhavns Universitets-Historie (1537—1621) I, 1868, S. 446 ff; — L. Schmidt: Johannes T. S. oder der dänische Luther, 1894; — Ders. *Niels* in RE XIX, S. 459 ff. — P. B. Jørgensen.

Taufendjähriges Reich = Chiliasmus. *Eschatologie*: III, 3 g "Erodsquemeien."

Taren = "Gebühren, fischliche; "Abgaben, fischliche, 2.

Taxil, Léon (1854—1907), ist der literarische Name des Schriftstellers Gabriel Joggand-Pagès, Geb. in Marieille, streng katholisch erzogen, wurde er bald radikaler Freidenker, gründete Freidenkervereine und gehörte kurze Zeit im Lehrlingsgrade der "Freimaurerei" an. Die Enzyklopädie Leo XIII "Humanum genus" gegen die Freimaurer wurde durch ihre Anredeung, daß diese Sekte mit dem Satan im Bunde steht, der Anlaß zu der Inszenierung des mit Hilfe einiger Freunde ausgeführten T. Schwindels. Et-

lehrte 1885 scheinbar als reuiger Sünder in den Schoß der Kirche zurück und veröffentlicht als Leo T. Enthüllungen über die Freimaurerei und die Geschichte seiner Bekämpfung. Der Erfolg derselben ermutigte ihn und seine Freunde zu immer tolleren Enthüllungen: die Freimaurerei sei recht eigentlich ein Kultus des Satans, was mit sensacionellem und pornographischem, auf Übergläuben und Lüterheit zugleich spektakulärem Detail nachgewiesen wird; das neu begründete "sataniische Hochgradsystem" des Palladiums bereite mit ihrem vom Satan eingesetzten Papst an der Spitze eine politisch-revolutionäre Verschwörung über die ganze Welt vor. 1892 bis 1894 erschien von seinem Freunde Dr. Bataille ein Lieferungswerk von 1924 Seiten: "Le Diable au XIX^e siècle", in dem die tollsten Teufelslehrreden, Verzauberungen, Ausschweifungen, Erzählungen von dem teuflischen Telephon, dem lavierpielenden Arosodil, dem wahnagenden Schlangen und ähnlichem mit größtem Ernst als selbst erlebt berichtet werden. Schon in diesem Werk spielt eine Miss Diana Vaughan eine Rolle, die von 1893 an in monatlichen Lieferungen "Mémoires d'une ex-Palladienne" erscheinen läßt. Sie will 1874 in Paris geboren, in der Verehrung Luzifers erzogen sein, Geisterstolzeln beigebracht, den Teufel Vitru gelehrt haben, vom Teufel Asmodaeus unvorbereitet, dann befiehlt sein, worauf die Teufel stürmend mit Gebur auf ihr Gebet abspringen. Ihre Begüterin Sophie Walder, Tochter und Geliebte des Teufels Vitru, habe 1893 die Grobmutter des fünfzigsten Antichrist geboren. Der Teufel Vitru sei am 18. Oktober 1883 in der Loge in Rom errichtet und habe dort ein Prototoll unterzeichnet, das veröffentlicht wird usw. Der Erfolg dieser grotesken Schwärmeleien war verblüffend. T. wurde 1887 von Papst sehr gnädig empfangen. Die lat. Volkspreche, in Deutschland besonders die Zeitschrift "Pestana" (Feldkirch) und die Schrift "Geheimnisse der Hölle" (ebd. 1896), verbreitete ihre Spülgelehrten unter dem Volk; Diana Vaughan, in Wirklichkeit T. S. Stenographin, erhielt 1895 den päpstlichen Segen, von päpstlichen Generalsekretär der päpstlichen Aufforderung so weiterzuschreiben; der Antifreimaurerlongerer zu Trient 1896 brachte T. eine förmliche Huldigung. Da entfüllte T. in einer großen Versammelung in Paris, in der die Vaughan eine Vorlesung mit Bildern über ihre Erlebnisse hielten sollte, selbst unter dem Wutgeicht der Anwesenden den ganzen Schwindel, mit dem er die lat. Welt nur habe mystifizieren wollen. — Die Kirche hat nicht nur kein Wort der Aufklärung in dieser Zache gefunden, sondern Leo XIII hat bald nach der Selbstdarstellung T. S. als ob nichts geschehen wäre, in einem Breve von neuem zum Klamus gegen die Freimaurer aufgerufen und den Triumph der Kirche über die Teufelssekte noch durch ein Gedicht verherrlicht. Die Berettwilligkeit, mit der die lat. Presse auf diesen grotesken Schwindel hereingefallen ist, hat ein erschreckendes Bild von ihrem geistigen Zustand gegeben; die deutsche lat. Presse, besonders die Königliche Volkszeitung, hat, nachdem sie zuerst ebenfalls für T. eingetreten war, bald vor diesen Veröffentlichungen gewarnt und hat nachher die schärfsten Worte gegen das Treiben der französischen und italienischen Antifreimaurer gefunden.

Vom katholischen Standpunkt aus: H. Gerber

(G. Gruber S. J.): *V. T. & Palladiosinus-Roman*, 3 Tle., 1897; — *D. r. i.*: Beitrag als Ende eines Vertrags, 1897; — *D. r. i.*: Aberglaube und Unglaube. Einige Glossen zur kirchenpolitischen Ausschärfung des Vaughan-Groves, 1897; — *H. Schell*: Der katholizismus als Prinzip des Fortschritts, 1899. — Außerdem: *J. Riehl*: *Leo XIII und der Satanstult*, 1897; — *P. Brünnich*: Der neue Teufelschwund in der römisch-katholischen Kirche, 1897; — *Hans von Brecht*: Das Papstum in seiner sozialen Kultur, 1901; — *Bd. 1*, S. 343—379; — *Ludwig Liebenfels*: Der Tatzschwindel, 1906; — *ChrW* 1898, S. 82 ff., 1111 ff. — *O. Lempp*.

Taylor, L. James Holden (1832—1905) Missionar, geb. in Barnsley (Grafschaft York); durch *Gütta's Berichte* auf die Evangelisation Chinas hingewiesen, schiffte sich T. 1853 im Dienste der Chinese Evangelisation Society nach China ein, wo er bis 1860 tätig war. 1860—1865 wirkte er in England für das chinesische Missionswerk, daß er zu der „China inland Mission“ (China, 3 B., Sp. 1674) ausgestaltete. Seit 1866 wieder in China, hat er sich hier der Leitung seines großen Werkes und eigener Missionsarbeit an verliebten Punkten gewidmet. Mit der Ausbreitung des Arbeitsfeldes ging eine Ausdehnung der Arbeit Hand in Hand (Gründung von Waisenanstalten, Frauennission). Mehrere Besuche in der Heimat dienen der Organisation des Missionswerkes.

S. Schulz: *J. H. T.*, 1906; — *H. u. G. Taylor*: *h. 1. Bd.* Aus dem Englischen, 1912. — *Glauke*.

Teremyn (1613—67), englischer evg. Theologe, bis heute berühmt als Erbauungschriftsteller. Geb. in Cambridge, wo er auch studiert hat, begann er 1633 seine Predigtätigkeit in London, durch die er u. a. die Aufmerksamkeit I. Laudis auf sich lenkte. Durch dessen Vermitlung wurde er Kaplan König Karls I. und 1638 Rektor in Uppingham und nahm an den damaligen Räumungen um das Recht der anglikanischen Kirche als eifriger Gegner der „Puritaner („Acephaler“), da sie kein Haupt, keinen Bischof anerlaufen“ teil. Die Stürme der Revolution (England): I, 2, Sp. 349 f. brachten über ihn mancherlei Verfolgung und selbst Freiheitsentziehung, mit er nun sich künftig (z. T. als Schulhalter) durchdrängen, bis er endlich 1660 als Lohn für die zahlreichen schriftstellerischen Leistungen in seiner Leidens- und Nüchternheit zum Bischof von Down und Connor ernannt wurde. Dogmatisch galt er vielen nicht als einwandfrei, vor allem wegen seiner pelagianistischen Erbsündenlehre und seiner freundlichen Stellung zur luth. Kirche, die er wohl befämpfen konnte (vgl. z. B. sein „Dissertation from Popery“, 1663), von deren Beichtpraxis und Erbauungsschriftstellerei er aber auch zu lernen bereit war. — *Literaturgeschichte*: III C. 2.

Seine Hauptwerke sind *The Rule and Exercises of holy Living*, 1650; — *The Rule and Exercises of holy Dying*, 1651; — *The Great Exemplar, or the Life and Death of the holy Jesus*, 1653; — *Ductor Dubitantium, or the Rule of Conscience in all her general Measures*, 1660; — *Ferner u. a. Episcopacy asserted against the Acephali and Arians new and old*, 1642; — *A Discourse of the Liberty of Prophecying*, 1647; — *Unum Necessarium or the Doctrine and Practice of Repentance*, 1655; — *The whole Works*, mit einer biographischen und kritischen Einleitung von *Reginald Thacker*, 10 Bde., 1847—54. — *Über L. vgl. ferner Dictionary of National Biography* 55, S. 422 ff.; — *J. Overbeck* in RE² XIX, S. 462 ff;

— *H. Bed*: Die religiöse Volksliteratur der evg. Kirche Deutschlands, 1891, S. 1887; — *H. Taine*: Geschichte der englischen Literatur I, S. 593 ff. — *Zihornat*.

Te deum *¶ Ambrosianischer Gesang* ¶ *Formeln*, liturgische, 1 b.

Tebet *¶ Monate*, jüdische.

Teenzyn *¶ Thorner Religionsgespräch*.

Teellind, Name einer Adelsfamilie aus der niederländischen Provinz Seeland, die, stark beeinflußt von ihren vielfachen Beziehungen zu englischen Puritanern, für die Ausbildung des niederländischen Pietismus (IA) der höchsten Bedeutung geworden ist und durch ihre Verwandtschaft mit dem ganzen Adel der Provinz der kirchlichen Reformpartei auch in politischer Hinsicht großen Einfluss verschafft hat. Wegen ihrer kirchenpolitischen Tätigkeiten sind die „Teelinge“ in weiten Kreisen geradezu berüchtigt gewesen. Die wichtigsten Vertreter sind Willem mit seinen Söhnen Marinus und Joannes, sowie sein ältester Bruder Ewald.

1. Geerwoud (etwa 1574—1629), geboren zu Zierzee, 1598—1602 Bürgermeister seiner Stadt, seit 1603 Generalstaatsmann von Seeland. Er beteiligte sich eifrig am kirchlichen Leben und war wiederholt Altester der Gemeinde zu Middelburg. Beträgt über die Lehrstreitigkeiten, welche die Niederlande durchlitten, verfaßte er mehrere praktisch theologische Werke mit mystischen und asthetischem Einschlag, in denen er zum Frieden mahnte und vor allem auf ein gotischs christliches Leben drang. Von seiner ihm wesensverwandten, früh georbteten Tochter Corneilia erschienen ein Glaubensbekennnis und erbauliche Gedichte.

2. Vo h a n n e s (gest. 1674), geb. zu Middelburg, längere Zeit Pfarrer der schottischen Gemeinde in Maidstone, 1641 Pfarrer in Bemelde, 1647 an der schottischen Gemeinde in Middelburg, 1647 in Blüssingen, 1654 in Utrecht. Hier wurde er in den Streit hineingezogen, den die voeriantische Partei (Voetius) mit dem Augustinat um die allen Kirchengüter führte. Als einer ihrer Befürworter verlangte er ihre Verwendung zu rein kirchlichen Zwecken und unterschiedene Bejurteilung ihres Charakters als Pfründen; auch bestritt er aufs schärfste das Recht der Obrigkeit, irgendwie in kirchlichen Dingen einzutreten. Durch einen Gewaltstreit 1660 seines Amtes entfeind und aus Stadt und Provinz Utrecht verbannt, fand er, da er dem Einfluß der kirchlichen Reformpartei, sofort eine Pfarrstelle in Almenrunden bei Middelburg, 1661 in Kampen am Zuidersee und 1674 in Leeuwarden. In seinem Vrughaarmakenden wynstoel Christus 1666 (3 Teile, ursprünglich Predigten) lebhaft er ebenso sehr eine einzigartige Beschönlichkeit, wie eine mechanische Geschicklichkeit ab. Alles gute Handeln ist nur ein Handeln Christi in seinen Gliedern, daher muß man sich durchzwingen zu dem fühlbaren Bewußtsein der Einwirkung Christi auf die Seele. Wehr als sein Vater legt er bei seiner Forderung eines lebensvollen, bewußten Christentums den Nachdruck auf kräftigen Willensimpuls, ohne dadurch doch der Begründer einer besonderen „Evangelischen“ Richtung im niederländischen Pietismus zu werden (so Ritschl). Mit seinem 1660 als Pfarrer zu Renesse gestorbenen Bruder Theodorus gab er 3 Bände von Schriften seines Vaters heraus.

3. Maximilian (1606—1653), geb. zu Augsberg auf der Reise, 1627 Pfarrer der englischen

Puritanergemeinde zu Blüffingen, 1628 zu Zieritsee, 1646 zu Middelburg auf der Kanzel seines Vaters als dessen treuer Schüler, wie seine Christelyke onderwysinge in de leerstukken des geloofs 1652 bemerkt. Die meisten seiner Schriften sind polemischen und volkstümlichen Charakters, denn als leidenschaftlicher Vorlämpfer der Oranier war er im ganzen Lande bekannt und viel angefeindet, u. a. von Vondel.

4. Willems (1579—1629), geb. in Zieritsee, studierte Rechtswissenschaft. Bei einem neuromantischen Aufenthalt in England und Schottland tritt er in nahe Beziehungen zu einem puritanischen Kreise in Bamberg, der mit seiner Betonung eines göttlichen Wandels (*praxis pietatis*) seinem Leben ein neues Ziel gab. Seit 1604 studierte er in Leiden besonders bei dem jüngeren Deletius Theologie und wurde 1606 Pfarrer in Haemstede in der Nähe seiner Vaterstadt, 1612 in Middelburg, wo er neben **T. Gomarus**, **T. Walanus** u. a. bis zu seinem Tode wirkte, als „namhafter Prediger, geistlicher Katechet, treuer Sehrgesetz, einflussreicher Kirchenmann und überaus fruchtbare Schriftsteller“. Er war vor allem Buchprediger und wirkte durch seine weitverbreiteten Schriften (127, die z. T. noch heute gelesen werden) weit über seine Gemeinde hinaus. Als erster fordert er in den Niederlanden die strenge puritanische Sonntagsfeier (*De rustyd*, 1622), langjährig erfolgreich gegen Kleiderluthus, die Baalsfeete der Kirchen und das Begaffen der päpstlichen Abgötter. Er war nicht nur Vertrautemann der zahlreichen Engländer im südlichen Zeeland, sondern verwandte sich wiederholt bei den Generalstaaten für bedrangte Gläubigen aus dem Ausland, ja erkannte zuerst darüber hinaus die Pflicht der Heidennmission und schärzte sie seinen Bolsgewohn ein. Daneben aber treten gegen Ende seines Lebens immer mehr Gedanken der Mystik hervor. Nicht nur, daß er mindestens so schroff wie Amstius das naturhafe und das allein drückliche, geistliche Leben einander gegenüberstellt; als höchstes Ziel erscheint ihm nicht mehr, Gottes Willen zu tun, sondern auszuruhen in der würbaren Gemeinschaft mit dem Herrn, im Anschauen seiner Schönheit, ja, mit Christo schon hier zu einem Geiste vereinigt zu werden; so besonders in seinen letzten, auch ins Deutsche übersetzten Schriften „Soliloquium“ und „Das neue Jerusalem“. Sein Einfluß auf den niederländischen Pietismus (I. A.), dessen Vorläufer und Babubreden er ist, kann nicht leicht überschaut werden. Amstius (**Pietismus**; I. A., 2) bewundert ihn, **T. Voetius** preist ihn als den reformierten Thomas a Kempis; **T. Lodenstein** behandelt vor zahlreichen Hören seine Schriften; ebenso hat er tief auf Samuel **Methenus**, Unterkend, **T. Tersteegen** und **T. Lampe** gewirkt, der sich wiederholt auf ihn beruft.

ABD 37, S. 526—528; — **S. D. van Beek** in RE^{XIX}, S. 469—474; — **B. Glaizius**; Goddeard Nederland 3, 1856, S. 417—424; — **H. Hevde**: Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, 1879, S. 106—139 (Willem T.); 157—163 (Eduard T.); 170—173 (Joh. T.); — **A. Mittich**: Geschichte des Pietismus, 1, 1880, bes. S. 124—128, 284—289; — **W. Goeters**: Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande, 1911, bes. S. 84—92, 98 f., 131—134.

Goebel.

Tegnér, Esaias (1782—1846), schwedischer

Dichter und Prälat, geb. zu Åkerblad (Värmland), 1802 Mag. phil. und Dozent für Ästhetik in Lund, 1812 Professor für griechische Philologie (gleichzeitig ordinierter) ebenda, seit 1824 Bischof von Werö; 1818 Mitglied der Schwedischen Akademie. In der zur Reformationsfeier 1817 gehaltenen (zunächst den Neuhumanismus vertretenden) Festrede (**I. Schweden**, 6 a) stellte er, wohohl den Verlandes Despotismus der „herzlösen“ mechanisierenden Ausklärung, als auch die neue speculative Philosophie und die „toposie“ schwärmerische Romantik ablehnend, den Glauben und die „gejunde Vernunft“ als „friedliche, innerhalb bestimmter Grenzen herrschende Nachbar“ dar; doch pendelte er stets, besonders in seinen späteren Lebensjahren (1840 bis 1841 war er gemütskrank), zwischen einem begeisternten, elbhohen Idealismus und einem heidisch gefärbten Skeptizismus. Seine — von Schiller, dem dänischen Dichter Adam Oehlenschläger († 1850) und dem Geist des Hellenismus beeinflußten — „außertönischen“, lyrisch-enthusiastischen Gedichte (*Frithiofs Saga*, 1825; *Axel*, 1822; *Nattvardsbarnen* [*Die Abendmahlstinder*], 1820; alle in deutscher Uebersetzung bei Reclam hrsg.), wie auch seine Reden (z. B. *Epos*, 1822), zeichnen sich durch Kraft, Klarheit und wunderbare Schönheit der Sprache aus. T., der eine oppositionelle Natur (als Politiker ursprünglich liberal, seit etwa 1825 konservativ), vor allem aber ein grundehrlicher Charakter war, wird als der größte Dichter Schwedens gefeiert. Seine romantische Heldenverehrung ist national-schwedisch.

T. Gesammelte Schriften (Samlade skrifter) erschien 1847—51 (7 Bde.) u. ö. (eine „Jubelfestausgabe“ 1882 bis 1885). **Radglaßens Schriften** (Älterkennande skrifter I—III) 1873—74, Opuscula latina 1875, Ur E. T. s papper, 1882; — Neben T. C. W. Böttiger: E. T., 1847; — G. Brandes: E. T., 1878; — R. Erdmann: E. T., 1882; — G. Brangé: Brückman och T., 1906; — F. Lümmel: T. als Pädagog, 1859; — G. Hecht: E. T. (Archiv f. d. Stud. neuerer Sprache und Lit. 121, Nr. 1—2, 1908); — R. Stjernström: E. T., 1907; — G. Svart: T.-studier I—II, 1912; — Berl. T. erotik, 1912.

P. B. Jörgenen.

Thehom (Thehom) **I. Abgrund** **I. Drache** **I. Biel** und **Babel**, 1.

Teichmann, Karl Philipp Wilhelm (1837 bis 1906), evg. Theologe, geb. in Hannover, Lehrer in Schwerin und Güdesheim, 1865 Hilfsprediger in Nienburg a. d. Weser, 1871 Pfarrer an der Sachsenhäuser Kirche in Frankfurt a. M., dann erster Pfarrer an der davon abgetrennten Lufasgemeinde, war kurz vor seinem Tode in den Ruhestand getreten. T. war Mitarbeiter und zeitweiliger Mitherausgeber der *Ztschr. für praktische Theologie* (I. Preise: III, 2 b; **Vat-**

tische Theologie, 1, S. 1722). **Berl.** u. a.: *Lehrbuch der christlichen Religion* 1884; — Konfirmandenbüchlein für die Jugend engl. Gemeinden (1886) 1904; — *Die Fortbildung der lutherischen Traditionen* in der evg.-luth. Gemeinde zu Frankfurt a. M. 1891. **Glane.**

Teichmüller, Gustav (1832—1888), Prof. der Philosophie in Dorpat. Schüler des Aristoteliers Ad. Trendelenburg, bekannt durch seine entzückende christliche Religionsphilosophie und durch seine Beiträge zur Geschichte des Begriffes und zur Philosophie Platons (darin Gegner von Ed. T. Zeller), weniger beachtet, aber vielleicht

noch bedeutender als Schöpfer eines originellen spekulativen Systems. Mit bitterer ironie, aber immer geistreich, belämpft er die philosophischen Tagesschönheiten seiner Zeit: den "Positivismus", "Darwin", auch "Kant". Durch diese Schärfe und durch die Unausgeglichenheit seiner späteren Schriften hat er sich selbst um die Wirkung gebracht, die ihm gebührt. In vindikativen und historischen Einzelheiten überholt, in einzelnen spekulativen Konstruktionen befremdend, bieten doch die besten seiner Schriften (Metaphysik) viele noch ungehobene Schäfte. "Loge, dem er nahesteht, und der z. T. s. „Geschichte der Begriffe“ die größte Anerkennung gesollt hat (vgl. Kleine Schriften III, 1, S. 363 ff), übertrifft er durch die bohrende Gründlichkeit seiner Gedankenführung, die an Kant gemahnt, und übertragt beide durch plastische, an verblüffenden Vergleichen reiche Ausdrucksweise. T. scheidet streng zwischen „Bewußtsein“ und „Erkenntnis“. Im Bewußtsein finden wir vieles, was nicht ohne weiteres „erkannt“ werden kann. Wir brauchen Zeichen, Symbole, um diese Teile unseres Bewußtseinsinhaltes in den Bereich der Erkenntnis einzuführen: „semiotische Erkenntnis“. Dazu gehören vor allem die Gefühle, aber auch unser eigenstes „Ich“. Weil die bisherige Philosophie das „Ich“ immer ohne weiteres erkenntnismäßig analysiert hat, hat sie seinen eigentümlichen Wert verkannt. Das „Ich“ ist das eigentlich Wesenhafteste in uns, ist die Wurzel unseres Begriffs vom (substantiellen) Sein. Nur dem Ich dürfen wir unmittelbar Sein zuschreiben; mittelbar solchen Erscheinungscomplexen, deren „Ich“ wir erschließen. Im Ich wuzeln auch alle echt religiösen Vorgänge. Unter den Religionen hat allein das Christentum diese Wahrheit präziest richtig erfaßt. Das Christentum hat deshalb auch allein den richtigen Gottesbegriff. Es projiziert nicht Gott in die Sinnwelt (Siedlung), identifiziert ihn auch nicht mit unserem Bewußtsein (Pantheismus), sondern begreift ihn als ein Weinen („Ich“), das wir in unserem Ich erfassen. — Die von T. geplante „Philosophie des Christentums“ wurde durch seinen Tod vereitelt.

Vgl. u. a.: „Wiederkehr der Seele“, (1874) 1879; — Das Leben der Liebe, 1879; — Die wirtschaftl. und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik, 1882; — Religionsphilosophie, 1886 (seine konstruktive Philosophie der Religionsgeschichte); — Ethnologie und Logik, 1889. — Ueber T. vgl. Ue IV, § 29; — Adolfs Müller: Die Metaphysik T.s (Akademie für systematische Philosophie VI, C. 1—27, 311—373); — Detz: Die Religionsphilosophie T.s (Straß für Gesch. der Philosophie 21, 1918, S. 218—239); — Radovanovic: Menschengeist und Gottheit, 1903 (Ueberblick über T.s Religionsphilosophie). *Wieber.*

Tefoa, heutige türk. südweltlich von Jerusa- len in der Wüste Juda; von der Höhe, die noch in byzantinischer Zeit bestehgt war (vgl. schon II Chron 11, 6), genügt man einen Fernblick bis nach Bethel im Norden und dem Toten Meer und moabiischen Hochland im Osten. Berühmt ist T. als die Heimat des Amos (Amos 1, 1); sonst wird es nur selten erwähnt (II Sam 14, 2 ff; 23, 26; Jerem 6, 1; Nehem 3, 27; I Chron 2, 21; 11, 28).

Wiesemann.

Teleologie, d. i. Lehre von den Zwecken in der Welt.

1. Das Problem; — 2. Zur Geschichte; — 3. Die Lösung. — Vgl. auch "Weltszed (gleichzeitigphilosophisch)" * Theodizee * Gott: IV, 5 * Entwickelungslehre, 6, 9 * Bi-

otologie, 3 * Vitalismus usw. * Naturphilosophie * Kosmologie und Religion.

1. Der Begriff des Zweckes stammt aus dem Geistesleben des Menschen. Unser Intellekt kann die Ziele des Handelns in Gedanken vorwegnehmen und durch sinnmäßiges Wirken allmählich durchziehen. In diesem Sinne ist der Zweckbegriff nicht von dem Begriff "Kausalität". Wenn man Ich und Welt nicht von vornherein in einem anschließenden Gegensatz stellt, so liegt in dem subjektiven Ursprung des Begriffs noch kein zwingernder Grund, seine Verwendbarkeit für das Verständnis der Welt zu leugnen. Denn von jenseits hat das Weltall auf den Menschengeist den Eindruck gemacht, daß es zweckmäßig eingerichtet ist. Schon der Begriff Kosmos im Unterschiede vom Chaos weist auf eine Ordnung hin. Vor allem ist jeder Organismus ein zweckmäßiges Wesen. Anpassungsfähigkeit, Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung, Regenerationsfähigkeit sind zweckmäßige Vorgänge, die zur Erhaltung des Individuums und der Art dienen (* Biologie, 3). Vor allem dienen alte Gebilde, die durch das Handeln des Menschen erzeugt sind, wie Rechtsordnungen, Sitten, Staatsverfassungen, wirtschaftliche Verbände, Vereinigungen der Verwirklichung von Zwecken. Es fragt sich daher, welche Bedeutung dem Zweckbegriff für die Erklärung der Welt zukommt.

2. Das erste folsequent durchgeföhrte teleologische System ist das des Aristoteles. Das Universum ist ein großer Organismus, der stufenweise von der ungeformten Materie aus zu den Pflanzen, Tieren und zum Menschengeist hinauf immer höher organisierte Wesen hervorbringt. An der Spitze der Welt steht der Zweck gesetzende und gestaltende Gott (* Philosophie: II, griechisch-römische, 4). Diese Weltanschauung wurde vom Christentum angenommen und bildete für das ganze Mittelalter die Grundlage des Weltverständnisses (* Natürliche Theologie). Aber schon im Altertum hat die Philosophie Demofrits jede T. ausgeschlossen und allein durch den Gedanken der wirkenden Ursache und der Notwendigkeit ein Verständnis der Welt gewinnen wollen (* Philosophie: II, griechisch-römische, 1 * Materialismus, 1). In der Renaissancezeit haben T., Bacon und Descartes den Zweckbegriff zurückgestellt, weil die Einzelherörung nur nach wirkenden Ursachen fragen dürfe. Am radikalsten hat dann Spinoza in seiner Ethik (I, Anhang) alle T. bekämpft. Sie sei entstanden durch Vereinigung einer subjektiv-menschlichen Kategorie in die Erkenntnis der Welt; objektiv seien nur die Begriffe der Notwendigkeit und wirkenden Ursache berechtigt. Der durch Leibnig, Herder, Goethe, Schelling, Schleiermacher erneuerte Spinozismus hat freilich Spinozas Lehre durch eine teleologisch evolutionistische Weltanschauung ergänzt. — Kant bietet die T. für berechtigt als regulatives Prinzip der Beurteilung der Naturwesen, aber für unberechtigt als konstitutives Prinzip, sofern man wirkende Zweckursachen in der Natur annehmen wollte. Aber er selbst sah als Endzweck der Welt den moralischen Menschengeist und den Sieg des Guten an. Daher war es begrifflich, daß seine Nachfolger den Unterschied von regulativer und konstitutiver T. fallen ließen. Wie

jchon Leibniz, so verbanden auch Lobe, Wundt, Ed. von Hartmann Kausalität und T. in ihren Systemen.

3. Die Bedenken der neueren Naturwissenschaften gegen die Verwendung des Zweckgedankens sind begreiflich aus der Erkenntnis heraus, daß die Einseitigkeit die Zweckbetrachtung höchstens als herkömmliches Prinzip verwerten kann. Die eigentlichen Fortschritte der Forschung können nur in immer genauerem Erkenntnis der wirkenden Ursachen gewonnen werden (vgl. "Entwickelungslehre", 1, besonders S. 381 ff.). So hat auch die Biologie (2) ihre Fortschritte dadurch erreicht, daß sie untersucht, welche physikalischen und chemischen Ursachen im einzelnen bei den organischen Vorgängen wirksam sind. Hierbei ist der Streit zwischen Mechanismus und Vitalismus noch nicht entschieden; denn es fragt sich, ob die physikalisch-chemischen Ursachen rethlos den Organismus erklären, oder ob außer denselben noch irgendwie anders geartete Ursachen mitwirken (vgl. "Materialismus", 2 "Energie und Energetik", 3—4 "Vitalismus"). Die Frage nach der T. wird aber letztlich durch diesen Streit nicht berührt. Denn auch wer den Organismus nur für eine komplizierte Maschine hält, muß doch zugeben, daß die mechanisch zu erklärenden Kräfte in zweckmäßiger Weise zusammenwirken. Kausalität und T. bilden überhaupt keinen sich ausschließenden Gegensatz, sondern sie verhalten sich zueinander wie progressive und regressive Betrachtung oder wie Multiplikation und Division. Wer bei der Erforschung des einzelnen stehen bleibt und jede zusammenfassende Betrachtung und universale Aufbauung des Ganzen ausschließt, wird auch die T. als störendes Element abweisen. Demgegenüber ist aber gelten zu machen, daß eine Gesamtbetrachtung der Welt notwendig teleologisch gerichtet sein muß. Auch die Darwinische Theorie hat nicht die vorhandene Zweckmäßigkeit der Organismen leugnen wollen, sondern sie hat zu zeigen gesucht, welche Faktoren das Zustandekommen derselben bewirkt haben. (Darwin). Allerdings ist der Darwinismus (3) in Deutschland so gewendet worden, daß er die Organismen rein mechanisch unter Ausschluß jeder leitenden Zweckabsicht betrachten sollte. Sotom damit eine anthropomorphe oder abrupti wunderhaft eingreifende Auffassung des Wirkens Gottes bestritten wurde, ist der Kampf gegen die T. berechtigt. Aber die Behauptung, daß die vorhandene Weltordnung nur durch blind wirkende Mächte, also ganz zufällig entstanden sei, mutet unserm Denken eine absonderliche Annahme zu. Man wird mindestens annehmen müssen, daß irgendwelche Tendenz zur Stabilität, zur Ausgleichung, irgend welche Anpassungsfähigkeit in den Dingen gelegen habe. Damit aber stehen wir in der T. mittlerneine Gott (IV, 5).

Der Hinweis auf manches Unzweckmäßige in der Welt wie z. B. auf Organe, die keine Bedeutung für die Erhaltung des Wesens haben, erledigt sich dadurch, daß diese Organe teils in einem früheren Stadium der Entwicklung Bedeutung gehabt haben, teils daß ihre Bedeutung noch nicht völlig durchdrungen ist. Wenn man ferner das Leben in der Welt ins Auge faßt, das durch den Kampf ums Dasein und durch zwecklose Grausamkeit einzelner Tierarten hervorgerufen

wird, so ist zuzugeben, daß das, was der Erhaltung der einen Art dient, der andern schädlich ist. Die Grausamkeit wächst in der Menschenwelt und wird hier noch unerträglicher. Aber hier ist festzuhalten, daß eine zweckvolle Gestaltung des Lebens eine Aufgabe ist, die dem Menschen-Geschlecht immer neu gestellt wird. Sie kann nur im Kampf mit Leid und Schuld gelöst werden und wird nie vollkommen durchgeführt sein (Theodizee II "Weltfeind").

Fach aber wäre es, bei der T. in der äußeren Natur stehen zu bleiben, und die Frage, ob T. im Weltall herreiche, ausschließlich von kosmologischen und biologischen Fragen abhängig zu machen. Denn die äußere Natur weist über sich hinaus auf das Geiste ist Leben des Menschen, das in Zweckzusammenhängen mit der Natur steht und doch eine höhere Stufe über ihr bildet, was Materialismus und Positivismus vergeblich bestreiten. Hier ist das eigentliche Gebiet der Zwecke. Jede Weltschauung muß aber vom Wesen des Menschen aus, nicht vom Wesen der Natur allein gewonnen werden. Neben der Natur und doch im teleologischen Zusammenhang mit ihr erhebt sich ein Reich der Kultur. Dies wird zwar bedrückt und gehemmt von Schwierigkeiten und durch Egoismus erniedrigt. Trotzdem liegt der eigentliche Weltzwieck (4) gerade in ihm. Denn die sittliche Freiheit und Herrschaft über die Welt in der Gemeinschaft verantwortlicher Geister ist die höchste Aufgabe, die uns gestellt wird. Der christliche Glaube schließt die Erkenntnis ein, daß die Welt ein Kosmos ist, durchwaltet von göttlicher Güte und Weisheit (Theismus, 5—7). Die in ihm liegende T. wird aber erst vollendet durch den Glauben an einen erlösenden, erziehenden und vollendenden Liebewillen Gottes.

P. R. Götzmann: Elemente der empirischen T., 1899; — Otto Liebmann: Gedanken und Tatsachen, I, 1899, S. 230—275; II, 1904, S. 140—172; — H. Lobe: Mikroskopie II, 1896, S. 17—44; — Chr. v. Sigwart: Der Kampf um den Zweck; in: Kleine Schriften II, (1881) 1889, S. 24—67; — W. Wundt: Logik (1880 ff.), 1906—07; — A. v. Baer: Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, 1874, S. 49—107; — A. Trende lenburg: Logische Untersuchungen II, 1870, S. 1 bis 94; — E. v. Hartmann: Kategorienlehre, 1896; — Ferner Lit. zu 1 Vitalismus.

J. Wendland.

Teleologischer Gottesbeweis (Gott: IV, 5. Telesphorus, römischer Bischof 125?—136?, als Nachfolger Sintus' I. Später Überlieferung schreibt ihm die Ansetzung der vierzigjährigen Fastenzeit zu wie die Bestimmung der Messe in der Nacht vor dem Fest der Geburt des Herrn. Nicht fest auch steht sein Märtyrerthod, wegen dessen er als Heiliger verehrt wird).

A. Hand in RE XIX, S. 474. Werminghoff. Tell-el-Amarna (Tell-Amarna). Die sogenannten Tell-Afeln sind 1887 zufällig von Feldlachsen gefunden worden. Die Fundstelle liegt innerhalb des Trümmerfeldes von Chut-Aien, der Residenz des Königs Amenophis IV = Thuenaten (um 1380—1363; Ägypten; I, 4, Sp. 172), ungefähr 300 km südlich von Kairo auf dem rechten Nilufer in der Nähe eines Et-Tell (= der Hünenbügel) genannten Dorfes, das zum Gebiete der Beni 'Amra oder el 'Amarna-Bedürfnisse gehört. Aus der Vergrößerung dieser beiden Bezeichnungen ist bei Europäern die den Eingebo renen unbekannte Ortsbezeichnung Tell-A. ent

standen. Die meisten der damals gefundenen Tafeln und Tafelstücke befinden sich jetzt im Berliner Vorderasiatischen Museum, andere im Britischen Museum, im ägyptischen Museum in Kairo, in Oxford, im Louvre und in Privatbesitz. Die Hoffnung, daß neue Grabungen unsern Besitz an gleichartigen Urfinden bereichern würden, hat sich bisher leider nicht verwirklicht. — Die Tafeln sind ein Teil des Staatsarchivs Amensophis IV., und zwar der Teil, der es mit den asiatischen Beziehungen Aegyptens (Aegypten I, 4, Sp. 171 f.; III, Sp. 203 f.) zu tun hat. Die weitaus größte Menge der gefundenen Tafeln sind Briefe vorderasiatischer Machthaber an den Pharao, die teils mit ihm auf gleicher Linie verkehrten, teils von ihm abhängig oder ihm untertan sind. Zur ersten Klasse gehören die Herrscher von Babylonien, Assyrien, Mitanni, Chatti (Hebräer) und Euphrat, denen der Aegyptierkönig als Bruder gilt, zur letzteren hohe ägyptische Beamte und ferner zahlreiche Fürsten in Syrien und Palästina, die ihren Pharao als ihren Herrn bezeichnen. Endlich sind auch noch einige Briefe vorhanden, die von dem Aegyptierkönig an seine Untertanen in Asien gerichtet sind. Bei ihnen handelt es sich entweder um Abschriften, die im Archiv zurückgehalten worden, oder wahrscheinlicher um Briefe, die nicht abgeschickt oder um unbestellbar an ihren Absender zurückgelangt sind.

Selbstverständlich haben diese Briefe einen seltenen historischen Wert; sie geben in einzigartiger Weise Einblick in das bunte Völkergetriebe, das im 14. Jhd. vor Christus den vorderen Orient erfüllte. Da sehen wir im fernsten Osten den späteren Großstaat Assirien aus kleinen Anfängen höher steigen und die faszinierende Könige von Babylonien (Babylonien, 3 b, Sp. 853) sich vergeblich bemühen, den Vasallen niederzuhalten. Da bekommen wir Kunde von dem mesopotamischen Staat Mitanni, der sich selbst noch in nachmal's eigentlich assyrischem Gebiete behauptet (Mesopotamien), und von dem der Hebräer, der von Norden her gegen Syrien vordringt und vor sich her die Amurru-Leute, d. h. die Amoriter des As (Nachbarvölker Israels, 1) gegen Süden drängt. Einen lebhaften Eindruck bekommen wir von der politischen Verlüstung ganz Syriens und besonders Palästinas (Kanaan, 9), wo es keinen Frieden und keine Ruhe gibt unter den vielen sich gegenseitig bekämpfenden kleinen Herrschern, die sich selbst gegenüber gemeinsamen Gefahren nicht zu gemeinsamem Handeln aufraufen können; zugleich illustrieren ihre Fehden sehr gut die Ohnmacht der ägyptischen Zentralgewalt, die unfähig ist, ihr Gebiet zu befreien und zu verteidigen, obwohl dies gerade damals besonders nötig gewesen wäre. Denn außer den von Kleinasien her vordringenden Hebräern ist im Norden wie im Süden des Landes eine Bewölkungsschicht (die sogenannte im Norden, die Chabiru im Süden) vorhanden, die offenbar erst jenen den Ansturzbeden beitreten hat, sich dort festzuhauen zu machen sucht und zu diesem Zwecke die Streitigkeiten der einheimischen Machthaber sehr geschickt ausnutzt. Eine ganz ähnliche Rolle wie sie spielen auch die Sutu, d. h. die Nomaden der syrischen Wüste, von denen kleine Truppen in den Sold der syrischen Fürsten getreten sind und sich auf diese Art im Lande einzunisten. Tatsächlich angesehen sind

Sutu-, Chabiru- und SA. GAZ-Leute durchaus gleichartig. Schwerlich aber ist, wie das von einzelnen, besonders von Windler, angenommen wird, SA. GAZ eine ideogrammatische Schreibung für auszuführendes Chabiru. Letzteres ist möglicherweise, aber nicht ganz sicher, wieder eine eines kanaanäischen Wortes 'Ibrim = "Hebräer". Aus chronologischen Gründen ist es aber wenig wahrscheinlich, daß schon unter den Chabiru der Texte die nachmaligen Israeliten in Kanaan eingedrungen sein sollten ("Hebräer" Israel, 3).

Das Überraschendste an diesen Tafeln war der Umstand, daß sie alle in babylonisch-assyrischer Keilschrift und fast alle in babylonisch-assyrischer Sprache abgefaßt sind; das gilt sogar von den aus Aegypten nach Asien gerichteten Briefen. Diese Verwendung der babylonischen Schrift und Sprache für den diplomatischen Verkehr asiatischer Fürsten mit ihrem ägyptischen Oberherrn und erst recht im Verkehr kanaanäischer Fürsten untereinander, wie sie durch Funde aus der gleichen Zeit, die man in Palästina gemacht hat, bewiesen wird, fügt eine sehr starke Beeinflussung dieser Gebiete durch die babylonische Kultur voraus. Eine solche ist auf Grund der lange vor der L.-A.-Zeit liegenden Grabungen des Westlandes durch babylonische Herrscher (Babylonien usw., 2 b, Sp. 853) durchaus erklärlich und wahrscheinlich. Man darf aber diese babylonische Einwirkung auch nicht überhöhen; ist doch das Babylonische, das die Fürsten durch offenbar einheimische Schreiber schreiben lassen, ein böses Räuberwörter, das von grammatischen und syntaktischen Schwächen wimmelt, und wo z. B. die kanaanäischen Schreiber manchmal, da sie offenbar nicht sicher sind, für das, was sie sagen wollen, auch selbst das rechte Wort gefunden zu haben, dem babylonisch-assyrischen das entsprechende Wort in ihrer (mit dem Hebräischen identischen) Muttersprache hinzugefügt haben. — Von einer Beeinflussung der Kanaanäer durch die babylonische Religion ist erst recht kaum etwas zu hüten. Zuviel kommen vereinzelt (im ganzen nur drei) Eigennamen von Personen vor, zu deren Bestandteilen der Schreibung nach babylonischen Götternamen gehören. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß die betreffenden Ideogramme hier nicht babylonische, sondern vielmehr einheimische Götter bezeichnen. Ähnlich sieht es mit zwei Dichtleuten namens Bit-Ninib, d. h. Haus Ninib (das eine im Gebiete von Jerusalem). Auch das braucht nicht auf eine Verehrung des babylonischen Gottes Ninib (Babylonien usw., 4 B 1, Sp. 869) in Phönizien und Palästina hinzuweisen; das kommen von Ortsbezeichnungen nach dem babylonischen Gottes Nabu (Babylonien usw., 4 B 1, Sp. 870) in Kanaan macht es freilich wahrscheinlich, daß zeitweise auch andere babylonische Götter dort verehrt wurden. — Auf welchem Wege sich Mythen der Babylonier in der alten Welt verbreitet haben, dafür gibt der L.-A.-Fund ein schönes Beispiel. Unter den Briefen des Staatsarchivs befinden sich nämlich auch in Babylonien gefertigte Abschriften der Mythen von Adapa (Babylonien usw. 4, Sp. 880 f.) und von Nergal und Etchigal (Babylonien usw., 4 B 1 o). Diese haben dem oder den Keilschriftfundgründen am ägyptischen Hofe als Übungsbuch im Lesen und Übersetzen babyl-

lonischer Schriftwerke gediengt, wie man an den den Keilschriftzeichen begegneten Tintenpunkten sieht, mit denen man nach ägyptischer Weise die Wörter voneinander abteilt. Auf ähnliche Art mögen auch andere Mythen zur Kenntnis der Borderasien und Ägypter gekommen sein.

Sehr stärker als von babylonischer Religion zeigen die meisten Briefschreiber sich von der *religionis Regio* „Ægypto“ Amenophis IV. (¶ Ägypten; II, 2, Sp. 177 f.) berührt; sie befehlen sich, den Pharaos als Sonnengott zu preisen und ihm ihre Verehrung in der Form des sieben- oder vierzehnmaligen Atonus, wenn auch nur schriftlich, zu bezingen. — Der Gesamteindruck, den die Tell-el-Amara-Briefe von der Lage Borderasiens erwecken, ist der, daß sich hier babylonische und ägyptische Einfüsse ungefähr die Waage halten. Daneben wird sich vermutlich noch ein sehr starker hebräischer Einfluss herausstellen, wenn erst das hebräische Archiv von Bogatzböl (Ausgrabungen, 3, § Heilthier), das Briefe von Personen enthält, die auch mit dem Pharaon korrespondieren, deutlich zu melden ist. — Dies Resultat steht durchaus im Einklang mit dem Beitrag der Ausgrabungen (4, 5), die bisher in Syrien gemacht worden sind.

Grundlegend für das Verständnis der Tell-el-Amara-Briefe ist Hugo Windler: Die Donatsel von Tell-el-Amarna, 1896 (= hellenkritisches Bibliothek V). — Den jetzigen Stand der Forschung erkennt man aus J. A. Knudsen: Die Tell-Amara-Tafeln, 1907 ff. (= Borderasienthologische Bibliothek II); — ferner vgl. Carl Riebau: Die Amarna-Zeit. Ägypten und Borderasien um 1400 v. Chr. nach dem Donatsel von El-Amarna, 1899 (= Der alte Orient I, 2); — Hugo Windler in KAT, 1903, S. 192—203; — C. J. Lehmann-Haupt: Die Geschichte Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte (RGVB II, 1, 6), 1911; — Albert L. Gath: Amurru, the home of the northern Semites, 1909. — *Fr. Küster.*

Teller. 1. Romanus (1703—50), geb. zu Leipzig als Sohn des gleichnamigen Archidiakonus R. T. an der Nikolaiturk, studierte seit 1719 in Leipzig Philosophie und Theologie. 1723 Katechet, 1731 Prediger an der Peterskirche in Leipzig, 1737 Subdiakonus, 1739 Diakonus, 1745 Pastor an der Thomaskirche dageblieb; daneben 1738 a.o., 1740 o. Professor der Theologie in Leipzig.

Sein Hauptwerk ist die sogenannte „Englische Bibel“: Die heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments nebst einer vollständigen Erklärung derselben, welche aus den auserlesenen Anmerkungen verschiedener engländischer Schriftsteller zusammengetragen und zunächst in französischer Sprache an das Licht gesetzt, nunmehr aber in dieser deutschen Uebersetzung auf das Neue durchgehend und mit vielen Anerkennungen und einer Vorrede begleitet worden, 19 Bde., Leipzig 1740—1770, Bd. 1—2 von T. Z., 3—11 von J. A. Dieckmeyer, 12—19 von J. Bruder, die deutsche Uebersetzung von M. J. D. Heyne (Bibelübersetzungen, 5, Sp. 1166 ff.). — Ueber ihn vgl. RE² XIX, S. 475 (vort. Lit.); — *Johannes Teller*, Legit. IV, S. 1044 f.

Kunde.

2. Wilhelm Abraham (1734—1804). Geb. in Leipzig als Sohn des Romanus T. (§. 1); Studium und erste kirchliche Amtier in seiner Vaterstadt, 1761 Professor und Generalsuperintendent in Helmstedt, 1767 bis 1804 Propst und Oberhistorialrat in Berlin-Cölln. Durch J. A. Ernesti für ein von der Dogmatik unabhängiges Verhältnis der Bibel gewonnen und durch ein Buch des Soziomanius Samuel

Croll beeinflußt, schrieb T. 1764 ein Lehrbuch des christlichen Glaubens, daß die reine Bibellehre vertreten wollte und nach dem Schema vom 1. und 2. Adam gegliedert war. Als die erste von der Tradition stärker abweichende Dogmatik in Deutschland erregte es viel Aufsehen und Widerspruch (in Kurzjahren konfisziert). T. blieb nicht bei diesem aufgelösten Biblizismus stehen, sondern schritt zu entschiedener Neoologie (¶ Rationalismus: III, 2 b) fort. Im „Wörterbuch zum NT“ (1772, 1805) suchte er das NT aus der hebräisch-griechischen in die Sprache der Gegenwart zu übertragen, gelangte aber dabei zu recht trivialen Umdeutungen. In „Religion der Vollkommenen“ (1792) trat er dafür ein, daß das Christentum sich in der Gegenwart zu einer vollkommenen Stufe entwickeln müsse (¶ Weiterentwicklung der christlichen Religion, 1). Im Bild auf den preußischen Thronfolger schrieb er 1777 anonym, „Valentinian I oder geheime Unterredungen eines Monarchen mit seinem Thronfolger über die Religionsfreiheit der Untertanen“. Er entfaltete auch eine eifige praktische Tätigkeit, wirkte für Evangelisch-lutherische Reform und Religionsunterricht, war Mitarbeiter an Dr. Nicolais Allgemeiner deutscher Bibliothek und seit 1786 Mitglieder der Akademie, alles in allem: einer der angehobensten und wirkhaftesten Vertreter der Berliner theologischen Auflösung. Unter Wöllners Regiment war seine Stellung schwierig. Sein Votum gegen die Absehung des Predigers Schulz in Gielsdorf (¶ Preußen: I, 3 c, Sp. 1796) als der protestantischen Gewissenfreiheit widersprach ihm 1792 eine dreimonatige Amtsenthaltung ein. Eine lebhafte Kontroverse, in die auch Schleiermacher eingriff, rief seine Beantwortung des Sendichtreibens einiger Hauses däster jüdischer Religion an mich, den Propst T. (1799) hervor, in der er von übertretenden Juden als Bekenntnis mir verlangte, daß sie Jesus als Christ, d. h. als Sohnen einer geistigeren und erfreuernden Religion als die ihre anerkennen sollten.

RE² XIX, S. 475 ff.; — Friedrich Nicolai: Gedächtnisschrift aus T., 1807; — G. Franck: Geschichte der prot. Theologie III, 1875, S. 95 ff.; — W. Gauß: Geschichte der prot. Dogmatik IV, 1867, S. 206 ff.; — Paul Wolff in der Ev. Kirchenzeitung 1905, S. 833 ff.; — H. Doering: Die deutschen Kanzelprediger des 18. und 19. Jahrh., 1830, S. 506 ff. (mit Christenverzeichnis); — W. Wendland im Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 10, 1913, S. 361 ff.

Heinrich Hoffmann.

Le Teller, M. d. e. l. = Le Teller.

Tempel ¶ Erdeinnungswohl der Religion:

I, B. 3 b (Sp. 532 ff.) ¶ Ägypten: II, 3 ¶ Babylonien, 4 B (nunw. die Artikel über die einzelnen Religionen; ferner) ¶ Griechisch-römische religiöse Kunst, 1, 4 ¶ Heiligtümer Israels: III (salomonischer T.); V (nachherlicher T.; vgl. ¶ Judentum: I, 2, 3) ¶ Tempel herodianischer, ¶ Synagoge ¶ Altkristliche Kunst ¶ Kirchenbau ¶ Moschee.

Tempel, Deutscher. Der Begründer der deutschen T.-gemeinden ist der Würtemberger Christoph Hoffmann, der durch seinen Vater, den Begründer eines Konventells in Moratal, schon mit dem Sektenwesen vertraut war und durch die Schriften von Ph. M. * dazu entsprechend beeinflußt wurde. Mit ihm verband sich Christoph

stoph Paulus, ein Neffe des bekannten Heidelberger Prof. E. G. T. Paulus, 1854 erliehen beide einen Aufruf zwecks Sammlung des Volkes Gottes in Palästina, — der alte Grundgedanke der „Erodus“-gemeinden. Als Vorbild für die künftige Organisation wurde im Kitzingenbaderhof bei Marbach ein soziales Gemeinwesen begründet (1856), organisiert nach altem Vorbilde, denn man erwartete das himmlische Jerusalem. Nachdem Hoffmann 1859 offiziell aus den Landesfeste ausgeschlossen worden war, bildete sich die Gemeinschaft 1861 als deutscher T. mit Hoffmann als Bischof, einem Amtsverein und Synoden; ein eigenes Bekenntnis wurde 1863 aufgestellt. 1868 wurden die Gedanken der Tautrichtung in Palästina wirklich ernstlich in Angriff genommen, Hoffmann und der ehemalige Kaufmann Georg David Hardegg gründeten als erste Kolonie Haifa, der Jaffa, Sarona, Beirut, Nazareth, Tiberias, Damaskus-Wilhelma u. a. folgten, insgesamt an 1400 Seelen. Auf wirtschaftlichem und sozialem (Hospital, Schule) Gebiete leistet der T. Hervorragendes; vgl. T. Orient: II, Sp. 1020. Die Gemeinschaft ist dem Schutz des Deutschen Reiches unterstellt, die Schulen erhalten seit 1879 von Reichs wegen Unterstützung. Als deutsche Kolonie ersfüllt der T. in Palästina eine Mission. Das ursprünglich sehr starke religiöso-apostolische Moment aber ist völlig zurückgegangen; man nimmt Anhänger auf, die nicht zum T. gehören, es herrscht dogmatische Freiheit, das Abendmahl ist durch die Agape (Liebesmahl) ersetzt, die Taufe durch eine Darstellung der Kinder, die Konfirmation durch eine Einsegnung. Doch steht diesen Freiheiten eine starke Geborlamspflicht gegenüber dem T. Leiter zur Seite. Hoffmann selbst hat nicht wenig zu dieser Abblösung des religiösen Moments beigetragen, er schwante immer deutlicher vom extremen Supranaturalismus zum Nationalismus um, befürchtete die Trinität, Präexistenz Christi, Verhöhnung und Rechtfertigung. 1874 hatte er sich mit Hardegg entzweit, der nun seitenweise mit seinen Anhängern den sog. „Reichsbünderbund“ bildete. Außerhalb Palästinas zählt der T. noch etwa 400 in einen T. rat geschworene Mitglieder in Stuttgart, woselbst auch die alte Zeitdrift des T., die „süddeutsche Warte“ noch erscheint; einige kleine Gemeinden bestehen in Sachsen, die Gemeinden in Amerika und Russland scheinen eingegangen zu sein.

G. Mölb in RE² XIX, S. 482 ff.; — Dr. Lang: Geschichte des T., 1899; — Dr. Vorh: Die deutschen T. Kolonien in Palästina. Ein Bild auf ihre Vergangenheit (Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästinavereins 1909); — E. Kalb: Kirchen und Seltene der Gegenwart, 1907, S. 258 ff.; — Chrt. Hoffmann: Mein Weg nach Jerusalem, 2 Bde., 1881 und 1884; — Dr. F.: Geschichte des Volkes Gottes, 1855; — Dr. F.: Fortschritt und Rückblick oder Geschichte des Absfalls vom Christentum, 1863—68; — Dr. F.: Occident und Orient, 1875; — H. Brugauer: Die deutschen Siedlungen in Palästina, 1909. Höhler.

Tempel, Herodianischer. Zu den von Herodes I errichteten Prachtbauten in der Umgebung des nachchristlichen Heiligtums („Heiligtum Israels: V) paßte das alte T. Gebäude, das bei der Rückkehr Israels aus Babylonien („Judentum: I, 2, 3 T. Haggai T. Zacharia) als Erfat für den salomonischen T. (Heiligtum Israels: III) errichtet war, nicht mehr, und so entschloß sich der König, es durch ein

neues zu erheben, dessen Glanz hernach sprichwörtlich wurde. Im Jahre 20—19 v. Chr. begann der Bau; in 1½ Jahren war das T.haus, in 8 Jahren waren die Ummauern und Hallen vollendet, aber fertig gestellt wurde der Bau erst unter dem Prokurator Albinus (63 bis 64 n. Chr.), d. h. 6 Jahre vor seiner Verbrennung. Herodes hatte vor allem den T.platz vergrößert, fast verdoppelt, indem er im Süden gewaltige Gewölbe aufzuführen ließ. Eingänge befanden sich auf allen vier Seiten, die Haupteingänge aber im Westen. An der äußeren Umfassungsmauer auf der inneren Seite des T.platzes erstreckten sich auf marmornen Säulen drei- oder zweischiffige Hallen, mit Zedernholz getäfelt. Man gelangte zunächst in den äußeren Vorhof oder in den Vorhof der Heiden, wo die Geldwechsler und Viehhändler ihren Stand hatten. Innerhalb dieses Platzes lag der innere Vorhof, der durch Mauern abgeschlossen war; um die Mauern ließ eine Terrasse, am Fuß der Terrasse stand ein steinernes Gitter, bis zu dem die Heiden gehen durften. Warnungstafeln in griechischer und lateinischer Sprache bedrohten mit Todesstrafe jeden Heiden, der die Schranken überstiegen wollte. Der innere Vorhof war wieder durch eine Mauer in zwei Teile geteilt; die östliche Hälfte, zu der auch Frauen Zutritt hatten, hieß der „Vorhof der Weiber“; dort war das „Schöne Tor“ (Apigd 3), dort standen 13 Opferböden für die Gaben der Tempelbesucher. Der westliche Vorhof war nur für Männer bestimmt, aber durch ein Steingitter von dem innersten Priestervorhof getrennt. Dort war unter freiem Himmel der Brandopferaltar errichtet, von gewaltigen Mäzenen. Nördlich vom Altar war die Schlachträthe, wo die Tiere getötet wurden. Eherne Washbeden waren für die Priester vorhanden. Zwölf breite Stufen führten zum T.haus hinauf, dessen Wände aus weißen Marmorquadern bestanden. Durch einen Vorhang trat man aus der Vorhalle in das Heilige; dort erhob sich der goldene Räucheraltar, dort brannte der goldene siebenarmige Leuchter, dort stand auch der goldene Schaubrotstisch. Von Heiligem war das Allerheiligste wiederum durch einen Vorhang geschieden; der Raum war dunkel und leer und durfte nur einmal im Jahre vom Hohenpriester (am Verhöhnungstage) betreten werden. Der herodianische T. entprach in allen wesentlichen Zügen dem zweiten T., und die Forderungen der Pharisäer waren genau berücksichtigt. Heidnisch war nur der goldene Adler, der über dem T.ore angebracht war. Der goldene Weinloch dagegen, der zwar in der älteren Zeit nie erwähnt wird, ist mit dem Wesen der Tabernakelwohl verträglich, da Blätter, Reben und Trauben des Weinlochs auch in den alten Synagogen häufig als Ornamente verwandt wurden.

E. Schürer, 1909* ff (vgl. Neg.); — G. Dalman: Der zweite Tempel zu Jerusalem (Palästina-Jahrbuch V, 1909, S. 29 ff.); — Paul Mädle v. Jerusalem zur Zeit Christi (Palästina-Jahrbuch VII, 1911, S. 35 ff.); — R. Kittel in RE² XIX, S. 498 ff (Literatur ebda. S. 488); — Dr. F. S. 500 ff über die einzelnen Tempelgeräte.

Gremmann. Tempel, Salomonischer, T. Heiligtum Israels: III.

Tempelherren, Tempelherren, Tempelherren (Templer) T. Mitterorden.

Tempelschlaf (= T. Incubation) T. Erchei-

nungswelt der Religion: I, A 1 f § Manit, 3. 4
¶ Griechenland: I, 5.

Tempelslaven in Israel ¶ Rehinius ¶ Tremende usw. in Israel, Sp. 1052.

Tempelweibe, § e s der, ¶ Feste: I, A 6 b.
Temperamente.

1. Geschichte des Begriffs; — 2. Wert der Temperamente; — 3. Ethisch-pädagogische Verwertung derselben.

1. Wenn man von T. im Sinne von leibens-schäflicher, rätscher Beweglichkeit und von tem-peramentvoller, im Sinne von stark im Ausdruck erregter Stimmung redet, so geht das von der Annahme aus, daß es auch temperamentslose, d. h. nicht erregte oder die Erregung nicht zeigende Naturen gibt. Hinter der Lehre von den Tn steht ein gut Teil wissenschaftlicher Über-glaube. Ursprünglich rein medizisch ge-dacht, bezeichnet T. bei Hippocrates die Mi-schung der Säfte des menschlichen Körpers, deren man vier annahm: Blut, Schleim, gelbe Galle, schwarze Galle, und denen man die Grundqualitäten der Materie: warm, kalt, flüssig, trocken zuordnete. Danach sprach auch Galen von Sanguinären, Phlegmatikern, Cholerikern, Melancholikern, indem er die Kräfte der Seele, ja auch das ganze geistige Leben vor der Mi-schung des Körpers abhängig dachte. Diese auf naturphilosophischer Spekulation, nicht auf Be-obachtung beruhende, also ziemlich grundlose Einteilung wurde auch dann noch beibehalten, als jene überwunden war und man erkannte, daß der durchgängige Zusammenhang geistiger Eigen-tümlichkeiten mit bestimmt erkennbaren Zügen körperlicher Konstitution nicht stattfände. Eine psychologische T.-lehre entwarf dann Blaut in seiner Anthropologie, indem er in den überliefererten Ausdrücken lediglich eine Analogie des „Spiels der Gefühle und Begierden“ mit der vornehmsten körperlichen bewegenden Ursache fand. Seine Charakteristik der T. hat sich weit-hin durchgelehrt: ausgehend von dem Gegengesetz des Gefühls und der Tätigkeit einer, der Erregbarkeit und Abspannung der Lebenstruktur anderseits, beschreibt er das sanguinische T. als ein solches, in dem die Empfindung schnell und stark beeinflußt wird, aber nicht tief eindringt, das melancholische als ein solches, in welchem die Empfindung weniger auffallend ist, aber sich tief einwurzelt, das cholericische als das bissiger, aber nicht anhaltender Tätigkeits, das phlegmatische als das nicht leid oder rätsch, aber, wenn auch langsam, doch anhaltend bewegte. Verwandt damit ist Schleiermachers Unterscheidung nach dem Überwiegen der Reserviertheit oder Spontaneität einerseits, des rätschenden oder langsameren Wechsels der für sich als Einheit zu sehenden Lebensmo-mente anderseits, wobei er aber Schattierungen der Haupttemperamente annimmt. „Lohe hat im Mitrofostmus zunächst die einzelnen ausgezeich-neten Formen unabhängig von der veralteten T.-lehre herausgehoben, also die formellen Beschränkungen, die sich, teils auf den Anfang äußerer Reise, teils ohne sie, in der Geschwindigkeit, Manigfaltigkeit, der Intensität, in der Konsequenz oder Unstetigkeit zeigen, mit denen der Wechsel der Vorstellungen, der Gefühle und der Strebungen in den einzelnen Individuen vor sich gehen; dann aber hat er doch wieder die alten vier T. als einander folgend im Lebensverlauf des Individuums geistreich nachzuweisen gesucht.“ Der-

baris T.-lehre, die zur Sensibilität und Irritiabilität noch die Vegetation (das übrige des leib-schen Lebens) fügte und nun durch das Über-wiegen entweder eines oder zweier oder aller drei Faktoren die 7 denkbaren Fälle bedingt sein läßt, hat keine Schule gebildet, so wenig als seine Behauptung, ein Kind, wie wir es wünschen mögen, darf gar kein T. haben, weil die drei Faktoren in ihm vollständig und in gehörigem Verhältnis zusammenwirken sollen. R. J. Roth allerdings, der in den notwendig vier Tn eine unverhältnismäßige Schwäche oder Stärke des Verstandesbewußtseins oder der Willensfähigkeit erblieb, kann alles temperamentsmäßige Denken oder Wollen, Erkennen oder Bilden nur unrichtig, durch Selbstbeherrschung völlig zu überwinden nennen.

2. C. Sigwart (s. u.) weist nun nach, daß, da es sich bei den T.-Unterschieden teils um das Maß der Erregbarkeit des Gefühls überhaupt, teils um den leichteren oder schwereren Wechsel der Er-regung, teils um entgegengesetzte Dispositionen für Lust- oder Unlustgefühle handelt, sich aus diesen Gefühlszentraten eine viel größere Mannig-faltigkeit verschiedener T. konstruieren läßt, als durch die hergebrachte Viertzahl der Bezeichnun-gen ausgedrückt werden kann, und andererseits, daß diese Namen in ihrer gewohnten Bedeutung etwas viel Bestimmteres bezeichnen, als daß sie geeignet wären, eine Klassifikation vorzufstellen, in welcher jedem Individuum sein Platz ange-wiesen werden müßte. Dagegen stimmt er nicht den Wert der Aufstellung von Idealtypen, in denen sich alle Charakterzüge aus einem Ge-fühlspunkte, nämlich der verchiedenen Erreg-barkeit (und Spontaneität) des Gefühlslebens erklären lassen. Wenn solche Idealtypen von physiologischen Künstlern herausgegriffen und als Normalgestalten dargestellt werden, freilich nur in Umrissen, die noch mancherlei Auffüllung zu lassen, aber doch bestimmt genug, um nicht als abstrakte Kategorien, sondern als Nutzbeispiele zu gelten, so können sie dem Beobachter menschlicher Seelen als Leisaden und Anhaltpunkt gelten durch den verwirrenden Reichum der menschlichen Lebensformen. Nur muß man sich vor den getrennten Faltschläuchen hüten, als bleibe sich das natürliche T. immer gleich, als sei also Art und Maß der Erregbarkeit fürs ganze Leben bestimmt, während doch z. B. die Puber-tätsentwicklung gewaltige Verbiegungen be-wirkt, oder als sei der ganze Mensch und sein Wert aus seinem T. zu erläutern. Mit diesen Ein-schränkungen wird man die Kantische, Schleiermachersche oder Logische T.-lehre wertvoll und brauchbar finden können.

3. Wir lehnen entschieden die Annahme eines Normalmenschen mit Normaltemperament in dem Sinne ab, als ob alle Einzelnen demselben mit Angabe ihrer natürlichen Unterschiede ange-nähert werden müßten. Der Reichum des Lebens besteht in der unverkürzten Erhaltung und gegenseitigen Ergänzung der T. Dagegen legen wir Wert auf die Erkenntnis der besonderen Ge-fahren, die mit verschiedenen individuellen Lebensformen für die harmonische und glückliche Ausbildung der menschlichen Kräfte verknüpft sind; diese Gefahren zu begegnen, in Aufgabe der Erziehung und Selbstbeherrschung, diese Aufgabe also nach Sigwarts erlösender Bestim-mung darin zu finden, „durch Pflege und Prä-

tigung der von Natur schwächeren Kräfte den anderen ein Gegengewicht zu geben, und zwar so, daß von ihrer verwendbaren Kraft möglichst wenig verloren gehe, wohl aber möglichst viel in den Dienst der Selbstbeherrschung komme".

Act. „Temperament“ von C. Sigwart in den Enzyklopädie für das gesamte Unterrichts- und Erziehungs-wesen; — Act. „T.“ in EHR von H. Bieler; — Dr. Schleiermacher: Erziehungslehre, S. 696—776; — R. Rothe: Theologische Ethik, § 225 ff.; Baumgarten.

Temperatbewegung, § Mäßigkeits- und Entschämkeitsbestrebungen.

Temple, Erzbischof von Canterbury, § Lambethkonferenz, I (Sp. 1940).

Templer (Tempelorden), § Ritterorden.

Temporation, die mit einem Kirchenamt verbundenen „weltlichen“ Vorteile, die Güntüpfie, Gegenfaz: Spiritualien, die geistlichen Rechte. § Parreinkommen = Benefizium. — T. sperrt ist die im Kampf des Staats gegen die Kirche namentlich im Kulturlampf (§ 3—5) angewandte Einbehaltung der staatlich gewährten Einnahmen.

Wilhelm Kahl: Ueber die T. sperrt, bes. nach bayerischem Recht, 1876.

Tenuus clausum = § Geschlossene Zeit.

Tenebrae = § Finsternitten.

Tengström, Jakob, § Finnland, 3 § Hel-singfjord, 1.

Tennyson, Alfred, Lord (1809—92), von der Königin Victoria zum Poete-laureate ernannt als „Wordsworths Nachfolger und in der Weltmeister“ Abben beigelegt, der glänzendste Vertreter des idealistisch christlichen Victorianischen Zeitalters (§ England: II, 4), ist in Deutschland wesentlich bekannt geworden durch die ergreifende Erzählung Enoch Arden (1864, vielfach verdeutsch) und durch die dem Autoren seines Freundes Arthur Hallam gewidmete Totensage „In Memoriam“ (1850), die Hobelstiel der Freundschaft, daß die aus reinem, tiefstem Schmerz entspringende Empfindung dichterisch und religiös verklärt, aber im Nacherleben des Freundschaftslebens auch alle artifiziellen und erhabenen Empfindungen des Menschenlebens in Zusammenhang bringt mit dessen tiefsten Problemen. Für die erlebten Engländer, auch Max Müller, ward T. das in der Poesie, was ihnen Carlisle in der Prosa war, was das „Christian Year“ T. Nebles den orthodoxen Kirchengelehrten war, — ein prophetischer Ausdruck ihrer edelsten Intuitivität: der Berzicht auf alle unaufhörliche Selbstheiligung in schwindelnde Gewißheiten, das feste Sichstellen auf das, was man ehrlicherweise als wahr betrachten kann, und das glänzende Leben von solcher befreienden Gewißheit. Uns Deutschen will Sprache und Stil, die auf zu hohem Kulturbraun geben, und das sentimental edelfeine Dichters etwas beunruhigen. Doch haben seine „Twomb“ (zum ersten Band 1830) trotz ihrer starken Romantik bei uns Bewundern gefunden. § Literaturgeschichte: III, C5.

Wohl die besten deutschen Übersetzungen von Waldbauer. — Sein Leben von seinem Sohn: Alfred Lord T.: A memoir, by his son, 1897.

Baumgarten.

Tephillin, § Gebetsriemen.

Terah, hebräisch Terach, bei Luther Tharach,

Vater § Abrahams, § Nahors und Harans, zieht nach dem Priesteroder mit den Seinen aus Ur-

Kasdin nach § Haran (I Mose 11, 24 ff.). Der Ursprung der Gestalt ist unbekannt, auch die Bedeutung des Namens umstritten; vielleicht geht die Gestalt T. auf einen Götternamen (den nordsyrischen Tarhu) zurück. Nach T. nennt man Abraham und seine Nachkommen „Terachiten“. Guntel.

Teraphim war ein Kultgegenstand im alten Israel. § Rachel stiebt den T. ihres Vaters und verbirgt ihn, indem sie sich darauf fest (Gen 31, 19, 24 ff.); das gibt uns zugleich einen Maßstab für die Größe des T. Michal legt den T. ins Bett und legt ein Siegelnetz oder eine Perücke zu seinen Häupten; die Verfolger glauben, es sei David selbst (I Sam 19, 13, 16). Im Nahverlust wurde der T. ursprünglich neben dem § Ephod gebraucht (§ 17, 5, 18, 14, 17, 1, 20). § Später wurde er aus dem Kultus verdrängt (II Kön 23, 24; vgl. I Sam 15, 22) und nur noch im geheimen als Orafelspender benutzt (Sach 10, 2; vgl. Ezech 21, 26; § Mantik u. s. v.). Das spätere Judentum verband mit dem T. keine klare Vorstellung mehr. Besonderswert ist die Auffassung des Rabbi Eliezer ben Hyrcanos (um 100 n. Chr.), der T. sei ein Menschenkopf gewesen, der an der Wand befestigt wurde und kultische Bereitung genoss; er habe Orafel gegeben (§. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, 1640, Sp. 266f.). Die T. werden heute meist als Haussgötter aufgefaßt; befriedigender ist die Erklärung, der T. sei eine Kultmasse gewesen.

Wolf Graf von Baudissin in RE XIX, S. 514 ff.; — Moore in EB IV, Sp. 4974; — Seligson in The Jewish Encyclopedia XII, S. 108. Neimpell.

Tereje, Terejanerinnen, § Therese, § Theresia, rel. Genossenschaften.

Terlinden § Rom: II, 2.

Terminante, Terminierer, § Mönchstum, 4 e.

Terministischer Streit, ein Glied in der Kette der pietistischen Streitigkeiten (§ Pietismus: I B, 2). Streitgegenstand war der pietistischen, um einer laxen Auffassung von Belehrung und Heil entgegenzutreten, gelehrt „Termini si non sunt“, wonach Gott dem Menschen eine Gnadenzeit bestimmt habe, innerhalb deren er sich zu Gott bekehren müsse, während bei Bejahung des Gnadentermins (terminus salutis) eine Bekehrung unmöglich sei. Hat § Svenner (§. B. „Das Gericht der Bestrafung“, 1701) dabei mildernd eingeräumt, daß „das Ziel der Gnaden insgemein bis an das Ende dieses Lebens bei den Sündern wählt“, nun hat er, um nicht das in der lutherischen Kirche herrschende Verständnis der Gnade und Sünderliebe Gottes zu beeinträchtigen, die Setzung eines Termins als Straftat für vorliegende Unbußfertigkeit, also strafendes „Gericht der Bestrafung“ erklärt, so gab der Sorauer Diaconus Mag. Johann Georg Böse (etwa 1662—1700) in seiner aus erster feilsgerischer Pariser hervorgegangenen Schrift „De termino salutis“ (1698) dadurch Anstoß, daß er der beliebten Bekehrung auf dem Totenbett viel energetischer entgegtraten und vor allem die Setzung des Termins nicht als einen durch die Bosheit des sündigen Menschen geforderten Straftat des gerechten Gottes zu rechtfertigen suchte, sondern unter Betonung des Gedankens von Gottes Macht aus Gottes freiem Willen ableitete. Böse lebte sich dabei wohl an den juristischen Begriff terminus peremptorius

an, wonach der Richter, und zwar nicht um zu strafen, den Parteien einen Termin setzt, dessen Verjährnis die betreffende Partei strafällig macht; aber eben durch diese Fassung kam er dem calvinistischen „decretum absolutum“ (¶ Prædestination; II, 3) nahe und behauptete den Pietismus, dessen eifriger Anhänger er war, mit dem Maßel des Calvinismus. Die Folge waren nicht nur häßliche persönliche Reibereien mit seinen Amtsbrüdern, Demunitionen bei den Vorgesetzten und den Behörden und endlich seine Suspension, die er nicht lange überlebte, sondern der Streit wurde durch die Veröffentlichung der von Leipzig wie von Rostock erbetenen Gutachten über Sorau hinausgetragen. Gegen die Leipziger, die für Böse eingetreten waren, wandten sich die Wittenberger (¶ Neumann, ¶ Deuchmann), und innerhalb der Leipziger Fakultät entbrannte ein heißer Streit zwischen ¶ Reichenberg, Speners Schwiegersohn, der in der Frage wie Svenner dachte (vgl. seinen „Deutschen Vortrag der Lehre vom Termin der von Gott bestimmten Gnadenzeit“ nebst diesen „Bellagen“), und Thomas Stiglitz (1643–1710), seit 1671 Geistlicher, seit 1679 auch Professor der Theologie in Leipzig), der jenem in antiterministisch gerichteten Predigten und Schriften („Vom lieblichen Rosenkranz der göttlichen Gnade“ u. dgl.) entgegnete. Auch Rostott stand gegen die pietistischen Terministen. Eine wesentliche Klärung und Verständigung haben die zahllosen damaligen Schriften nicht gebracht.

¶ 30. Georg Walch: Einleitung in die Religionsstreittheit der ev.-lutherischen Kirche II, S. 850–992; — Friedr. Herm. Höfle: Der T. St., 1877; — Albre. Ritschl: Geschichte des Pietismus II, 1884, S. 210 ff.; — H. Grümacher in RE² XIX, S. 524 ff.; — Dr. Schmalz in ZKG 27, 1906, S. 310 ff.; — Hans Petri: Der Pietismus in Sorau (Sahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte 10, 1913, S. 131 ff.). *Schmalz*.

Tereskiowski, Philipp Lessjewitsch (1838–84), russischer Theologe, seit 1863 Prof. an der Kiewer Geistlichen Akademie.

Berl. n. a.: Peter der Große in seinen Besichtigungen zum Katholizismus und Protestantismus, 1804; — Das südostslavische Predigtwesen im 16. und 17. Jhd. (nach lateinisch-polnischen Vorbildern), 1869; — Das Studium der byzantinischen Geschichte und ihre tendenziöse Anwendung auf das alte Rusland (3 Bände, 1875–77); — Elsszen aus der Geschichte der Kiewer Akademie im 18. Jhd., auf Grund von Dokumenten des Gundararchivs, 1879; — Der Metropolit Piotr Mogila (in der Kiewer Statina von 1882); — Die griechisch-orthodoxe Kirche in der Periode der ökumenischen Konzilien, Kiew 1883; — Russische und ausländische Bibliographie zur Geschichte der byzantinischen Kirche des 4.–9. Jhd.s, 1885. *Brack*.

Terra missionis ¶ Römisch-kath. Kirche, rechtslich, ¶ Heidenmission; II, 2.

de Terraform ¶ Utopisten, 4 d.

Territorialfürstentum deutsches, ¶ Deutschland; I, 4 (Sp. 2085 ff.); II, 1 (Sp. 2096 ff.). In kirchlicher Beziehung vgl. auch ¶ Kirchenverfassung; I, B 5; II, 2 ff. ¶ Kirche; V, 2, 4 ¶ Landesherrliches Kirchenregiment.

Territorialismus, wissenschaftliche Theorie zur Erklärung des über die politische Auflösung hinausgehenden Einflusses des Staatsoberbauprincipes auf das innerkirchliche Gebiet auf naturrechtlichem Grunde (¶ Auflärung, 4 v). Der T. begründet dieses Recht damit, daß die Landesherrschaft es über als Teil der Territorialgewalt oder als Ma-

jestätsrecht. Die Kirche — ganz gleich welche — erkennt dabei als eine im Staate befindliche Instanz des öffentlichen Rechtes, die aus politischen Rückgründen seiner Regierung unterworfen wird. Übereinstimmung des Landesherrn mit dem Befehl der Kirche ist dabei unnötig. Jedoch erklärt auch der T. dies Recht nicht für unbeschränkt, denn er erkennt an, daß es nur soweit gebe, wie der Zweck des Staates, das öffentliche Wohl es fordere. Dies erfordert aber weder die Einheit der Religionsübung im Lande, noch läßt sich aus ihr eine Herrschaft über Männer und Gewissen begründen. Eine gewisse Selbständigkeit der Religionsgesellschaften, ihre Angelegenheiten selbst zu ordnen, sowie nicht die *salus publica* gehört wird, erkennt auch der T. an (¶ Auflärung, 4 a, Sp. 776 ¶ Kirchenverfassung; II, 5 a, Sp. 1444).

Karl Riefer: Die rechtliche Stellung der ev.-kirch. Deutschlands in ihrer geistlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, 1893, Kap. IV; — C. Schelling in RE² XIX, S. 527 ff. *Riefer*.

Territorialkirchengeschichte ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 a (Schluß); 2 b; 4. Bgl. die Artikel über die einzelnen Länder.

Tersecionum (Erischagion) ¶ Messe; I, 2 e ¶ Hauptgottesdiestordnung, 2 b.

Terfersius, Joann, ¶ Finnland, 2 ¶ Helingsborg, 1.

Terfion ¶ Unierte Kirchen usw., B8 (Sp. 1452).

Tersteegen ¶ Ter Steegen, Gerhard (1697 bis 1769), reformierter Pfarrer, geb. in Mörs, seit 1713 Lehrling bei seinem Schwager, einem Kaufmann in Wülkum a. Ruhr, wo er sich dem Kandidaten Wilhelm Hoffmann, einem Anhänger ¶ Hochmanns von Hohenau, und seinen mystischen Erbauungsstunden anschloß. Er verließ später den unruhigen Kaufmannsberuf mit dem stilleren des Bandwirks. Seit 1724 begann er, etwas weniger abgeschlossen zu leben und schriftstellerisch tätig zu sein. Auch sprach er auf Hoffmanns Veranlassung in Erweckungsversammlungen und wurde bald von so vielen als geistlicher Ratgeber gefürchtet, daß er 1728 sein Handwerk aufgab. Freunde sorgten für seinen Unterhalt. Zeit konnte er sich auch dem Studium religiöser Schriften weit mehr hingeben. Er blieb lebenslanglich der ¶ Mystik (¶ II, 6) zugetan; aber einem Pantheismus, der die Persönlichkeit vom Abgrund der Gottheit verschlungen werden läßt, iff er nie verfallen. Charakteristisch für die innige Verbindung, in der Rechtfertigung und Heiligung bei ihm auftreten, sind seine Verse: „O Liebe, du liebst gar umsonst! Doch, den du liebst, muß deine Brust zur Gegenliebe ganz entzünden“. Hat seine Mystik auch einen starken österrömischen Zug (¶ Gelassenheit), so hat er doch eine reiche, hingebende Tätigkeit entfaltet. Seine Seelsorge trieb er daher und auf Reisen, mündlich und brieflich; namentlich im Ruhr- und Wuppergebiet, in dem die drei „Pilgerhütten“ (in Mühlheim selbst, auf dem Gutshof Osterbed und in Barmen) seinen Freunden sowohl zum Sammelpunkt als zur stilen Zurückgezogenheit für geistliche Nebungen dienen sollten, ferner in Westfalen (¶ Rheinland, 4 b); aber auch weit über die deutschen Grenzen hinaus, in Holland, Skandinavien, Pennsylvania, hatte er Anhänger. Für ¶ Zimmerman's Antirufungsversuche blieb er unzugänglich. Als die lange verbotenen religiösen Sonderveranstaltungen durch einen in Duisburg Theo-

logie studierenden Holländer, Jacob Chevalier, in Mühlheim und Umgegend 1750 neu belebt wurden, nahm T. sich ihrer schüttend und leitend an, trat noch einmal in zahlreich besuchten religiösen Versammlungen in seinem Hause als Redner hervor und fand auch bei dem Berliner Oberlouistorialrat Prof. Heder, der sie befürte, warme Anerkennung. Seit 1756 nahm seine Kreativität entschieden zu und fesselte ihn bis zum Tode mehr und mehr ans Haus. Außer Überlieferungen und Bearbeitungen von Schriften mystischer Richtung, z. B. von "Labadie", verfasste T. auch eigene Werke und fröhliche Lieder. Diese und Reimsprüche, die teilweise an des "Angelus Silesius", "Eberubinischen Wandersmann" erinnern, aber mehr ethisches Gepräge und ethischen Gehalt haben, erschienen zuerst 1729 als Teil des "Geistlichen Blumengärtchens unserer Seelen". T. ließ 1736 das Eberbergsche Gesangbuch v. J. 1721 in zweiter, sehr vermehrter Ausgabe erscheinen (Kirchenlied: I, 3 b, Sp. 1303; 2 e, Sp. 1291), in der auch 59 Lieder von ihm selbst enthalten waren, namentlich in den von T. erst eingeschafften Abteilungen: Von der inneren Stille, Von dem Bandel in der Gegenwart Gottes, Von der Kindesgestalt in Christo, Zu der 5. Aufl. (1768) ist ihre Zahl auf 100 gestiegen. Zu den bedeutendsten sind zu zählen: "Gott ist gegenwärtig", — "Kommt, Kinder, lasst uns geben", — "Sauchet, ihr Himmel", — "Siegesfürste, Ehrenkönig", — "Jehu, der du bist alleine". Diese Lieder und die aus größeren herausgezerrten: "Ruh sich der Tag geendet" und "Ich bete an die Macht der Liebe" gehören fast zu dem eisernen Bestand der heutigen evg. Gesangbücher (Kirchenlied: I, 2 e, Sp. 1291).

Die meisten Schriften T.s erschienen zuerst in Solingen, dann in Elfen (bei G. D. Boedeler: Nachgelassene Aufsätze und Abhandlungen, 1842). — Gesammelte Schriften, 8 Bde., Stuttgart, 1844 und 1845; — 15. Originalausgabe des Blumengärtchens durch G. Kerlein, Stuttgart, 1855; — Alte Lebensbeschreibung, von Freunden, hauptsächlich G. Evertsen, zusammengestellt, vor dem 2. Bd. der Geistlichen und vertreulichen Briefe vorgebracht; Sonderausgabe Solingen 1775 (vgl. Sticht. d. Bergischen Geschichtsvereins, 17, Bd., S. 92—94). — Nebst T. vgl. G. Kerlein: G. T., 1853; — G. Stursberg: Das Leben des G. T., 1869; — W. Kellie: G. T. Geistliche Lieder. Mit einer Lebensbeschreibung des Dichters und seiner Dichtung, 1897; — Ders.: G. T. Geistliche Lieder. Textausgabe, 1897; — Ders.: Zur Erinnerung an G. T. (MGK 1897, S. 242 ff); — Ders.: Gerhard, Rist, Tersteegen, Gelehrte im unteren heutigen Gesangbüchern (ebd. 10, Nr. 5—6); — M. Göbel: Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westfäl. evg. Kirche III, S. 289—447; — A. Ritschl: Geschichte des Pietismus I, 1880, S. 450—494; — G. Simons in RE, XIX, S. 530 ff. Mecklenburg.

Tertiarien und Tertiarieninnen (oft auch **Tertiarinnen** genannt), Brüder und Schwestern des **Dritten Ordens** (*tertius ordo*).

I. Geschichtlicher Überblick: Unterscheidung von Weltlichen und klösterlichen T.; — II. T. des heil. Franziskus; — III. T. des heil. Dominikus; — IV. T. des Carmeliterordens.

I. „**Dritter Orden**“ heißt bei verschiedenen (besonders den Bettel-) Orden neben deren männlichem und weiblichem Zweig, welcher letzterer als „**Zweiter Orden**“ gilt, diejenige Abteilung des Ordens, die aus solchen (jewoht männlichen wie weiblichen) Personen besteht, die sich dem

Ordens anschließen, ohne jedoch das Leben in der Welt aufzugeben, es aber dem mönchisch-ästhetischen Ideal gemäß gestalten wollen.

— Die Sache (nicht der Name) tritt schon im 11. Jhd. auf in den (Ende des vorigen Jhd. erneuerten) **Oblaten**, A 2 b. Der erste eigentliche Dritte Orden wurde im 12. Jhd. von dem hl. Norbert, dem Stifter des **Brämonstraten** gegründet; um 13. Jhd. durch den neuen Dritten Orden des hl. Franz (I. II) verdrängt, wurde er im 18. Jhd. von den Abteien der bairischen Prämonstratenstifte neu belebt und ist, als „Dritter Orden des hl. Norbert“ 1752 von Benedikt XIV bestätigt, jetzt wieder in Österreich, England und Nordamerika verbreitet; vgl. Heimbucher 2 II, S. 58 (wobei vgl. Ann. 2. Literatur). Auch der **Hospitiale** in Orden hatte eine den T. ähnliche Klasse von Mitgliedern. Ihre eigentliche Ausbildung und Verbreitung hat die Einrichtung der „**Dritten Orden**“ aber erst durch die **Bettelorden** (§. Mönchtum, 4 e) erhalten, denen sich hier ein vorsätzliches Mittel bot, den Umkreis ihres unmittelbaren Einflusses auf die im weltlichen Stand verbleibende Laienbevölkerung, besonders das Bürgertum der Städte, zu erweitern. Datum wurde der durch ihre weltflüchtige Bujpredigt erfährt Laien-Anhang als Teil des Ordens organisiert. Die T. verblieben in ihrem weltlichen Berufe und Zusammenhang (Ehe), unterwarfen sich aber in ihrer Lebensführung einer besonderen, dem mönchisch-ästhetischen Ideal entsprechenden (Entsagen von Spannung, Tanz, Lust usw.) und besondere religiös-fürchtliche Verpflichtungen (regelmäßige Gebete, Fasten, Eifer in kirchlichen Werken; früher besondere Kleidung, jetzt nur noch Tragen des „Gürtels bzw. Stabulators“) aufzulegenden Regel (sog. „Dritte Regel“). Die Verpflichtung auf diese (päpstlich bestätigte) Regel erfolgt nach einjähriger Probezeit durch ein Versprechen, das zwar „Profeß“ heißt, aber kein „Gelübde“ bedeutet (§. Kongregationen u. Br.; I, 2 a, Sp. 1671). Die Befolgung der Regel gewährt einen Anteil an den Verdiensten (Ablässen) des Ordens. In dieser ursprünglichen, auch jetzt noch verbreiteten Gestalt sind die T. zwar von den Bruderschaften nicht unvergleichlich verschieden (§. Kongregationen u. Br.; I, 3, Sp. 1675), aber in der Erziehung dienen ähnlich und liturgischrechtlich als solche zu betrachten. — Nun schlossen sich aber schon frühzeitig solche T. zu gemeinschaftlichem Leben zusammen und begannen auch, die Gelübde abzulegen. Dadurch wurden sie ihrerseits nun wieder zu klösterlichen Genossenschaften, die, soweit sie einfache Gelübde ablegten, zu den „Kongregationen“, wobei sie seierliche Gelübde haben (z. B. die Regulierten T., s. unten II, B 1) zu den wirklichen Orden im strengen Sinne gehören, während die „Dritten Orden“ an sich nicht Orden im eigentlichen Sinne sind (§. Orden; I, 2). Infolgedessen ist zu unterscheiden zwischen den **Weltlichen** oder **Säkularen** T., die bruderschaftsartig in der Welt (saeulum) leben, und den **Klösterlichen** T., die zu den religiösen Genossenschaften im engeren Sinne gehören.

Außer den Weltlichen und klösterlichen T. und Tinnen des **Franziskanerordens**,

des Dominikanerordens („Dominicus“) und des Karmeliterordens („Karmeliter“), die im folgenden eingehend behandelt sind, gibt es noch T. bei den Serviten (Weltliche) und Servitinnen (Weltliche und Möncherläde), den Minimen (Weltliche T. und Tinnen), den Trinitariern (Dreiheitsorden), den Passionisten (Mönchsterliche Tinnen), den Augustiner-Eremiten („Augustini“; 3; „Dritter Orden für Weltliche“ seit 1400 für weibliche, seit 1470 für männliche Personen; ferner zahlreiche Genossenschaften nach der „Dritten Regel des hlg. Augustinus“, vgl. Heimbucher² II, 260 ff.).

Beringer¹², S. 799—804.

II. Dritter Orden des hlg. Franziskus, an Bedeutung und Verbreitung seit der wichtigsten aller T. Orden, deshalb oft als „Dritter Orden“ schlechthin bezeichnet. A. Weltliche T. (Brüder und Schwestern von der Buße des hlg. Franz.), angeblich zuerst in Campania (nahe Neapel) 1221 entstanden, räch über Italien, Frankreich, Spanien, Portugal und Deutschland verbreitet, jetzt in der ganzen Welt. Mitgliederzahl im 13. Jhd. gewaltig, im 15. und 16. Jhd. stark ab, seit 17. Jhd. wieder zunehmend, jetzt infolge des Aufschwungs, den die Brüderlichkeit Leo XIII diesen Tn gebracht hat, auf 2½ Millionen geschätzt. Mitglieder waren z. B. die hlg. Elisabeth von Thüringen („Elisabeth“), Dante, Columbus, Raffael, Michelangelo, Galvani, Volta, in neuerer Zeit Franz von Liszt, die Konvertiten Joh. Törgenstein, Julie v. Massow, Lady Fullerton („Mutter Gottes, ref. Gen.“), ferner die Papste Pius IX., Leo XIII und (seit 1870) Pius X. Es ist wahrscheinlich, daß der hlg. Franz in Gemeinschaft mit seinem Freund Ugolino (dem späteren Gregorius IX) bereits 1221 die erste Regel für T. verfaßt hat; sie ist nicht erhalten, steht aber wohl in dem Memoriale für die Büßbrüder von Asenza von 1228, das Paul „Sabatier“ neuverfaßt (in Capistrano entdeckt hat) die Littera, zu der wissenschaftlichen Diskussion hierüber bei Heimbucher² II, S. 490, Ann. 1; vgl. auch JB XII, S. 505—507). Ungezwist ist auch, ob und inwieweit jene Regel der von Papst Nikolai IV in der Bulle Super montem von 1289 bestätigt (oder aber gegebenen) Regel zugrunde liegt. Lebhafte ist die für die T. maßgebende Regel geblieben, bis sie Leo XIII in der Konstitution Misericors Dei Filius vom 30. Mai 1883 den neuen Verhältnissen angepaßt und gemildert hat. Jezige Verpflichtung der Mitglieder: täglich 12 Beterstunden, Ave und Gloria patri, Fasten am Vorabend vor Mariä Empfängnis und vor dem St. Franziskusfest, Tragen eines braunen Stabuliers und weißen Gürtels. Die Überleitung über die weltlichen T. steht den Oberen der 3 Zweige des Ersten Ordens zu.

B. Mönchsterliche T. und Tinnen: Hier ist zu unterscheiden zwischen a) der älteren, unmittelbar aus den weltlichen Tn erwachsenen Art des für die Selbshilfung bestimmten „Regulierten Dritten Ordens“ (§. unten 1) und b) den in der Reizeit seit dem 17. Jhd., besonders zahlreich im 19. Jhd., entstandenen Kongregationen (§. unten 2 ff.), die für soziale und kirchliches Wirken auf dem Gebiet der Caritas, in Unterricht und Jugenderziehung, in den Missionen usw.

bestimmt und mit dem „Dritten Orden“ im wesentlichen nur dadurch verknüpft sind, daß sie neben eigenen Statuten der „Dritten Regel des hlg. Franz“ folgen und zwar entweder der von Nikolaus IV 1289 bestätigten oder (zumeist) einer von Leo X 1521 für klösterlich lebende T. erlaßten Regel. Diese zweite Art von klösterlichen Tertiari-Genossenschaften untersteht der höchstdichten Ansicht und Jurisdiktion (also nicht dem Franziskanerorden).

1. Der Regulierte Dritte Orden. Seit der zweiten Hälfte des 13. Jhd.s schlossen sich zunächst Tinnen (Köln 1264, München 1284, Gnadenstadt [„Schulschwestern, 10 d.“] 1276, Rom 1288), bald auch T. (im 13. Jhd. Hagenau, Rothenburg u. a.) in den verschiedensten Ländern zu gemeinschaftlichem Leben zusammen. Seit etwa 1400 wurden Gelübde abgelegt, die von mehreren Päpsten als „feierliche“ erklärt wurden, so daß der Regulierte Orden also zu den „religiösen Orden“ im strengen Sinne gehört („Kongregationen u. Br.: I, 2 a). Der Ordenscharakter hat sich aber erst allmählich entwickelt. Die Überleitung stand anfänglich einem Begründer aus dem „Ersten Orden“ zu, erst später wurde sie einem solchen aus dem Regulierten Orden selbst zugesprochen. Vom 15. Jhd. an bildeten sich innerhalb der Regulierten T. selbständige Kongregationen mit eigenen Konstitutionen: die von der Lombardie, von Sizilien, von Dalmatien und Istrien, die vom Oberthein (1420 mehr als 100 Konvente in den Diözesen Straßburg, Basel und Konstanz umfassend), die niederdeutsche (Köln und Westfalen), von Magdeburg oder Sachsen, von Böhmen, Ungarn, Flandern, Irland, England, Spanien, Portugal, Frankreich. Letztere wurde 1595 von P. Vincenz Knutti errichtet als Reform-Kongregation der „T. von der strengen Observanz“ mit einer von Papst Paul V 1613 bestätigten strengen Regel; sie ist nach ihrem in dem Pariser Vorort Picpus gelegenen Kloster auch „Picpus-Kongregation“ (zu unterscheiden von der „Picpusgesellschaft“) benannt und hatte 1715 60 Klöster mit 900 Tn; der Ordenshistoriker H. Helyot war ihr Mitglied. Die Reformation und die Revolution vernichteten die Mehrzahl der Konvente der Regulierten T. Gegenwärtig umfaßt der männliche Orden nur noch 4 Provinzen (die römische, sizilianische, umbro-pisanische und dalmatinische) mit zusammen 25 Klöstern, denen sich neuerdings 2 amerikanische Konvente angegeschlossen haben. Regulierte Tinnen gibt es noch in Österreich (11 Klöster); auch die 17 Klöster in der Schweiz („Kapuzinerinnen“; 2) können hierher gerechnet werden.

Von neueren männlichen Genossenschaften nach der „Dritten Regel des hlg. Franz“ sind zu nennen (andere bei Heimbucher² II, S. 503): 2. die Oregonen = Minimes-Siedenbrüder; — 3. Armen Brüder vom hlg. Franz mit Mutterhaus (mit Noviziat und Knabenpensionat) zu Blaricum heide (Holland, 2 Stunden von Aachen) für Knabenziehung und Beziehung von Männern, gegründet zu Aachen 1857 auf Anregung von Franziska Schervier (§. unten 14 a) von dem Lehrer (Vater P.) Johannes Höver (1816—1864), 1861 höchstdlich bestätigt, während des Kulturkampfs 1876 aus Preußen ausgewiesen, 1888

wieder zugelassen; auch in Amerika (seit 1866; Provinzial-Mutterhaus Mt. Alverno bei Cincinatti) und Belgien wirkend; jetzt im ganzen an 250 Mitglieder; in Deutschland 7 Niederlassungen (Knaben-Waisenhaus in Berlin-Moabit seit 1869, Arbeiterkolonie Hohenhof in Oberschlesien, 5 Anstalten in Diöz. Köln). Bgl.: Der sel. P. Joh. Höver und seine Stiftung, Aachen 1896, und Hilt.-Polit. Blätter 143 (1909), S. 412–419; — 4. Franziskaner erbrüder mit Mutterhaus Waldbrückbach (bei Neuwied), 1862 durch Pfarrer Jakob Gomm gegründet, wirken in Erziehung (schwachsinnges Knaben im Waisenhaus), Waisenhäusern, Gesellenhöpfen, Plege altersschwacher Herren, Krankenpflege; 18 Niederlassungen (meist im Rheinland, je 1 in Rom und Lugo), 250 Mitglieder. Bgl. K. Raffen: Die beiden Franziskaner-Geistesgenossenschaften von B., 1898; — 5. Brüder des hl. Franz. in Tieland, 1830 für Erziehung und Unterricht gegründet und von Pius VIII bestätigt. Seit 1847 vom Bischof Michael O'Connor von Pittsburgh in Amerika eingeführt, wo jetzt eigene Provinz; vgl. The Cath. Encycl. XIV, S. 646 f.; — 6. Fratibigi in Italien (Graue Brüder u. Schw., 2; — 7. Brüder Pius' IX, 1875 in Heerlen (Holland) gegründet, für Krankenpflege; — 8. Missionskongregation der Brüder vom hl. Franz. in den Diözesen Lahore und Nagpur in Borderindien, 1896 gegründet, meist aus Deutschen und Österreichern bestehend, wirken in der Heidebauktion, Waisenhäusern, Schulen.

Weibliche Kongregationen nach der „Dritten Regel des hl. Franz.“: 9. Barmherzige Schwestern von der hl. Elisabeth (Eisbärtherinnen, 1; — 10. Töchter des Kalvarienberges (in Italien) (Calvariaca, 2; — 11. Franziskanerinnen (Böniten-Rotflecken) von Limburg (Holland), 1623 gegründet, mit zahlreichen Niederlassungen in Flandern, Belgien, Frankreich, Deutschland (Aachen 1645, Enzen [s. unten 14 b] 1698), Ende des 18. Jhd.s untergegangen; — 12. Hospitalitierinnen von der Liebe U. & F. (Hospitalitierinnen, 10; — 13. Schwester U. & Frau von den Engeln, 1630 in Tourcoing für Unterricht und Krankenpflege gegründet, 1827 erneuert mit Mutterhaus in Lille, auch in Ostindien wirkend.

Von neueren weiblichen Genossenschaften (meist mit dem Namen „Franziskanerinnen“) sind, nach den Ländern ihrer Entstehung und hauptsächlichen Verbreitung geordnet, hervorzuheben (weitere bei Heimbücher): 14. in Preussen: a) die Armenschwestern vom hl. Franziskus mit Mutterhaus in Aachen, gegründet 1845 von Franziska Scherzer (1819–76, s. oben 3; Biogr. von Ign. Seiler, 1897²), 1851 bischöflich bestätigt, mit einfachen Gelübden auf Lebenszeit, seit 1858 auch in den Vereinigten Staaten, wo Provinzialhaus in Cincinnati, Ohio. Sie wirken in der Hauskranikenpflege (in Amerika in Hospitälern), Fürsorge für Mädchen (Mädchenhäuser, Wohle für Fabrikarbeiterinnen), Kinderbewahranstalten. Mitgliederzahl in Deutschland (nach Kroze³ 1911) 944 in 48 Niederlassungen (davon 38 in Diöz. Köln), in Amerika etwa 500 Schwestern und

16 Niederlassungen (15 Hospitale). Bgl. The Cath. Encycl. XII (1911), S. 257; — b) Fr. von der hl. Familie mit Mutterhaus zu Eupen (jetzt in Löwen) (Familie, hl., 6; — c) Fr. (Barmherzige Schwestern vom hl. Fr.) mit Mutterhaus zu St. Marien bei Münnster, 1850 vom Bischof Joh. Georg Müller (gest. 1870) gegründet für Krankenpflege, jetzt 156 Niederlassungen (davon 135 in der Diözese Münster) mit über 2000 Schwestern in Deutschland und 13 Niederlassungen (Hospitale) mit 300 Schwestern in den Vereinigten Staaten (Provinzialhaus in Springfield, Illinois); — d) Arme Fr. von der ewigen Anbetung mit Mutterhaus zu Olpe (Diöz. Paderborn) (Sacrament, B 9; — e) Arme Fr. von den hl. Herz-Jesu und Mariä mit Mutterhaus Salztor (bei Paderborn) (Herzen Jesu und Mariä, 4; — f) Barmherzige Schwestern des hl. Franziskus mit Mutterhaus Thun in (bei Frechen, Diöz. Osnabrück), gegründet 1857 für Krankenpflege und Unterricht, jetzt gegen 600 Schwestern in 44 Niederlassungen, von denen nach Kroze³ (1911) 31 im Bistum Osnabrück und 8 mit 85 Schwestern in den „nordischen Missionen“ (Altona, Bremen, Bergedorf) sind; — g) Arme Fr. (Barmherzige Schwestern) mit Mutterhaus Waldbrückbach (bei Neuwied), 1863 von Margarete (Mutter Rosa) Fleisch (gest. 1906) gegründet, für Kranken- und Kinderpflege, Daubhaltungsschulen usw., nach Kroze³ (1911) 82 Niederlassungen (von denen 75 im Bistum Trier) mit 918 Schwestern. Liter. s. oben bei 4; — h) Mutterhaus Nonnenwerth, unten 24 a; — 15. in Bayern: a) Fr. mit Mutterhaus Maria-Stern in Augsburg (Maria-Stern-Schwestern; — b) Fr. mit Mutterhaus in Dillingen (Schul-schwestern, 10 b; sie wirken außer in Elementar- und Arbeitsschulen auch in Taubstummen-, Schwachsinnigen- und Waisenanstalten sowie Arbeitserinnerheimen; — c) Arme Fr. mit Mutterhaus Mallersdorf (Niederbayern), 1855 von Pfarrer Joseph Nardini in Birkenfeld (Rheinpfalz) gegründet, erwarben unter dem Schutz des Bischofs St. Josephs (Genestrey von Regensburg 1869 das Klostergebäude der 1114 gegründeten, 1803 säkularisierten Benediktinerabtei Mallersdorf, wirken in Kranken- und Armenhäusern, Mädchengesetzungs- und Kleinkinderbewahranstalten, Seminarien, gegen 2000 Schwestern in über 300 Filialen (zumeist in Bayern, 2 in Baden, 1 in Wien, 18 in Ungarn, wo in Herniansstadt in Siebenbürgen Erziehungsanstalt mit 50 Schwestern); — d) St. Josephskongregation mit Mutterhaus Ursberg (St. Joseph d. hl., 11, 22; — e) Fr. mit Mutterhaus in Kempten, gegründet 1831 in dem 1803 säkularisierten Kloster, dem die sel. Crescentia Höß (Sigmatisierte) angehörte; wirken in Mädchenerunterricht und Arbeitserinnerheimen, 69 Schwestern, 2 Filialen; — f) ferner bedeutende einzelne Klöster in Aitterhofen bei Straubing (gegr. 1848), Aumühlen (gegr. 1854), Gnadenthal in Ingolstadt (Schul-schwestern, 10 d) sowie (Linen ohne Gelübde) die Schwestern des St. Paulus (Sister in Herzheim (Rheinpfalz) mit mehreren Filialen und die Crescentia-Schwestern in Altötting (Kreis, rel. Gen.: B 8); — 16. in Württemberg: a) Fr. mit Mutter-

haus in Sieben Schulschwestern, 10 e; — b) Fr. oder Barmherzige Schwestern („Schwestern der christlichen Liebe“) mit Mutterhaus in Reute, für Krankenpflege, auch Kleinkinder- und Arbeitschulen, Erziehung verwahrlöster Mädchen, 1849 in Ehingen a. Donau begründet, seit 1870 im alten (1400—1784) Franziskanerinnenkloster Reute, mit 1876 bischöflich bestätigten Statuten, 1910 (nach Krofe³): 63; Schwestern in 84 Filialen, sämtlich im Bistum Rottenburg; — c) Fr. im (klauft) Kloster Bonn a. d. en., 1855 gegründet, für Mädchenerunterricht und Versorgung krankhafter Frauen, 1910: 80 Schwestern, eine Filiale in Riedlingen (Töchterpensionat); — d) Fr. („Schwestern von der Buße und der christlichen Liebe“) mit Mutterhaus in Heiligenbronn, für Pflege armer, verwahrlöster und leidender Kinder, 2 Filialen, 1910: 148 Schwestern; — 17. in Baden: Barmherzige Schwestern vom hl. Franziskus mit Mutterhaus zu Gengenbach (ehemalige, bis 1807, Benediktiner-Reichsabtei), 1866 gegründet, seit den achtziger Jahren in Gengenbach, 1891 kirchliche Bestätigung der Statuten (einfache Gelübde auf 3 Jahre), 1892 staatliche Genehmigung, wirken in Krankenpflege, auch Kleinkinder-, Haushaltungs- und Industrieschulen, nach Krofe³ (1911): 727 Schwestern, 154 Niederlassungen, sämtlich im Bistum Freiburg; — 18. in Hessen: Kapuzinerinnen in der ewigen Abteitung, in Mainz (mit strenger Klausur) Kapuzinerinnen, 2; — 19. im Elsaß: Barmherzige Schwestern vom hl. Fr. mit Mutterhaus in Reindalern, 1827 gegründet, 70 Schwestern in 7 Niederlassungen (nach Krofe³ im Bistum Metz 4 Niederlassungen mit 14 Schwestern); — 20. in Österreich: zahlreiche Kongregationen Schulschwestern, 10 e; ferner: a) Fr. mit Mutterhaus (mit großem Hospital) in Wien (Hartmannagasse), 1857 gegründet, für Krankenpflege, auch Armen- und Waisenhäuser, Kleinkinder- und Industrieschulen, gegen 400 Schwestern, 29 Filialen, meist im Bistum Wien; — b) Barmherzige Schwestern vom III. Orden des hl. Fr. mit Mutterhaus in Troppau, 1853 gegründet, für Krankenpflege, Unterricht und Waisenpflege, 10 Filialen im Bistum Olmütz; — c) Graue Schwestern mit Mutterhaus in Prag (§ Graue Brüder und Schw.), 2; — 21. in der Schweiz die Lehrschwestern von Menzingen und die Kreuzschwestern von Jügenbühl (§ Kreuz, rel. Gen.: B 8 und 9; — 22. in Luxemburg: a) Spitalschwestern von der hl. Elisabeth (§ Elisabethinerinnen), 1) mit Mutterhaus Passauental und 16 Filialen, gegen 300 Schwestern; — b) Fr. (Barmherzige Schwestern v. hl. Fr.) mit Mutterhaus in Luxemburg, 1847 gegründet, mit 19 Filialen, von denen 1 in Belg., 3 in Belgien, 2 in Norwegen (Bergen und Stavanger); über a und b vgl. KL² XL, Sp. 1381 ff; — 23. in Belgien: a) Graue Spitalschwestern (Soeurs grises hospitalières) in Antwerpen und anderen Orten; — b) Bineauschwestern von Doyvillé (Bincenx), rel. Gen.; — c) Schwestern (Bürgernetter) vom III. Orden, 1794 in Arendonk gegründet, mehrere Klöster mit Waisenpensionaten im Bistum Mecheln; — d) Fr. mit Mutterhaus Gent und 11 Niederlassungen; — e) Fr. in Herinnes (Diöz. Mecheln) für

Waisenpflege, und in Macon = Châlons im Bistum Tournai für Jugendziehung; — 24. in Holland: a) Fr. von der Buße und der christlichen Liebe mit Mutterhaus Sennheizen (bei Roermond), auch in Deutschland stark verbreitete religiöse Kongregation, gegründet 1836 von Katharina (Schwester Magdalena) Daemen, 1852 und (die Statuten 1869 päpstlich bestätigt; seit 1851 auch in Deutschland wirkend, wo jetzt nach Krofe³ (1911) 29 Niederlassungen (die meisten in den Diözesen Trier und Köln, 3 im Bistum Münster, 1 in Kulu) mit 894 Schwestern, seit den siebziger Jahren in Brasilien, Nordamerika, Borneo und seit 1905 in Deutsch-Südwestafrika (Windhuk); Mutterhaus der deutschen Provinz mit Noviziat seit 1854 in dem ehemaligen Benediktinerinnenkloster auf der Rheininsel Nonnewert (bei Bonn). Gesamtzahl der Schwestern (1910) 2470 in 105 Niederlassungen; sie wirken in Kranken-, Waisen- und Irrenpflege sowie in Schulen aller Art, Erziehungsanstalten, Pensionaten. Vgl. Schwestern Maria Paula Mühlner: Geschichte der Kongregation der Fr. usw., 1910; — b) Fr. mit Mutterhaus in Rosendaal (§ Unbefleckte Empfängnis, rel. Gen., 10 e; — c) Spitalschwestern vom III. Orden des hl. Fr. von Breda, wirken im apostolischen Vicariat Tiaqao (Ausländerheim, Spital); — d) Schwestern Bius IX, 1872 zu Deerten vom Bistuer Savelberg gestiftet, vgl. oben 7; — 25. in Frankreich bestanden zahlreiche (gegen 50, jetzt infolge der neuen Gesetzgebung in Frankreich 11) meist zerstreute) Kongregationen für Unterricht (Auszählung in KL X, Sp. 2000 f) und für Krankenpflege; vgl. P. Robert, O. S. F., Les Religieuses Franciscaines... en France, 1897. Hervorzuheben (vgl. auch § Unbefleckte Empfängnis, rel. Gen., 10 a bis e, sowie § Jesus, rel. Gen., 6) ist die weiterbetreute, etwa 4000 Schwestern zählende Kongregation der Franziskanerinnen-Missionarinnen Mariä, gegründet 1876 in Dotacundum in Ostindien von Helena von Chappotin († 1904), Mutterhaus früher in Banos bei Paris, jetzt in Rom. Sie wirken in Unterricht, Krankenpflege und allen Zweigen der Caritas (Spitäle, Waisenhäuser, Arme, Armenküchen und -Apotheken usw.), namentlich in den Missionen des Franziskanerordens. Niederlassungen in Österreich (wo seit 1898 ein Noviziatshaus für Österreich-Ungarn und Deutschland in Eichgraben an der Westbahn besteht; hier erscheint seit 1901 die Monatschrift „Der Kreuzstern“), Schweiz, Spanien, Italien, Belgien, England, Indien, China (u. a. deutsches Madcheneumonal in Tsintau), Japan, Ceylon, Tunis, Madatra, am Kongo, Madagaskar (Ausländerheim), Zululand, in den Vereinigten Staaten, Kanada, Chile u. a. Vgl. die Monographien über die Franciscaines Missionnaires de Marie von P. Robert (1895) und von Samari (1903), beide in Banos erschienen; — 26. in Italien: die Stigmatinen (§ Stigmater); die kleinen Armenschwestern des hl. Petrus von Alcantara (§ kleine Schwestern, 3); die Schwestern von der schmerzhaften Mutter (§ Schmerzen Mariä, B 7); — 27. in England: Missionsschwestern vom hl. Joseph, der hl.: II, 7; — 28. in Mill Hill (Joseph, der hl.: II, 7;

A m e r i k a: zahlreiche selbständige Kongregationen von Kranken- und Schulschwestern; für die Vereinigten Staaten allein führt The Cath. Encycl. XIV, S. 646 f. deren 34 an, darunter 2 polnische.

H e i m b u c h e r² II, S. 489—527 (hier Litter.); — D. H o l z a v s e l: Gesch. des Franziskanerordens, 1909, S. 660—687; — The Cath. Encycl. XIV, S. 641—648 (hier viel Litter. und Ausführliches über die Kongregationen in Nordamerika); — B e r i n g e r¹², S. 799—813; — G a n g e l e r, Normalbuch für die Mitglieder des III. Ordens, 1905¹³; — T h a l e r: Praktisches Handbuch zur Leitung des III. Ordens, 1904¹⁴; — G. T i s c h l e r: Handbuch 1908, sowie: Lehr- und Gebetbuch 1908.

III. Dritter Orden des hl. D o m i n i u s. A. Weltliche T. = „Brüder und Schwestern des Dritten Ordens von der Buße des hl. D. (dieser Name zuerst 1286). Ihre Anfänge werden zurückgeführt auf die von Dominikus selbst um 1220 oder von Bischof Fulto von Toulouse (gest. 1231) zur Bekämpfung der „Albigener gegründete „Miliz Jesu Christi“ (Militia Christi), die nach Erledigung ihrer ursprünglichen Aufgabe als religiöse Laienvereinigung, bald auch mit weiblichen Mitgliedern, fortbestand. Ähnliche Vereinigungen entstanden bald auch in Italien und Deutschland (zuerst Köln und Colmar); bereits Gregor IX gewährt 1235 Abfälle und Privilegien. Die 1285 von dem Dominikanergeneral Niceto von Zamora verfaßte Regel wurde 1405 von Innocenz VII bestätigt. Die Mitglieder beten die kleinen marianischen Tagessalven, sind zu besonderen Fast- und Abstinenztagen verpflichtet und tragen ein weißes Stabulier. — B. Klösterliche T. innen bildeten sich schon im 13. Jhd. Im 19. Jhd. sind zahlreiche weibliche Kongregationen (meist für Unterricht, auch für die verjüngten Zweige der Charitas) neu gegründet bzw. wiedererrichtet worden; die Neubelebung bzw. Einführung des Ordens ist in Frankreich durch Lacordaire, in England durch Margarete Hallahan (¶ Katharina, Kongreg., 2 c), in Amerika durch Amalie Barth (gest. 1895, aus dem Kloster zum hl. Kreuz zu Regensburg, seit 1853 in Amerika) besonders gefördert worden. — Als männliche Kongregation ist zu nennen nur die französische der „T. vom Lehrorden“ (Tiers-ordre enseignant de St. Dominique), gegründet 1852 von P. Lacordaire für Jugendunterricht, nur aus Priestern bestehend, Haupthaus zuerst in Sorèze (Diöz. Alby), später in Arneuil; 1868 definitive Approbation der 1853 von Lacordaire verfaßten Statuten (einfache Gelübde zunächst auf 3 Jahre, dann auf Lebenszeit). Ein weiblicher Zweig (Dominicaines du Tiers-Ordre enseignant) wurde 1856 in Ranch gegründet, Mutterhaus seit 1859 in Neuilly-sur-Seine bei Paris. Die Tätigkeit beider Zweige ist durch die neuere französische Gesetzgebung (Frankreich, 11) unterbunden. — C. e b l i c h e K l ö s t e r l i c h e T e r t i a r g e n o s s e n s c h a f t e n gibt es ferner in Deutschland (Mutterhäuser in St. Ursula zu Augsburg und in Spener ¶ Schulschwestern, 9 b und a, Mutterhaus zu Aachenberg bei Koblenz ¶ Katharina, Nonnen, 2 a, sowie das 1887 gegründete Kloster Büttingen bei Marbach in Lothringen mit Waisenhaus und Altersheim), in Österreich, Schweiz, Belgien, Holland, England, Frankreich (jetzt meist zerstreut), Italien (die Frauen von

Fronleichnam ¶ Sakrament, relig. Gen.: B 10), Spanien, Amerika (hier zahlreiche selbständige Kongregationen; Aufzählung mit Statistik in The Cath. Encycl. XIV, S. 640), Afrika und Australien. Die wichtigsten von ihnen sind in den Artikeln ¶ Katharina, Kongreg., 2 a bis c, ¶ Opferung Mariä, 2, ¶ Rosenkranz, Schwestern 1, bis 5; ¶ Schulschwestern, 9 behandelt.

H e i m b u c h e r² II, S. 169—177; — The Cath. Encycl. XIV, S. 638—641; — G. K l e i n e r m a n n: Der dritte Orden v. d. B. d. D., 1885 (gleich Regel und Gebetbuch); — T r a p p: Lehr- und Regelbuch, 1892¹⁵; — A. B. F a n d e l (Dominikanergeneral): Manuel des Frères et Soeurs du tiers-ordre n.º, (1849) 1861¹⁶.

IV. Dritter Orden U. F r a u v o m B e r g e K a r m e l. A. Weltliche T. und T. innen, Entstehungszeit unsicher, 1452 von Papst Nikolaus V genehmigt; die strenge, vom Karmeliter General Theodor Stratus 1635 verfaßte Regel wurde 1883 von Leo XIII etwas gemildert (auch heute noch Fastenverpflichtungen, täglich 35 Vaterunser und Ave, Tragen eines braunen St. Stuliers). — B. K l ö s t e r l i c h e erst seit Anfang des 18. Jhd.s. Gegenwärtig gibt es W a n n i c h e Kongregationen in Irland (2 Konvente, in Glendalton seit 1813, Skabenunterricht) und Drumcondra [Blindenpflege], S p a n i e n (Unterricht), C a n a d a und O s t i n d i e n (aus Ein geborenen bestehend, 1855 gegründet, 12 Häuser; vgl. Heimbucher² II, S. 563). Ferner W e i b l i c h e G e n o s s e n s c h a f t e n (K a r m e l i e s s e n): 1. in D e u t s c h l a n d: a) D i e n e r i n n e n v o m g ö t t l i c h e n H e r z e n J e s u, 1897 in Berlin aus den Schwestern des 1891 von der Konvertitin Maria Taucher gegründeten „St. Josephshain, Heimat für heimatlose Kinder“ (Pappelallee 110) gebildet; Zweck außer Contemplation zunächst Waisenpflege und Kindergarten. Die junge Genossenschaft hat sich rasch entwickelt, nicht nur Filialen in Charlottenburg, Weißensee, Rixdorf und verschiedenen anderen Orten Deutschlands, sondern breitete sich auch bereits nach Österreich, der Schweiz, Holland (Rovisiatshaus in Sittard) und Italien aus, wo sie seit 1904 in Rocca di Papa ihr Generalatshaus hat und auch ein Rovisiatshaus für ältere Mission einrichtet; — b) S c h w e r t e r n v o m h l. J o s e p h mit Mutterhaus in Trier und ebenfalls Filialen in Berlin ¶ Joseph, der hlg.: II B 21; — 2. in D e u t s c h r e i c h: Mutterhaus in Linz, gegründet 1861, 26 Filialen im Bistum Linz, gegen 140 Schwestern, vereben Armen- und Krankenpflege, Kinderbewahranstalten, Südustrischulen, Dienstbotenfürforge; — 3. in L u x e m b u r g: 1872 vom Stanislaus Wies († 1879) gegründet, 1897 päpstlich approbiert mit Ablegung der Gelübde auf Lebenszeit, etwa 50 Schwestern in 4 Häusern, für Krankenpflege, Haushaltsschulen, Dienstbotenanstalten; — 4. in B e l g i e n: D i e n e r i n n e n d e s h e i l a n d e s, gegründet 1855, ¶ Servatiansschwestern; — 5. in S p a n i e n: K a r m e l i e s s e n v o n d e r L i e b e, gegründet 1826 in der Diöz. Reich für Charitas und Unterricht, 1880 päpstlich bestätigt, in Spanien und den jüngeren Kolonien stark verbreitet, ca. 1600 Schwestern, 136 Häuser. Eine zweite spanische Kongregation hat 19 Häuser; — 6. in I t a l i e n: 3 selbstdiagnos tische Kongregationen mit 32 Häusern; — 7. in O s t i n d i e n: im Bistum Mangalore für höhere

Mädchen-Unterricht sowie aus Eingeborenen bestehende Genossenschaften in den Diöz. Verapoly und Quilon; ferner in Chile, Venezuela. — Bgl. auch *Vorlesung, rel. Genossenschaften*, 7.

— *Heimlicher II.*, S. 576—580; — *The Cath. Encycl. XIV.*, S. 637 f.; — *Seraphisches Unterrichts- und Andachtsbuch für die Mitglieder des III. Ordens U.S. vom Berge Karmel*, Regensburg, 1886. — Joh. Werner.

Tertius Ordo | Tertiarius u.m.

Tertius Ius Legis (dritter Gebrauch des Gesetzes), nach altchristentümlicher Lehre die Gültigkeit des *Gesetzes* (II, III) als bleibende sittliche Lebensregel auch für die Wiedergeborenen (Matth 5, 17).

Tertullian. Von dem Lebenslauf, den Schicksalen und der Zeit T. ist nur bekannt, was sich aus seinen Werken ermitteln lässt. Geburts- und Todesjahr liegen im Dunkel. Dass er Heide war, ehe er Christ wurde, in Karthago (Africa, 2) wirkte, doch auch gelegentlich Rom lebten gelehrt hat, sagt er selbst. In seinen Schriften erwähnt er sich auf der Höhe der Bildung seiner Zeit stehend, in Philosophie und Rechtswissenschaft bewandert; dass er jedoch mit einem juristischen Schriftsteller gleichen Namens und derselben Zeit identisch gewesen sei, ist nicht zu erweisen. Als christlicher Schriftsteller trat er 197 aus Anlass der unter Septimus Severus beginnenden Verdrückung der Christen durch den Statthalter Africas (*Christenverfolgungen*, 2 a) mit einer an die Provinzialstatthalter gerichteten Verteidigung (*Apologeticus*) hervor, die jüngern epochenmaßend war, als sie die rechtliche Lage der Christen eingehend erörtert und die Unhaltbarkeit des Prozessverfahrens nachzuweisen sucht. Eine Reihe weiterer Schriften (2 Bücher „An die Heiden“, ein Schreiben an den als Verfolger tätig gewesenen Prokonsul Scapula, 212 verfasst, eine Schrift gegen die Juden sowie ein Schreiben von dem Zeugnis der Seele, das die Übereinstimmung der natürlichen Religion mit den christlichen Dogmen beweisen soll) dien ebenfalls apologetischen Zwecken. Nicht minder eifrig war T. als Verteidiger der katholischen Lehre gegen die Ketzerien seiner Zeit. Eine Schrift „Über die Einrede der Leher“ (*De praescriptione haereticorum*) wurde als klassische Darstellung des saib. Traditionsprinzipis (*Regula fiduci Traditionis*) für die Kirche von grösster Bedeutung, sofern deren scharfe Formulierung auf T. zurückgeht. Eine ausführliche Widerlegung (in 5 Büchern vorliegend und von T. selbst mehrmals umgearbeitet) widmete er *Marcius*, für dessen Kenntnis das Werk unentbehrlich ist. Die Valentinianer (*Valentini*) bekämpfte er in einer mit starker Benutzung des *Irenäus* abgefassten Schrift, ferner in einer Anzahl von Traktaten einzelne gnostische Lehren, wie den *Dofetismus*, den Dualismus, die Leugnung der Auferstehung, die lateinische Stellung gegenüber dem Marcionismus. Die kirchliche Trinitätslehre fand in ihm gegenüber dem Monarchianer Præzes einen energischen Verteidiger (*Trinitätslehre*, 1 *Christologie*; II, 2 b, c). Auch in der kirchlichen Praxis hat sich T. schriftstellerisch mit großem Eifer betätigt; es gibt fast kein Gebiet des kirchlichen Lebens und der Sitten, das er nicht, meist aus Anlass eines aktuellen Falles, behandelt hätte (Von Gebet, Von der Geduld, Über die Reue, Ermahnung zur Keuschheit, An die Ehefrauen, Von der Verschleierung der Jung-

frauen u. a.). Die herbe Strenge der Lebensausfassung, die sich von allem Anfang an in den Schriften fand tut, führte T., als er sah, dass sich in der Kirche ein Liebäugeln mit den Massen und infolge davon ein Nachlassen der alten Strenge gegenüber den Sündern deutlich bemerkbar mache, in die Reihen des Montanismus. Die Lehre des Paracleten Montanus wurde von nun an neben der hl. Schrift die begeistert gepriesene Autorität. Der Eifer des Konvertiten machte sich in einigen ungewöhnlich festigen Schmähchriften (Von der Scham, Vom Haften, Von der Monogamie) geltend, in denen er die latein. Politik des römischen Büchofs Calixtus (I) und der Kirche überhaupt mit allen Mitteln einer im Grunde niemals verlegenen Rhetorik bekämpfte. Ob T. sich später auch mit den Montanisten überworfen und eine eigene Sekte gegründet hat, wie Augustin berichtet (Von den Lebewesen 86), muss dahingestellt bleiben. In T. hat die Kirche den Begründer einer lateinischen Literatur erhalten (*Die Literaturgeschichte*; I, B 6), der zugleich eine christliche Terminologie in virtuoser Weise geschaffen und ausgebildet hat, und der als Schriftsteller eine Persönlichkeit von kräftiger Eigenart gewesen ist. Kervös, der Stimmung des Augenblicks ergeben, beweglichen Geistes und leidenschaftlich für jede gewonnene Erkenntnis eintretend, die reichen Kräfte seines Geistes, eines glänzenden Verstandes und einer nicht verächtlichen Bildung und Gelehrsamkeit in den Dienst seiner Sachestellend, — so tritt uns der Mann in seinen Schriften entgegen. Was T. auf dem Boden des Abendlandes an christlichen Schriften in lateinischer Sprache vorsond, waren etliche dürftige Übertragungen aus dem Griechischen; was er hinterließ, war eine ausgesprochene Theologie, die, dem Geiste des Römeriums entsprechend stark ethisch gefärbt, in ihrer durch die Sprache des Rechtes beeinflussten Formulierung der weiteren Entwicklung die Wege wies. Seine *Trinitätslehre*, die eine Wesensentfaltung der einheitlich bleibenden göttlichen Substanz behauptete, ist selbst in ihren Einzelheiten für die orthodoxe maßgebend geworden und hat der nützlichen Formel die Schlagworte geliefert (*Christologie*; II, 2 b; *Trinitätslehre*, 1). Ebenso seine Christologie, bei der das Hauptgewicht auf die Predigt des „neuen Gesetzes“ fiel. Seine Auffassung von der menschlichen Seele, die von Natur aus christlich (naturaliter christiana) sei, ist für die kirchliche Psychologie wichtig gewesen, wie überhaupt manche seiner schrift geschlossenen Sententien Ausgangspunkt theologischen Gedankenreichen geworden ist (vgl. ferner *Rechtfertigung*; II, 2 *Büßweinen*; I, 1 *Abendmahl*; II, 3 a, b *Opfer*; II, 1 *Berdient*, I *Afse*; III, 1 *Eigentum*, 4, Sp. 254 *Brieftum*; III, 1 *Sabbath*; II, 1 *Christiasmus*, 1 *Festfeier*, Sp. 846 u. a.). So hat der in Liebe und Hah heilblütige Punier der Kirche ein Erbe hinterlassen, das noch in Thd. nicht ausgezehrt war. *Abendländische Kirche*, 1.

R. Bonelli in RE² XIX, S. 537 ff (Lit.-Nachw.);

— Ausgabe seiner Werke im CSEL von Reifferscheid, Wissowa und Krollmann; Überarbeitung von H. Kellner, 1882; — Bibliothek der Kirchenhäuter, Bd. 7, 1912 (hier auch neueste Literatur); — Alb. Haub: *Das Leben und Schriften*, 1877; — Ernst Röder: *T. T. Tertullianus*, 1890; — Ch. Guignebert: *T.*, 1901; — A.

Vailes: *La Théologie de T.*, 1905; — R. Holl: *T.* als Schriftsteller (PrJ 1897, S. 262 ff); — R. Adam: *Der Kirchenbegriff T.*, 1910; — J. Geßden: *Zwei griechische Apologeten*, 1907, S. 282—288; — R. Heinze: *T.s Apologeticum* (in: SAL 62, 1910). **Preußisch.**

Terz **Brevier**, 3.

Teuchtmacher, Werner (1590—1638), reformierter Theologe, geb. in Elberfeld, studierte in Herborn und Heidelberg, wo er 1609 die Magisterwürde erlangte. 1611 Pastor in Grevenbroich, 1613 in Sittard, 1615 in Elberfeld, 1617 Hörprediger in Cleve; zog sich später nach Xanten zurück, wo er kirchengeschichtliche Studien trieb. Seine „Annales Ecclesiastici Reformationis Ecclesiarum Cliviae,Juliae, Montium“ (Manuskript) bilden eine früher wissenschaftliche Fundgrube für die Darstellung der rheinischen Kirchengeschichte.

Seine Schriften sind in Druck erschienen: *Thesaurus locorum s. Theologiae communium in sacro utrinque testamento codice fundatorum*, 1612 (Dissertation); — *Repetitio brevia catholicae et orthodoxae religionis* . . . 1635; — *Catholicae et orthodoxae . . . religionis auetarium et C. Heresbachii fidei Christianae confessio*, 1635; — *Annales Cliviae,Juliae, Montium, Marcae, Westphalae, Ravensbergae, Geldriae et Zutphaniae*, 1638 (Neuausgabe 1721). — *Ueber T.*: RE⁹ XIX, S. 551 ff; — ADB 37, S. 582 ff; — A. Lorenz: *Die alte reform. und die neue evg. Gemeinde Grevenbroich*, 1905, S. 68 ff; — J. A. von Edelhagen: *Reformationsgeschichte des Landes Jülich, Berg, Cleve und Münster*, Bd. III (1837), S. 242 ff; — J. D. von Steinen: *Quellen der westphäl. Geschichte*, 1741, S. 34 f. **Roscheidt.**

Teichub, Hauptgott der Hethiter, **Hethiter** (Sp. 4).

Teufalte (1673) **England**; I, 3 **Test-Gid.** **Testament**, Altes und Neues, **Bibel**: I—II. Das Wort „Testament“, abgeleitet aus dem griechischen *diatheke* und dem hebräischen *berith*, deutsch „Bund“. Ueber die Bedeutung des alten Wörter berith vgl. **Bund**: I (Sp. 1432 ff), des mittleren *diatekhe* **Bund**: II (Sp. 1435 ff). Die Zusammenfassung und Gegenüberstellung der alten und mittleren Religion unter dieser Bezeichnung stützt sich auf Jer 31, 20 und ist ausgesprochen im Evangelium (Luk 22, 20) wie bei den Aposteln (1 Kor 11, 21. II 3, 6, 14 Hebr 8, 9, 12, 20, vgl. Gal 4, 2). Die beiden Teile des Kanons werden schon bei Clemens von Alexandrien und Tertullian als **AT** und **NT** bezeichnet.

Testament Abrahams, Hiobs usw. **Pseudopigraphen** des **AT**, 2 d; — **Testamente** der 12 **Patriarchen** **Pseudopigraphen** des **AT**, 2 d.

Test-Gid (= Prüfungseid) heißt der durch die englische Teufalte v. J. 1673 (**England**: I, 3, Sp. 351; ähnlich schon durch die sogenannte Körporationsalte v. J. 1661) den Staats- und Gemeindebeamten auferlegte Eid, durch den der Betreffende die kirchliche Suprematie des Königs (**England**: I, 3, Sp. 345) anerkennt; gleichzeitig hat er die Lehre vor der Transubstantiation abzu schwören und ein Zeugnis eines Pfarrgeistlichen und Kirchenvorstehers beizubringen, wouach er in dem seiner Wahl vorangehenden Jahr das Abendmahl nach dem Ritus der anglikanischen Kirche empfangen habe (Sacramentstaufl). Die Einführung dieses Eides und seines Zubehörs sollte den Katholizismus unterdrücken, schloß aber tatsächlich auch die

protestantischen Dissidenten bis zur Aufhebung der genannten Vorchriften (1828/29) von allen Kantonen und auch vom Parlament aus.

Vgl. die Literatur über die Gruppen der Nonkonformisten; ferner F. Malowetz: *Die Verfassung der Kirche von England*, 1894, S. 98; — S. Schöll: *Testate (RE⁹ XIX, S. 555—557).* **Sigmatad.**

Testem benevolentiae, Enzykl. **Leos XIII** v. J. 1899, **Amerikanismus** (Sp. 431) **Reformulatholizismus**, A 2.

Testierfähigkeit der Kleriker. Das Recht der kath. Geistlichen, über ihren Nachlass zu verfügen, hat eine wechselvolle, in verschiedenen Gebieten verschiedenartige Geschichte. Während sie über das Vermögen nicht-kirchlichen Ursprungs (pneumatum patrimoniale) meist bestimmten durften, beschränkte ihnen die Kirche die T. über das aus den kirchlichen Einkünften Erpatre (p. beneficia) (**Benefizium**), danit dies in irgend einem Maß der Kirche zugute komme. Das Spolienrecht machte oft jede Besitzung unwirklich. Test gilt auch für die T. der Kleriker überall das bürgerliche Recht, also meist **Testierfreiheit**. Nur häuft man ihnen kirchlicherseits nach dem **Testimonium Sess. XXV c. 1** ein, daß sie wenigstens das aus dem kirchlichen Einkommen erbrachte der Kirche oder den Armen zu hinterlassen haben. **En.**

Testimonium spiritus sancti, d. h. **Zeugnis des hl. Geistes**, ein Grundbegriff der älteren protestantischen Dogmengeschichte. Mit ihm führte man den Wahrscheinheits- und Gewissheitssatz gegen den die **Regula fidei** in dem Mittelpunkt stellenden Katholizismus. **Luther** machte die Heilsgewissheit in der Form der Rechtfertigungsgewissheit (**Rechtfertigung**: II, 7) zur normalen Begleiterin des religiösen Lebens und gab dem unter dem Titel des Zeugnisses des hl. Geistes Ausdruck (**Erleuchtung, innere**, 2). Zugleich aber wurde durch diesen Begriff ein Erfat für den abgelehnten Traditionsbeweis (Wahrheitsbeweis) geschaffen. Mit dem Zeugnis des hl. Geistes wurde die **Inspiration** der Schrift verbunden und dadurch der Traditionsbeweis überflüssig. In diesem Zusammenhang ist die göttliche Inspiration der Schrift die feststehende objektive Tatfrage. Die Erkenntnis davon gewinnt der Christ, indem er, läßt die Schrift lesen, durch den hl. Geist das Zeugnis erhält, daß, was er liest, göttlicher Herkunft ist. Eine historisch kritische oder religiös kritische Scheidung innerhalb der Schrift wird nicht gemacht. Das Zeugnis erstreckt sich auf die ganze Schrift, die nun in einer jedem zugehörigen Weise auf sich selbst gestellt ist. Mit der Gewissheit ihres göttlichen Ursprungs ist ihre Autorität für den Einzelnen jetzt begründet. Damit wird dann kirchlich die aus dem religiösen Grundlehren Luthers hergeleitete Bedeutung des Zeugnisses des Geistes zurückgeworfen. Denn wenn an die Stelle der Rechtfertigungsgewissheit und der Befürigung des Gewissens, die den Inhalt des „Wortes Gottes“ zum Gegenstand hat, die Gewissheit vom göttlichen Ursprung der ganzen Schrift getreten ist, so ergibt sich aus dieser Gewissheit ohne irgend ein neues, besonderes Zeugnis die Autorität aller Worte von selbst. Diese letzte Bezeichnung des Zeugnisses des Geistes ist die herrschende geworden. Besonders **Calvin** hat die Zweck der Inspiration der Schrift durch das t. s. n. niederschlagen ver sucht. In der altprotestantischen Dogmatik ist grundsätzlich das Zeugnis des Geistes zum Beweismittel der

Schriftinspiration gemacht. Freilich ist in Ablehnung an den Vaterbeweis Melanchthon in der Helmstädter Schule (Georg Galitus) neben das t. s. s. der Traditionsbeweis gestellt (¶ Glaube: VI, §v. 1458). Aber verdrängt wurde das t. s. s. erst durch die beginnende Ausklärung, die es erzielte durch die „öffentliche Gewissheit“ und die „gefunde Vernunft“, Größen, denen freilich jede genaue inhaltliche Bestimmung fehlt und die ganz der Willkür einer von der „Offenbarung absehenden Vernunftreligion ausgeliefert waren, die aber doch mit einem halblos gewordenen Begriff aufräumten. Er hat freilich wie alles Altprotestantische in der konfessionellen Bewegung des 19. Jhd.s wieder austauschen können. Da aber allen Versuchen zum Trotz die Inspirationsthese endgültig im wissenschaftlichen Protestantismus unterlegen ist, ist auch die altprotestantische Theorie vom Zeugnis des hlg. Geistes unterlegen. Man spricht heute nicht mehr von der Inspiration der Schrift, sondern von der geistlichen Offenbarung Gottes; und das Zeugnis des hlg. Geistes bezieht sich nicht mehr auf den Ursprung und die formale Autorität der Schrift, sondern auf den Inhalt des Wortes Gottes oder der Offenbarung, die sich dem Gewissen als wahr befunden und die religiöse Gewissheit begründet. Das Problem erscheint nicht mehr unter dem Titel der Inspiration und des t. s. s., sondern der „Offenbarung“ (: III) und des ¶ Glaubens (: III).

2. Thymel: Die christliche Wahrheitsgewissheit, 1905; — R. Heim: Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911 (dazu vgl. D. Ritschl in ThStK 1913, S. 466—481); — H. Rendorff: Das Gewissheitsproblem in dem theologischen System des Johannes Mause, 1912; — D. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. I und II, 1910 ff.

Tezel.

Tetens, Joh. Nikolaus (1736—1807), geb. zu Tetensbühl (Schleswig), 1763 Prof. an der Universität Böhmen (Pragot), 1765 Director des dortigen Pädagogiums, 1776 Prof. für Philos., später auch für Mathematik in Kiel. 1789 ging er in den königlichen Verwaltungsdienst über; 1791 Staatsrat und Deputierter im Kopenhagener Finanzkollegium. Seine Schriften beziehen sich auf zahlreiche Gebiete: Philosophie, Mathematik, Physik, Meteorologie, Medizin, Nationalökonomie, Finanzwissenschaft usw. Sein philosophisches Hauptwerk sind die „Vierzehn philosophischen Berücksichtigungen über die menschliche Natur“, Leipzig 1776/77. Es ist kein abgeschlossenes System, was er bietet, sondern die Behandlung einer Reihe einzelner Probleme. Zwei Punkte sind hervorzuheben, die seine Stellung in der Geschichte der Philosophie begründen: 1. In der Psychologie hat er zum erstenmal prinzipiell die empirische Methode eingeführt. Er verwirft die metaphysisch-ontologische Bearbeitung der Psychologie, wie auch ihre Verquälzung mit der Theologie, ebenso aber auch ihre rein physiologische, materialistische Behandlung. Statt dessen will er eine „Analyse der Seele auf Grund von Erfahrungen“, Erforschung der Seele durch Selbstbeobachtung. Durch ihn ist die Sulzerische Dreiteilung der psychischen Inhalte in Vorstellen, Wollen und Fühlen allgemein geworden. Auch hat er zum ersten Male experimentelle Versuche im Sinne der modernen Psychologie angestellt (über Nachempfindungen). T. erweist sich hier

als einen selbständigen Schüler ¶ Lodes. 2. In der Erkenntnistheorie hat T. versucht, ¶ Humes Skeptizismus zu widerlegen. Da er aber rein psychologisch vorging, gelangte er zwar zu einer Feststellung des normalen Denkens im Subjekte, aber nicht zu einer objektiv gültigen Erkenntnis von Gegenständen. — T. kannte den Kant, hat T. trotz starker Kritik hochgeschätzt; zwischen beiden besteht ein Verhältnis wechselseitiger Beeinflussung, aber T. als Vorläufer Kants zu bezeichnen, geht nicht an. — ¶ Philosophie: III, 3 d.

ADB 37, S. 588 ff.; — Alois Riehl: Der philos. Kritizismus I, 1908, S. 233—44; — Max Deussen in Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1892, S. 355—68; — Wilhelm Nebele: Zum 100jährigen Geburtstag von J. N. T. (Zeitschr. für Philosophie und philos. Kritik 132, 1908, S. 137—151); — Ders.: J. N. T. nach seiner Gefangenentmündigung mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant, 1912. — Ältere Arbeiten nennt: Archiv für Geschichte der Philosophie 1908, S. 115 ff.; vgl. Ue III, 1901, S. 234. Baute.

Tetragramm in die Bezeichnung der vier Konsonanten Jahves (Jvhv), deren Aussprache man vermeiden wollte. ¶ Jahve, 1 ¶ Abbreviations, Tetrapolitana Confessio ¶ Confessio Tetrapolitana.

Tezel, Jo b a n n (um 1465—1519). Der Abläfiprediger T. gehörte zu den Geistern, die nur im Schatten Luthers (: 3) eine gewisse Bedeutung beanspruchen dürfen: sein Abläfhandel hat den Reformator auf den Plan gerufen, doch ist er da lediglich Veranlassung; „das Kind hätte einen anderen Vater“, urteilte Luther richtig. Geb. in Pirna, studierte T. 1482/83 in Leipzig, wurde 1487 Baccalaureus, trat dann in den Dominikanerorden und wirkte 1509 als Inquisitor für Sachsen. 1504—10 hat er für den deutschen Orden in Sachsen, Schlesien, am Niederrhein, in Chäß, Schwaben und Franken den Abläf verfündet. 1516 taucht er als Subkommissar bei dem ¶ Albrecht von Mainz bewilligten Abläf für die Peterskirche in Rom auf und kam als solcher in die Nähe von Wittenberg nach Süderbösch, so daß Luthers Beichtkinder Abläfzettel bei ihm laufen. Nach dem Anschlage der 95 Thesen Luthers stellte er, um als Gelehrter dem Gelehrten gegenüberzutreten zu können, 1518 in Frankfurt a. O. Disputationsthemen gegen Luther auf, die ¶ Vimperna verfaßt hatte (den D. theor. erhielt er von Papstes Gnaden durch die Dominikaner). Die Entwicklung der Luther-Angelegenheit (Deutschland: II, 2) schob aber T. völlig in den Hintergrund, ja, er wurde von ¶ Müntz als Sündenbock preisgegeben. Er zog nun in das Leipziger Dominikanerkloster zurück und starb hier in den Tagen der Leipziger Disputation; Luther hatte ihm kurz vorher einen Trostbrief geschrieben. In seiner Abläfpredigt ist T. nicht über die Kirchenlehre (¶ Buzweilen: I, 3; III) hinausgegangen; das (sichon im Mittelalter nachweisbare) Sprichwort: „ sobald das Geld im Käfken klängt, die Seele in den Himmel springt“ hat er verkündigt. Chebruch in ihm fälschlich vorgeworfen worden, doch scheint seine Sittlichkeit keine tabuloje gewesen zu sein.

¶ Paulus: Johann T. der Abläfiprediger, 1899; (dazu Fr. Dibelius in: Beiträge z. jüd. Kirchengesch. 17, S. 1—23); — P. Marandon: Jean T. et la prédication des indulgences, 1900; — J. Lüke: Das älteste Dokument über T.s Abläftraum (Zeitschrift für Friede, 1898); — W. Köhler: Dokumente zum Abläfstreit, 1902; — P.

Kallöff: Zu Luthers römischem Prolog, 1912, S. 136; — **N. Paulus:** Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1903, S. 1—9.

Söder.

Teufel (lateinisch *diabolus*, griechisch διάβολος = Perleumunder) ist die Ueberleitung des hebräischen **¶Satan** (= Widersacher, Ankläger).

1. **Vorgeschichte;** — 2. Der T. auf dem Boden des Hellenismus: a) Entwicklung im 1.—3. Jhd.; — b) Dogmatisierung im 4.—6. Jhd.; — 3. Der T. im Islam; — 4. Der T. im Mittelalter; — 5. Seit der Reformation; — 6. Seit der Aufklärung; — 7. In der Neuzeit.

1. Alle Religionen kennen gute und böse Mächte, nützliche und schädliche. Die Götter der **Naturreligionen** können beides in einer Person sein, oder die Mythen stellen den Kampf der schädlichen Naturgewalten (Titanen, Giganten, Riesen, Ungeheuer, Dämonen usw.) gegen die nützlichen dar. Zu diesem Sinne kann man von einem **naturalistischen Dualismus** reden. Der **spirituelle Dualismus**, der ein Werturteil sowie ein Ideal des Guten voraussetzt, erscheint eben deshalb erst in ethischen Religionen. Darum hat diesen Dualismus bei Griechen und Römern erstmals die Religion vergebungen Philosophie hervorgebracht (Plato: Idee des Guten — Materie; Philosophie: II, 3; Höchstes Gut, Sp. 69). Bei Einordnung von **Personifikationen des Schödlichen** — Böse wie etwa des Ahriman der Perser (¶Perser usw.: II, Sp. 1370), der sieben bösen Utus und des Nergal der Babylonier und Assyrer (¶Babylonien usw., 4 Bk. 9), des Selbst-Dybon der Ägypter (¶Ägypten: II, Sp. 182 ff.), Moloch der Phönizier (¶Rabenwölter Israels, 3 ¶Moloch), Loki der Germanen (¶Germanische Religion, 3 b) usw. — ist Voricht geboten, weil sie gewiß alle aus Naturgottheiten entstanden und nur z. T. zu sittlichen Vorstellungen erhoben worden sind. Eine ethische Vorstellung ist dagegen der jüdische **¶Satan**, der Krimps der direkten T.-vorstellung, den das Judentum in seiner Benutzung der alten Anfälle (¶Satan, 1) und wohl unter dem Einfluß einer fremden, dualistischen Religion (Partismus: 1), aber unter Überwindung dieses Dualismus gebildet (¶Satan, 3), und den das Christentum nebst der jüdischen ¶Apokalyptik und ¶Eschatologie sowie dem Volksglauben übernommen, aber selbstständig weiterentwickelt hat. — Nach der Entwicklung der Satanvorstellung muß es willkürlich erscheinen, den T. vom Satan zu trennen, und doch ist er mit dem Vordringen des Christentums ein anderer geworden. Zwar hat das beginnende Christentum (¶Satan, 3) den jüdischen Satanglauben ohne Abstriche übernommen, und auch die ¶Apostrophen: (II) des NTs bieten keine neuen Züge im Bilde desselben, wie auch in der neuhebräischen Literatur der Satan des Spätjudentums keine wesentliche Veränderung erfahren hat; nur sind die Sagen von ihm in Talmud (¶Mishnah usw.) und in der ¶Kabbala phantastisch ausgeschmückt worden (¶Belial ¶Lilith). Aber für das Christentum ergab sich die Notwendigkeit einer Umwandlung der Satanaologie, als die Christen sich genötigt sahen, gegenüber hellenistischer Philosophie und Ethiklation den Inhalt ihres Glaubens zu dogmatisieren. Freilich hat die Satanologie mit der Entwicklung der ¶Christologie nicht gleichen Schritt gehalten und hat wie die Angelologie (¶Engelverehrung)

immer wieder Züge aus dem Volksglauben aufgenommen.

2. a) Die T.-vorstellungen der 3 ersten christlichen Jahrhunderte erhalten ihr Gepräge durch die Stellung des Christentums in der Welt: den äußeren Kampf gegen das Judentum (¶Apostolisches usw. Zeitalter: I, 1 b. 2 e. f.; II, 2 e ¶Heidentum, 2, 9) und den inneren gegen den ¶Synketismus (I) und den ¶Gnostizismus. In diesem Kampfe hat sie von Anbeginn alles außerchristliche, besonders den heidnischen Staat mit seinem das ganze Leben umspannenden mit durchdringenden Göttendienste unter die Gewalt des T.s und der Dämonen gestellt. Der T. ist der „Fürst dieser Welt“ usw. und zugleich der „Affe Gottes“, der diesem alles nachmacht, z. B. auch die kirchlichen Sitten und Eindrückungen bei den Sektenten nachahmt. Beide Gedankenreihen haben weit hinaus die T.-vorstellung beherrscht und bis in Einzelheiten beeinflußt. Indem die Heiden ihm dienen, werden ihre Götter selber zu T.u., und damit zieht in weiterem Umfange, als man sich auf Grund der Literatur vorstellen kann, der Volksglaube in die T.- und Dämonenlehre der Kirche ein und gestaltet eine Hierarchie der „bösen Engel“ nach Art der polytheistischen Götter. (Der Incubus und Succubus, d. h. der männliche und der weibliche Ado oder der T. als Beischläfer und Beischläferin [vgl. 4, Sp. 1155 ¶Veren, Sp. 7.8] z. B. stammen ab von den Fauni, Silvani, Fauni, den Fruchtbarkeits-, Feld- und Walddämonen, denen der Römer dieselbe Funktion zuschrieb). Die Erlösung von dem T.-druck erwartete man von der ¶Parusie Christi (vgl. ¶Satan, 2 b) und bildete die aus dem Judentum übernommene Eschatologie mit dem immer mehr als Werkzeug des T.s gedachten Antichrist weiter aus. Da die Heiden in der Gewalt des T.s standen, wandte man schon früh bei der Taufe den ¶Gozimismus an, auch bei der Kinder- taufe, und ließ den Täufling bzw. die Taufen feierlich dem T. und seiner Gefolgschaft entagen (¶Abrennung). Rächt sich in diesen Vorstellungen und goitesdienstlichen Bräuchen, die übrigens zum Teil den Riten des heidnischen Mythenwesens entstammen, ein starker dualistischer Klang hörbar, so hat man doch den Dualismus zu überwinden gesucht. Entgegen dem Dualismus in den sunitischen Spekulatoren des Gnostizismus, die z. T. sogar den T. (Demiurg) an der Weltbeherrschung beteiligten (¶Gnostizismus, 2 a), erklärte die kirchliche Lehre das Böse unter Gottes Zulassung aus dem freien Willen und setzte den T. in Beziehung zum Erlösungsarbeite. Durch Absall von Gott ist er aus einem guten ein böser Engel geworden. Sein Fall wird nach dem Vorbilde der jüdischen Apokalyptik verschieden erklärt: teils aus Ungehorsam oder Auflehnung gegen Gott, teils aus Hochmut und Annahme, teils aus Neid oder Verdruss über den Vorrang des ersten Menschen (Lucifer bei ¶Tertullian und ¶Origenes nach 10, 12; 14, 12; Luk 10, 18; ¶Mythen: II, 6); auch leitete man den Fall seiner Genossen nach I Pet 5 (vgl. ¶Satan, 2 c) aus Lüsterheit her. Der T. hat das erste Menschenpaar zur Sünde verführt und dadurch ein Antechi an alle Menschen erhalten. Dies wird ihm durch das Lösegeld des Todes Christi wieder abgewonnen (¶Irenäus). ¶Ori-

genes u. a. lassen den T. mit demselben abschärfen werden, und **T. Gregorius von Nyssa** nennt es gar einen Betrug (vgl. **T. Verjährung**: III, 1). — Als Engel haben die T. einen feineren Leib als die Menschen, aber einen gröberen als die guten Engel. Sie besitzen auch übermenschliches Wissen und übermenschliche Macht, doch sind ihre Verführungskenntnis nicht unübersteiglich und dienen den Gläubigen zur Bewährung. Hat auch jedes Laster seinen besondern T., so bieten doch Gottesfurcht, Gebete, Askese, Ausspreden des Namens Christi, das Kreuzeszeichen und der gute Engel eines jeden Schutz gegen sie. Manche lassen den T. im Westgericht (vgl. **T. Satan**, 2 b; 3) für ewig verdammt oder vernichtet werden, manche halten seine Verführung für möglich (**Apostolatlas**; **T. Wiederbringung**).

2. b) Zur Staatsreligion erhoben, hat das Christentum im 4.—6. Jahrhundert die Lehre vom T. teils erweiternd, teils beschließend dogmatisiert. Im Kampfe mit dem Manichäismus (**Mani usw.**) lernte man physisches Leben und moralisch böses unterscheiden und den Tod Christi nicht mehr als Lösegeld an den T., sondern als Abtragung der Schuld verstehen (**T. Verjährung**: III, 2). Christus tritt aus dem Kampfe mit dem T. mehr zurück, und dieser erscheint demgemäß als direkter Feind Gottes. Der Glaube an seine endliche Befreiung wird mit dem Christenismus verdammt. Da auch der Staat nicht mehr dem Reiche Christi feindlich gegenüberstand, konnte man nicht mehr so äußerlich wie seither in ihm das Reich des T. sehen. Die Vorstellung ward deshalb tiefer gejährt, und was er dadurch an äußerer Gewalt verlor, das gewann er an Macht der Verführung. Jetzt schrieb man ihm eine menschliche Gestalt zu (die schwarze Farbe begegnet schon bei **Hermas**) und bildete die Vorstellung seiner Verwandlungsfähigkeit sowie seiner Unabhängigkeit von Raum und Zeit weiter aus. Schon jetzt kennt man Bündnisse mit dem T., fragt deren deßen Unabhängigkeit eine „schwarze Magie“ (**Mani usw.**, I, Sp. 127) auszuhüben vermögen. Zum Schutz gegen die Einführung des T. werden als weitere Mittel Anrufung des hl. Geistes, Wachsamkeit, Taufwasser und Reliquien empfohlen.

3. Der Islam, der in Arabien bereit3 die Vorstellung von Dämonen (Dschinnen) vorhand, hat aus dem Judentum und Christentum den Glauben an Engel und Teufel übernommen. Der Koran kennt T. (Scheiathin; Singular: Scheiathan = hebr. Satan) als gefallene Engel sowie den Iblis, der von Allah verflucht und aus dem Paradies verwiesen ward, weil er wie der Lucifer der Christen dem Adam die Anbetung verweigert hatte, zwar nicht wie dieser ein Engel, sondern der Sohn eines Dschin war und das Oberhaupt der gefallenen Engel ward, mit denen er die Menschen verführ, um am Gerichtstage mit ihnen zur Hölle verdammt zu werden (**T. Islam**, 2, 4).

4. Eine neue Epoche in der Geschichte des T. bezeichnet das Einströmen des germanischen Heidentums in die Kirche, die der Entwicklung Vorschrift leistete, indem sie die ganze germanische Mythologie, die bereits einen Loft und andere böse Geister befaßt, in den christlichen Glauben hineinüberleitete. Viel Anteil an dem Prozeß hatte das übergläubische Monchtum; es geht aber nicht an, mit v. **Hoensbroeck** der lath. Geistlichkeit die

gänze Schuld aufzubürden. Schon im 8. Jhd. beginnt die **T. Abrennung** an germanische Götter, Zauber, Bechwörungen, Wettermachen usw. werden als abergläubischer T. dienst verboten. Zauberer und Hexen galten auch bei den Germanen bereits im 9. Jhd. als Werkzeuge des T., den man sich damals schon so vorstellte wie im späten Mittelalter, und von dem man alles dem einfachen Verstände nicht erklären könnten und Wissen sowie Krankheiten, Landplagen usw. herleitete. Doch tritt er auch bereit3 als Volkzieher der göttlichen Strafrechtigkeit auf. Die Furcht vor dem T. wuchs immer mehr, und seit dem 10. Jhd. sah man sogar Päpste in seinen Banden. Im 11. Jhd. gesellten sich zu Heiden und Kettern die Juden als T. dienner, und nun tritt immer mehr die Verwandlungsfähigkeit der T. nach dem Vorbilde der germanischen niederer Mythologie hervor. Auch in Engel des Lichts können sie sich verstellen, und ihre Anhänger fahren nach Art des „wilden Heeres“ und der Begleiterinnen der „Frau Hölle“ durch die Lust, halten Hexenabbaß und Blodsbergischen (**T. Herren**). Der Glaube an Bündnisse mit dem T. gewinnt weitere Verbreitung. Für diese Zeit sei dem 11. Jhd. gewähren uns die damals in Frankreich, im 12. Jhd. in Deutschland beginnenden geistlichen Dramen (**Mysterien**: II), in denen dem T. eine hervorragende Rolle zulam (**T. Passionsspiele**, Sp. 1248), einen vorzüglichsten Einblick in die Volksvorstellungen. Die heidnische Unterwelt (Hades, Zeus, Hel) und die christliche T. Hölle werden miteinander vermengt und dem Lucifer und seinen Untertanen, Satan sowie zahmekten Verkörperungen von Latern als Wohnung angewiesen. Auch des T. Mutter, die aus dem Judentum stammende Alith, und seine Großmutter tritt in den Reigen ein; eine Frau durfte derselbe nicht haben, da er des Sakramentes der Ehe nicht teilhaftig werden konnte. Die germanischen Riesen leben dem T. ihre Kraft, mit der er übermenschliches leistet, und zugleich ihre Tölpelhaftigkeit, in der er als „dummer“ oder „gebrellter“ T. von Menschen übersehen wird. Die Verdrängbarkeit der Zwerge läßt ihn zur lustigen Person werden, die alles travestiert und auch das Göttliche nachäßt. Nicht nur auf der Bühne, sondern auch in Sage und Märchen hat sich der T. weit über das Reformationszeitalter hinaus erhalten; ja heute noch lebt er in zahlreichen Erinnerungen im Volksberglauben, über den die **T. Volkskunde** reiches Material bietet. Von diesen vollstümlichen Vorstellungen blieb auch die kirchliche Dogmatik, die an den überlebtenen Bürgen festhielt, nicht unbeeinflußt, wenn sie sie auch nicht alle aufnahm. Als Schutzmittel gegen den T. wird nun auch das Aufbören der Kreuze empfohlen, und als kräftigster Anwalt gegen ihn tritt immer mehr die hl. Maria hervor; vgl. die Legenden von Theophilus von Adana in Cilien und der Päpstin Zutta (= Johanna), die beide durch ein Bündnis mit dem T. zu kirchlichen Würden gelangen, aber abschließlich durch Anrufung der hl. Jungfrau Rettung finden (vgl. die Lit.).

Die höchste Blüte des T. glauben3 fällt in das 13.—15. Jhd., in daß man nicht mit Unrecht von einem „vollendetem T. kultus“ geredet hat. Da man den T. überall sah oder vermutete, ist es unmöglich, in die Einzelheiten zu gehen. Es sei beispielweise nur an die Ausführungen des **Cæsarini** von Höistebach, an die von **Thoma**

mas von Aquino ausgebildete Lehre vom *In-ebus* und *Zuebus*, an die satanische *Inqui-*
sition, an die Satansprozeße; an die Seite der
Luziferianer oder *Tsambeter*, über die der
Mönch Alberich zum Jahre 1223 berichtet, an
den Prozeß der *Siedinger* (1197—1234) so-
wie des Templerordens (1312; *Hiererorden*, 3)
erinnert und an die schenkitischen Herrenprozeße,
die seit der Herenbulle (1481) trotz gelegentlichen
Widersprüches (seit 1563) bis zur Auflösung
dauerten (*Heren usw.*). Die seit 1351 aufzau-
genden *Tsabreie* sind wohl durchweg als Sätzen
zu verstehen (*Himmels- usw. Brief*).

5. Die *Reformation* bedeutet keinen
Bruch mit dem *Tsalauben*, aber eine Verinner-
lichung desselben. Luther, aufgewachsen in den
vollständigen Anschauungen und in der kirch-
lichen Scholastik, sah das Leben des Christen als
einen beschändigen Kampf gegen den *T.* an,
lehrt aber, man habe sich mehr vor seinen in-
neren Ansehnungen als seinen äußeren Erhe-
bungen zu scheuen, und empfahl gegen ihn gläu-
biges Gottvertrauen, Erhebung im Gebete und
Verachtung des *T.*, dessen Macht durch Christi
Kampf und Sieg prinzipiell vernichtet sei. Gott
läßt (permittit) ihn das Widerpiel der Liebe
treiben und ein gewaltiges Reich in dieser Welt be-
sitzen, besonders in der römischen Hierarchie, deren
Haupt der vom *T.* erweckte „Antichrist“ selber ist,
gebraucht ihn aber auch als Vollstrecker seiner
Strategiekeileit, als „Dienstler“. Als Urheber
der Sünde kam der *T.* in die lutherischen Kate-
chismen und Symbole. Troß Verwerfung der
äußerlichen Schriftmittel der lath. Kirche hat
Luther den *Ecclesiasticus* (III, 2) und die *Ab-*
remuneration (vgl. *Taufe*: II, 4; IV, 1) beibe-
halten, während die Reformierten sie abschafften,
ohne aber den Glauben an Engel und Dämonen
zu streichen. Im lutherischen Kirchenliede, im
Gebete sowie in der Dogmatik und Ethik behielt
der *T.* seinen Platz im Erlösungswerke und im
Glaubenskampfe des Einzelnen, und zwar in wei-
tem Umfang, als bisher festgestellt worden ist.
Auch im Protestantismus feierte der Herenwahl
noch andauernd Triumph (*Heren usw.*, S. 9), und die Vollständigkeit des *T.* im 16. und
17. Jhd. ist noch lange nicht zur Genüge
hargestellt. — Als etwas Neues brachte der
Protestantismus eine ganze *Literatur* hervor;
gebrückte Predigten, moralisch-theolo-
gische Abhandlungen und Traktate, *Tsabreie*,
Träumen usw., in denen die *T.* personifizierte La-
ster darstellen und damit die innerlich-ethische
Wertung verraten. Luthers Auffassung war
magazinär, und er selber hatte 1540 durch Neu-
herausgabe der *Epistola de miseria Curatorum*
seu *Plebanorum* (1481) die Literaturgattung an-
geregt. Die musterhafte Arbeit Osborns (s. Lit.)
welche diese Schriften bis in den Beginn des
18. Jhd.s verfolgt, überhebt uns der Angabe von
Einzelheiten; aber nicht der Pietismus (so Os-
born), sondern die Auflösung hat ihr den Le-
bensjaden abgeschnitten.

Obwohl die *Katholiken* gegen die luther-
ische *Literatur* eiserten, staken und stedten sie
nach Ausweis ihres Katechismus *Romanus*
(*Katechismus*: II, 7), sowie ihrer eigenen Ab-
handlungen erst recht in dem maßiven *Tsala-*
ben des Mittelalters mit seinen magischen Schrift-
mitteln. Wie sich gerade unter ihnen der tolle
Aberglaube bis in die neueste Zeit erhalten hat,

zeigen Längin, v. Hoensbroech u. a. (s. Lit.);
vgl. *Tarif*.

6. Die *Auflösung* (: 5 b) hat den
Tsalauben erschüttert. Als erster rüttete ihm
Walther *Beller* auf den Leib mit seiner
epochemachenden Schrift „Die bezauberte Welt“
(1690), in der er die biblischen Aussagen über den
Satan ergebnisch untersuchte, bei Jesu *All-*
omination an den *Vollglaubenden* feststellte und
den *Tsalauben* für unvermeidlich, überflüssig, ja
schädlich für die Frömmigkeit erklärte. Er fand
viele Gegner, die den Glauben an den *T.* für
„unembodlich“ hielten. Aber im 18. Jhd. setzte
sich im Kampfe gegen *Aberglauben* und *Herren-*
wahn (*Heren usw.*, S. 9), in dem auch
Christian Thomasius erfolgreich eingriff, die
neue Geistesrichtung durch. Es begann ein leb-
hafter Fechtspiel um den *T.* und die Dämonen,
der besonders im letzten Viertel des 18. Jhd.s
tobte, und in dem neben kleineren Geistern und
zahlreichen Umgangnamen auch Joh. Sal. *Sem-*
ler auftauchte. Während der lath. Pfarrer Joh. Zol.
Gahner erzürnliche Kuren ausführte, während
die Orthodoxie auf Grund der Inspiration die
biblisch-kirchliche Lehre verteidigte, während der
Pietismus sein Interesse an ihrer Weiterbildung
hatte, bezeichneten die Außellärier den *T.* als
heidnischen Irrtum und Verschöpfung der christ-
lichen Religion und erklärten, Jesus habe dem
Vollglauben nur nicht widergesprochen, weil das
rechte Verständnis noch nicht einmal in den
Jüngern reiße gewesen sei; aber nun sei es an der
Zeit, den alten schädlichen, Gott entehrenden
Aberglauben abzutun.

7. Nachdem *Kant* und *Schelling*
den *T.* phänomenisch behandelt und als Personifi-
cation der Idee des Bösen im Gegensatz zum
persönlichen Ideale moralischer Vollkommenheit
in Christus, bzw. als den „umgekehrten Gott“ an-
gefaßt, Karl *Daub* aus der Idee des in steter
Opposition zum Guten befindlichen Bösen eine
Personlichkeit konstruiert hatte, unterzog
Schleiermacher die Lehre vom *T.* einer
scharfen Kritik. Er erläuterte ihre Entstehung
und strich sie als unverständlich (selbst Jesus hat sie
zwar übernommen, aber nicht als notwendigen
Bestandteil des Glaubens behandelt), haftungs-
los, ja geradezu höchst gefährlich aus dem christ-
lichen Glauben. Dav. Friedr. *Strauß* erklärte
sogar die ganze Lehre von den Engeln für völlig
entwurzelt.

Seitdem sind die Ansichten der neuere n
protestantischen Theologen geteilt: Manche sehen im *T.* eine Personifikation der
Macht des Bösen, andere reden von ihm nur
im historischen Sinne. Die neue Ortho-
doxie oder positive Theologie verteidigt den
Tsalauben auf Grund der Schriftstellen, in-
dem sie teils von einem bösen Prinzipie redet,
das in seinen Organen persönlich wird, teils
ein Reich gefallener Geister annimmt, das auf
die Menschen verderblich einwirkt, teils im *T.*
eine Persönlichkeit erblickt, die auch in die Er-
scheinung treten kann, teils den personifizierten
Egoismus, teils eine unpersönliche geistige Po-
tenz des Bösen ist. Nur alle Fälle denkt man
ihm sich als eine Macht, die selbständig Gott und
seinem Reiche entgegenstrebt und den Menschen
in ihren Bann gezogen hat. Im *Vollglauben*,
in Sitten und Brauch, in Märchen und Sagen und
im Sprachgebrauche spielt der *T.* trotz gege-
ner-

liger Behauptungen auch heute noch eine große Rolle. Die moderne Theologie in der Nachfolge Albrecht Rüttichs erklärt die Sünde und das Böse aus der menschlichen Willensfreiheit (§ Sünde; IV, 3) und redet zwar von der Macht und einem Reiche der Sünde, zu dessen Erfüllung ihr aber ein böses Prinzip außerhalb des Menschen nicht nötig erscheint. „Die Erlösung ist Erlösung von der Sünde. Ob es einen T. überhaupt eine Geisterwelt zwischen Gott und Menschen gibt, das ist für sie eine Frage des Wissens, nicht des Glaubens. Gänzlich unabhängig von allen wissenschaftlichen Erwägungen ist das Recht eines erbaulichen Sprachgebrauches, der in poetischer Personifikation der Sündenmacht in der Welt vom T. als dem Fürsten dieser Welt redet“ (Kattenbusch).

Aus der Lit. seien genannt: RE' XIX, S. 564—574; — **Gustav Roskoff:** Geschichte des T., 1869 (Hauptwerk); — **Jul. Tambornino:** De antiquorum daemonismo, 1909; — **Wih. Soltan:** Das Fortleben des Heidentums in der altchristl. Kirche, 1906 (vgl. THLZ 1909, Sp. 177 ff.); — **H. Wendt:** Christentum und Dualismus, 1909; — **A. Ditschekoff:** Ueber die Geschichte des T., 1907; — **Walther Eidmann:** Die Angelologie und Dämonologie des Korans, 1908 (vgl. THLZ 1909, Sp. 329); — **W. Fischer:** Die Geschichte des T., 1906; — **Ders.:** Die Geschichte der Bibelstiefel und Dämonen, 1906; — **Ders.:** Die Geschichte der Tschuldniße, der Besessenheit, des Hexenabfalls und der Satansanbetung, 1907; — **Ders.:** Der verbrecherische Aberglaube und die Satansmessen im 17. Jhd., 1907; — **Max Löbner:** Die Literatur des XVI. Jhd. (Acta Germanica III, 3, 1893); — **E. Sommer:** De Theophilium diabolo foedore, 1844; — **Theophilus, hrsg. von H. Höfmann v. Hallersleben**, 1853, 1854; — **Ders.:** Uebersetzung von Wedde, 1888; — **Franz Zutte:** hrsg. in A. v. Kellers Fasnachtspielen II, S. 900 ff.; — **R. Haag:** Dietrich Schemberg und sein Spiel von Frau Gutten, Diss. 1891; — **P. v. Hoensbroech:** Religion oder Aberglaube?, 1897; — **Ders.:** Das Papitum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit I, 1901*; — **W. Löbner:** Tod und T. und noch manches Andere, 1907; — **Lyndon der William Gusman:** The devil and the vice in the English dramatic before Shakespeare, 1900 (Studien zur engl. Philologie, hrsg. von Lorenz Morbach); I. T. Die Figuren des T. . . . Göttinger Diss. 1900; — **Vom dummen T. . . .** mit Bildern verziert von G. Karlöius, 1900; — **Hans Preuß:** Die Darstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in den konfessionellen Polemik, 1906; — **Martin Hagen:** Der T. im Lichte der Glaubensquellen gezeichnet, 1899 (katholisch, trivisch); — **A. John:** Aus den Leidenstagen eines T., 1901*; — **G. Löben:** Die harten Christen und der ganze T., 1905; — **G. Längin:** Der Wunder- und Dämonenglaube der Germanen, 1887; — **J. Lederer:** Gott und T. im 20. Jhd., 1908; — **Oskar Dähnhardt:** Naturlagen, 1907 (vgl. THLZ 1909, Sp. 433 ff.); — **A. Dallmeyer:** Satan unter den Heiligen, 1908; — **Fattore:** Das Reich Satans, 1901. — **Vgl.** auch die Lit. der Artikel, auf die im Texte verwiesen ist, auch zu T. Aberglaube und T. Volksaberglaube sowie die Aussagen der Dogmatiker über Angelologie und Dämonologie. — **Carl Vogt:** Teufelsaustreibung (Teufel beschwörung), § Exorzismus.

Teufelsbriefe § Himmels- usw. brief, 1. Teufelsentzückung § Abrennung. **Tentius, L. Georg Daniel** (1817—1893), evg. Theologe, geb. in Schäßburg, erhi. Lehrer, dann Direktor des dortigen Gymnasiums, 1863 Pfarrer in Agnetechein, seit 1867 Superintendent

oder Bischof der siebenbürgischen Landeskirche. Hatte er schon in den ersten Stellungen (1842 bis 1863) bedeutenden Einfluss auf die Regierung der sächsischen höheren Schulen wie auf das Zustandekommen einer presbyterianischen Konfession ausgeübt, so hat er als Bischof durch den einheitlichen Ausbau der auch das gesamte Schulwesen umfassenden Landeskirche, die als Volkskirche die erlöschene politische Sondererkenntnis der sächsischen Nation zu ersetzen berufen war, vor allem aber durch die Macht seiner Persönlichkeit, die zumal auf einer Generalvisitation sämtlicher Kirchengebäude 1870—1886 die nachhaltigsten Wirkungen übte, mehr als einer seiner Vorgänger die von Contenu geschaffene ideelle Volksheit der Siebenbürgen Sachsen in deren Bewußtheit aufs neue vertieflicht. Als Geschichtsschreiber seines Volkes („Geschichte der Siebenbürgen Sachsen“ 1858, 2. Aufl., Leipzig, Hirzel 1874) mehrte er dessen Kraft und Nut in den Räumen des Tages und blieb für seine Heimat zeitlebens der Meisterreich aufschließender historischer Forschung. Als Bischof aus die wachsende Verierung des religiösen Lebens in der „melanchthonisch gerichteten“ Landeskirche bedacht, krönte er seine in allen Lebensstellungen geübte, meist ausdrückende politische und publizistische Tätigkeit durch die wichtige Verteidigung des historischen Rechtes seiner Kirche in ihrem Kampfe mit der damaligen ungarnischen Regierung (besonders seit 1870). Der Eindruck seines Werks, vornehmlich auf den Hauptversammlungen des Gustav-Adolf-Vereines, wie seine literarische Wirthschaft erweckte in Deutschland aus jenem Verständnis und Liebe für siebenbürgisch-sächsische Volksart. — **Oesterreich-Ungarn:** II B, 2 b, Sp. 908.

Friedrich Teutsch: Georg Daniel T., 1909; — **Ders.:** Geschichte der Siebenbürgen Sachsen, III, 1910, S. 333 ff. — **Trausch-Schüller:** Schriftstellerlexikon der Siebenbürgen Deutschen, 1902, S. 457 ff.; — RE' XIX, S. 574 ff.

2. **Friedrich**, seit 1906 Bischof der Siebenbürgen Sachsen, geb. 1852 in Schäßburg, 1876 Professor der Geschichte, 1889 Direktor am Landeskircheninstitut in Hermannstadt, 1896 Pfarrer in Großjhennern, 1904 Stadtpfarrer von Hermannstadt, nach T. Müllers Rücktritt dessen Nachfolger. Durch eine lange Reihe wissenschaftlicher Veröffentlichungen hat T. die historischen Forschungen seines Vaters G. D. Teutsch weitergeführt. Als Superintendent (1899—1906) forderte das Volks- und höhere Schulwesen der Sachsen besonders durch die Herausgabe neuer Lehrpläne. Als Bischof hat T. die zweite Generalvisitation der Landeskirche in Angriff genommen, eine neue theologische Studienordnung und das Lehrpräfariat der künftigen Pfarrer ins Leben gerufen, die Frage der Errichtung eines Predigerseminars in Fluss gebracht. Die Gründung eines landeskirchlichen Waisenhauses in Birnbühl, verantwortliche Diasporapflege, die gesamte, immer zugleich auch auf nationale Erhaltung gerichtete, soziale Fürsorge der Landeskirche für die Jugend, die Armen und Kranken sind ebensoviel Zeichen der fortstrebenden Verinnerlichung religiösen Lebens in der von T. trautvoll geleiteten Kirche. Eine hervortragende publizistische Tätigkeit im Kampfe um die alten Rechte seines Volkes hat T. als Mitarbeiter und zeitweiliger Leiter des von Franz Gebbel begründeten „Siebenbürgisch-

deutschen Wochen", dann "Tageblattes" entstehen. Unter seinen zahlreichen Schriften ist neben der Fortsetzung der Sachgeschichte seines Vaters (1700 bis 1868; Band II 1907, Band III 1910) die Herausgabe der siebenbürgisch-sächsischen Schulordnungen in den MG paedagogica (Bd. I 1888, Bd. II 1892) und die Biographie seines Vaters (Georg Daniel Teutsch 1909) in erster Linie zu nennen. **T**oesterreich-Ungarn: II B, 2 b, Sp. 908.

Trausch-Schüller: Schriftstellerlexikon des Siebenbürgischen Deutschen, 1902, S. 417 ff.; **S**chüller: Deutsche Gedie, 1909, S. 1 f.

Text des AT **T** Bibel: I, 3, Sp. 1092 ff. **M**ajorethen **T** Punktation des AT **T** Bibel: II B; — **T**extus receptus **T** Bibel: II B, 5—6 **E**lsiebit **T** Stephanus (Buchdrucker).

Text und Textgemeinschaft.

1. Sinn des T.s; — 2. Gebrauch des T.s; — 3. Wahl des T.s.

1. Der Predigt einen biblischen Text zugrunde zu legen, wurde in der christlichen Kirche im Anschluß an das Judentum Sitte. (**P**eritopen **T** Gemeinde, 3 c **H**eidendorfentum, 4 a **S**chrift insw. im Ucrchristentum). Bzw. erscheint wir aus Evilet (diss. I, 10, 7, 26, 1, 13), daß auch Philologen manchmal ihre Lehrvorträge an einem von Schülern vorgelesenen T. anknüpfen; aber das wird auf das Christentum weniger ein gewirkt haben als die in der Synagoge übliche Verwendung des AT.s. Wenn sich die gleiche Sitte auch wenigstens für den christlichen Gemeindedienst aus dem AT nicht direkt belegen läßt (die Apostelgeschichte redet nur von Missionsspredigten), so ist sie doch schon deshalb vorzusehen, weil man im Anschluß an die Synagoge das AT vorläßt. **J**ustin (Apologie I, 67) spricht dann auch von einer Auslegung des Vor gelesenen, und so ist es noch jetzt fast allgemein üblich, der Predigt einen Text zugrunde zu legen. Aber wie es im Ucrchristentum — und dies wohl zugleich nach dem Vorbild anderer Religionen — auch textlose erbauliche Ansprachen (Zungenreden und Prophecie; **G**eist und Geistesgaben im AT, 2 **H**eidendorfentum, 4 b) gab, so kommen ebenso später gelegentlich solche Predigten vor. Auch von modernen Domäntfern sind sie empfohlen oder wenigstens zugelassen worden, und in der Tat zeigen ja schon die vielfach textlohen Reden bei **N**auau, daß es auch so geht. Eine Predigt kann auch ohne einen Text schriftgemäß sein; vor allem aber beweist die Bibel nur dann die Wahrheit eines Satzes, wenn mit ihr unsere Erfahrung zusammentrifft (**B**ibel: II, dogmatisch, **E**rläuterung, innere, **T**estimonium spiritus facit).

Legen wir der Predigt einen biblischen Text zugrunde, so muß das also andere Ursachen haben: a) Wenn wir sonst eine Rede an ein **Z**itat anlehnen, so geschieht das, weil in ihm die Gedanken, die wir ansprechen wollen, einen besonders bezeichnenden Ausdruck gefunden haben. Solche Worte gibt es nun aber gerade in den hl. Schriften in großer Anzahl, sei es nun, daß man an lehrhafte Aussagen und praktische Erinnerungen oder an anschauliche Erzählungen und Schilderungen von Personen denkt; — b) Durch die Zugrundelegung eines T.s (wie durch Verwendung alter Formeln in der **L**itteratur) werden unsere religiös-stiftlichen Auseinandersetzungen zugleich als die von früheren Gelehrten

ern erwiesen. Der Bibeltext kann besonders gut diese Kontinuität unseres Glaubens zum Ausdruck bringen und dadurch diesen, wenn auch nicht begründen, so doch nachträglich verstärken; — c) Durch Anlehnung der Predigt an einen biblischen T. wird die Gemeinde — unbedacht des nicht direkt lehrhaften Charakters der Predigt (Erbauung) — in das Verständnis der hl. Schrift eingeführt. Wenn das auch noch auf anderem Wege gelingen kann, so ist unter den gegenwärtigen Verhältnissen doch die Predigt das geeignete Mittel dazu, teils insofern sie einzelne Stellen ausdrücklich erklärt, teils insofern sie eben dadurch zum erproblichen Bibellesen überhaupt anleitet. Und wie hat jene **A**uslegung nun stattzufinden?

2. **B**iebach (wenngleich wohl häufiger in England, Amerika oder auch Frankreich als bei uns) wird der T. nur als Motto behandelt, das man über die Predigt setzt, aber dann nicht weiter berücksichtigt. Auch einzelne Theoretiker rechtfertigen das, wenigstens zunächst nur als Notbehelf; die meisten dagegen verwerfen es. Und gewiß mit Recht. Denn überall, wo man sonst für eine Rede einen T. nimmt, da behandelt man ihn auch als solchen, aber nicht als Motto. Man muß ihn daher — natürlich mit Rücksicht auf die jeweiligen Bedürfnisse der bet. Gemeinde — in einzelnen auslegen und möglichst erläutern. Damit ist zugleich abgewiesen, daß man nur einen einzelnen Zug herausgreift, und daß man den T. oder jenen einen Zug umdeutet. Allerdings ist damit schon das AT selbst vorangegangen, indem es at.liche Stellen mystisch bzw. christlich verstanden, Gleichnisse allegorisch gedeutet (**P**arabel) und Wunder als Beweis der **M**essianität oder Gottheit Christi betrachtet sowie symbolisch aufgefaßt hat (**S**chrift und **S**chriftbeweis im Ucrchristentum, 2, 3). Aber auch das rechtfertigt nicht eine T. Benennung, die man sich sonst nirgends gestatten würde. Ein T. darf zwar seiner zeitgeschichtlichen oder zufälligen Form entledigt und auf unsere Verhältnisse angewandt, aber nicht in einem ganz andern Sinne, als dem urprünglichen, verstanden werden.

3. Man meint manchmal auch jetzt noch über jeden beliebig ausgewählten und abgegrenzten Abschnitt nicht nur des AT.s, sondern auch des AT.s eine Predigt halten zu können. Demgegenüber ergibt sich zunächst aus dem Bisherigen: a) Der T. darf möglichst nur das enthalten, worüber man wirklich predigen will. Steht das also in einem Vers oder Versteil, so nehme man ihn zum T., aber nicht den ganzen Abschnitt, in dem er sich findet. Ebensoviel darf aber ein T. teil, wenn er als T. dienen soll, vorzeitig abbrechen, wie das bei manchen alchristlichen Peritopen der Fall ist. Dazien andere T.e ganz verchiedene Dinge zusammen, so sind sie deshalb unbrauchbar, weil sich über sie dann keine einheitliche Predigt halten läßt. Im übrigen vgl. **P**eritopen, 3; — b) Der T. muß, wenn er unserer Auffassung nicht entspricht, doch ohne allzuviel Mühe uns verständlich und annehmbar gemacht werden können. Gibt von ihm vielmehr, was **C**arlisle im Sartor resartus von einem, einem zurückweichenden Stern gleichenSymbol sagt: er bedarf eines wissenschaftlichen Telestoffs; er muß wieder interpretiert und uns auf künftige Weise nahegebracht werden, ehe wir nur auch wissen können, daß es eine Sonne war,

— so versteht er seinen Zweck als T. Das gilt aber nicht nur von vielen alten, sondern auch von manchen modernen Abschreitungen, wenngleich in Gemeinden, die für eine solche Interpretation nicht reif sind, und das entweder deshalb, weil es ihnen überhaupt an der Fähigkeit, Inhalt und Form zu unterscheiden, fehlt, oder weil sie an der Form, die der Prediger aufgegeben muss, noch festhalten und sich durch seine Kritik verlegen würden. Da manche Stellen, namentlich allerdings des ATs, bleiben auch ihrem Kern nach unterschiedlich und eignen sich daher überhaupt nicht als T. Denn christlich umgedeutet dürfen sie nicht werden; man kann aber auch an ihnen nicht den Vorzug des Christentums illustrieren; denn um ihn abzulehnen, dazu nimmt man doch keinen T. Solche Abschreitungen oder Worte sind also vielmehr bestrebt zu lassen, wie ja auch Carlyle die verjährteten, abgetragenen Symbole wegzuraffen empiehlt; — c) Vielleicht wird man fünfzig auch solche T. verneinen, die so schön und erhaben sind, dass hinter ihnen jede Predigt notwendigerweise zurückbleibt. So sollte man z. B. vielleicht bei manchen poetischen Stücken des AT, statt weitsichtiger über sie zu predigen und sie in Einzelheiten zu zerplüden, die Hörer nur auf diejenigen Vorstellungen und Stimmungen einstellen, zu denen sich jene Texte bewegen, und dann diese T. lediglich durch sich selbst wirken lassen. Aber für eine solche Forderung ist bei dem Traditionalismus, der bei uns auch in der Lehre von der Predigt herrscht, zunächst noch nicht auf Verständnis zu rechnen.

Die Lehrbücher der Prakt. Theologie und Homiletik, besonders A. Binet: Homiletique, 1853, S. 102 ff.; — C. Cor. A. C. Elie: Lehrbuch der prakt. Theologie I, 1893, S. 692 ff.; — Joh. Gottschalk: Homiletik und Katechetik, 1908, S. 42 ff.; — Ab. Riss: Ueber den Gebrauch des T.s in der Predigt (Beiträge zu den theor. Wissenschaften, 1851, S. 108 ff.); — W. Baumgarten: Die Rachiglosie Sacharias II, 1855, S. 172 ff.; — J. M. Hannewe: Ueber tertgemässes Predigen (Zeitschr. für praktische Theologie, 1881, S. 20 ff.); — Joh. Gottschalk: Die Tertgemäßheit und verwandte homilet. Fragen (Monatschrift für die kirchliche Praxis 1905, S. 20 ff.); — C. Clemens: Predigt und biblischer T., 1906. C. Clemens.

Tertitius: *¶ Bibel*; I, 3; II B *¶ Bibelwissenschaft*; I B, 2 a, b. c. d. e. II.

Terior, Urba n., *¶ Laibach.*

Tertius receptus: *¶ Bibel*; II B, 5—6 *¶ Elzevir* Stephanus (Buchdrucker).

Thaanah (Zaanaach) *¶ Ausgrabungen*, 5 *¶ Debora*, 2.

Thabor = *¶ Tabor.*

Thaborfest *¶ Verklärungsfest.*

Thaderay, William M., *¶ Literaturgeschichte*; III, C 5 (Sp. 2306).

Thaddaeus, Apostel, *¶ Judas Jacobi.*
v. Thadden (Trieglaß), Adolf (1796 bis 1852), geb. zu Berlin, machte als Offizier die Freiheitskriege mit, lebte dann auf seinem Gut Trieglaß bei Greifenseberg in Pommern, zuletzt im benachbarten Bremervörde, Boklämper der Erweiterung in Pommern (*¶ Pietismus*; II, 2), Vater der für Bismarcks Befehlung wichtigen Frau v. Blanckenburg (*¶ Bismarck*, 2), Gegner der Union, schloss sich 1848 den Althutheranern an, 1847 ff. auch parlamentarisch in streng konservativem Sinne tätig. *¶ Pommern*, 2 b.

Eleonore Fürstin Reuß: *¶ v. Th.-Tr.*, 1894². *¶ Gunzel*.

Thal, Johannes, *¶ Schwarzburg-Rudolstadt* u. w., 2.

Thales *¶ Philosophie*; II, 1.

Thalhofer, Valentini (1825—1891), kath. Theologe, geb. in Unterroth (Diözese Augsburg), 1848 Priester, 1850 Professor der Ereignis in Dillingen, 1863 Director des Georgianums und Professor der Pastoraltheologie in München, (München: II, 2 d), 1876 Domdechant und Professor der Liturgie in Eichstätt, 1889 Dompropst.

Berl. u. a.: Die unseligen Opfer des mooshaften aufst. 1848; — Beiträge zur Geschichte des Asteriuschristianismus und insbesondere Irvingianismus im Bistum Augsburg, 1848; — Erklärung der Psalmen, (1857) 1904² (hrsg. v. Schmid); — Das Opfer des A. und R. Bundes, 1870; — Handbuch der Liturgie Bd. I und 1. Abt. v. Bd. 2, 1—87 und 1890 (bie 2. Abt. des 2. Bd. erschien 1893, die 1. Abt. des 1. Bd. in 2. Aufl. 1894, hrsg. v. Ebner); — Neuauflage des Ganzen 1912 von R. Eisenhofer). — T. hatte seit 1872 bis 1886 auch die Überleitung der deutschen Ausgabe der Kirchenbücher. — Ueber T.: ADB XXXVII, S. 646 bis 648; — A. Schmid: *¶ S. T.*, 1892. *¶ Wahne.*

Thamar, Schwiegertochter *¶ Judas*. Die Sage von T. I. Moze 38 bezieht aus zwei verchiedenartigen Sagen. Anfang und Ende erzählen, wie Juda Söhne geboren wurden, von denen die einen früh verstorben, die anderen nachträglich erzeugt worden sind. Diese Söhne Judas aber sind nichts anderes als die Geschlechter des Stammes *¶ Juda*, und der Bericht von ihnen enthält als geistliche Kern Begebenheiten aus Judas Frühzeit, wonach einige Geschlechter früh verstorben waren, andere aber dafür neu entstanden sind. Zur diese Stammesgeschichte ist die Figur der T. vernommen: nach dem Tode ihres ersten Mannes Er ward sie nach dem Rechte der *¶ Leviratsehe* dessen Bruder *¶ Onan* gegeben; aber als sich dieser der Bruderplicht verklagte und darum von Jahre getötet ward, schonte sich Juda aus natürlicher Liebe, seinem letzten Sohn Sela der gefährlichen Frau zu geben — Motiv von dem todtbringenden Weibe. So ward die ungünstliche T. ins Haus ihres Vaters zurückgeschickt, zur Schande der Kinderlosigkeit. In dieser äußersten Not wusste das tapfere und kluge Weib es durch eine List dahin zu bringen, daß sie von ihrem Schwiegerbruder empfing, so daß dieser seine Eifersucht und ihr Recht anerkennen mußte. Die Sage will nichts Schändliches von T. erzählen, sondern sie preist das entzloßene Weib, das ihr und ihres verstorbenen Mannes Recht wahr zu nehmen gewußt hat. Das Hauptmotiv der Sage, die Erzählung von dem Weibe, das ihrem Manne über den Tod hinaus die Treue bewahrt und durch die Geburt eines legitimen Kindes belohnt wird, findet sich gleichfalls in der Novelle von *¶ Ruth* und in dem ägyptischen Mythus von Isis (*¶ Aegypten*; II, 2, Sp. 183); das Motiv stammt im letzten Grunde aus dem Märchen, wie denn auch im ägyptischen „Brüdermärchen“ (Abolf. Erman, Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum, S. 507) die Frau nach dem Tode ihres Mannes von ihm empfängt. — *¶ Sagen und Legenden*; II, C 2.

Thamer, Theobald, geb. anfangs des 16. Jhd. zu Oberhohenheim im Elsass, gest. 1569 in Freiburg i. Br., studierte seit 1553 in Wittenberg Theologie, wurde dann nach mehrjährigem Aufenthalt in Frankfurt a. O. von *¶ Philipp* von Hessen, der ihm schon während seines Studiums ein Stipendium verliehen hatte, als Prediger und

Professor der Theologie nach Marburg berufen. Dort geriet er, als strenger Verteidiger der lutherischen Abendmahlsslehre, mit Andreas "Hyperius" in Streit, den der Rektor der Universität, "Draconites", zu schlichten suchte. Als Feldprediger während des Schmalkaldischen Krieges wurde er durch die Beobachtung des zuchtofen Treibens der Soldaten, die sich auf die protestantische Lehre von der Nutzlosigkeit guter Werke und von der Aurechnung des Verdienstes Christi beriefen, an der evangelischen Rechtfertigungslgleie irre. Daraus entstanden dogmatische Streitigkeiten mit "Draconites" und Adam Kraft, in denen die Kaiserliche Regierung vergeblich zu vermittelten suchte (1547). T. blieb bei seiner Lehre, "dass der Glaube, der durch die Liebe tätig ist, der rechte und selig machende Glaube sei, und nicht der, welcher alle guten Werke von der Gerechtigkeit Gottes abscheidet". Nach weiteren Räumungen wurde er nach den Synoden von Ziegenhain und Kassel am 8. August 1549 bis zur Rückkehr des in den Niederlanden gefangen gehaltenen Landgrafen beurlaubt. Auf der Reise zu einer persönlichen Besprechung mit dem Landgrafen lernte er durch Vermittlung des Karmeliten Kaspar Dolores den Ordensprovinzial Eberhard Billig kennen, der ihm Ende 1549 eine Predigerstelle am Bartholomäustift in Frankfurt a. M. vermachte. Nach weiteren Räumungen (Hauptgegner: Hartmann Venner) wurde er auch dort entlassen. Aufs neue nahm sich auf eine Bittschrift hin der Landgraf seiner an und gab ihm Gelegenheit, seine Bedenken mit den bedeutendsten Theologen zu besprechen, so mit Schneyß, Melanchthon, Bullinger u. a. Als auch das vergeblich war, wurde ihm seine Entlassung gegeben. T. trat darauf in Rom 1553 oder 1554 zur lath. Kirche über, wurde Prediger in Minden, daranfanntius in Mainz, endlich 1566 Professor in Freiburg i. Br.

Berf. u. a.: *Anatio et quatuor Christianis suis fugendum, 1547; — Disputatio de justificatione fidei, 1548; — Apologia Th. Th. de variis calumniis quas ab anno 1552 usque 1561 iulit a Lutheranis, 1561 (auch deutsch: Wahrschägter Bericht Th. T. von den Injuriern und Lästerungen, welche ihm die Lutherischen zugemessen), — Ueber T.; C. W. H. Kochuth: Th. T. Th. vita et scriptis, Diss., 1854; — Duci: Th. T. und Landgraf Philipp (ZMTh 1861, S. 165—278); — A. Räß: Die Konvertiten seit der Reformation, I, 1866, S. 236—297; — M. Lenz: Briefwechsel Landgraf Philipp des Großmütigen von Hessen mit Bucer, II, 1887, S. 165, 264 f., 267; — Carl Mörbt in RE³ XIX, S. 580 ff.; XXIV, S. 560 f.; — KL² XI, Sp. 1454; — KHL II, Sp. 2337; — ADB 37, S. 650.*

Thybrandr [¶] Island (Sp. 753).

Thannaiten [¶] Württemberg, 2 a.

Tharah = [¶] Terah.

Theanthrophilen = [¶] Theophilanthropen.

Theatiner (Clerici regulares Theatini), auch Chetiner oder Cajetaner genannt, lath. Orden für regulierte Cleriker. Seine Gründer sind der Priester Cajetan von Thiene († 1547) und Johann Peter Caraffa, Bischof von Chieti (lat. Theate, daher Theatiner), der spätere Papst Paul IV (Italien, 3, Sp. 776 Papstium: 11, 2 a [¶] Mönchium, 5 b). Papstliche Bestätigung durch Clemens VII am 24. Juni 1524. Zweck des Ordens: die sittliche und wissenschaftliche Hebung des Clerus, besonders die Förderung und Vertiefung der Predigt, der Seelsorge, der gottesdienstlichen Funktionen. Grundlegend sind die

Augustinerregel und die feierlichen Gelübde; das Gelübde der Armut ist durch Verbot des Bettelns verschärft. Die T. sollen sich ganz auf die göttliche Vorlehung verlassen (deshalb bisweilen auch "Regulierte Cleriker von der göttlichen Providenz" genannt). Um die kirchliche Reform in Italien hat der Orden große Verdienste und war eine "formliche Plantzschule für Bischöfe". Seine weitere Ausbreitung wurde durch den exterritorialen Jesuitenorden verhindert. Außerhalb Italiens hat er nur vorübergehend Fuß gefasst auf deutschem Boden nur in Minden (1663—75 Kloster und Kirche der T., die heutige Kajetanishofkirche). Heute befränt er sich auf Italien (8 Häuser, etwa 100 Mitglieder, fast ausschließlich in Neapel und auf Sizilien). Seit 1906 auch 1 Konvent in Durango (Mexiko). Die Theatininnen, 1583 von Ursula Benincasa zu San Elmo bei Neapel gegründet, beschaufliche Kongregation mit den einfachen Gelübden, aber strenger Klausur, 1633 den T. angegliedert. Noch strenger die T. ein sie die Leinen. Beide Kongregationen blieben auf Neapel und Palermo befränt.

Die Regel der T. bei Holstenius: Codex regularum etc., Rom 1661, neu herausgeg. v. Mariannus Brodi e 1759; — Helmichius II, 1896, S. 247 ff., dafelbst und Bd. I, 1896, S. 21 ff. weitere lath. Literatur; — KHL II, Sp. 2339; — KL XI², Sp. 1475/81; — L. Pastor: Geschichte der Päpste usw. IV, 2, S. 591/609; V, S. 356/60; — RE³ XIX, S. 582/85; XXIV, S. 561; — L. Ranke: Die röm. Päpste, I, 1885, S. 113 ff. Priebe.

Thebaïsche Legion [¶] Legio fulminatrix usw. Theben [¶] Aegypten: II, Sp. 177 f.

Theiner, L. Augustin (1804—74), Historiker und Kirchenrechtssachverständiger, geb. zu Breslau, studierte Jura, trat zunächst mit seinem Bruder (J. Kr. 2) für Reformation in der lath. Kirche, besonders Aufhebung des Zölibats ein, machte dann wissenschaftliche Reisen und blieb in Rom, wo er mit seiner Vergangenheit brach, Priester wurde und bei den Oratorianern eintrat; in seiner umfangreichen literarischen Tätigkeit erzielten er als leidenschaftlicher Gegner des Protestantismus. 1853 erhielt er die Leitung des vatikanischen Archivs, 1870 wurde sie ihm entzogen, weil er Mitgliedern der Opposition auf dem 1. Vatikanum die Geschäftsführung des T. Tridentinum mitgeteilt hatte. Er brachte die letzten Jahre verlassen in Rom zu.

Reformfatholische Schriften: Die lath. Kirche Schlesiens, 1826; — Die Einführung der erzwungenen Christlichkeit bei den christl. Geistlichen und ihre Folgen, 1828, 1845, neu herausgegeben 1893. — Historische Worte aus T. strengfatholischer Zeit: Aufsätze der lath. Kirche in Schlesien 1710—58, 1852; — Geschichte des Pontifikats Clemens XIV, 1853; — Fortsetzung und Neubearbeitung der Annalen des Baronius, 1856 ff. und 1864 ff.; — Codex diplomaticus domini temporalis S. Sedis, 1862, und andere Schriften, namentlich zur Kirchengeschichte Osteuropas. T. acta genuina concilii Tridentini sind, nachdem ihre Herausgabe in Rom verboten worden war, 1873 in Nagasaki mit Hilfe [¶] Strohmans veröffentlicht worden. — Ueber T. vgl. ADB 27, S. 674 ff.

2. Johann Anton (1799—1860), lath. Theologe, Bruder des vorigen, 1824 a. o. Prof. in Breslau, vertrat als Schüler [¶] Derefers (v. Breslau, 3, Sp. 1316) die Grundsätze der Aufführung in der lath. Kirche, weshalb ihm die Regierung weitere Kirchenrechtliche Vorlesungen verbot, seit 1830 Pfarrer an verschiedenen

Orten Schlesiens, schloß sich 1846 dem "Deutsch-katholizismus" an, lebte dann, auch mit diesem zerfallen, als Privatgelehrter in Breslau, seit 1855 als Sekretär an der Universitätsbibliothek daseßt.

Bes. außer den mit seinem Bruder (s. Kr. I) herausgegebenen und A.T.lichen Schriften u. a.: Die reformatorischen Bewegungen in der lath. Kirche, 1845/46; — Das Christentum der röm.-kath. Kirche, 1847. — Über T. vgl. Schlaicitoniski: A.T., 1910.

M.

Theismus.

1. Vorbereitende begriffliche Abgrenzungen; — 2. Der T. in der Geschichte der Religionen; — 3. Die theistische Idee der Persönlichkeit Gottes; — 4. T. und Anthropomorphismus; — 5. Gott und Welt im T.; — 6. Gott und Mensch im T.; — 7. Zur philosophischen Auseinandersetzung über den T.

1. T. und religiöser Monotheismus bezeichnen beide etwa das gleiche, den Glauben an ein höchstes persönliches Wesen, dessen gegenwärtige Wirkungen dem Menschen in dieser Welt zur Erfahrung kommen. Aber beim M o n o t h e i s m u s liegt im Gegensatz zum Polytheismus der Ton auf der Einigkeit Gottes; beim T h e i s m u s auf seiner Persönlichkeit im Gegensatz zum Pantheismus und auf seiner lebendigen Weltwirksamkeit im Gegensatz zu deistischen Vorstellungen (T. Deismus; II). Der Begriff Monotheismus läßt daneben noch einen weiteren Gebrauch zu und umfaßt dann T., Deismus und Pantheismus als Unterbegriffe. Dieser weitere Gebrauch sieht gerade von dem ab, was für den aus religiösen Motiven erwachsenen Monotheismus wesentlich ist, nämlich der lebendig in der Welt wirkenden Persönlichkeit Gottes. Ebenso könnte man verlucht sein, den Begriff T. als umfassenden Oberbegriff zu verwenden, um ihm Polytheismus und Monotheismus unterzuordnen. Das umfassende Gemeinsame wäre dann die persönliche Erfüllung der Gottheit im Unterschied von der unpersönlichen im Pantheismus und der unterpersönlichen im Dämonismus. Dabei wäre aber die Voraussetzung, daß Persönlichkeit Gottes bei polytheistischer Frömmigkeit im wesentlichen dasselbe bedeutet wie für den monotheistischen oder theistischen Gottesglauben. Diese Voraussetzung trifft aber nicht zu, wie im folgenden zu zeigen sein wird. Es empfiehlt sich darum, jenen weiteren Gebrauch von T. als irreführend zu vermeiden und statt dessen Polytheismus und T. als charakteristische Sonderformen des eigentlichen Gottesglaubens (im Unterschied vom Dämonismus) nebeneinander zu stellen. Als dritte Form des religiösen Gottesglaubens trate neben diese beiden der Pantheismus. Der Deismus als philosophisches Gebilde gehört mit jenen anderen nicht auf eine Linie. Über Henotheismus, Monolatrie und Monarchianismus vgl. T. Henotheismus, T. Monotheismus, 3 d und 2 a. Diese Glaubensformen gehörten nicht zum T., sondern zum Polytheismus.

2. Schon in sehr primitivem religiösen Vorstellungszusammenhang finden sich hin und wieder Gedankenbildungen, die man für theistische oder monotheistische Anfänge oder auch für Spuren eines H i m m o n o t h e i s m u s angeprochen hat. Es handelt sich da um die Vorstellung von jemand, der alles gemacht hat. Entweder ist dies das Wesen, das im Himmel wohnt, wohl auch in noch naiverer Vorstellung ein Wesen, das mit dem Himmel in eins geht; oder es ist der erste Mensch und Urahne des Stammes.

Diese Vorstellung ist hier überall mehr ein bloßes Mythologem als wirklich ein Bestandteil der praktischen Religion. Denn die religiöse Praxis beherrscht der Polydämonismus. Während sich aus dessen Wurzeln auf verschiedenem Wege größere polytheistische Gottheiten als die Hauptgegenstände der religiösen Verehrung herausheben, sehen wir jenes Mythologem ganzlich verschwinden. Nur im Schang-ti, der chinesischen Volksglück, hat sich dieses höchste weltschöpferische Himmelswesen als verehrtes Haupt der Dämonenwelt erhalten (T. China, I). Dies ist der entwideltste Ausläufer dieses sogenannten Urmonotheismus. Dagegen besteht zwischen ihm und der theistischen Frömmigkeit kein nachweisbarer geschichtlicher Zusammenhang (T. Monotheismus, 3 a). Mit dem T. darf auch nicht in Zusammenhang gebracht werden, was sich als Ergebnis philosophischer Aufführung s. B. im griechischen und römischen Altertum auf polytheistischer Grundlage im Gegensatz dazu herausgebildet hat (T. Philosophie; II). Was so erwuchs, war entweder die pantheistische Vorstellung von einem Allgöttlichen; oder es war Deismus und als letzter nicht sowohl die Fortbildung als vielmehr die Wiederholung jenes Gedankens von dem Wesen, das alles gemacht und eingerichtet hat, auf einer intellektuell entwidelter Stufe (T. Monothentismus, 2 b; T. Griechenland; I, 7). Auch vom M o n o t h e i s m u s d. h. der Vorstellung einer geordneten Götterwelt mit monarchischer Zusage, führt kein Weg zum T. hinüber. Der T. fordert ein absolutes Vertrauen aller sonstigen göttlichen Wesens vor dem einen persönlichen Gott über die Welt und ist somit das Ende aller Göttermythologie. Der Monarchianismus dagegen ist selbst veredelte Mythologie; er faßt darum ohne mythologische Elemente der Art gar nicht bestehen (T. Monotheismus, 2 a). Auch der Versuch, den T. aus dem M o n o l a t r i e erwachsen zu lassen, ist verfehlt. Er konnte nur internommen werden, wo lediglich die ausschließliche Einzigkeit der irgendwie vorgestellten Gottheit als das unterscheidende Charakteristikum des T. aufgefaßt wurde. Da möchte sich der Gedanke nahelegen, daß die Leugnung der Gottheit anderer Wesen als des aus irgend einem Grunde allein verehrten Gottes, insonderheit etwa des Nationalgottes, lediglich eine Steigerung jener ausschließlichen Verehrung unter Nichtbeachtung aller anderen sei. Beachtet man aber, daß der theistische Gottesglaube eine einschneidende Veränderung der Gesamtvorstellung vom göttlichen Wesen einschließt und gerade daran sein Besonderes hat, dann wird man ihn nicht lediglich als höchst gesiegerte Form der Monolatrie meinen gesellschaftlich begründet zu haben.

A n d e r S c h e l l e d e s T. befinden wir uns bei der z a r a b u s t r i c h e n Reform (T. Perier; II) und z. B. auch in einigen Gefangen an Baruna im N g v e d a (T. Beischluß Religion). In beiden Fällen handelt es sich um eine eigenartige innige Verbindung des Gottes mit einem Sittengebet, das als Ausdruck seiner inneren Weisheit gilt. Es bedürfte eines kraftvollen Rudes, um die Gottesvorstellung aus dem Boden des polytheistischen Anthropomorphismus und Anthropopathismus herauszureißen. Anders als durch solches gewaltthame Auspflanzungen hat der T. nicht erwachsen können. Diese Auspflanzung

der Gottesidee vollzog sich aber eben durch das innige Zusammenhängen mit dem Sittlichen. Davon ist jenen beiden — vielleicht irgend wie wurzeleinigen — religiösen Vorstellungskreisen entschieden etwas anzumerken. Es ist darum auch, als ob sich hier die Verwurzelung der Gottesidee mit dem polytheistischen Anthropomorphismus zu lokern beginne. Zu einer endgültigen Wurzellösung und Ausyklanzung ist es aber nicht gekommen. Auch Ahura mazda ist seinen Götterstaat nicht wirklich losgekommen. Wir gewinnen den Eindruck, als sei bei der zarthufristischen Reform viel religiöse Aufklärung und Reflexion mit am Werke gewesen. Wirklich in die Errscheinung getreten ist der T. tatsächlich nur an einem Punkte der Religionsgeschichte, im Zusammenhang der Religion Israels (¶ Gott; I, Gesetzbegriff im AT), und somit als eine bestimmte und eigenartige positive Religionsform. Der israelitische T. ist nicht erdacht; er ist auch nicht der bloße Niederschlag der Beschreibung polytheistischer Religionsvorstellungen. Was ihn hervorgetrieben hat, das ist das Zusammenstreben eines starken bis zu ekstatischen Erlebnissen gefestigten Gottesglaubens mit sittlichen und rechtlichen Impulsen in willenmäßigen und gefühlstüchtigen Individuen. Die Weltereignisse, welche ein kleines Volksselbst in sein Innerstes erschütterten und durchwirkten und in den Seelen fener Männer einen starken Widerhall fanden, trugen auch das ihre dazu bei. Der mächtige sittliche Impuls entriß den Gottesglauben seiner nationalen Beidrängtheit und seinen anthropomorphistischen Verwurzelungen und ließ die Idee der allem Weltbestand überlegenen heiligen Willensnach Gottes herausbreiten (¶ Gott; I, Gesetzbegriff im AT; II). Auf diesen T. der Propheten läßt sich geschichtlich zurückführen, was sich neben dem jüdischen T. sonst von religiösen T. findet. Der christliche T. selbsterklärtlich (¶ Gott; II, III), aber nicht minder der islamische (¶ Islam, 4, 9 a), ist ein Ableser dieses T. der religiösen Geschichte Israels, der erstere die Vollendung derselben, der letztere, wenigstens in jener endlichen Erfüllung, ein zurückgebeter Seitentrieb. Wir werden uns des weiteren lediglich mit dem christlichen T. zu beschäftigen haben.

3. Das Wort „Personlichkeit“ kennzeichnet am deutlichsten die Sonderart des T. in seiner Unterschiedenheit von aller vorantreffenden Auffassung der Gottheit. Der persönliche Gott (¶ Gott; III, 2; Apollonius, 2; Mothil; IV, 1 b) ist erstens vom Weltall deutlich unterschieden als ein Wille, für den die Welt Objekt ist, beständig dessen er bestimmtes will; und zweitens ist dieser Gottheitwill nicht ein unbewußter Trieb und bloßer Drang, wie er das als pantheistischer Weltwillte sein würde, sondern ein weltdurchwaltender Wille, der bewußt auf bestimmte sene und klare Ziele hinarbeitet. — Auch gegen die christliche Vorstellung grenzt sich der T. durch seine Idee der Persönlichkeit Gottes ab, sofern nämlich für den T. Persönlichkeit Gottes nicht nur von der Welt deutlich unterschiedene, eigene Wesenheit bedeutet — das behauptet auch der Theismus (II, 1) —, sondern auf die Welt gerichteten, weltdurchwaltenden persönlichen Gewalten unmittelbar umschließt, der im Weltbestand

seine Ziele verwirkt. Wenn der Theist den Gott des Theismus nicht recht als Persönlichkeit empfindet, so ist die Ursache das Fehlen eben jenes für die theistische Idee der Gottermöglichkeit geradezu konstitutiven Elementes, welches in dem Bewort „lebendig“ wohl auch noch besonders zum Ausdruck gebracht wird.

4. Ist so die Idee der Persönlichkeit Gottes geradezu der charakteristische Grundbegriff des T., dann muß in alter Auseinandersetzung über den T. bezüglich dieser Idee volle Klarheit herrschen. Der religiöse T. ist immer verflochten mit mythologisierenden Anthropomorphismen in einem der polytheistischen Sinne, die in den höheren Religionen noch fortwählen. Sie dienen hier als phantasieähnliche Veranschaulichungen des religiösen Gedankens. Zum Zweck klarer Erfahrung des Wesentlichen der Sache sind diese Elemente reinlich von einander zu scheiden, deren beständiges Zusammensein im lebendigen und anschaulichen Sprachgebrauch der Frömmigkeit das Urteil so leicht verwirrt.

Dort, wo der T. hervorbrach — im jüdischen Prophetismus —, gehabt es durch die Erfahrung Gottes als des sittlichen Willens, der als solcher in souveräner Unabhängigkeit allem Weltideal gegenübertritt und über denselben nach den Gegebenen seines eigenen Wesens als Herr waltet. Und von dieser Linie ist der christliche T. nicht abgewichen. Sein Neues liegt lediglich in einer anderen Fassung des souveränen Gotteswillens. War dort der souveräne Wille vornehmlich auf einen Weltgesamtzustand gerichteter Gesetzeswille, so ist er hier als Fülle des individuellen menschlichen Einzelbedarfs umspannender Heils-wille. Hier wie dort ist nun nicht eine ausgeführte Anschaulichkeit eines edlen und hoch ge-steigerten menschlichen Daseins das Eigenliche und innerlich Bedeutende, wie dies bei den Götterpersönlichkeiten der griechischen Kulturreligion der Fall ist, dieien edelsten Gebilden eines mythologisierenden Anthropomorphismus. Das Entscheidende liegt in der sittlichen Willensmacht, die, von allen Bedingungen freit, unerträglich dem eigenen Wesen treu, souverän über der Welt auf ihr Weltziel hin waltet. An anthropomorphistischer Anschaulichkeit fehlt die Gottesidee des prophetischen wie des christlichen Glaubens weit zurück hinter den vollendeteren Gebilden des griechischen Pantheon. Das Anthropomorphistisch-Persönliche ist nur in ge-sogenen großen Umrisshinien gezeichnet wie ein gewaltiger Faltenwurf um die erhabene Gestalt. Es ist Einleidung (¶ Gott; I, Gesetzbegriff im AT; II, 6). Doch aber besitzt diese Gottesidee in sich selbst eine ganz überraschend große, klare und bestimmte persönliche Wesenhaftigkeit in dem Gedanken des souveränen sittlichen Willens über die Welt. Wir müssen also deutlich schieden zwischen der mythischen Persönlichkeit und der geistigen Persönlichkeitsidee. Bei der erstenen werden die Züge des menschlichen Seelenlebens auf die Wesenheiten übertragen, welche in der Welt waltten, menschliche Gestalt nicht minder wie die ganze innere Art des seelischen Menschen-daseins mit seinen Stimmungen, Erwägungen, Einschlüssen: die Götter sind physische Wesen wie der Mensch. Je mehr der Mensch ein Egoismus, wie es naturgegeben ist, erlangt, um so mehr wird auch sein Gott ein persönliches Wesen in

diesem Sinne; der Anthropomorphismus tritt immer deutlicher aus dem Wirkar anderweitiger Vorstellungen von allerhand wirkenden Mächten heraus als daß für die eigentlichen Götter Charakteristische, je nach der Erhabenheit der göttlichen Macht so oder so über die menschlichen Grenzen hinaus gesteigert. Die theistische Gottesidee hat einen ganz anderen Ausgangspunkt. Hier ist dies das innerlich Gewisse und Entscheidende, daß über der Welt ein souveräner göttlicher Wille ist. Es ist wohl gar ein Beweis dafür vorhanden, daß der hilflosweise verwendete mythologisierende Anthropomorphismus etwas Unzutreffendes an sich hat. Der souveräne Wille über der Welt läßt sich schlechterdings nicht in die Maße menschlich fehlenden Daseins einspannen.

Und doch unschlecht die Anwendung der Persönlichkeitbezeichnung auf Gott die Idee ergeben, welche Gleichartigkeit ist zwischen Seinem und dem menschlichen Sein. Nur bezieht sich dieselbe nicht auf den naturgegebenen fehligen Bestand des Menschendaseins, sondern auf die dem Menschen als Aufgabe gestellte geistige Art, für welche nur das Wort Persönlichkeit in einem speziellen Sinne zu verwenden pflegen. Um diese zu gewinnen, muß der Mensch aber gerade, sich selbst immer erneut überwindend, über sich hinauswachsen. Was ihm hier aufgeht, das kennt er sich selbst nicht als einen fertigen Bestand, sondern immer nur als Stückwerk, das unverlöschbare Spuren davon an sich trägt, daß es durch Kampf hat werden müssen. Außerdem sieht er stets ein Ziel noch vor sich, au dessen verpflichtender Kraft gemeinen er sich stets als durchaus nicht das, was er sein sollte, beurteilt. So erscheint wohl das Geistige, wie es im Menschen ist, auf der einen Seite als Gottähnlichkeit des Geschöpfes und diese wieder — für den christlichen T. — nicht als vom Menschen her ertragt, sondern als lehrlich und entscheidend von Gott her gewirkt durch eine Selbstmitteilung Gottes an das geistige Dasein; anderseits aber ist und bleibt auch all diese kreatürliche Geistigkeiten so weit hinter dem Göttlichen zurück, daß alle direkte Übertragung auch der Güte des uns beladenen geistigen Personenlebens auf die Gottheit etwas ähnlich Gnädiauas behält wie die seinen souveränen Willen veranthaulichenden fehligen Anthropomorphismen. Wenn wir von Gottes heiligem, gutem Willen und Wesen reden, dann können diese Worte hier nicht das bedeuten, was sie, auf den Menschen angewendet, befagen würden und wovon allein wir eine wirkliche Ansicht haben — auch diese übrigens nur als Gedankenauffassung. Sie geben uns keine wirkliche Beschreibung der göttlichen Willens- und Wesensart. Ihre Bedeutung ist vielmehr — im Unterschied von den anthropomorphistischen bloßen Veranschaulichungen — die von Wegweisern, die uns die Richtung angeben, in welcher unsere Vorstellungen Gottes Willens- und Wesensart juchen müssen als des souveränen Willens, der, im Menschen solche Art födernd und bewirkend, die Kreatur in den ihr erreichtbaren Grenzen in seine welsouveräne Lebenseinfüllung hineinzieht.

5. Auch die im Vorhergehenden (§. 3) kurz gefestigte theistische Vorstellung vom Verhältnis Gottes zur Welt bedarf noch weiterer Verdeutlichung; zunächst einer deutschen Ab-

grenzung gegen eine mythologisch-anthropomorpthische Vorstellung von diesem Verhältnis. Für diese ist charakteristisch eine an schauliche räumliche Außerweltlichkeit Gottes. Diese räumlichen Anschaulichkeiten sind dem T. nicht das Wesentliche der Sache; sie sind inadquate Vorstellungen (Immanenz und Transzendenz Gottes, 2 a, b). — Während nun bei pantheistischer Grundanschauung die innerlich wesensverschiedene Gottheit dem Weltbestand als ein ruhendes Sein im wesentlichen nur gegenübersteht, steht der T. gerade eine lebendige Beziehung zwischen dem aktiv gedachten Gotteswesen und der Welt. Es ist eine ihrer Natur nach dem Weltbestand überlegene Willensmacht, der diese Welt Objekt ihres Willens ist (Welt, dogmatisch Schöpfung; II. Vorlesung). Das bedeutet aber eine Ueberwindung der Welt, wie sie empirisch ist, und wirkliche Wessensumwandlung, dervelben auf die göttliche Art hin. Die Welt wird durch Gottes Willen so sehr über sich hinausgeführt, daß ihre selbst dieses Fortschreiten beständig unter dem Zeichen eines inneren Gegenpasses steht zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll. So eben ist Gott für den theistischen Glauben nicht ein bloßer Weltinhaber, d. h. die willensartige gefaßte Naturwelt als altes weltähnliches Weltbestandes, sondern weltwandelnder Wille, und zwar ein solcher, der den Weltbestand ganz eigentlich vorwärts, nämlich über sich selbst hinausstreift. Reicht der Pantheismus dazu, die Welt, wie sie ist, als Auseinander des Gotteslebens zu lassen, so liegt für den T. Gottes Vollkommenbarung durch die Welt in dem, was sein soll und sein wird. Und hier wird auch deutlich, warum dieser weltwandelnde Wille nicht als ein unbewußter vorgestellt wird, sondern unter der Bezeichnung (§. 4) des bewußten Willens. Ein unbewußter Welttriebwille mag genügen, wo lediglich aus dem Weltinneren alle dort vorhandenen Möglichkeiten hervorgetrieben werden sollen. Wo aber die Welt über ihrem innersten Bestand hinausgeführt werden soll, da ist allein das Symbol (§. 4) eines bewußten Zielwillens zutreffend und jüngemäß.

Gott als Persönlichkeit der Welt gegenüber: daß kann aber auch noch in anderer Richtung allzu mythologisch-anthropomorphistisch verstanden werden, nämlich was die genauere Erfassung von Gottes Selbständigkeit gegenüber dem Weltgeschehen betrifft. Gott erscheint dann in seinem Verhältnis zur Welt im Bilde des reisenden menschlichen Einzelwesens, das aus seinem Innern her auf die Ereignisse des umgebenden Weltlaufes bald so, bald so reagiert und ihnen eine von ihm gewollte Richtung zu geben vermag, anders als der Gang der Dinge sie ohne das einschlagen würde. Wie die menschliche Persönlichkeit sie in beschränkter Weise in den Lauf der Dinge einzutreten vermag, so tut Gott es uneingeschränkt. Er greift in die Dinge nach wiedelnden Abichten und Entschlüsseungen ein. Er steht völlig souverän über allem Weltgeschehen und gibt ihm im einzelnen wie im ganzen legitime Richtung, welche er will. In dieser ohne Zweifel anthropomorphistischen Veranschaulichung kommt nun gewiß die Idee der Souveränität des göttlichen persönlichen Willens zu deutlichem Ausdruck. Aber daß Gott es wirklich nötig hätte, vor

aufen eingreifend an den Gang der Ereignisse heranzutreten, daß er zu einem wechselnden Handeln durch wechselnde Eindrücke angeregt werden müßte, das kann nicht ernstlich die Meinung eines Gottesglaubens sein, der allen Weltbestand gänzlich in Gottes Hände ließt. Vielmehr ist in allem immer schon Gott am Werke, d. h. aber eben auf seine Ziele hin; und es fällt schlechterdings nichts so aus diesem seinem Zielwirken heraus, daß Gott es nötig hätte, ihm auf besonderen Anlaß hin sein richtunggebendes Wirken erst zuzuwenden. Soweit das der Fall wäre, ebenfalls wäre Gott nur eine übergewaltige kosmische Macht. Sagen wir darum lieber, er wirkt seine Weltziele beständig von innen her; und das Weltgehebe nimmt seinen Gang einzig und allein deshalb, weil darin der Gotteswille unveränderlich auf seine Weltziele hinwirkt. Dah sich bei solcher Verstellung Gott vantheistisch in die Welt verlier, ist nicht zu befürchten. Dagegen steht eben jene Vorstellung von dem souveränen, Neues schaffenden Zielwillen Gottes (P. Bunder).

6. a) Was das Verhältnis von Gott und Mensch betrifft, so glaubt der Polytheismus menschenartige, allerdings alles Menschenmäh übergreende Mächte, die in dieser Welt wirken und walten, und zu denen sich richtig zu stellen, für den Menschen und seine menschlichen Interessen erforderlich ist. Das Verhältnis des Menschen zu den Gottheiten ist dasjenige der Leistung nach Gegenleistung zwischen dem Höheren und Mächtigeren auf der einen, dem Geringeren und Schwächeren auf der andern Seite. Es findet sich aber auch schon der Gedanke, daß die Götter gerade über den menschlichen Dingen im Besonderen walten und zwar im Sinne bestimmter Ordnungen, denen sich gehorsam eingezuliedern sich einfach gebürt auf Grund der ehrfürchtigen Schen, welche die Menschen den heben Wächtern dieser Ordnungen schuldig sind. Hierin deutet sich an eine Belegung des Gottesverhältnisses aus dem Gebiete der natürlichen Lebensinteressen des Individiums oder auch einer menschlichen Gesamtheit an daß das Gebiet des Geisteigenen, wie es im Kulturleben der Geschichte empfängt. Das ganze Verhältnis beruht dann auf einem göttlichen Anrecht zu bestimmten Forderungen an den Menschen (eben den Forderungen des Kulturlebens) und auf der ehrfürchtigen Beugung der Menschen unter diese Forderungen. Das ist dann wirkliche fromme Gottesverehrung. Charakteristisch ist, daß sich dergleichen Verhalten menschlicherseits nicht von selbst macht; immerwährend droht Verunreinigung durch das natürliche Prinzip des *do ut des* (ich gebe, damit du mir wiedergebst). So tritt hier ein religiöses Ideal oder eine religiöse Grundvoraussetzung in die Errscheinung, die gegen Widerstände behauptet und durchgeführt werden muß. — *Gaußaufigeistige* im Gebiete liegt die fromme Gottesbescheinigung des christlichen T. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch soll hier gänzlich etwas anderes sein als ein langes Berücksichtigen einer höchsten Macht bei einer ganz auf bloß menschliche Interessen gerichteten Lebensführung. Der Mensch soll sich Gott zuwenden um Gottes willen und wegen dessen, was Gott zugleich fordert und gibt. Das ist aber eben jenes höhere Leben, welches wir als geistiges bezeich-

nen. Allein auf dem Boden dieses Lebens gibt es eine wirkliche Beziehung zwischen Gott und Mensch. Wer nicht irgendwie in dieser Richtung lebt, hat kein Gottesverhältnis auch bei lebhaftem äußerlichem Gottesdienst. Das ganze Gebiet der persönlichen Lebensinteressen und Ausgaben, den äußerem Lebensstand schwägender und fördernder Ereignisse ist für das Gottesverhältnis nicht unmittelbar bedeutsam. Wesentlich ist nur, was darin an Zumindesten und Ausgaben, Förderungen und Behinderungen des Geistigen liegt oder (bei Behinderungen) etwa auch nur zu liegen scheint, weil das Gottesverhältnis noch nicht stark genug ist, zu erkennen, wie wirklich alle Dinge, geistig betrachtet, zum Besten dienen. Alles Erleben und Mitwirken am Zusammenhang auch der äußerlichen Ereignisse muß ja in seiner Beziehung zum Wachsen des Geistigen erkannt und benutzt werden. Und diese ethische Leistung ist für den theistischen Gottesglauben nicht nur der allein wahre Gottesdienst, sondern eben darin vollzieht sich das Sünden und Finden des weltwaltenden und weltbewerbenden Gotteswillens, der in dem allen den Menschen auf das geistige Ziel hin erzielt. Das Höchste und Letzte aber ist dabei für die Frömmigkeit nicht etwa der sonstige geistige Gewinn, der aus dem rechten inneren Gebrauch der Verhältnisse erwächst; sondern alles steht unter dem beherrschenden Gesichtspunkt, daß der Mensch des zu seinem Heil (d. h. zur geistverjöhnenden Art) wirkenden Gotteswillens aus allen Lebenslagen heraus innerlich gewinnt wird, oder daß sich ihm so Gottes Gemeinschaft stets erneuert und bestätigt. Der grundlegende Unterschied, welcher hierin zwischen allem Polytheismus und dem T. besteht, tritt besonders in der verschiedenen Art des Gebetes zutage. Das Gebet des Polytheismus ist in der Haufzahl die Bitte um äußere Lebensförderung. Die bezeichnende Beleiderttheimung dieses Gebetes ist die zur Gnädigkommung der Gottheit erforderliche Gabe. Das Gebet des T. ist, oder soll doch wenigstens sein, ein Suchen der Gemeinschaft mit Gott in dem wechselnden Lebenslagen. Darum endet dieses Gebet, wo es voll zu seinem Ziele kommt, nicht nur im Dank, sondern auch in Anerbung als Ausdruck der neugewonnenen oder geprägten und erweiterten lebendigen Gottesgewissheit, während auf polytheistischer Stufe eine wirkliche Anerbung, die mehr ist als Schmeichelei, die zu gewinnen sucht, im besten Falle als eine besondere Kultusform neben dem persönlichen Gebet einhergeht.

6. b) Der Stand zwischen T. und Pantheismus ist klarer und auf den ersten Blick erkenntbar als zwischen den Verstellungen des T. und Polytheismus. Der Pantheismus kennt keine Sonderbezogenheit Gottes auf den Menschen; er ist allein anthropozentrischer Feind. Der T. dagegen ist anthropozentrisch. Allerdings nicht in dem naiven Sinne, welchem der Mensch, wie er ist, als Mittelpunkt aller Dinge und darum auch des göttlichen Interesses erscheint. Vielmehr das im menschlichen Bereich sich durchsetzende Geistige ist das Ziel, auf das Gottes weltwaltender Wille hinwirkt. — Weiter erscheint auf dem Boden des Pantheismus, wie das Weltganze in seinem gegebenen Bestand (§. 5), so auch der Mensch als ein Teil dieses Ganzen in seinem unmittelbar gegebenen Zustand direkt mit

all seiner Mannigfaltigkeit und auch Mängelhaftigkeit als eine Lebensästhetierung des Allgöttlichen, deren Unvollkommenheiten als selbstverständlich gelten; der T. dagegen faßt wie den Gesamt Weltbestand so auch das Menschenwesen als Gegenstand eines souveränen Willens, der eine Geisteswelt wirken will. Dadurch treten für den T. zugleich Gott und Menschenwelt deutlicher auseinander. Gott ist zielstrebender Wille, die Menschenwelt das Objekt, auf welches er gerichtet ist. Schon damit gewinnt das *Meineischendienst* ein eigenständliches Eigenleben, allerdings in den Grenzen der streng festgehaltenen kreatürlichen Abhängigkeit von dem souveränen Schöpferwillen. Von höchster Bedeutung ist aber die Art des göttlichen Willensziels mit der Menschenwelt. Die Idee des persönlichen geistigen Lebens umschließt eigene Initiative und Spontaneität auf Seiten des dazu bestimmten Menschenurtes. Zu verträglich-geistigem Leben kann der Mensch nicht durch einen ihm innmanenten wirkenden Weltwillen einfach hingezwungen werden; dazu bedarf es jener persönlichen Zustimmungen und Entscheidungen, durch die allein die in sich ruhende Art persönlichen Lebens zustande kommt. Das Verhältnis zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Faktor erscheint darum deutlich als dasjenige einer Wechselseitigkeit. Die Art des göttlichen Weltziels bringt endlich auch eine dem Pantheismus geradezu entgegengesetzte Wertung des Einzelmenschens mit sich. Der Pantheismus widersteht allem Werthabenden des individuellen Einzelda seins. Dieses kommt bei ihm nur unter dem Gesichtspunkt seiner Kleinheit und Endlichkeit in Betracht; das Ziel ist sein Auftreten in das göttliche Allgemeine. Der T. hingegen kennt als Gottes Willensziel ein wirkliches Hinauswachsen des menschlichen Einzelindividuums über seine Kleinheit und Endlichkeit, wobei es sich nicht verliert, im Gegenteil erst wirklich ein Selbst wird als in sich gejegte Persönlichkeit. Der T. glaubt an eine Vollendung des Individualpersönlichen, indem dasselbe über seine Enge in eine so bereichernde und vollendende positive Gemeinschaft des Gotteslebens hineinwächst. Gerade eine Welt in seiner Gemeinschaft vollendetes Einzelner — diese freilich auch als eine Gemeinschaft untereinander — erscheint als das letzte Ziel der Wege Gottes.

7. Vägt sich der Inhalt der religiösen Überzeugung des T. als Wirklichkeit beweisen? Der Versuch ist in verschiedenster Form unternommen, die wirkliche Beweisfrage all dieser Versuche aber mit mancherlei Gründen angefochten worden. Man hat mit solchen *Gottesbeweisen* tatsächlich zum Gegenstand eines erstaunten Beweisverfahrens zu machen ver sucht, was sich dem Wesen der Sache nach solcher Behandlung entzieht (*§ Gott*: IV *"Intellectualismus"*). Darum entzieht sich aber der Inhalt des theistischen Glaubens nicht ebenso auch aller philosophischen Diffusion. Philosophische Erwagung vermag vielleicht sehr wohl auf Grund der uns zugänglichen wissenschaftlichen Erkenntnis des Wirklichen über die im T. enthaltene Weltdeutung und ihren Vorzug vor anderen konkurrierenden Weltdeutungen ein Urteil zu fällen. Sie kann untersuchen, ob und wie weit sich diese Weltdeutungen mit den Ergebnissen unseres Wissens um die Welt soweit in Übereinstimmung befinden, wie das

gesfordert werden kann, und ob darin der T. seinen Konkurrenten überlegen ist. — Für die philosophische Erörterung haben hierbei die anthropomorphen Veran schau lichungen der Persönlichkeit Gottes (§. 4, 5) auszuschließen.

Die Wirklichkeit unserer Erfahrung zeigt uns als charakteristischen Grundzug zunächst einmal im Wesen der Dinge einzeln lebende Regelmäßigkeiten sowohl in der Gestaltung der Einzelobjekte als in der Einzelfolge der Ereignisse, die es uns ermöglichen, Gattungsbegriffe von objektiver Geltung für die Gestaltungen der Objekte und Gesetze für die Einzelfolge der Ereignisse zu bilden. Darüber entsteht uns die Vorstellung von einem festgeordneten Weltgefüge und einem wirklichen *Gesamt zusammenhang aller Dinge*. Die Welt ist nicht Chaos, sondern Kosmos. So aber macht sie, sofern wir diese Ordnung nicht in eine tatsächlich andere Wirklichkeit hineingeschaut, vielmehr auf Grund einer eigenartigen Harmonie zwischen unseren intellettuellen Bedürfnissen und den Verhältnissen des Wirklichen dort aufgefundene haben, auf uns den Eindruck, daß „*Verum non nullum*“ in ihr ist, d. h. eben etwas unserem von innen her verbindenden und zusammenfassenden geistigen Wesen vernaudet. Dazu kommt als Weiteres die im Weltdasein beobachtbare *Teleologie*. Nicht immer die nämlichen Gestaltungen und Einzelporgänge folgen sich in ewigem Stillstand, sondern ein realer Fortgang findet statt. In dem uns überdrüsigen Ausschnitt des Daseins führt dieser Fortgang zum Menschen dasein und innerhalb des Menschen daseins auf dem Wege der Geschichte zur geistigen Kultur (*§ Weltzweck*). Nicht freilich so, daß wir in stände wären, schlechthin alles Wirkliche als eine fortlaufende Reihe von aufeinander aufbauenden Mitteln zu jenem letzten Zweck aneinander zu reihen; das wäre aber auch nur dann erforderlich, wenn wir in dem Weltgeschehen die Spuren einer menschenartigen Intelligenz aufsuchten. Aber wir gewinnen doch den Eindruck vom Vorhandensein einer teleologischen Tendenz im Dasein, als deren lezte und höchste Wirkung das in der Geschichte sich entfaltende geistige Leben erscheint. Daß dieses nicht nur ein zufälliges höchstes Ergebnis ist, das neben anderem eben auch hervortritt, sondern wirklich so etwas wie ein höchst erreichtes Ziel der Gesamtbewegung, dafür spricht folgendes. Im Gebiet des gesellschaftlichen Lebens tritt immer deutlicher und klarer ein bewußtes Vorwärtsleben heraus; am allerdeutlichsten wird in allem geistigen Kulturbereich zukünftigen Zielen entgegengelebt. Es läßt sich außerdem in vielem eine Beschleunigung des Tempos der Vorwärtsbewegung erkennen. Man denkt da etwa an den geradezu fieberhaften Fortschritt der modernen Kultur im Vergleich mit langsam hindämmernden Zährtanden des noch nicht so benutzt teleologischen Kulturanfangs. Wichtig ist auch der Umstand, daß hier, wo der Höhepunkt der Bewegung erreicht erscheint, geistige Faktoren das jetzt geistige Werk treiben, während andererseits doch der reale Fortgang der Dinge des menschlichen Kulturlebens nicht eigentlich von diesen geistigen Einzelfaktoren gemacht wird; denn freilich ist das endgültig für den Kulturfortschritt Erreichende nicht nur ein anderes, sondern ein weiter wirtendes als das von den geistigen Einzelfräßen gewollte (z. B. Jesus, was er geistlich wollte).

und was er geschichtlich wirkte; ebenso Luther). So enthielt sich der teleologische Zusammenhang immer mehr als ein geistiger; und es erwies sich zugleich, daß über all den einzelnen geistigen teleologischen Kräften eine übergreifende Teleologie im Geistigen walte, der jene mit ihrem individuellen Streben sich dienend einordnet. Sehr nahe legt sich da die Vorstellung eines übertragenden und umfassenden kosmischen Teleologieprinzip geistiger Art. — Aus all diesen Beobachtungen und Erwägungen ergibt sich nun freilich nicht ein zwingender Schluß auf das Vorhandensein des weltwaltenden und weltbeweisen *persönlichen Willens*, wie ihn der T. behauptet. Auch ist ja die theistische Überzeugung ihrerseits nicht aus solchen oder ähnlichen Erwägungen heraus entstanden. Aber so viel läßt sich doch sagen: Was wir soeben als dem Weltbestand, wie wir ihn kennen, eigentlich vorwohnen, das findet sich sehr wohl mit den Überzeugungen des T. zusammen. Noch mehr: den sehr im Unbestimmen bleibenden Gedanken der philosophischen Weltbetrachtung gibt die theistische Überzeugung größere Bestimmtheit und eine greifbarere Abrundung. — Daz die materialistische Weltdeutung und Metaphysik den genannten Beobachtungen nicht gerecht zu werden vermag, bedarf hier nur der Erwähnung. Sie versagt ja schon gegenüber den bereits im Bereich des Organischen unverkennbaren teleologischen Tendenzen (Materialismus, 2). Lediglich bei der Anerkennung teleologischer Einzelmächte stehen zu bleiben, als deren Wirkung zunächst das Organische und, mit einem durch dies Erreichte gewonnenen Nachstum hinaus über den eigenen Urbecken, auch alle geistigen Gebilde zu gelten hätten, das geht auch nicht wohl an. Nicht etwa, weil solches Hinauswachsen über sich selbst ein unvollziehbarer Gedanke wäre, — dergleichen liegt ja vielmehr im Begriff einer teleologischen Kraft unmittelbar beklungen, — sondern deshalb, weil lautier teleologisch Einzelmächte, in wütlicher metaphysischer Vereinzelung gedacht, niemals zu einem losmischen Zusammenswirken gelangen könnten. Der Gedanke wird unvermeidlich zu der Vorstellung einer umfassenden kosmischen Grundkraft weitergerissen. — Hier tritt nun eine *pauline istische Deutweise* in Wettbewerb mit der theistischen Überzeugung. Ein teleologisches „geistiges“ Grundprinzip der Welt wird unter dem Eindruck jener Tatsachen der Wirklichkeit zugestanden, aber nicht als ein weltbeweiser persönlicher Wille, sondern als „unpersönliche“ Kunst (Hegel), als das „Unbewußte“ (v. Hartmann). Dies unpersönliche Weltprinzip soll sich ganz unmittelbar in all jener Einzelteleologie auswirken, aber nicht in selbständiger Eigenwesenheit darüber hinausgehen und lediglich im Einzelbewußtsein zur Bewußtseinsform fortreiben. Daz alles im Obigen Vergegenwärtigte auch mit solcher pantheistischer Weltdeutung zusammenstimmen würde, läßt sich nicht leugnen. Schwierigkeiten entstehen hier aber, wenn wir das Ziel der Weltteleologie beachten, soweit wir darüber aus dem vorliegenden Bekannt etwas vermuten können. Sicherlich ist dieses Ziel nicht das Begegnen als ein möglichst verbreiteter Bewußtseinszustand; es erscheint viel

eher Unbefriedigung als der Stachel aller Vorwärtsbewegung und Befriedigung nur als der vorübergehende Lohn einer Leistung, auf die es dabei eigentlich abgesehen war. Man kann aber doch auch nicht sagen, alles Individuelle, namentlich auch individuelle Bewußtseinsleben, werde lediglich als Mittel zu darüber hinausliegenden Zwecken einer unbewußten Weltteleologie verbraucht. Vielmehr läßt sich im Fortgang der Dinge ganz deutlich eine Steigerung des Individuellen beobachten vom Amorphischen zum Organischen, vom Tierischen zum Menschlichen und dort wieder mit dem Fortschreiten der Geisteskultur. Schließlich tritt uns im geistesseligen Menschen die ganz eigenartige Erscheinung der in sich gefestigte Individualität entgegen, die bewußt an den Weltzwecken ihres Kreises mitwirkt, dabei in diesen ihren Wirkungen nicht ausreicht, sondern darüber einen Reichtum des inneren Eigenlebens entfaltet, dessen subjektiv Bestes zum Teil für den äußeren Fortgang der Kultur wirkungslos bleibt. Hier ist der entscheidende Punkt. Eine Weltteleologie, deren letzter Wert lediglich der ständige Fortschritt ist, und sei es auch der ständige Fortgang in der Erzeugung unpersönlicher geistiger Werte, die zu tragen mag ein unpersönliches Prinzip wohl imstande sein; nicht aber einen *Weltprozeß*, als dessen eigentliche Blüte geistigerliches Dasein als individuelles erscheint. Bei solchem Eindruck vom Weltbestand gibt nur die theistische Überzeugung einen voll verdigenden Abschluß der Weltaufschauung.

RE: XIX, S. 55 ff.; — T. Kirn: Grundiß der evang. Dogmatik, 1905, S. 42; — H. Wendt: System der christlichen Lehre, 1906, S. 82, 87; — M. Reichle: Menschen wie die Tiere Gottes (ZTBK 1891, S. 287 ff.); — Th. Etzmann: Das Bewußtsein der vollen Wirklichkeit Gottes (ZTBK 1902, S. 429 ff.); — D. Etz.: Die lebendige Persönlichkeit Gottes, seine Jumanität und Transzendenz als religiöses Erlebnis (ZTBK 1904, S. 389 ff.); — M. Christian: C. v. Hartmann und das Christentum (PrJ 108, S. 385 ff.); — C. Hartmann: Anthropozentrisch (PrJ 109, S. 122 ff.); — A. Deew: Die Persönlichkeit Gottes (PrJ 116, S. 1 ff.); — Karl Andreesen: Paultheismus oder Theismus (PrJ 118, S. 1 ff.); — Th. Häring: Der christliche Glaube, 1906, S. 206 ff.; — A. Gombel: Vernunft und Gottesglaube, 1907.

Th. Steinmann.

Theilla, die Hg., *¶ Kleinasiens*, 3; — Th. Flatauer: *¶ Paulusakten* (Acta Pauli et Theclae). Thenius, Otto (1801—76), evag. Theologe, geb. in Dresden, 1824 Pfarrer in Stolp bei Großenhain, 1826 am Stadtkrankenhaus in Dresden, 1832 Diakonat an der Frauenkirche daselbst, 1833 Diaconus, 1851 Pfarrer an der Dreitönigskirche und Landesconsistorialrat, seit 1870 im Ruhestande, vertrat eine kritische Richtung der althellenischen Theologie. *¶ Bibelwissenschaft*: I, E 2 e, Sp. 1208.

Mitarbeiter am auszugehenden ergetischen Handbuch zum AT (Samuelis [1842] 1864², Bücher der Könige, 1849, Moseleiter, 1855); — Evangelium ohne die Evangelien, 1843; — Evangelium der Evangelien, 1865.

Glaue.

Theodahat *¶ Woten*, 2.

Theodelinde, Königin der *¶ Langobarden*.

Theoderich, Papst 1100. Nach dem Tode Wiberts (= Clemens III) wählten seine Anhänger im September 1100 den Bischof von Sta. Rufina, T., zum Gegenpapst wider Papstbalis II. Auf der Flucht aus Rom wurde er

im Dezember 1100 oder Januar 1101 von Paschal's Anhängern gefangen genommen; als Gefangener seines Gegners starb er i. J. 1102 im Kloster La Cava.

V. Jaffé: *S. 20 wenselb:* Regesta pontificum Romanorum² I, 1885, S. 772. **Berninghoff:**

Theoderich der Große, Ostgotenkönig 488 bis 526, *Götzen*, 2 *Papstium*: I, 2, 1 *Thohannes I., Papst*.

Theodizee. Übersicht.

I. T., geschichtlich; — II. T., systematisch.

Theodizee: I. Gedächtnis.

1. Die indische T.; — 2. Die persische T.; — 3. Die aethiopisch-jüdische T.; — 4. Die T. in der Etao und im Neuplatonismus; — 5. Die T. der christlichen Kirchentheologie; — 6. Die T. seit Ende des 17. Jhd.s.

Irgend eine Form der T., irgende welche Antworten auf die Frage nach dem Grunde, Sinn oder Zweck des Uebels in der Welt, enthält jede Religion (i. II, 1). Aber zu einer einheitlichen und bestimmten Stellungnahme zum Uebel kann es doch erst auf den höheren Stufen der Religion und der intellektuellen Bildung kommen, wo der Mensch ein verhältnismäßig geöffnetes Urteil über den Verlauf der Welt und einen verhältnismäßig einheitlichen Gottesgedanken hat; das heißt in den monotheistischen Religionen. Hier ergeben sich aus dem Zusammenspiel der Weltlichkeit mit den Forderungen der Gottesidee je nach dem Charakter der Religion die verschiedensten Probleme, die seit Leibniz unter dem Begriff T. zusammengefaßt werden.

1. Zum erstenmal ist die T. zum Mittelpunkt der Religion geworden in den indischen Religionen (Buddhistische und brahmanische Religion, Buddhismus). Hier hat die Lösung des Problems, die altes Uebel als Sündenstrafe versteht will, ihrem tieffinnigsten Ausdruck gefunden in der Lehre von der Seelenwanderung. Die sittliche Leistung des Menschen hängt ihm an als eine feste Qualität, die nach dem Tode mit naturgesetzlicher Notwendigkeit die ihr entsprechende Verkörperung in einem neuen Dasein bekommt. Darum ist die äußere Lebenslage des Menschen mit all ihren Gütern und Nöten der genaue Niederschlag dessen, was er durch seine sittliche Leistung in dem vergangenen Dasein verdient hat. So verschwinden mit einem Schlag alle die Anklagen gegen die Weltordnung und fallen auf den Menschen selbst zurück; und die ganze Welt mit all ihren Ordnungen, das Menschenleben mit all seinen ungefüllten Bedürfnissen und Unvollkommenheiten, die soziale Not der Kastenordnung, die politischen Bedrängnisse und die Naturkatastrophen, alles das ist ein deinlich genau abgestuftes System von Belohnungen und Bestrafungen für vergangene Taten, eine sittliche Weltordnung im strengsten Sinn. Was später in anderen Religionen zur Rechtfertigung der moralischen Weltordnung aufgestellt worden ist, die Lehre vom präexistenzen Sündensal und radikalen Bösen" (I. Trigenes, 2 Kant Schelling), vom Segnener und den abgestuften Höllenstrafen und Himmelsfelicitäten, bleibt alles zurück hinter dieser radikalen T. der Seelenwanderungslehre. — Trotzdem liegt diese Lehre vom Kreislauf der Geburten wie eine schwere Last auf dem indischen Denken. Denn dieser ewige Kreislauf führt nicht von

Stufe zu Stufe in ein Reich der Vollendung, sondern hält den Menschen unerträglich in dieser Welt der Endlichkeit und des Leidens fest, wenn er den Weg der Erlösung aus diesem Uebel des Kreislaufs der Geburten nicht kennt. So fordert die eine T. sofort eine zweite. Und auch diese zweite T. ist bei allen indischen Religionen im Grunde dieselbe: mag die Erlösung durch Denken, durch mythische Verlängerung in das All oder durch Erkenntnis der Kausalitäten der Welt oder durch unmenige Ästhetik oder auf dem "Weg der Mitte", durch Verneinung aller Lebenstrieben geführt werden, — alle stimmen darin überein, daß diese Last der Vergänglichkeit für den Menschen, der die richtige Stellung zum Leben kennt, kein abwendbares Schicksal ist; der Brahmane, der Asket, der Weise, der König hat den Trug der Vergänglichkeit, die Quelle des Leidens erkannt und damit auch den Weg zu seiner Aufhebung, den Eingang in den Weltgeist, oder zum Nirvana, die Befreiung, das Erlöschen gefunden; über seine Seele hat die Vergänglichkeit keine Macht mehr (Buddhismus, 3. Typus: I, 2 a Typen der Religion, B2).

2. Eine entgegengesetzte T. hat ihre reinste Ausprägung in der sāratḥiṣṭriṣṭeṇ Religion bekommen (Perier und Parisismus: II). Sie sucht alles Böse, Nachteilige, Uebel in der Welt nicht als Täuschung wegzudeuten, sondern erkennt es als reale Wahrheit neben dem Guten an und erweitert so den Gegenfaß zwischen Böse und gut, nützlich und schädlich, Schmerz und Glück zu einem kosmologischen und theologischen Dualismus. Die Welt ist der Kampfplatz des dramatischen Kampfes zwischen dem Reich des Lichts und dem Reich der Finsternis; darum soll der Mensch über die Weltordnung nicht klagen oder sie, so wie sie ist, zu rechtferigen versuchen; sondern er soll dem Gott des Lichts zu Hilfe kommen und helfen, das Reich Gottes aufzurichten, daß erst am Ende der Tage in dem großen Entscheidungskampf völlig verwirklicht werden wird; erst dann wird das Auge aus der Welt verdrückt (Perier: II, 2). — Neben dieser dramatisch universellen T. steht aber auch hier die individualistische: nach dem Tode wird an der Brücke des Richters das Lebenstonit jedes Einzelnen geprüft und wird ihm Lohn oder Strafe genau nach seinem Werken zuteil (Perier: II, 2). Das Reich des Guten und das Reich des Bösen, deren Kampfplatz die Erde ist, haben ihren Ort, wo sie allein herrschen, an dem Ort der Seligkeit und dem Ort der Dual, dem Himmel und der Hölle, wo in der für den persischen Dualismus charakteristischen Ungetrenntheit natürliches und sittliches Ziel, physische und sittliche Dual ihren Sitz hat und dem Menschen zuteil wird, je nach dem, was er auf dem Kampfplatz zwischen beiden Reichen in diesem Leben geleistet hat.

Diese Grundgedanken, von der späteren persischen Kirche ausgebaut und schematisiert, haben im Gnostizismus, im Manichäismus (Mani u. v.), bei den Bogomilen und Katharen ihre Fortsetzung gefunden; aber ihre religiösgeschichtliche Wirkung geht noch viel weiter. Sie sind abgeschwächt und umgehen auf den verschiedenen, uns unbekannten Wegen ins Judentum (Satan Gericht Gottes Apokalyp-²mus: I, 3 a) und in den hellenistischen Synkretismus (1) bekommen und auf diesem Wege feste Bestandteile des christlichen Denkens ge-

worden, daß zwar den folgerichtigen Dualismus immer abgewiesen hat, aber in seinen Vorstellungen vom Jenseits in Himmel und Hölle (Welt-nur-beiratung im AT), vom Satan und dem Kampf des Reiches Gottes mit dem Reich des Satans die persölichen Gedanken zur Erleichterung des seinem strengerem Monotheismus wieder drückender werdenden Themenproblems verwendet hat.

3. Die alten staatlich-jüdische Religion hat keine bestimmte, einheitliche Th. hervorgebracht. Das natürliche, ungebrochene Vertrauensverhältnis Israels zu Jahve (Gott; I. Gesegriff im AT) läßt im allgemeinen keine Reflexion darüber aufkommen, was Gott dem Volk oder dem Einzelnen an Lasten auflegt. Erst die sozialen Notstände und die schwere Heimsuchung im Zusammenbruch seiner nationalen Existenz haben dazu geführt, daß die so harr angefochtene prophetische Überzeugung von der Gerechtigkeit Gottes zu einer Th., zu einer ausgesprägten Lehre von der Vergeltung geworden ist. Dieses Dogma (I. Vohn: I, 1 Individuualismus usw.: I, 5), hat zwar die Betrachtung der eigenen Vollgeleichtheit und in steigendem Maße auch die Frömmigkeit des Individualismus beeindruckt; aber gerade da, wo die alte ungebrochene unmittelbare Frömmigkeit lebendig bleibt, bricht diese israelinierende Th. zusammen, wie uns ergreifende Beispiele in manchen Psalmen und besonders die grohartige Dichtung des Hiobbuchs zeigen. Da zerstellt alle die Theorien an der harten Wirklichkeit, und für den Frommen bleibt nichts übrig, als sich zu beugen vor der überwältigenden Majestät Gottes, dessen machtvoll erschaffene Wirklichkeit alle Fragen verstimmt macht. Das Ungenügen der nationalen Existenz hat aber noch eine andere Blüte gegeben, welche die Frommen immer mehr über die Not der Gegenwart hinwegtröstete; das sind die eschatologischen Bilder (Eschatologie; II), in denen man eine um so berührtere Erfüllung aller natürlichen, sozialen und spirituellen Ideale mit glühender Sehnsucht erwartete, je schmerzlicher man sie in der Gegenwart entdeckte. Indem sich in späterer Zeit an diese Heilsverwartung der Gedanke der Auferstehung und des Weltgerichts (Gericht Gottes) anschloß, ergab sich daraus nicht nur eine soziale, sondern auch eine individuelle Th., in ähnlicher Form wie in der persölichen Religion (Individualismus usw.: I, 5).

4. In den philosophischen Religionen der griechisch-römischen Kultur nach Aristoteles haben die Probleme der Th. eine große Rolle gespielt; hier sind sie zum erstenmal philosophisch scharf formuliert und nach allen Richtungen hin durchdacht worden. Aus der Fülle der in dieser Literatur aufzutauenden wissenschaftlichen Lösungsversuche sind jedoch nur die von geschichtlicher Bedeutung, die sich aus einer geschlossenen religiösen Welt- und Lebensanschauung ergeben und die praktisch erlebten Probleme nicht nur theoretisch wedgisputieren, das heißt außer der rein negativen Th. Götter, der in der Tatsache des Übelns den unüberleglichen Gegenbeweis gegen den stoischen Vorstellungsglauben gab (Philosophie: II, 5a), die Th. der Stoia und des Neuplatonismus, die beide religiösgeschichtlich von großer Bedeutung geworden sind.

4. a) Die Th. der Stoia (Philosophie: II,

5 b) ist äußerlich kosmozentrisch. Die Welt ist ein vollendet harmonisches Ganze, völlig durchdrungen von der göttlichen Vernunft, ein Kosmos, dessen treifliche Ordnung den sichersten Gottesbeweis liefert. Darum ist jedes einzelne Geistechein, auch das Schicksal der einzelnen Menschen ein Werk der göttlichen Vorsehung und darum vollkommen. Aber der Mensch darf deshalb nicht von seinen kleinen menschlichen Wünschen aus den Wert der Welt beurteilen; was unserem engen Geistkreis als Übel erscheint, erweist sich dem kosmozentrischen Standpunkt als notwendiges Glied in der unendlichen Harmonie. Die Vorsehung kümmert sich um das Einzelle nur, sofern es ein Glied des ganzen Kosmos und seiner Vollkommenheit ist, in dem auch das Übel zum Guten gewendet ist; das Einzelle für sich, der einzelne Mensch kümmert die Vorsehung nicht. Darum pflegt der wahre Weise keine Wünsche und Ansprüche, deren Erfüllung er von der Vorsehung erwartet; seine Lebenskunst besteht darin, daß er Ja sagt zum Leben, wie es ist, und sich von dem alle Menschen beherrschenden Schicksal nicht widerwillig schleppen läßt, sondern sich frei den Notwendigkeiten unterwirft. Dazu gehört vor allem die Ausrottung der vernünftig und naturnüchtrigen Affekte, die uns zu einer falschen Schätzung der Güter verleiten; der Weise kennt nur ein Gut, die Ungenügend, das ihm kein Schicksal rausen kann; also kann ihm kein Unglück widerfahren. Das ist die radikale Th. der Stoia, die der indischen verwandt ist: es gibt kein Übel für den wahren Philosophen. — Freilich wird dann das letzte Problem mit so drückender Wucht gestellt, daß man in dem vernünftigen Kosmos das Böse, die Sinnlichkeit, die außer den wenigen stoischen Weisen die ganze Menschheit beherrscht? Die Konsequenz des pantheistischen Determinismus, daß auch das Böse restlos Gottes Wirkung ist und der Mensch nur Durchgangspunkt und Träger dieser Gotteswirkung, daß die Stoia nur selten zu ziehen gewagt; sie hat, wenn auch zögernd, irgend welche Verantwortlichkeit und moralische Zu-rechnungsfähigkeit des Menschen behauptet und das Böse, das Handeln nach den Affekten als widernaturlich, widergöttlich bezeichnet. Und von da aus hat dann besonders die römische Stoia eine Sozialphilosophie entwidelt (Naturrechts, 2 b), die möglich mache, die Härten der Staats- und Rechtsordnung, des Eigentums, des Kriegs und der Gewalt, der Sklaverei und der Herrschaft der menschlichen Sünde anzurechnen, welche die eigentlich göttliche Weltordnung des absoluten Naturrechts unmöglich gemacht hat, und so neben dem stütlichen Übel auch noch den wichtigsten Teil des physischen Übels vom Schultafoto Gottes auf das der Menschen zu schieben.

4. b) Den zweiten Beitrag zur Geschichte der Th., dessen Wirkungen bis in die Gegenwart hereinreichen, hat in der griechischen Philosophie der Neuplatonismus geliefert. In dem neuplatonischen Weltbild (Philosophie: II, 8) gehört die Unvollkommenheit zum Wesen der Welt. Dem ist die Welt ist die ewige Emanation des absoluten Seins, deren Vollkommenheit mit der Entfernung von der Quelle aller Vollkommenheit, dem göttlichen, einzigen wahren und wirklichen Sein sinngemäß abnehmen muß bis hinab zur Materie, dem eigentlich Rücksicht, dem Prinzip des Bösen, Unvollkommenen. Das

Böse ist darum keine gottwidrige Wirklichkeit, sondern nur die reine Negation des Guten, das Nichtseine. In dieser Stufenleiter der Wirklichkeit, in die der spätere Neuplatonismus die Gegenstände der Erfahrungswelt und des Glaubens einzurichten emsig bemüht war, müssen alle Grade der Unvollkommenheit vorhanden sein, wie in dem von der Lichquelle sich allmählich in die Finsternis verlierenden Lichtstrahl alle Heiligkeitsträger sich vorfinden, ohne daß dadurch die Vollkommenheit der Lichquelle, der Gottheit getrieben wird; denn alle Wirklichkeit, alles Gute stammt ja allein von ihm, und jedes Wesen kann aus ihm umso mehr Vollkommenheit schöpfen, je weiter es sich abwenden von dem Nichts, dem Bösen, und hinaufstreben auf der Stufenleiter der Vollkommenheit zu Gott hin. In dieser Stufenleiter findet die Seele den Platz, den sie selbst sich sucht; in immer neuen Erscheinungen auftauchend oder herabsteigend, je nachdem ihr Tradition während ihrer Erdenzeit nach oben zum Guten, zum wahren Sein, oder nach unten zur Materie, zur Sinnlichkeit, zum Nichts geht. — Diese neuplatonische T. hat den starksten Einfluß auf das Christentum ausgeübt (¶ Neuplatonismus); sie hat nicht nur in der weltabgewandten asthetischen ¶ Mysteri (II) die Befreiung von allen Leibeln finden gelehrte; aus dem Weltbild dem Auftauch des Göttlichen aus der Sinnlichkeit zu immer höherer Vollkommenheit ist der Entwicklungsgedanke (¶ Entwicklungslehre, I) entstanden, der im deutlichen Idealismus zu einer neuen T. geführt hat.

5. Das Christentum ist auch in unserer Frage das Sammelbeden aller bedeutungsvollen Gedanken der vorchristlichen Welt geworden. Alle bisher genannten T. haben in irgend einer Form ihren Platz in der reichen und weitverzweigten Gedankenwelt des christlichen Dogmas gefunden und haben der christlichen Theologie aus den Schwierigkeiten des T. problems Wege geöffnet, wobei naturgemäß der verträgliche dualistische Teufelsglaube und die jüdische Eschatologie und Bergpredigttheorie (s. oben 2. 3.) mehr in der populären kirchlichen Frömmigkeit, die jüdischen, syrischen und platonischen Gedanken (s. oben 1. 4.) mehr in der wissenschaftlichen Theologie zur Geltung kamen. Aber daneben und vor diesen entlebten Gedanken hat das Christentum doch auch seine eigene T., die sich aus der Eigenart seiner Frömmigkeit erklärt. (¶ Typen der Religion, B 3).

Das physische Lebel, das T. Leiden und die Not der einzelnen Menschen hat dem Christentum eine grobe religiöse Schwierigkeit bereitet, da es darin leicht die erziehende, prüfende, bewährende Führung des Vatergottes sehen konnte, sofern Jesu auch die heroische Gleichgültigkeit der Stoiker gegenüber der leiblichen Not lag. Das eigentliche große T.-problem ergab sich dem Christentum aus dem Widerstand der Welt gegen die Predigt des Evangeliums, der schon die Ursache des tragischen Lebensgeschicks Jesu wurde. So ist schon bei Jesus (¶ Jesus Christus: III, C 5) und noch mehr nach der endgültigen Verwerfung Jesu durch die Juden bei seinen Jüngern der heile Glaube an das Kommen des Reiches Gottes zu einem wesentlich eschatologischen Glauben geworden; diese Welt ist für Gottes Reich verloren; hier gilt es nur noch zu retten, was zu retten ist;

die eigentliche Welt Gottes wird erst in baldiger Zukunft hereinbrechen. Paulus hat diese T. geradezu nach jüdischem Vorgange zu einer Zwei-Welten-Theorie ausgebaut: diese Welt, die Menschheit Adams, ist die Welt des Fleisches, der Sünde, des Todes; mit Christus aber ist eine neue, jetzige, zukünftige Welt, die Welt des Geistes von oben hereingebrochen. Schon fühlen die, die mit Christus dieser Welt gestorben sind, die in Christus eingetaucht sind, in den Geistesgaben die Erstlinge der herenbrechenden pneumatischen Welt; sie sind bereits Bürger der in kurzem Katastrophen plötzlich ganz verniedelten neuen Welt, die erst die eigentliche Welt Gottes, das Reich Gottes sein wird (¶ Paulus, C 1). Das ist die großartige enthuastatische T. der Urgemeinde geblieben. In der herrschenden, in Jahrhundertenlangen schwersten Erdtütterungen endlich im römischen Weltreich zu Ruhe und Fertigkeit gefeuerten militärisch rechtlichen Gewaltkultur (das ist „diese Welt“) konnte die rein geistige Gottesreichszeit der Gottes- und Nächstenliebe keinen Platz finden; die Christen fühlten sich als Fremdlinge in dieser Welt und sonnten nicht hoffen, die gesetzte Kultur mit dem Geist der anderen Welt zu durchdringen. Sie sind der heilige Besitz, in dem das Haus Gottes vom Himmel herab schon jetzt auf diese Erde hereinragt; darum galt es, in diesem Bezirk seinen Standort zu suchen, in dieser Welt zu leben, als hätte man sie nicht, die für diese Kultur besonders charakteristischen Berufe zu meiden und sich im übrigen in den Mysterien der Kräfte der anderen Welt zu gerösten, in deren Vollgenuss erst die ¶ Parusie oder der Tod den Christen bringt.

Die sehr nabeliegende Gefahr, daß aus dieser Zwei-Welten-Theorie ein voller Dualismus zwischen der civitas dei (Gottesreich) und der civitas diaboli (Teufelsreich) werde, hat die Kirche aber doch durch Ablehnung der gnostischen und marcionitischen Häresie vermieden. Wie Paulus, am jüdischen Schöpfungsglauben festhaltend, auch in der vorchristlichen Welt eine göttliche Erziehung auf Christus hin saud, so sandt auch die alchristliche Theologie den Weg zu einer positiven Begründung der außerchristlichen Welt, ja auch der herrschenden, ihren Idealen so fremden Staatskultur vermittelst einer Gleichspitzenphilosophie, durch eine Kombination der Erzählungen von I. Mose, der paulinischen Geschichtsphilosophie und der stoischen Sozialphilosophie (¶ Naturrecht, 2 b). Auch diese Welt ist von Gott sündlos, leidlos, vollkommen geschaffen; aber sie ist durch den ¶ Sündenfall vergiftet; die der Sinnlichkeit und Begehrlichkeit versallene Menschennatur ist nicht mehr fähig, nach dem reinen christlichen Gottesreichsideal zu leben und hat darum als Strafe und Zuchtmittel von Gott die Gesetzesordnung der Gewalt und des Rechts erhalten. So ist die Unmöglichkeit der völigen Verchristlichung der Menschheit dogmatisch verhandelt und der Kirche die Möglichkeit gegeben, eine den Bedingungen des praktischen Lebens angepaßte Romypolytheistik zu vertreten, in der die einer T. bedürftige Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit überbrückt ist. Aufgesetzen ist auch sofort die Bedeutung der ¶ Eschatologie zugunsten dieses innerweltlichen christlichen Kulturideals im Christentum zurückgedreht; sie bildet fortan nur

noch den Hintergrund, den idealen Gegenpol gegen den Zwang der wirklichen Verhältnisse; zwischen diesen beiden Polen liegt die soziale Kompromissethit der Kirche. Die verschiedenen Formen, die diese kirchliche Sozialethit in den Perioden der christlichen Geschichte erhalten hat, sind in dem Artikel "Naturethik" dargestellt.

So war durch die Lehre vom Sündenfall und der Erbünde die Schuld an dem Bösen auf die menschliche Freiheit ("Willensfreiheit") geschoben und zugleich damit auch die Beantwortung für die physischen Übel, soweit sie Folge der Härten der herrschenden Kultur sind; und schließlich ließen sich an der Hand der Paradieserzählungen, der Lehre vom Urkund und den physischen Wirkungen des Sündenfalls auch alle sonstigen physischen Unzulänglichkeiten des Daseins aus die Rechnung dieser Quelle alles Lebendes setzen, teils als ihre natürliche Folge, teils als göttliche Strafe und Bußmittel zur Verbesserung des Schadens. Dabei blieben freilich für das religiöse Denken noch schwierige Fragen genug offen (vgl. unten: II, 2), denn diese Auffassung einer die ganze Weltordnung umfassenden Freiheit innerhalb der von Gott geschaffenen Welt bedeutete eine äußerst schwierig leichtstellbare Selbständigkeit der Menschheit gegenüber Gott, die, zu sehr besorgt, doch wieder zum Dualismus führt, oder umgekehrt in die Tiesen des Prädeterminationsgedankens, in dem auf eine T. grundätzlich verzichtet wird. Ein solcher religiös begründeter Verzicht ist im Calvinismus (Calvin, 2) "Reformierte Kirche, 2) geradezu zu einem neuen Typus der T. geworden. Hier werden alle Fragen nach dem Sinn des Weltgediehens durch den Hinweis auf Gottes unergründlichen Willen, d. h. auf die absolute Irrationalität der Welt abgeschritten. — Im übrigen vgl. "Prädetermination": II, "Pelagius usw.", "Sünde": IV, "Schöpfung": II.

Die Frage nach der Wirklichkeit einer sittlichen Weltordnung, einer richtigen Belohnung und Bestrafung des Guten und Bösen, war für das Christentum so lange kein drückendes Problem, als es eine Religion der Gnade Gottes blieb. So wenig Jesus und Paulus den Lohngedanken ängstlich verniedeten (Lohn: II), so weit waren sie doch von dem jüdischen Gesetzes- und Vergeltungsstandpunkte entfernt, der ängstlich nach einer gerechten Abwägung von Verdienst und Lohn ausschaut. Wer den Geist empfangen hat, wer Christum angezogen hat, der ist Bürger der jenseitigen Welt, ist fest im Besitz der Gottesgnade, der hat damit die Gewissheit des ewigen Lebens im Reiche Gottes. Hier gibt es keine guten Werke, die der Mensch leistet, und denen Gottes Lohn entsprechen müsste; es gibt nur Freundschaft gegen Gott und damit Unseligkeit, Verdammnis, oder Fried mit Gott und damit "Seligkeit", "Ewiges Leben in dieser und jener Welt; die Geiges- und Lohnordnung ist grundätzlich überwunden durch die Gnadenordnung. Damit treten alle Schidungen des Lebens unter den religiösen Geschichtspunkten: "deneu, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen"; auch die Leiden dieser Zeit sind nur eine Probe für die Freiheit von dieser Welt und Überlegenheit über diese Welt. In dieser Gnadenreligion haben die offiziellen Lehren der Kirchen im allgemeinen festgehalten ("Rechtfertigung": II); wo der pharasische Mo-

ralismus wieder Eingang fand, da hat auch der pharasische Glaube an eine abdicate Vergeltung die Gedanken befriedigen können. — Auch nach dieser Seite hat die Lehre vom Sündenfall die Grundlage gegeben: die von Adam her ererbte absolute Verhuldung der Menschheit hat jede sittliche Weltordnung von vornherein unmöglich gemacht, da dadurch die Menschheit Gott gegenüber eine unterschiedslose sündige Mass ge worden ist, aus der Gott nun mit völlig freier Gnade durch die Heilsveranlungung des Sühnetodes Christi Einzelne zur Seligkeit berufen könne. So bleibt auch hier nur noch die Frage, warum Gott die Erbünde zugelassen und warum er nur Einzelne und nicht alle erwählt, d. h. auch hier geht das Problem auf in den Fragen der Prädestination.

6. So löst sich im Christentum das T.-problem auf in den großen Grundgedanken der christlichen Religion und nimmt teil an ihren Wandlungen durch die Kirchengeschichte, die in den angeführten Einzelstücken dargestellt sind. Erst mit dem Zusammentreffen der christlichen Weltanschauung beginnt eine neue Phase der T. Nun manniſche Theologie und ihre Fortsetzungen, der Socinianismus ("Socinianer") und Arminianismus ("Arminius"), mit ihrem starken Bedürfnis nach klaren, einfachen, rationalen, theologischen Formeln haben die schon angedeuteten Schwierigkeiten der Kirchenleute deutlich empfunden, bei ihrer eigenen, mehr stoisch moralistischen, als christlichen Frömmigkeitsausprägung ohne Verständnis für den religiösen Sinn dieser Lehren waren sie besonders dazu befähigt, deren einfache rationale Bedeutung vorurteilslos und folgerichtig zu prüfen; sie erkannten die grundäthlichen Gegenstände in der christlichen Gedankenwelt zusammengehogenen, indischen, persischen, hebräischen, stoischen, neuplatonischen Motiven, die von der christlichen Theologie zur Erleichterung des T.-problems nebeneinander verwendet wurden, die Schwierigkeiten des Kompromisses zwischen der Überweltlichkeit des christlichen Ideals und dem Schöpfungsglauben, des Verhältnisses zwischen Gottes Macht, menschlicher Freiheit und Erbünde, die Schwierigkeiten des Gnaden- und vollends der Prädeterminationsgedankens für den als selbsterklärend vorausgelegten Moralismus. Und als der scharfsinnige Dialektiker Bayle alle diese kritischen Bedenken mit unerhörter Kühnheit zu Ende dachte, da stand das T.-problem wieder als ein vielgestaltiges Rätsel da, das die ganze Religion zu vernichten drohte.

So bat sich in 18. Jhd. die Theologie und Philosophie, die Wissenschaft und Dichtung aufgemacht, dieses Problem zu lösen. Unter den Lösungen, die von allen Seiten angeboten werden, tauchen wieder alle die bisher dargestellten vorchristlichen und christlichen Gedanken auf. Besonders aber ist es nun die stoische Kosmose-Idee (s. oben 4 a), bei der Leibniz, vorbildlich für unzählige, die Lösung gejucht hat, diese Gedanke der Harmonie und Schönheit des unendlichen Weltorganismus, in dem die einzelnen Schichten für den kosmosenreichen Standpunkt sich in lauter normendige Glieder des harmonischen Kosmos auflösen, — ein Gedanke, der jetzt durch die neue Wissenschaft, durch die wundervolle astronomische Erweiterung des Geschichtsreiches, durch die neuen Einblicke in die Geheimnäigkeit

und Zusammenhänge des physischen wie des organischen Lebens eine ganz außerordentliche Verstärkung und Vertiefung erfahren hatte (Philosophie; III, 2 e). So wurde die Lehre Leibnizens, daß diese Welt „die beste der möglichen Welten“ ist, bald mehr stoisch rationalistisch aus dem Begriff des Kosmos, bald mehr empirisch durch unermüdliche Aufzählung der Zweckmäßigkeit des Weltorganismus (Gott; IV, 5) bewiesen, zum Dogma des Jhd.s, das freilich nicht nur im Sinn optimistischer Weltverherrlichung (Aufklärung, 5 d), sondern mehr und mehr auch im Sinn pessimistisch resignierter Anerkennung der Unmöglichkeit einer besseren Welt verstanden wurde.

Dieser kosmosezentrische Standpunkt ist zunächst einfach durch die Weiterentwicklung der Erkenntniskritik aufgelöst worden, welche die Abhängigkeit aller Werturteile vom wertenden Menschengeiste und die Unmöglichkeit einer rein objektiven Welterkenntnis erkannte. Mit dieser Erkenntniskritik hat sich aber im deutscen (Jedermann) eine Umwälzung der Weltanschauung verbunden, die zu einer neuen T. geführt hat. Kant steht in der sittlichen Persönlichkeit des Menschen eine metaphysische Tiefe der Wirklichkeit durchbrechen, die allein absoluten Wert hat. Indem der Mensch in ihr den einzigen Zweck und Wert seines Daseins sucht, ist er frei von dem Glück und Leid des natürlich sinnlichen Daseins, das er vielmehr mit sittlicher Freiheit in den Dienst seines höheren persönlich sittlichen Wesens stellen kann (Ethik, 4. T. Blatt a u. 2 b). Es ist eine ähnliche vaterliche T. wie die der indischen und stoischen Philosophie; nur ist die innere Freiheit des Menschen über die sinnliche Welt nicht die Freiheit der Apathie, der Gleichgültigkeit gegen alle Werte, sondern die Freiheit deinen, der sich im Beisein der höchsten Werte des persönlichen geistigen Lebens als Bürger einer Welt fühlt, der die Zufülle dieses zeitlichen Daseins nichts anhaben können — eine Theorie, die grundsätzlich der paulinischen sehr nahe kommt. Darum ist die Folge dieser Weltanschauung nicht der buddhistische Atheismus oder der stoische Pantheismus, sondern Gott ist der persönlich sittliche Geist, aus dessen metaphysischer Wirklichkeit alle persönlich sittlichen Werte stammen.

Freilich entsteht nun für diese Weltanschauung genau dieselbe Schwierigkeit wie für den Paulinismus, — die Frage, wie das Äußer- und Widergöttliche ohne Dualismus neben dieser göttlichen absoluten Wirklichkeit bestehen kann, die von Kant (Philosophie; III, 4 a) mit scheinbar gelöster Frage des Verhältnisses von sinnlicher und intelligibler Welt. Die Lösung mit Hilfe des Paradiesmythus war durch die Kritik des 17. und 18. Jhd.s, durch das neue Geschichtsbild und die Auflösung des mosaischen Schöpfungsgedankens infolge der Kenntnis der unendlichen kontinuierlichen Entwicklung der Natur durch unermüdliche Beiträume (Entwicklungslehre) unmöglich gemacht. Trotzdem hat die idealistische Philosophie einen ganz ähnlichen Ausweg gesucht. Hatte schon Kant in seiner Lehre vom radikalen Bösen den kirchlichen Erfundengedanken in veränderter Form wieder aufgenommen, so hat Schelling die Entstehung der Wirklichkeit aus Gott durch die völlig rationale Tatsache des Absalls der Ideen von

Gott, eines vom Anfang der Menschheitsgeschichte in den Anfang der Welt verlegten kosmogonisch-theosophischen Sündenfalls, erläutert; und Hegel hat in der Natur wohl etwas Göttliches, aber doch auch den Geist in seinem Anderssein, den Gegenjahr zum Geist gegeben. Für beide ist ja die Weltgeschichte die Geschichte des Aufstiegs der Natur zum Geist, die Rücksicht der Natur in Gott, von dem sie abgesunken ist (Geschichtsphilosophie, 3. Weltzweck). Neu ist an dieser idealistischen T. aber das: sie rechnet nicht mehr mit einer radikalen Verfehlung der ganzen Welt durch diesen Sündenfall, die eine völlige Unfähigkeit zum Guten bewirkt und nur durch eine ebenso radikale Erlösung, die Annahme der Verjährungsstat Christi, beseitigt werden kann, sondern es wird ein kontinuierlicher Aufstieg der Natur zum Geist, ein langsameres Heranwachsen des sittlichen, göttlichen Lebens aus den Naturgrundlagen beim Einzelnen wie bei der gesamten Menschheit als der eigentliche Weg der Erlösung angesehen und so der zuerst festgestellte radikale Gegenseit des Natürlich-Sinnlichen und des Geistig-Sittlichen doch wieder aufgehoben; beides sind vielmehr die äußersten Pole einer zusammenhängenden Entwicklungsfette. Dieses Neue ist aber zweifellos ein Einschlag des Neuplatonismus, dessen Bild von der Stufenleiter der Vollkommenheiten vom Nichts zum Absoluten der Ausgangspunkt des die ganze moderne Wissenschaft und Weltanschauung durchdringenden Entwicklungsgedankens geworden ist und auch in der T. das Denken der modernen Welt weit über die eigentliche Schule des Idealismus hinaus beherrscht. Die Theologie des 19. Jhd.s hat, soweit sie sich nicht auf eine mechanistische Erneuerung der altkirchlichen Gedankenwelt befrankt hat, im allgemeinen die Grundgedanken dieser idealistischen T. aufgenommen und in die Sprache der kirchlichen Theologie in mehr oder weniger konservativer Form zu übertragen oder wenigstens die Kirchenlehre leise im Sinn dieser neuen T. umzubiegen versucht. Zur Neubildung der T. vgl. Theodizee: II, 3.

Eine Darstellung der ganzen Geschichte der T. gibt es nicht. Der Stoff ist außer in den religions-, philosophie- und dogmengeschichtlichen Lehrbüchern für die T. bis zum 18. Jhd. zusammengetragen bei Pierre Bayle: Dictionnaire hist. et critique, in den Artikeln über Chrysipp, Manichäer, Paulizianer, Origenes u. a. — Für das 18. Jhd. vgl. Joseph Kremer: Das Problem der T. in der Philosophie und Literatur des 18. Jhd.s, 1909; — Otto Lempp: Das Problem der T. in der Philosophie und Literatur des 18. Jhd.s, 1910. — O. Lempp.

Theodizee: II. Systematisch.

1. Bedeutung der T. für die Religion überhaupt;
2. Die T. der Kirchenlehre; — 3. Die T. der freien religiösen Gesetzten.

1. Unter dem von Leibniz formulierten Ausdruck „Theodizee“ versteht man eine Grundfrage aller Religion: wie der von der Religion in ihrem Gottesgedanken behauptete Sinn der Welt mit dem tatsächlichen Bestand der Dinge sich vereinigen lasse, in dem teils die gegen allen Sinn gleichgültige Materialität herrscht, teils endloses Leiden und Lebel den Sinn der Welt auch da beeinträchtigt, wo von einem solchen die Rede sein kann, auf den Gebieten des persönlichen Lebens und seiner Werte. Für die primitive Religion erlebt sich

die Frage dadurch, daß in einem bunten Polydämonismus die Götter sich selbst gegen seitig einschränken und insgesamt von ihrem Wirkungsboden, der Natur, fast bedingt bleiben; das primitive Denken beruhigt sich überall sehr rasch. In den ausgebildeten volkstümlichen Religionen ist das Problem gelöst durch den Gedanken eines dunklen verborgenen Schicksals, dem auch die Götter selbst untertan sind, oder durch die naive Einschränkung des göttlichen Tuns auf bloße Ordnung und Regierung der Welt, die sie doch selbst schon voraussehen; auch hier haben die Gottheiten nur teilweise Gewalt über die Dinge und sucht die Religion auch nur einen relativen Sinn der Welt, d. h. einen Sinn, der besser ist, als der nächste Anschluß es gewährt. Auf den höheren Stufen, wo die Gottheit in onotheistisch zum Gubegriff alles Guten und Vollkommenen wird und das religiöse Gefühl demgemäß auf einen absoluten Sinn der Welt geht, bleiben nur folgende Auswege: der Dualismus in dem göttlichen Wesen selbst, wo ein gutes und ein böses Wesen um den Sieg ringen und der Sieg des Guten zufällt (s. oben I, 2); oder die Ausbildung aller persönlichen Werte aus der Gottheit überhaupt und die rein pantheistische Zurückführung auf Einheit des Seins und der Wirklichkeit, wo dann der Sinn der Welt in ihrer absoluten Einheit liegt (s. I, 4); oder der prinzipielle Nihilismus und Pessimismus, wie ihn der Buddismus mit einer quietistischen Erlösungslehre verbinden will (s. I, 1); oder schließlich der sogenannte Theismus, der die Welt aus den Zwecken und Werten des persönlichen Lebens reistlos und prinzipiell begreifen will und dabei den Widerspruch des Unpersönlichen und Persönlichkeitswidrigen irgendwie erklärt. Das Letztere ist im wesentlichen die Position des Christentums (s. I, 5) und von ihm aus dann in die philosophische und religiöse Spekulation getragen (s. I, 6). Wirklich schwer empfunden wird das Problem dabei nur im Christentum, weil nur dieses die Welt im ganzen aus den Werten des persönlichen Geistes zu verstehen strebt, und es ist also deutlich, daß es in seiner vollen Schärfe nur der personalistischen Religion angehört, daß eben um dieses lastende Drudes willen Pessimismus und Pantheismus ihr überall zur Seite gehen und die an diesem Problem Bevorstehenden zu sich herüberziehen. Anderseits ist das Problem der T. doch keineswegs nur eine Last und ein Drud auf die Religion; es ist vielmehr doch auch ebensogut ihre Sprungfeder, ohne die sie nicht ist, was sie ist. Erzeugt eine Spannung, irgend ein Kampf ist wesentlich für das religiöse Bewußtsein, gerade durch die praktische Forderung, die Lösung des Kampfes im Glauben voranzunehmen, ist der Glaube ja Religion. Die Spannung bleibt übrigens doch auch in jedem Pantheismus erhalten, der zwischen Scheinwelt und wahrer Welt unterscheiden muß, und in jedem Pessimismus, der nur durch den Glauben an eine die Überwindung der Welt ermöglichte Ordnung religiösen Charakter bekommt. Sie steigt allerdings auf höchste, wo, wie im Christentum, die ethisch-geistigen Werte des persönlichen Lebens zum Kern der Welt werden und deren Sieg und Herrschaft über die Welt geglückt wird. Aber gerade, daß dies unter allen im religiösen Bewußtsein möglichen Spannungen die höchste ist, das zeigt, daß hier auch das religiöse Bewußtsein selbst aus seine

Höhe kommt. Die geistig-ethischen Werte sind die einzigen absoluten Werte und darum eine Religion, die im Glauben an den Sieg dieser Werte besteht und Kraft dieses Glaubens für sie kämpft und arbeitet, die höchste. Sie hat auch an dem Bedürfnis, in diesen Werten einen lesten Sinn und Grund der Welt zu sehen, ihren stärksten Trieb und Antrieb und hat in der Leistung, vermöge deren sie diesen Sieg praktisch fördert, ihre überzeugendste Evidenz. Gleichwohl bleibt aber die Spannung, die zu dieser höchsten Gestaltung des religiösen Bewußtseins hintriebt, auch im religiösen Gedanken selbst erhalten und verträgt nichts von neuem neben der praktischen Lebeweinung in religiösen Glauben selbst auch eine theoretische Erleuchtung. Streng und eigentliche Wissenschaft freilich kann eine solche Erleuchtung niemals sein; sie bleibt immer ein Werk der Phantasie, wie es ja schließlich der Pantheismus und der Pessimismus auch sind. Zimmerlin aber kann solche Phantasie an wissenschaftliche Voraussetzungen und Unterlagen anknüpfen und dadurch dem rein praktisch-religiösen Glauben hilfreich sein.

2. In der besonderen Natur des Problems liegt es begründet, daß es von allen stark religiösen Epochen nicht empfunden wird. Hier dient es nur als Antrieb und Unterlage der großen überwältigenden Phantasienmächte der Religion. Die Predigt Jesu und das Urchristentum wähnen nichts von einer T. und bedürfen keiner solchen (vgl. I, 5, Sp. 1181 f.). Aber der gesetzte religiöse Gedanke empfindet beim Aufstieg in wissenschaftlich denkende Schichten und in der rubigen Erwägung der Welt erfahrung bald mehr und mehr das Bedürfnis.

Die kirchliche Lehre (vgl. I, 5) arbeitet da bei mit dem Gedanken der Freiheit. Sie erläßt die Welt für vollkommen, leidlos und rein zum harmonischen Dienst für die geistigen Werte bestimmt vor dem Sündenfall. Für ihm vergibtet die kreatürliche Freiheit die Welt, tilgt die Harmonie, bringt Tod und Leiden in die Kreatur und macht die Welt zu einem Strafobjekt. Das Uebel ist die Folge der Freiheit und die Strafe der Sünde sei dem Sündenfall des Engels, der zum Satan wurde und die ganze Kreatur mit Ausnahme einiger Engel weiter verführte und verderbte. Aus diesem Elend aber besteht Gottes erlösender Wunderengriff („Erlöhung“) die Welt wieder, indem allen, die an dieses Bündel glauben und damit Gott anerkennen, die Sündenstrafen erlassen werden und die volle seelige Harmonie zum Schluß wieder geschenkt wird. Dabei ist es eine charakteristische Frage solcher Theologen, ob die in der Erlöhung geschenkte Seligkeit nicht eine höhere und reisere sei als die im vollkommenen Urstand derselben geschenkte, eine Frage, deren tiefen Sinn sie selten voll auszuschöpfen wagen.

Die kirchliche T. und der hierbei verwendete Begriff der Freiheit ist nun freilich völlig unhaltbar. Denn die Kirchenlehre sieht nicht die Unerschöpflichkeit der Welt in Zeit und Raum und empfindet daher nicht den Druck des kolossalen quantitativen Wirkverhältnisses von geistigem Leben und ungeistigem Stoß, sie empfindet bei ihrem vertretenen Geschichtsbild ebenfallswieg die Massenhaftigkeit und Verschwendug der Menschenkräfte und die Stärkeit der Annäherungen an das geistige Ziel. Sie empfindet Tod und Leiden nicht als die Aeußerung der allgemeinen Gefekte

der Natur und des Lebens und läßt das Uebel willfährlich aus Strafverhängung folgen statt aus inneren Notwendigkeiten der physischen und psychologischen Weltgesetze. Sie arbeitet schließlich mit einem Begriff der absoluten weltzerstörenden Freiheit der Kreatur, der religiös unerträglich ist, und mit Durchbrechungen der Kontinuität des Weltlebens, die metaphysisch unerträglich sind. Sie lebt zum guten Teil noch von der Entlastung des Problems, die der persönliche Dualismus gefunden hatte (s. oben I, 2), und die in ihrem Teufelsmuthus (Teufel) wenig umgebildet weiterlebt. Insofern ist die stiftliche Theologie nach jeder Richtung hin völlig uninhaltbar geworden.

3. Die Theologie der modernen Glaubenslehre. Die Aufgabe selbst freilich ist geblieben, nur muß ihre Lösung heute mit anderen Voraussetzungen arbeiten. Die heutige Glaubenslehre muß voraussehen die Ewigkeit des göttlichen Schaffens, die Unvermeidlichkeit der Welt, die Mehrzahl der Geisterreiche, die Gleichartigkeit des geistlichen Naturwirkens, die Einbettung und Herausbildung altes Geisteslebens aus Naturgrundlagen, die Kontinuität des Weltprozesses, die Immanenz Gottes in der Welt, das Werden und die Entwicklung als Aufstieg aller Geisteinhalte aus anfänglichen Naturweisen, und schließlich die Freiheit als geistige Motivation im Gegensatz zur natürlichen endämonistischen, aber nicht als Schöpferin eines von Gott nie und in keiner Weise gewollten Höllen, womit der Kampf und das Schwanken zwischen Gut und Böse von selbst gegeben ist. Unter diesen Voraussetzungen wird allerdings auch sie mit dem Begriff der Freiheit arbeiten. Der höchste durch die Religion zu gewinnende Weltzweck ist die Freiheit als die Notwendigkeit des Guten, was für die Kreatur den Übergang über die Emporbildung von der endlich-selbstlichen Kreatürlichkeit durch die Sprengung des natürlichen Selbst hindurch zur Hingabe an den göttlichen Willen bedeutet. Der Sinn der Welt ist die Emporbildung der Kreatur aus der von Gott ewig gefesteten Natur zur Teilhabung an seinem Wesen, was nur durch den Aufstieg der Kreatur aus der Natur zur Freiheit in Gott möglich ist. Dieser Aufstieg wiederum ist nur zu denken als eine Bildung und Erziehung durch den göttlichen Geist, der das aufstrebende Leben auf die Schranken der Endlichkeit in Leid und Sünde stoßen läßt und es dadurch zur Preisgabe der endlichen Selbstheit und zur Hingabe an das göttliche Leben leitet, so daß in den freien Persönlichkeiten nun Gottes Wille als ihr Wille Person geworden ist. Und das Ganze hat seinen Sinn darin, daß Gott selber reicher wird, wenn er sein Leben ewig ausweitet zu der Fülle der an seinem Wesen teilhabenden freien Persöngeister. Darin besteht Gottes Liebe, sie ist das beständige Ausströmen und Emporbringen kreatürlichen Seins zu dem eigenen freien geistigen Sein heran. Die Kreatur erhält alle ihre Motivationen aus der Doppelstellung als gebundene Naturweisen und als zum Geistwerden bestimmte Lebewesen. Den Gesetzen der Natur verhaftet, die eine unendliche Mannigfaltigkeit unter die Einheit des Gesetzes bindet und eines durch das andre beschränkt, steht sie unter den Freuden und Leiden der Natur. Aus der Natur sich emporkündigend, empfindet sie den Gegenzug der Natur gegen die Freiheit und

lernt sie aus den Leiden der Natur diese als endliches Prinzip erkennen. Ebenso empfindet sie, sich emporbildend, die Doppelheit der Motivationen, die schwankende Kraft ihrer Wirkungen, die Schwierigkeit des endlichen Selbst zur freien, geistigen Selbstbestimmung und damit die allein endlichen Wesen eingepflanzte Sünde. Von der Empfindung aller dieser Schranken wird sie schließlich zum Selbstverzicht und zur Selbstzerstörung genötigt und überträgt sich völlig der göttlichen Gnade, dem Guten als Göttlichen, wobei ihr doch von ihrer Endlichkeit die Freiheit der Selbstbestimmung für diese Übergabe und damit der Persönlichkeit in aller Hingabe an das göttliche Leben bleibt. So sind Weltleid und Sünde wesentliche Bestandteile der Schöpfung, durch die hindurch allein sich die Emporbildung zur Person als Setzung eigener Tat und als volle Hingabe an Gott zugleich vollziehen kann.

In solchem Emporbildern der kreatürlichen Seelen aus der Natur zu Geist und Freiheit und zur Anteilnahme am Göttlichen, die als Anteilnahme an der Freiheit Gottes nut ein Werk der Freiheit und als solche an der Freiheit Gottes es nur eine Belehrung ab zu Gott in der Neuerwirkung der immer endlichen und selbstküchtigen Natur sein kann: das wäre dann der Sinn der Welt, und dieser Sinn müßte von jedem der zahllosen Geisterreiche in Kampf und Leiden errungen werden, und die Emporbildung der Menschheit wäre nur ein Eingehall in diesem großen ewigen Weltgeschehen.

Freilich bleiben dabei schwere Fragen u. ä. Es bleibt erstens das quantitative Verhältnis zwischen der materiellen Natur und der emporsteigenden Geisterwelt wenigstens für unsere Erfahrung. Demgegenüber ist nur ein Doppeltes möglich: Entweder es ist der geistig ethische Weltzweck nur der höchste, aber nicht der einzige Weltzweck und Weltzinn; neben und unter ihm liegt in der Größe, Schönheit, Gewalt und Lebendigkeit der Natur ein Erweis des schaffenden göttlichen Vermögens, das für Gott und Kreatur nur eben eine Betätigung, ein Erweis dieses Vermögens ist und zu einem Teil aus sich die geistige Kreatur hervorzubringen bestimmt ist; es bliebe also der Gedanke einer Natur in Gott, wie ihn Höhne und Schelling gedacht haben, die nur Untergund der geistigen Emporbildung ist und im übrigen die Schönheit und Gewalt Gottes auslebt und der gereiften Freiheit ein Gegenstand der Betrachtung ist. Oder es wäre auch die materielle Natur in einer nur unsern Erfahrungshorizont überschreitenden Emporbildung begriffen und verwandelte sich überall irgendwie durch das Mittelglied des seelischen Lebens hindurch schließlich in Freiheit, Geist und Persönleben; es wäre dann das göttliche Leben ein ewiger Vorgang der Setzung von Natur und der Emporbildung der Natur zum Geiste, von dem nur ein ganz feiner Ausschnitt in unserer Erfahrung siele, der aber das Gesetz des Ganzen enthielte.

Das zweite große überbleibende Problem besteht sich auf die Anteilnahme des Individuums an dem absoluten Weltzweck der geistigen Freiheit, ob angefischt der seit vielen tausend Jahren lärmenden Menschheit, des Auf- und Niederrückens der Kultur, der Beschränktheit des Menschen durch Not, Elend, Sünde, Krankheit, Abnormität überhaupt eine Anteilnahme aller an

diesem Ziele als gewollt gedacht werden könne. Auch hier gibt es eine äußerliche Doppelheit der Antworten: Entweder ist das göttliche Weltleben eine Auslese, die nur einen Teil der Geschöpfe zum höchsten Sinn der Welt, zur Freiheit oder zum Heil bestimmt (Prädestination; III), indem sie nur einem Teil die Möglichkeit der Freiheit und der Emporbildung gewährt, die übrigen aber auf der Naturstufe zurückhält und lediglich in den Machtweisen ihrer Herrlichkeit und Schönheit verbraucht. Oder es gibt eine über unsere Erfahrung hinausgehende Emporbildung der Kreatur, wo nur die Einen schneller und die Anderen langsam zum Ziel gelangen. Es gäbe dann eine Seelenwanderung oder Wiederverkörperung so lange, bis die Kreatur den Weg aus der Natur in die Freiheit gefunden hat (Seelenwanderung „Untersterlichkeit“), wozu auch für die relativ zum Heil Gelangenen ein weiteres Werden aus höheren Stufenängen notwendig gefordert werden muß. Metempyrose, Seelenwanderung und Wiederverkörperung wären dann die Wege, auf denen sich die Emporbildung vollzöge, und es wäre möglich, daß es auch kein endgültiges sich Verschließen der Sünde gegen diese Emporbildung gäbe.

Es liegt auf der Hand, daß eine solche T. Lehnslichkeit hat mit dem neuplatonischen Gedanken von der Welt als aus Gott ausgehend und zu Gott zurückkehrend (s. oben I, 4). Von Neuplatonismus unterscheidet dieser Gedanke nur durch das Verständnis Gottes als der schaffenden Freiheit und des kreatürlichen Aufstiegs als eines Emporstiegs durch Freiheit zur Gnade. In beiden Fällen dann das christliche Moment des Gedankens. Allein dagegen besteht auch kein Bedenken. Der von Anfang an dem Christentum nah verschwisterliche neuplatonische Gedanke darf sich sehr wohl dauernd mit ihm verbinden: es bleibt dabei das Wesentliche, die Idee der Freiheit und Gnade, doch christlich. Weiterhin ist unverkennbar, daß sich diese T. mit indis-ch-phythagoräisch-platonischen Gedanken der Seelenwanderung berührt, und daß sich gerade der Gedanke einer Durchbrechung der Wiederkehr durch die Erlösung in der Freiheit und Gnade dem Buddhismus (vgl. auch oben I, 1) annähert. Allein auch hier liegt gar kein Bedenken vor, so verbreitete und tiefgründige religiöse Spekulationen aufzunehmen, in denen unzweifelhaft ein sehr zwingendes Motiv wirksam ist. Hat doch auch der Katholizismus in seiner Dogmenlehre („Teufelsfeier“ davon einen bedeutsamen Rest aus guten Gründen erhalten. Es bleibt auch in ihnen das wesentliche Christliche, die Idee der Freiheit und der Gnade, vermöge deren alle Erlösung eine Erlösung zur Freiheit in Gott und alle höchste Seligkeit, eine Seligkeit des schaffenden Freiheitswillens ist. Die Annäherungen des christlichen Gedankens aber an die großen religiösen Spekulationen Ideen der übrigen Welt lassen ihn ja auch nur deutlich als deren Sammel- und Konvergenzpunkte erscheinen.

Es ist also eine aus dem Begriff der Persönlichkeit und ihrer propositiv christlichen Deutung entstehende Spekulation, die die Antwort gibt. Bibel und Dogmengeschichte bieten hierfür nichts oder nur die religiöse Erfahrungsgrundlage, die den Ausgangspunkt einer solchen Spekulation bilden kann, und die natürlich das Entscheidende ist. Ganz ebenso steht es

aber auch bei dem nahe verwandten Problem des letzten Endes oder der Eschatologie. Eben deshalb ist nicht zu vergessen, daß all dies Spekulationen bleiben, die sich um den einfachen Kern der sächlichen Frömmigkeit und religiösen Erfahrung herumlegen, und die sehr wohl auch entbehrt werden können, oder die offene Fragen in sich schließen können, die bei allen starken religiösen Erregungen hinter dem Einsachen und unmittelbar Wicklungen zurücktreten. Aber sie können nicht ausbleiben und werden sich immer wieder geltend machen. Wir behalten gerade im ersten religiösen Leben und Denken viele offene Fragen und Rätsel übrig; aber wir müssen uns klar machen, daß es notwendig zu stellende Fragen und Rätsel sind, und müssen unsere wissenschaftliche Phantasie auf die Wege ausschicken, wo wir annähernde Lösungen solcher Rätsel ahnen können. Vgl. Gott; III, 3 „Deizmus“; II, 4 „Eschatologie“; IV.

E. v. Hartmann: Philosophie des Unbewußten, 1882; Richard Roth: Theologische Ethik, 1869 bis 1871; — Bruno Tödter: Schelling's Leben und Schriften (Gesch. d. neueren Philos., Bd. VII); — Vgl. außerdem die zu Theodizee: genannte Literatur. Trotsch.

Theodor I. Papst 612—649. Als Nachfolger von Papst Johannes IV wurde T., der Sohn eines Bischofs und in Jerusalem geboren, am 24. Mai 612 zum Papst geweiht. Seine Gegnerschaft wider den Monothelitismus („Monophysiten u. v.“, 2) ließ ihn den aus Byzanz vertriebenen Patriarchen Pyrrhus anerkennen, dann aber, als Pyrrhus sich zur Lehre von dem einen Willen in Christo bekannte, auf einer Synode zu Rom exkommunizieren, auf der zugleich der Patriarch Paulus II von Byzanz seiner Würde verlustig erlitt wurde (616 oder 647). T. starb zu Anfang Mai 649.

R. Böppel-A. Haub: RE XIX, S. 595.

II. Papst 897. Als Nachfolger des Papstes Romanus hat T. nur zwanzig Tage den Stuhl Petri innegehabt (November und Dezember 897). Er ließ den durch Stephanus VI gefälschten Leichnam des Formosus feierlich bestatten und erkannte die von Formosus gespendeten Weihen als kanonisch an.

R. Böppel-A. Haub: RE XIX, S. 595.

Werninghoff.

Theodor, Gegenpapst 687, Sergius I. Theodor, I. von Canterbury (um 602—690), geb. in Taras, gebildet in Athen, Mönch in Rom, 668 vom Papst Vitalian zum Erzbischof von C. ernannt, 669 eingefest. Veda sagt von ihm in seiner Kirchengeschichte (V, 8), die englische Kirche habe unter ihm so viele geistige Fortschritte gemacht wie nie zuvor. Seine Bedeutung besteht darin, daß er die Einheit und feste Ordnung der angelsächsischen Kirche begründete, den Clerus hob, die Verbindung mit Rom und die römische Organisation durchführte (England; I, 1). Er hielt mehrere Nationalzügel ab, so 673 in Hereford, wo er besonders die Annahme der römischen Berechnung des Ostersonntags und die jährliche Abhalzung von Sinoden einführte und die bischöflichen Rechte sicherstellte, ferner 680 und 681. Die nötige Vernehrung der zu großen Diözesen nahm er nicht ohne Gewalttätigkeit vor. So teilte er 678 ohne Wissen und gegen den Willen des Bischofs Wilfrid dessen Bistum York in vier Diözesen; Papst Agatho erklärte auf Wilfrids Beschwerde diese Neuord-

nung für ungültig, worauf aber weder T. noch der mit B. zerfallene König Rückicht nahmen. Erst gegen Ende seines Lebens verlornte sich T. mit B. Nicht ganz mit Recht wird auch das englische Patriarchat auf T. zurückgeführt. Mehr als die ersten Anfänge können nicht in seine Zeit fallen. Den Gottesdienst besorgten in der Hauptstadt noch die Mönche. Sehr bedeutend war die Tätigkeit T.s und des mit ihm herübergekommenen römischen Abtes Hadrian für die geistige Bildung der Angelsachsen (¶ Literaturgeschichte: II A, 1). Endlich galt T. lange für den Vorf. des berühmtesten Byzibuchs (Poenitentiale. MSL 99, S. 902—910), das aber nicht von ihm ist.

HN I^o, (1903), S. 622 f.; — KL^o XI, S. 1511—1512; — RE^o III, S. 582 (Art. Byzibuch); — Dictionary of National biography LVI, S. 122—126. **Säffer.**

2. von Mopsuestia (um 360—428), geb. in Antiochia, lebt 392 Bischof von Mopsuestia in Cilizien, Führer und eigentlicher Vertreter der antiochenischen Schule (¶ Antiochia, 2 ¶ Christologie: II, 2 a), deren wissenschaftliche Eigenart durch ihn am besten erkannt wird. Während seines Lebens hochangesehen und ganz im Frieden mit der Kirche gestorben, begannen bald nach seinem Tode die Feindseligkeiten gegen ihn, die namentlich von Rabula von Edessa und Cyrill von Hierapolis, den geschworenen Gegnern des Nestorius, gegen ihn geführt wurden. Schließlich ist er im Dreikapitelstreit samt seinen Schriften verurteilt worden (¶ Monophysiten, 1). — Vgl. ferner ¶ Bibelwissenschaft: I E, 2 a ¶ Literaturgeschichte: I B, 7.

MG 66, Sp. 1—1020; — Die zahlreichen Werke des zum Lehrer gefallten sind natürlich nur fragmentarisch erhalten. Neben Ausgaben und Schriften vgl. F. Löffel in RE^o XIX, S. 598—605; XXIV, S. 561, und O. Bardehewer: Geschichte der altchristlichen Literatur, III, 1912, S. 312—324; — Den Kommentar zu den Paulinischen Briefen gab heraus H. B. Swete: Theodori ep. Mops. in epistolas p. Pauli commentator, 2 Bde., Cambridge 1880—82; — Der Kommentar zum Johannesevangelium wurde herausgegeben von J. P. Chabot: Commentarius Theod. Mops. in evang. Joh., Bd. I, Paris 1897; — H. B. Swete: Theodorus of Mopsuestia in Dahr B IV, 1887, S. 934—948; — H. Kühn: T. v. M. und Junius Ascalanus als Eregeren, 1880; — H. Liebmann: Der Psalmenkommentar Theodors von Mopsuestia in SAB 1902, S. 334—344. **Z.**

3. von Studion (759—826), geb. in Konstantinopel als Sohn eines lästerlichen Goldenehmers, im Kloster erzogen, folgte er 794 als Abt von Sallustion in Konstantinopel seinem Onkel Blasius, bezog 799 mit seinem Mönchen dann das Kloster Studion in Konstantinopel, wo er bis zu seinem Tode blieb, und von wo aus er durch seine Reformen (Armut, Klausur, Zucht, Handarbeit und Studien) starken Einfluss auf das byzantinische Mönchtum ausgeübt hat. Sein Widerstand gegen den lästerlichen Willen trug ihm in der Frage der Bilderverehrung (¶ Bilderschreitgleiter. ¶ Byzanz: I, 4), deren eifriger Verfeindiger er war, eine dreimalige Verbannung ein (796/97, 809/11, 815/21), wodurch sein sefer Wille jedoch nicht gebrochen wurde. Er war ein unabdingbarer Gegner des Caesariavismus, der Kirche ihre Freiheit nahm.

Neben seiner östlichen Schriftstellerrei, auch sein Hauptwerk, die Katechesis mikra (Neuausgabe von A. V. Tougard, Paris 1891) und die Katechesis megala (Neuausgabe von Papadopoulos Kerameus, Petersburg

1897) vgl. ¶ Byzanz: II, 4; — Seine Schriften zum Bilderstreit (Antirhetikos kata eikonomachon) in MSG 90. — Über T. vgl. Karl Krumacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897^o, S. 147 ff., 712 ff.; — Karl Dietrich: Byzantinische Charakterbiographie, 1909, S. 49 bis 63; — Alice Gardner: Theodore of S., 1905; — Martin: Th. de S., 1906; — RE^o XIX, S. 605 ff.; XXIV, S. 501; — KL XI^o, S. 1523 ff. **Not.**

Theodora, Kaiserin, ¶ Byzanz: I, 4 ¶ Bilderschreitgleiter; — T., Kaiserin 1054 bis 1065. ¶ Byzanz: I, 5.

Theodore, Bischof von Kyrrhos (gest. um 453), geb. im letzten Jahrzehnt des 4. Jhd.^s und alesiisch erzogen, seit 423 Bischof der unweit Antiochia gelegenen Stadt Kyrrhos, dem Hauptort einer 800 Parreien umfassenden Sprengels. Hier entfaltete er eine eifrige Wirksamkeit gegen Ketzerien aller Art, indem er Massen von Marcioniten, Arianiern u. a. befehle, Kirchen bauten und ausstattete. Einen Verfolgungsstreit führte er auch gegen das in den syrischen Gemeinden gebrauchte Diatessaron ¶ Tatianus (¶ Bibel: II, 2 b), von dem er 200 Exemplare verbrannte zu haben sich rühmte. Eifrig nahm er durch Wort und Schrift an den durch ¶ Cyril von Alexandria veranlaßten Kämpfen um die Christologie teil (¶ Christologie: II, 3 b), in deren Verlauf er in Konflikte mit der Regierung geriet und zeitweilig Verbannung erfuhr. Außer dogmatischen Werken schrieb er eine Apologie des Christentums „Heilung der heidnischen Krankheiten“, in der er unter ausgiebiger Benutzung älterer Werke die Überlegenheit des Christentums über die griechische Philosophie zu erweisen suchte. Seine geschichtlichen Werke (Kirchengeschichte, eine Sammlung von Mönchsbiographien; ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 a ¶ Mönchium, 3, Sp. 435) sind infolge des Mangels an geschichtlichem Sinn unbedeutend, werthvoll dagegen seine nach den Grundsätzen der antiochenischen Schule (¶ Antiochia, 2 ¶ Bibelwissenschaft: I, 2 a ¶ Literaturgeschichte: I B, 7) gearbeiteten kritischen Kommentare zu Büchern des ATs und NTs, die sich durch gefundenes Urteil auszeichnen. Im monophysitäischen Streit sind seine Schriften in Sachen des Nestorius verurteilt worden (¶ Monophysiten, 1, Sp. 473 f.).

Gesamtausgabe von R. L. Schulte und J. A. Köpffel, 5 Bde., 1769—1774 (MSG 80—84); — Ausgabe der Kirchengeschichte in der Berliner Kirchenbibliothek von L. Parmentier, 1911, der „Heilung“ v. J. Naeber, 1904; — J. Schulte: T. v. Corus als Apologet, 1904; — R. Bonwetsch: RE^o XIX, S. 609 ff.; XXIV, S. 561. **Brensch.**

Theodoric, der Große, Ostgotenkönig, ¶ Gothen, 2 ¶ Johannes I, Papst.

Theodros Lastaris, Name mehrerer byzantinischer Kaiser, ¶ Byzanz: I, 6. Zu T. L. II vgl. auch ¶ Byzanz: II, 2 (Sp. 1521).

Theodorus ¶ Theodor.

Theodosianer ¶ Russische Sekten, 2.

Theodosianus oder Koder Theodosianus nennt man die unter Kaiser Theodosius II (¶ Byzanz: I, 1) veranstaltete, 438 veröffentlichte und für beide Reichshälften bestimmte Gesetzesammlung, die in 16 Büchern die lästerlichen Verfügungen von 313—437 enthält; später erlassene Gesetze wurden 447 als Novellae angefügt.

Ausgabe von Gustav Hänel, 1842, und von Theodor Mommsen und Paul M. Meyer, 1. Bd., 1905. **G. Krüger.**

Theodosius I., der Große, römischer Kaiser 379 bis 395, geb. um 346 n. Chr. zu Castra (h. Coca) bei Segovia in Spanien, als Sohn des berühmten Flavius T., der unter Valentinian I. († Imperium Romanum, 3, Sp. 459) Britannien 367 bis 370 verwaltete und mit Glück gegen Briten und Sassen kämpfte, wurde 378 für den im Gotenkrieg gefallenen Valens von Gratian zum Mitregenten und Augustus des Ostens berufen. Er setzte den verheerenden Zügen der Gothen ein Ende und nahm sie als „foederati“ (Verbündete) in die Reichsgrenzen auf. Schon in den auf die Ermordung Gratians (383) durch den Usurpator Martinus folgenden Wirren († Invictum Romanum, 3, Sp. 459) war T. der eigentliche Herr des Reiches. Nach Valentinianus II., seines Mitregenten (383–395), Ermordung und der Hinrichtung des Usurpators Eugenius (394) vereinigte T. noch einmal vor der endgültigen Teilung (395; † Byzanz; I. [†] Wefröhndliches Reich) das ganze römische Reich unter seiner Herrschaft. Im Innern ist seine Regierung hauptsächlich bekannt geworden durch die Energie, mit der er der orthodoxen Kirche gegen Heidentum und Häresie zum Siege verhalf. Zunächst wendet er sich mit seinem Edikt vom 2. Mai 381 (cod. Theod. XVI, 7 ff.) gegen die vielsachen Übertreitte vom Christentum zum Heidentum, gegen das er aber noch im ganzen aus politischen Erwägungen naßhaft vorgeht. Auch in seinem Edikt vom 21. Dez. 381 beschränkt er sich zunächst noch darauf, die Edikte früherer Kaiser zu erneuern. Erst 383 ging er schwächer gegen das Heidentum vor, indem er jenem prätorianischen Präfekten diesbezügliche Weisungen gab, die dieser mit übertriebener Strenge ausführte, ohne daß aber das Fortleben des Heidentums, dessen Tempel nicht zerstört, sondern nur geschlossen werden waren, unmöglich gemacht worden wäre. Nach 393, als er durch die Schlacht am Frigidus Alleinherrscher des gesamten Reiches geworden war, mußte er selbst in Rom dem unter dem Schutz des Senates kurz auftretenden Heidentum entgegentreten. Erst mit der Zerstörung des Serapeums in Alexandrien († Serapis; Egypten: II, 2), dieser Hochburg griechisch-ägyptischer Aufklärung, feste er mit aller Strenge genau jede öffentliche und private Betätigung des Heidentums ein, wie ein am 8. November 392 erlassenes Edikt enthielt diesbezügliche Vorschriften. Daneben machte sich T. daran, auf Grund der nicäniischen Beschlüsse die Einheit unter den Christen herzustellen. Diefem Zweck diente vor allem das berühmte Edikt vom 19. Jan. 381 und die für 381 nach Konstantinopel umberiefene Synode, der er als Aufgabe die genaue Feststellung der kirchlich-orthodoxen Lehre zufwies († Arianischer Streit, I. [†] Arianismus, 1, Sp. 1074). Am meisten befahlen seine Strenge die Manichäer zu fühlen († Arianismus, 1, Sp. 1075), während er mit den zahlreichen Arianiern aus politischen Gründen tatsächlich den Werd des Vergleiches einzuschlagen bemüht war. Trotz der führenden Rolle, die T. in kirchlichen Fragen für sich beanspruchte, trat er doch in gewissen Fällen vor dem Klerus zurück, wie er sich dem energischen Bischof Ambrosius von Mailand beugte, der ihm wegen der Blutschuld, die er durch das furchtbare, wegen einer Meuterei über Thessalonika verhängte Blutbad auf sich lud, den Eintritt in die Kirche verbot und sich erst genetia! zeigte, als der Kaiser sich willig

der über ihn verbängten Kirchenbuße unterzog. Im ganzen hat T. das Ziel, das er sich am Anfang seiner Regierung gesteckt hatte, erreicht. Aber so wohltauglich ihm auch für die Macht des Staates eine einheitlich und straff geordnete Staatskirche erscheinen mochte, so hat er doch, da in ihr andere Geistesrichtungen keinen Platz finden konnten, den Grund dazu gelegt, daß sich in der Zukunft gerade die besten Länder vom Reiche lösten. ^{RE² XIX, S. 615 ff.}

Güldenvenning und Stand: Kaiser T. d. Gr. 1878; — Athanasiades: Die Begründung des orthodoxen Staates durch Kaiser T. den Gr., Diss. Leipzig 1902; — Gerhard Raaschau: Jahrbücher der christlichen Kirche unter T. dem Gr., 1897; — B. Schulze in RE² XIX, S. 615 ff. ^{Noth.}

Theodosius II., Kaiser 408–450, [†] Byzanz; I, 1 [†] Cäcäreopapismus (Sp. 1528).

Theodosius III., Kaiser 716–717, [†] Byzanz; I, 3.

Theodosius von Jerusalem [†] Monophysiten, 1, Sp. 472.

Theodotianer, Anhänger des Theodosius, [†] Christologie; II, 2c.

Theodotion [†] Bibel; I, 4 (Sp. 1096).

Theodosius, I. von Byzanz, [†] Christologie; II, 2c.

2. Samaritanischer Dichter, [†] Samaria; III, 1.

3. der Gnostifer, Schüler [†] Valentins.

Theodus von Orleans (um 760–821), Dichter und Theologe, geb. in Spanien, wahrscheinlich westgotischer Abstammung. Karl der Gr. verliebte ihm das Bistum Orleans (Spaniens 798) und mehrere Abteien. T. zeigte sich des Vertrauens würdig. Die in 46 Kapiteln erhaltenen Ersäße an seine Geistlichen behandeln Disziplin, Synoden, Gottesdienst, Beichte, Schriften usw. 798 war er Königsdienst in Spanien und der Provence. 800 war T. in Rom für Papst Leo III. mit tätig. Als Theologe beteiligte er sich an dem Streite über den Ausgang des heiligen Geistes ([†] Nicäno-Konstantinopolitanum) und verteidigte im Auftrage des Kaisers [†] Filioque. Auch die Schrift „De ordine baptismi“ war durch eine Umfrage des Kaisers veranlaßt. Seine Gedichte zeigen eine für seine Zeit ungewöhnliche Originalität, und er war ein meisterhafter Schilderer. Seine Briefgedichte entwerfen das lebhafte Bild von Karl d. Gr. und seinem Kreise; gelegentlich verdeckt sein witziger Spott selbst den Kaiser nicht. Sein Kunstsverständnis bewies er auch in mehreren Kirchenbauten und durch Bilderhandschriften, die er anfertigen ließ. Unter Ludwig d. Fr. wurde er der Teilnahme an der Verchwörung Bernwards von Italien (817) verdächtigt und nach Angers verbannt, wo er bis zu seinem Tode bleiben mußte, obwohl er seine Schule bestritten. — [†] Literaturgeschichte; II A, 2 a.

RE² XIX, S. 622–625; — KL XI, Sp. 1548–1553; — HN I, Sp. 698–700. — T. Werke, MSL CV, Sp. 187 bis 380; — Gedichte hrsg. von Ernst Dümmler, MG. Historica, Poetae lat. aev. Carol. I, S. 437–581. ^{Voßler.}

Theognie [†] Mythen; I, 3 [†] Ercheinungswelt der Religion; II, A 2 [†] Schönung; I, 1 [†] Babylonien usw., 4 F [†] Griechenland; I, 1, [†] Mythen; I, 5 (Oryctische Th.) und andere Artikel über die einzelnen Religionen.

Theokratie, Gotiestaatlichkeit, ein politisches System, bei dem die politische Gewalt direkt von Gott abgeleitet und damit als absolut begründet wird. Mythologischer Ausdruck des Systems ist

die in **Egypten** (: II, 2, Sp. 184) wie in **Israel** (: Königreich, 3, Kaiserkult, 1), in **Japan** (: Sp. 260) wie in **China** herrschende Bezeichnung des Königs als Sohn Gottes oder Sohn des Himmels u. ä. Eine **T.** im Sinne eines Priesterstaats hat es im nacherthiſſchen Judentum gegeben (**Priestertum**: II, 6 ¶ **Judentum**: I, 1, Sp. 806). Für eine kurze Epoche ist die **T.** im Sinne von Gottesstaat wieder aufgelebt im Calvinismus (**Calvin**, 3, Sp. 1549 i **Gens**, 1). Daß das ganze Gemeinwesen ein Gottesstaat werde, darin Gottes heilige Wille regiert, ist das Ideal des gesamten älteren Calvinismus. Dies Ideal verlebt ihm die starke Tendenz aufs Politische, die es vor dem Lutherismus voran hat, und wodurch ihm die Führung des Protestantismus in der Weltgeschichte zugeschlagen ist. Zugleich erklärt sich daraus die Entstehung demokratischer Gedanken auf seinem Gebiete; er war zuerst die Herrschaften nach dem Maßstab des Gesetzes Gottes geradezu erzogen und konnte auch vor der Folgerung nicht zurückstehen, daß eine Regierung, die an diesem Maßstab nicht besteht, Tyrannis sei und beläumt werden müsse (**Revolution und Christentum**, 3 ¶ **Staat**, 6 a).

Général Théologie: La Th. à Genève au temps de Calvin, 1897; — **Ders.:** L'état chrétien à Genève au temps de Théodore de Bèze, 1902; — **Charles Worcester:** The rise of modern Democracy in old and New England, 1894; — **Rudolf Sohm:** Kirchenrecht I, 1892, S. 634—657; — **Karl Rieker:** Grundzüge reformatioris Kirchenverfassung, 1899. **Soester.**

Theologenmangel ¶ **Pfarrermangel.**

Theologia deutsch = **Deutsche Theologie.** **Theologie.**

1. Religion und **T.**; — 2. Kritische und wissenschaftliche **T.**; — 3. Das Programm einer vorauszeichnungslosen religionswissenschaftlichen **T.**; — 4. Das Programm der kritischen **T.**; — 5. Die Lösung; — 6. Einteilung der **T.**

1. Das Wort **T.** bedeutet **Lehre von Gott**. Es findet sich zuerst bei griechischen Schriftstellern von Herodot an, auch bei Plato und Aristoteles. In den niederen Religionen finden wir noch keine **T.**, sondern nur Kultus und Sakrallehre. In den volkstümlichen Religionen ist die **T.** noch Mythologie (**Erscheinungswelt** der Religion: II, A 2—3 ¶ **Mithren usw.**: II). Eine ausgelöste **T.** gibt es erst in den monotheistischen Religionen. Im Judentum ist das Gesetz wichtiger als die **T.**, die islamische **T.** ist von der christlichen stark beeinflußt (**Islam**, 7, 9 ¶ **islamische Philosophie**). In keiner anderen Religion hat die **T.** eine so hervorragende Rolle gespielt und eine so reiche Geschichte erzeugt wie im **Christentum**.

Religion und **T.** sind hierbei zu unterscheiden. Die Religion ist nicht die Tochter der **T.**, sondern die Tochter der Religion. Im Katholizismus erscheint allerdings eine bestimmte **T.**, die in Konzilsbeschlüssen der alten Kirche, des Tridentinus, des Brixianus und in den Kathedraleinschriften des Papstes als von Gott geoffenbart festgelegt ist. Die protestantische **T.**, zumal seit **Kant**, **Schleiermacher** und **A. Nitsch** scheidet viel stärker als die frühere **T.** zwischen Religion und **T.**. Die **T.** ist ein mehr oder minder vollkommenner Verluft, die göttliche Offenbarung in unseren Denksystemen zu erfassen. Der religiöse Glaube geht der **T.** voraus und bringt sie hervor. Das Mittelalter sprach von der hochheiligen **T.** (**theologia sacra**);

sancta); wir werden das Prädikat heilig nur dem Gegenstande unseres Glaubens, Gott selbst, zuschreiben können. Trotzdem wäre es falsch, die **T.** etwa zu missachten oder sie zu schelten, daß sie den schlichten, einfachen Christenglauben unnötig kompliziert mache oder mit einer Menge Nebensachen belaste und damit den Bild von dem einen, was not ist, vom persönlichen Glauben, abschreibe. Wenn die **T.** auch zuweilen diese üblichen Begleiterheinungen erzeugt hat, so ist doch ihr eigentliches Bestreben gewesen, eine Verständigung der Christen über die Zuthalt ihres Glaubens herbeizuführen. Das Erste im Christentum ist zwar nicht eine Lehre über Gott, sondern ein Leben in Gott, das sich im Gebet und in der Lebensführung äußert. Trotzdem kann das Christentum eine **T.** nicht entbehren. Dem die Christenheit muß über den Jubal ihres Glaubens Rechenschaft ablegen. Diese Selbstverständigung der Christen ist auch nötig im Interesse der Ausbreitung des Christentums. Die Unterweisung der Jugend, die Missionsspredigt wie die Gemeindepredigt bedarf einer theologischen Lehre, welche die Hauptpunkte des Christentums übersichtlich darstellt. Ebenso führen die Einwendungen gegen das Christentum von Seiten seiner Gegner dazu, die Wahrheit des Christentums zu verteidigen. Wir werden hierbei unterschieden können zwischen einer volkstümlichen **T.**, wie sie jeder im Christentum lebende Mensch aus seinem Glauben heraus unter Beweisstellung der Überlebensfähigkeit erzeugt, und einer wissenschaftlichen **T.**, die auf die geistige Höhenlage der Zeit eingefügt ist, die wissenschaftlichen Methoden braucht, ihren Gegenstand zu erfassen, und vor dem in philosophischen Weltanschauungen sich ausprägenden Beibewußtsein das Christentum apologetisch und kritisch zu rechtfertigen sucht. Zwischen beiden Formen der **T.** gibt es manches Übergangs- und Zwischenformen. Jede **T.** hat zwei Pole; der eine ist den wissenschaftlichen Methoden der Zeit und dem Beibewußtsein zugewandt, der andere der Eigenart des Christentums und seiner kraftvollen Vertretung. Der letzte Zweck der **T.** ist es, die Lebendsmacht des Christentums zu erwecken und zu zeigen, wie das Christentum in Predigt, Unterricht und im Verleben der Christen untereinander als weltüberwindende Kraft sich bewähren soll.

2. Die älteste **T.** entstand im Urchristentum aus dem Bedürfnis der Jünger, Jesus als den Messias (Christus) und Herrn zu erweisen, obwohl Jesus den Verbrecher Tod gestorben war und damit von Gott verworfen hatte. Weitere theologische Fragen hatten die Geltung des jüdischen Gesetzes und den Weltplan Gottes mit dem Judentum und Heidentum zum Gegenstande (Urgemeinde, 3 c ¶ **Paulus**, C 1, 2 ¶ **Christologie**): I. Eine neue theologische Artgabe trat auf, als das Christentum in die Kreise der griechisch-römischen Welt eintrat und sich mit der Oberherrschaft der Gebildeten auseinandersetzen mußte; dies geschah bewußt seit der Mitte des 2. Jhd. durch die Apologeten (¶ **Apologetik**: III). Seit dieser Zeit sind die beiden Pole der **T.**, die wissenschaftlich und der kirchlich nie-mals verschwunden. Ost ist die kirchliche Aufgabe der **T.** auf Kosten der wissenschaftlichen wissen-schaftlich auf Kosten der kirchlichen. Ost ist die

wissenschaftliche T. der Preisgebung wesentlicher Seiten des Christentums mit mehr oder weniger Recht angeklagt worden. Die kirchliche T. hat die Vorwürfe eines falschen Traditionalismus über sich ergehen lassen müssen; man hat gegen sie eingewandt, daß sie durch mangelndes Verständnis für die Aufgaben der Gegenwart ihre Pflicht veräumte, das Christentum als Lebensnacht in der Gegenwart zu vertreten. Umgekehrt wurde die wissenschaftliche und kirchliche T. angeklagt, daß sie durch falsche Nachgiebigkeit gegen vorübergehende Beiströmungen den Ewigkeitsgehalt des Christentums verkürze. Seit der Zeit der Apologeten führte der dem Zeitbewußtsein zugeneigte Pol der T. zu einer *Natürlich-T.*, die den religiös-sittlichen Ertrag des klassischen Altertums, soweit sich das Christentum mit ihm befremden konnte, in der Erfahrung Gottes und des Sittengesetzes zusammenfaßte. Dagegen wurde das Sondergut des Christentums in der geistigen Kartei der T. dargelegt, die das Heilsgebot der Erlösung in Christus deutete. In dem Versuch, diese beiden T. zu vereinigen, bestand bis zum 18. Jhd. die Bewegung der T. Die Reformation hat der T. die Aufgabe gestellt, den persönlichen Glauben des Christen, wie er auf Grund der christlichen Offenbarung erfaßt wird, methodisch zu erfassen. Seit Kant und Schleiermacher wurde die Verführung des christlichen Glaubens mit dem Bewußtsein der Zeit nicht mehr in einem allgemein vernünftigen Gottesbegriff gesehen. Denn es wurde fraglich, ob alles wissenschaftliche Erkennen seinen Abschluß in einer rationalen Erfahrung Gottes finde (*Gott*: IV *Metaphysit*, 5). Statt dessen wird die Verknüpfung der christlichen T. mit dem Bewußtsein der Zeit in den Begriffen der Religion und der Sittlichkeit gefunden, d. h. in der Tatfrage, daß religiöser Glaube und sittliches Leben eine von keinem Menschen zu bestreitende Rolle im Weltleben spielen. Da nun das Christentum Religion und Sittlichkeit in einer eigenartigen Höhenlage und frastvollen Verbindung darbietet, ist hier der Aufschwungspunkt gegeben, um das Christentum als höchste, ja als absolute Verwirklichung einer allgemeinen menschlichen Lebendemacht zu erweisen.

3. Von dieser Zeitsage aus sind die beiden Pole der T., der wissenschaftliche und der kirchliche, zu zwei sich heftig bekämpfenden Richtungen auseinandergetreten. Die *religionswissenschaftlich orientierte T.* sucht die theologische Aufgabe dadurch zu lösen, daß sie sich als Zweig der allgemeinen *Religionswissenschaft* (*Religionsgeschichte* und *Religionssoziologische Schule*, I. 3 b) betrachtet. Die T. sei nur dann wirkliche Wissenschaft, wenn sie das Christentum nach derselben Methode wie alle anderen Religionen durchsucht. Die Tatfachen, so führt sie an, zwingen uns hierzu. Denn a) man könne das Christentum nur richtig verstehen, wenn man erkenne, daß es ein Sammelsbeden bitte, in das die Züreme der Religionen der Mittelmeerländer eingemündet seien. Uralter Volksglaube, hellenistische und orientalische Mysterien sowie griechische Philosophie haben die Sacramente, den Kultus, das Dogma und die Sittenzucht des Christentums bilden helfen (*Mystiken*; I *Abendmahl*; I *Taupe*; I *Myth.*); — b) Um das Christentum zu erforschen, bedürfe man keiner anderer Methode als der in allen

anderen Wissenschaften erprobten: sprachliche und historisch-kritische Erforschung und Bewertung der Quellen auf Grund persönlichen Nacherlebens des Inhaltes dessen, was in der Geistlichkeit in ursprünglicher Kraft aufstand; — c) Es sei unwissenschaftlich, wenn die kirchliche T. die Wahrheit des Christentums einfach vorauslege und nur danach frage, wie diese Wahrheit wirksam zur Geltung gebracht werde. Die Wissenschaft aber verlange, daß alle Voranstellungen geprüft werden (*Unterschriftliche Theologie*). Die unwissenschaftliche Bindung an bestimmte als wahr vorausgesetzte Resultate der Forschung wachse noch dadurch, daß die T. ebenso wie die Kirchen konventionell gespalten sei und jede T. somit eine andre Voraussetzung mache. Kirchliche Wissenschaft könne die T. nur werden, wenn sie alle konfessionelle und kirchliche Bindung fallen lasse und alle Fördner in sich vereinige, die nach geistlicher Erfahrung der Religionen und des Christentums streben, ohne von vorne herein darüber feste Bestimmungen aufzustellen, worin die Wahrheit der Religion liege, ob in dieser oder jener Konfession oder in einer Neugestaltung des Christentums oder etwa in einer über das Christentum hinaus oder von ihm fortführenden religiösen Neubildung. Von hier aus wird zweitens eine Aufhebung der konfessionellen theologischen Fakultäten und ihrer Erziehung durch Fakultäten für allgemeine Religionswissenschaft als Ideal betrachtet (*Religionsgesellschaft*, I). Diese dürfen dann ganz unabhängig von ihrem persönlichen Glaubensstand evg., katholische, pantheistische, ja auch atheistische Fördner, vielleicht auch Buddhisten, Brahmanen, Konfuzianer und Mohammedaner in ihrer Mitte dulden; — d) Die Frage, was an den einzelnen Religionen, insbesondere am Christentum, Wahrheit sei, wird von einigen Vertretern einer solchen religiöswissenschaftlichen T. als jenseits aller wissenschaftlichen Forschung liegend betrachtet. Dies sei Sache der persönlichen Überzeugung des Fördners, für sein eigenes Leben von höchster Bedeutung; aber wissenschaftlich ließen sich Glaubensüberzeugungen nicht diskutieren. Ihre Wahrheit wie ihre Unwahrheit sei in gleicher Weise unbeweisbar. Einzige Methoden habe die Wissenschaft der Neuzeit auch nur in bezug auf die historische Forschung erzeugt. Vor den Überzeugungen des Gläubers mache die moderne Wissenschaft, wenn sie zu kritischer Selbstbefassung gelommen sei, halt. Andere Vertreter der religiöswissenschaftlichen T. fassen nun aber die Wahrheitfrage mit großem Ernst ins Auge und sehen gerade die wichtigste Aufgabe der T. in ihrer Lösung. A. E. Biedermann, O. Pfeiderer und A. Dorner wollen durch Einreibung des Christentums in die Religionsgeschichte zeigen, daß das Christentum die Vollendung des allgemein-menschlichen Zuges zur Religion sei, daß der Begriff der Religion im Christentum verwirklicht sei, daß die Entwicklung der Religion mit Notwendigkeit auf dies Ziel hinweile. Die Übereinstimmung des Christentums mit einer idealistischen Metaphysik soll seinen Inhalt als vernünftig erweisen. E. Troeltsch dagegen begnügt sich damit zu zeigen, daß bei einer solchen Vergleichung der Religionen das Christentum sich als die bisher höchste erweisen lasse.

4. Gegen diese T. erhebt die **f**ir**c**h*l*i*c*h*e* T. erhebliche Einwendungen. Die Wahrheit des Christentums lönne nicht der erkennen, der an das Christentum von außen herantrete und es auf dieselbe Stufe wie die außerchristlichen Religionen stelle. Denn a) mit den Mitteln der Geschichtslunde, der Anthropologie und der Philosophie gewinne man kein inneres Verständnis deselben. Die Wahrheit des Christentums erschließe sich nur dem, der in seinem sittlichen Streben seine eigene Kraftlosigkeit erfahren und in einem individuellen Erlebnis der ländnervergebenden und erneuernden Gnade Gottes in Christus gewiß geworden sei (W. Herrmann, M. Kähler, R. Frank, L. Ihmels u. a.). Dadurch unterscheide sich die T. von aller Religionswissenschaft, daß sie Zeugnis ablegt von dem christlichen Heil, das innerhalb der christlichen Gemeinde von denen angeeignet wird, die in persönlichem Glauben im Lebenszusammenhang mit der Person Jesu stehen und darum in dem Zeugnis der Schrift von ihm die noch heute wirklichen Gotteskräfte erfassen. Das sei die Hauptaufgabe der T., den Reichtum der im Glauben zu erfassenden Wirklichkeit allen denen zu erschließen, die in dem gleichen Glauben stehen. Allen andern aber sei es klar zu machen, daß der Weg zu diesem Glauben weder durch Vernunftspekulation noch durch hypothetisches Sich-Denken in das Christentum und in andere Religionen gehe, sondern durch innerten Gehorham gegen das, was sich uns als notwendig offenbart, wenn wir mit sittlichem Ernst der Wirklichkeit ins Auge schauen; — b) die überchristlichen Religionen betrifft, so beweist W. Herrmann, ob wir fähig sind zu erkennen, was ihre Anhänger innerlich erleben, und wie sich ihnen irgendwelche Gemeinschaft mit Gott vermitteile. Für uns gebe jedenfalls der Weg zur Gewiheit Gottes nur durch die Erfahrung der Gnade Gottes in der Person Jesu, die durch das Zeugnis von ihm oder durch das Leben von Männern, die von ihm erfaßt sind, uns nahe gebracht wird. Frank, Kähler, Ihmels meinen, daß in den außerchristlichen Religionen nur ein ergreifendes Suchen und Fragen nach Gott zu finden sei, aber keine auf dies Fragen antwortende Kundgebung Gottes, daher kein wechselseitiger Verkehr Gottes mit den Menschen. Nur die Organe der Religion seien hier gegeben, aber kein wirkliches Objekt der Religion (Stange). — Die kirchliche T. hat ihre Stärke durch die Kraft, mit der sie aus dem persönlichen Glauben heraus das Zeugnis des Urchristentums und der Reformation geltend macht und so das Gegenwartserleben mit einer Deutung der Urkunden der Geschichte verbindet. Sie unterscheidet sich danach, ob sie den Hauptinhalt der Bibel in seinen entscheidenden Grundlinien vertreten will (o. A. Kätsch, W. Herrmann), und individuelle Ausgestaltungen des Christentums schon im NT erkennt, bei denen nicht alles im einzelnen maßgebend sei, oder ob sie unter der Lösung „die ganze Bibel“ die Unschärfe aller einzelnen Erzählungen des NTs und NTs festhalten oder wenigstens die historische Kritik auf ein Mindestmaß einzudämmen will. Die Übergänge sind hier durchaus fließend. Ferner ist ein Unterschied, von welchem Grund erlebnis aus die Bibel gedeutet wird, von der religiös-sittlichen Erneuerung (S. T. Beck) oder

der Wiedergeburt (R. Frank), von der Rechtserlösung aus dem Glauben (Kähler), von dem am Gewissen sich bezeugenden Bibelwort (E. Eimer) oder von der Offenbarung Gottes im historischen Jesus (Kätsch, Herrmann).

5. Eine Verbindung der Wahrheitsmomente beider T. zu gewinnen liegt nahe. Schon Schleiermacher vereinigt beide. Denn in seiner „philosophischen T.“, die unserer Religionsphilosophie entspricht, erweist er die Religion als eine wesentliche und notwendige Neuerung des menschlichen Geisteslebens. Er zeigt ferner, daß sich die Religion notwendig in individuellen Formen darstellt und so Gemeinschaften höherer und niederer Stufen bildet. Die Abfuhrung der Religionen weist auf das Christentum als die höchste Stufe hin (vgl. die Einleitung zum Christlichen Glauben §§ 3—9). In der Glaubenslehre selbst leitet Schleiermacher alle Sätze aus dem christlich-kommunen Selbstbewußtsein des Christen ab. Er betrachtet hier das Christentum nicht von außen, sondern spricht aus der persönlichen Erfahrung seiner Frömmigkeit heraus. Er trennt die Glaubenssätze scharf von den philosophisch-spekulativen. Aber er will auch, daß der Theologe, der zugleich philosophiert, sich der Zusammenfassung beider bewußt bleibe. Alle T. hat nach ihm lediglich den praktisch-theologischen Zweck, zum Dienst in der Kirche und zu ihrer Leitung zu befähigen. Über er ist auch überzeugt, daß in den anderen Religionen irgendwelche Wahrheitselemente enthalten sind, da das Falsche immer nur am Wahrs gefunden wird. Auf seinen Spuren wird die Lösung des Streites zwischen wissenschaftlicher und kirchlicher T. folgendermaßen gefunden werden:

5. a) Eine Wissenschaft kann ungeprüfte Voraussetzungen annehmen, also auch nicht die T. Da nun die Voraussetzung, daß das Christentum volle Wahrheit ist, von vielen bestritten wird, ist es eine der wichtigsten Aufgaben der T., die Wahrheit des Christentums zu begründen. Diese Begründung kann nicht so vor sich gehen, daß man von allem abstrahlt, was der frömmen Mensch erlebt. Man darf nicht den religiösen Menschen als vaterlich, den irreligiösen als unbefangen und voraussetzunglos ansehen. Man kann auch nicht das Objekt der Religion, Gott, durch Vernunftschlüsse aus dem Weltbestand als existent erweisen (Apologetik I, 2 Gott; IV). Sondern man muß sich auf die in dem Glauben selbst liegenden Gründe beenden, warum man an ihm festhält. Jede Wissenschaft wurzelt im Leben und Erleben. Das Leben selbst ist durch keine Wissenschaft geschaffen oder konstruiert werden. So wurzelt die T. im Leben des Glaubens. Aber wenn ein solches Leben vorhanden ist, so kann es nachher zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht werden. Hierbei muß die Apologetik und Religionsphilosophie zuerst erweisen, warum religiöser Glaube überhaupt dem Menschen wesenlich, notwendig und normal ist (Wesen der Religion, Glaube; III, 3). Sodann muß durch eine Vergleichung der Religionen und Glaubensweisen gezeigt werden, warum der christliche Glaube allen anderen Glaubensarten überlegen ist (Stufenfolge der Religionen).

Nun suchen zwar alle Glaubensweisen ähnliche Begründung für die Wahrheit ihrer Ansprüche zu liefern. Daher spiegeln die Kämpfe um die Wahrheit des Glaubens die im Leben selbst geführten Kämpfe wieder. Die höchste Wahrheit lässt sich niemals durch rationale Beweisführung allen Menschen als trivial und selbstverständlich erweisen. Man kann nur zeigen, durch welche innere Lebensbewegung sie erwungen werden kann. So wird der Beweis zu einem Hinweis auf das sittliche Leben mit seinen Erfahrungen eines unbedingten Sollens, einer freudigen Lebensbewegung zum Guten, innerer Verstrickung in Not und Schuld und einer uns entgegenkommenden erlösenden Liebe, die im Lebenszusammenhang mit der Person Jesu uns erfaßt. Derartige Erfahrungen haben keinen rein individuellen Charakter, obwohl jeder Einzelne sie in individueller Weise erleben müßt. Sonderlich tragen in sich den Charakter des Notwendigen, Normativen, Allgemeinungültigen. Indem wir auf diesen hinweisen und so einen für jeden gangbaren Weg zur Vergewisserung von der Wahrheit des Christentums zeigen, erhalten wir die Voraussetzung von der Wahrheit der dörflichen Religion. Wenn dies geschieht ist, kann die systematische T. den Inhalt des Glaubens auf Grund des persönlichen Erlebens methodisch darlegen.

5. b) Hierbei wird man zugeben müssen, daß auch in den anderen Religionen Wahrheitsmomente, wenn auch in recht verschiedenem Umfange vorhanden sind. Gott hat zu den Menschen auch außerhalb des Christentums gesprochen, wenn er auch sein abschließendes Wort erst durch Christus der Welt mitgeteilt hat. Daher ist das Christentum einerseits in die aufsteigende Reihe der Religionen einzurücken, anderseits aber als vollendete Religion ihnen gegenüberzustellen (Absolutheit des Christentums).

5. c) Es ist unrichtig, wenn Lagarde sagt: „Jeder, der die Wissenschaft kennt, weiß, daß sie ihren Zweck lediglich in sich hat... Sie will wissen, nichts als wissen, und zwar nur um zu wissen.“ Bielmeier: alle Wissenschaft wird in Lebe und die tut lediglich dem Leben, wenn sie auch ihre Methode sich selbst sucht und von seiner äußeren Macht Vorherrschaft, Gesetze, Zielpunkte annehmen darf, wie Lagarde mit Recht betont. Jede Wissenschaft wird betrieben, weil ihr Gegenstand wichtig und wertvoll ist. Und sie wird zu dem Zwecke betrieben, weil es von hoher Bedeutung für die Menschheit ist, wenn ihr Gegenstand in seiner Eigenart und praktischen Lebendigkeit aufgewiesen wird. Daher ist es kein der T. von außen aufgezwängter oder fremder Zweck, wenn man von ihr verlangt, daß sie lediglich dem religiösen Leben dienen soll, das in den Kirchen seine Organisation gefunden hat. Der Theologe hat keine höhere Aufgabe als die Lebendigkeit des Evangeliums, die er in der Geschichte nachweist, in der systematischen T. methodisch darlegt, für die praktische Bekundigung vorhaut zu machen. Hierbei wird er aber im Einzelnen Wege gehen müssen, die sich zuweilen weit von der praktischen Bewertbarkeit entfernen. Die kritische Bibelforschung (Bibelwissenschaft: I, II) kann dem kirchlichen Leben unbekannt werden; sie kann zunächst manche Gemüter beun-

rügen. Vor allem wird sie jede Beurteilung durch kirchliche Behörden, wie sie in der lath. Kirche gültig ist, abweisen. Sie kann nicht irgendwelche Bekennnisschriften als intrinsische Norm anerlernen (Lehrverpflichtung). Die T. darf die kirchliche Praxis in ihren agendaartigen Vorherrschern und Kirchengesetzen kritisieren und forbilden helfen. Gerade hierdurch dient sie am besten dem kirchlichen Leben, aus dem sie herangewachsen ist, und mit dem sie in steter Führung bleiben muß.

5. d) Da die Kirche konfessionell gespalten ist, ist die T. ebenfalls konfessionell verschieden. Trotzdem gibt es ein weites Gebiet, zumal in der historischen T., an dem die Kirchen verschiedener Konfessionen beteiligt sind. Der unbefangene Sinn für die Wirklichkeit macht sich in immer höherem Umfange geltend. Konfessionelle theologische Fakultäten werden bestehen bleiben, da sie aus dem Lebensbedürfnis der bestehenden Kirchen hervorgehen. Die protestantische T. ist im ganzen über die Gegenseite von Lutherthum und reformierter Kirche sowie vieler kleinerer Kirchengemeinschaften erhaben. Die lath. T. ist enger an die empirische römische Kirche gebunden und wird von ihr beeinflußt undzensuriert (Zensur; vgl. Fakultäten, theol., 3).

6. Die T. zerfällt in die historische T. (Bibelwissenschaft, Kirchengeschichtsschreibung, Dogmengeschichte), die systematische T. (Dogmatik, Ethik, Religionsphilosophie, Apologetik) und die praktische T. Die methodischen Probleme der T. kommen in der systematischen T. zum Ausdrucke. Daher ist diese auch im vorigen in erster Linie berücksichtigt worden. Die historische T. hat ihre sicheren Methoden entsprechend den Methoden der Geschichtswissenschaft ausgebildet. In der systematischen T. herrscht größerer Streit über die rechte Methode (über die verschiedenen Standpunkte vgl. Dogmatik, Orthodoxie, 2 e, Schleiermacher und Schleiermachersche Schule, Speculative Theologie, Biedermann, Erlanger Schule, Neulutherkum, Ved, Kähler, A. Ritschl, W. Herrmann, Ritschianer, Modern positivist, Troelsch). Rundum hat man daher die historische T. als allein wissenschaftliche T. angesehen (A. T. Bernoulli). Die historische T. aber weist über sich hinaus auf die systematische hin, denn sie fragt nur: was ist gewesen? Sofern sie aber ihre Arbeit treibt, um aus dem Gewesenen das bleibende Gültige zu ermitteln, bedarf sie der systematischen T. als notwendiger Ergänzung. Wenn die letztere aber fruchtbare Arbeit treiben will, muß sie stets an die Geschichte anknüpfen; denn sie erzeugt ihren Gegenstand nicht aus reiner Vernunft oder mystischem Erleben, sondern ihre Erfahrung ist an die geschichtliche Offenbarung und ihre Auswirkung gebunden. Daher werden historische und systematische T. nur in inniger Vereinigung und steter gegenseitiger Befruchtung gediehen. Beide aber weisen stets hinüber auf die praktische Bewertung und erzeugen daher als drittes Glied der T. die praktische T.

Dr. Schleiermacher: Kursus Darstellung des theologischen Studiums, (1811) 1820¹; — Karl R. Hahn: Enzyklopädie und Methodologie des theologischen Studiums, (1833) 1889²; — Georg Heinrich: Theologische Encyclopädie, 1892; — August Dorner: Grundriss der Enzyklopädie der T., 1901; — Martin

Kähler: System der christlichen Lehre, (1883) 1905³, §. 1—42; — **Heinrich Bassermann:** Wie studiert man evangelische T., 1905; — **Paul Bernle:** Einführung in das theologische Studium, (1908) 1911²; — **Ferd. Kattenbusch:** T. (RE³ XXI, S. 900—913); — **Paul de Lagarde:** Deutsche Schriften, 1892, §. 37—76; — **Vernhard Duhm:** Ziel und Methode der theologischen Wissenschaft, 1889; — **Franz Overbeck:** Neber die Christlichkeit der heutigen Theologie, (1873) 1898¹; — **Carl Albrecht Bernoulli:** Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der T., 1897; — **Ernst Troeltsch:** Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die T., 1900; — **Friedrich Traub:** Kirchliche und unkirchliche T. (ZThK 1903, S. 39 ff.); — **Otto Baumgarten:** Die Voraussetzungsfestigkeit der protestantischen T., 1903; — **E. Rosse:** Die T. als Wissenschaft, 1899; — **Wilhelm Herrmann:** Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der T., 1889; — **Hermann Schulz:** Die evg. T. in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft und Frömmigkeit, 1890; — **Adolf Deihmann:** T. und Kirche, 1901; — **Max Reischle:** T. und Religionsgeschichte, 1904; — **Adolf Harnack:** Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, 1901; — **Georg Voermer:** Die religiöspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Th., 1913; — **Wilhelm Herrmann:** Die mit der Th. verknüpfte Not der evg. Kirche und ihre Überwindung, 1913; — **Eberhard Büsser:** Die Zukunft der ev.-theologischen Fakultäten, 1913. **J. Wendland.**

Theologiestudium. — Pfarrervorbildung. — Fakultäten, theologische. — Statistisches im Artikel **Pfarrermangel.**

Theologische Ethik. — **Ethik**, 6.

Theologische Fakultäten. — Fakultäten, theologische, — Universitäten. — Religionsgeschichte usw., 1. 3 b.

Theologische Jahrbücher. — **Presse:** III, 2 a. — Theologische Rundschau. — **Presse:** III, 2 c. — Religionsgeschichte, 2 (Sp. 218).

Theologische Schulen. — Fakultäten, theologische, — PredigerSchule, Baseler. — Neber die Theologische Schule von Basel vgl. — Fakultäten, theol., 1, Sp. 817, über die Kropper S. vgl. — Paulsen, Joh.

Theologische Studien und Kritiken. — **Presse:** III, 2 a.

Theologische Tugenden. — Tugend. — Glaube. — Hoffnung. — Liebe.

Theologische Zeitschriften. — **Presse:** III, IV. — Theologischer Jahresbericht. — Nachschlagewerke, 2 a.

Theonomie (Gegensatz zu Autonomie). — **Ethik**, 4, 6 c. — Pflicht u. m., 2. 3 a. b.

Theopaschiten. — **Christologie:** II, 3 b. — **Byzanz:** II, 2. — **Monophysiten:** I, Sp. 472, 473.

Theophanie (Gotteserstehung) im AT. Im AT wird gemäß der Naivität der alten Zeit und entsprechend der Antiquitätlichkeit, mit der sie sich auch das Überirdische sichtbar vorstellt, sehr häufig der Glaube ausgesprochen, daß die Gottheit leibhaftig erschienen sei oder erscheinen werde. Der Mythos berichtet, daß die Gottheit unter den Menschen gewandelt habe, wobei sich niemand über ihr Er scheinen wunderte: so ist es in dem „Paradiesesmythus und in der Geschichte von der Sintflut, wo der gnädige Gott jogt hinter Noah die Türe der Arche zuschließt“ (I Mose 7¹⁹). Auf höherer Stufe steht die israelitische Väterergie, wo zwar auch die Gottheit häufig genug leibhaftig antritt,

aber doch dabei ihr Geheimnis zu wahren weiß („Offenbarung: 1, 1b“). Darum erscheint sie unbekannt, etwa als einfacher Wanderer (I Mose 18 f. vgl. auch I Mose 16 u. a.), oder das Dünkt der Nacht umhüllt sie. Dabei wirkt dann die alte Vorstellung mit ein, daß die Gottheit ihrem Wesen nach an die Nacht gebunden sei und mit dem Aufgehen der Sonne ihre Macht verliere (I Mose 19, 15 32 ff.). Oder man erzählt sich, daß die Gottheit nur im Traume erschienen sei (I Mose 20, 6), oder daß sie nur vom Himmel bei dem Menschen zugerufen habe (I Mose 21, 17) u. a. m. Häufig ist dabei der Zug, daß die Menschen, sobald sie gewiß geworden sind, daß für die Gottheit geschaut haben, von törichtem Schreden erfaßt werden (Richt 13, 2): so spricht die Amile Israels ihren Respekt vor der unendlichen überlegenen Gottheit aus. **Zu m e h r g e s c h i c h t l i c h e n B e r i c h t e n** ist von solchem leibhaftigen Auftreten der Gottheit nicht mehr die Rede; ausgenommen sind davon nur die Offenbarungen, die Mozes gehabt hat und die „von Angesicht zu Angesicht“ geschehen sind (II Mose 33, 11, vgl. auch 24, 9), wenngleich auch hier eine andere Überlieferung erzählt, daß Mozes nur Jahves Ränder gesehen habe (II Mose 33, 18 ff.). Für gewöhnlich aber erscheint Jahve in der geschichtlichen Zeit dem besonders Begnadeten in der Vision („Propheten: I, 2 a; II, A 2“ Offenbarung: 1, 1b) und tut durch dessen Mund auch andern seinen Willen und. Während sich alle diese Erscheinungen der Gottheit auch bei andern Völkern finden, ist die eigentlich israelitische Art der Gottesoffenbarung, daß „T.“ im eigentlichen Sinne genauest, die Erscheinung in den Schreden des Feuers, Erdbebens, Gewitters und Sturmes („Gott: I, Gottesbegriff im AT: I, 2). Von solcher Offenbarung hören wir besonders in der Moesegeschichte („Moses, 2), sodann in ihrer Nachahmung in der Eliasage („Elias, 1), ferner in poetischer Form als Brachiald des Gedichtes bei Propheten und Psalmen, Richt 1, 15ff. Jes 20, 2 ff. Hab 3, 6 ff. Psm 18, 8 ff. im Mosesjegen u. a. und zwar besonders häufig an Stellen, wo Jahves furchtbare Erscheinung zum Gericht über den frevelnden Feind beschrieben werden soll. Auch die Erscheinung Jahves in der „Feuer- und Wolkenfalte, die sogenannte „Herrlichkeit Jahves“ („Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes: I, 2) ist hiermit zusammenzustellen. Dem ganzen Stoff, der so gewaltige Lebensdauer entwidelt hat, liegt ein uranfangliches Erlebnis Israels zugrunde, daß unter Moze am „Sinai“ Jahve in den Schreden eines Bußanabschlusses mit Augen geblauet hat. Eine Vereinfachung der Vorstellung finden wir auch hier: dem Elias erscheint Jahve nicht mehr in dem leidenschaftlich bewegten Element, sondern in dem sanften Säufeln, d. h. in schauriger, göttlicher Stille („Elias, 1). Mit dieser Art der T. hängt die Erscheinung Gottes bei der Bundesstiftung mit Abraham I Mose 15, 17 zusammen, wo Jahve — naiv genug — als ein qualmender Baetzog und eine brennende Fackel beschrieben wird. Einmal anders ist Jahves Erscheinung im brennenden Busch, wo zwei Vorstellungen: 1. die von der Offenbarung des Gottes in der Feuer, 2. die von ihrem Wohnen im Busch zusammengefunden (II Mose 3, 2). Die Vorstellung von Jahve als Feuerwochen und seinem „Tage“ als einem Feuerstage hat bis in das NT

und dessen Beschreibungen vom jüngsten Tage eingewirkt (vgl. z. B. I Kor 3¹²). Wie weit die Späteren an eine solche T. wirklich noch glauben oder wie weit sie ihnen zum Bilde der göttlichen Furchtbarkeit geworden ist, ist schwerlich zu sagen.

H. Guntel: *Genesia*, 1910, §. LXVIII f.; — H. Gremann: *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905, §. 8 ff.; — Vgl. auch RE¹ XIX, S. 663 ff., in Verbindung mit XXIV, S. 563 f. (wo weitere Lit. genannt ist).

Guntel.

Theophano, Kaiserin, Gemahlin Ottos II, * Otto I (Sp. 1094).

Theophilanthropen (anfangs *T h e o p h i l o n*; = Liebhaber Gottes und der Menschen, oder; Gottesanbeter und Menschenfreunde), eine auf dem Boden des *T deismus* (: 1, 4) stehende Religionsgesellschaft, die sich inmitten der durch die Französische Revolution gebrachten spirituellen Umformungen zwecks Erhaltung der Religion organisierte und bis zum Verbot ihres Kultus durch Napoleon (1802 nach Abschluß des Konfords; *¶ Frankreich*, 9) besonders viele Gebildete, aber auch Leute der unteren Volkstassen an sich zog (¶ Französische Revolution, 5). In einigen Pariser Privathäusern schon Ende 1796 gegründet, fand der theophilanthropische Kultus im Januar 1797 seine erste öffentliche Stätte und gewann allmählich unter zeitweiliger Protection des Direktoriums, in dem La Revellière-Lépeau ihr Führer war, zehn Kirchen in Paris, wo abwöchentlich nach vorgeschriebener Liturgie die schlichten „Fêtes religieuses et morales“ stattfanden, die durch ein Komitee vorbereitet wurden und die geprüften Reden und Vorlesungen moralischen und philosophischen Inhalts gehalten und die im liturgischen Handbuch abgedruckten hymnen gesungen wurden. Daneben bemühte man sich um Pflege der häuslichen Andacht, um religiöse Erziehung der Kinder u. dgl., wofür die Agenda der T. gleichfalls Formulare an die Hand gab. Man beschäftigte sich auch bald mit der Einrichtung theophilanthropischer Schulen. Man wollte bei allem keine „Sekte“ sein, sondern im Gegensatz zu den exklusiven Religionsgesellschaften einen Kultus und einen Moralunterricht für alle schaffen. Man beträchtete sich deshalb einerseits auf die Dogmen und moralischen Sätze, „in denen alle Seiten übereinstimmen“ (Gottesglaube, Unsterblichkeitshoffnung, Menschliebe, Patriotismus usw.), und wählte andererseits als Autoritäten die Morallehren „aller Länder und aller Jahrhunderte“; neben den „Pensées morales extraites de la Bible“ bot daher die Agenda der T. auch „Pensées morales de Confucius“ und anderer alter Weisen aus Indien, China und Griechenland, um so in den religiösen Veranstaltungen der T. wirklich die „religion universelle“ zur Geltung kommen zu lassen. Man brauchte nur an das Geschehne dieser neuen Schöpfung zu denken, um zu verstehen, daß diese deistische Kirche keine Volkskirche hat werden können und endlich von Napoleon zugunsten der lath. Kirche, an deren Stelle man treten zu können hoffte, ausgekämpft worden ist, nachdem sie sich schon unter dem Direktorium nach zeitweiliger wirksamer Unterführung das Mizttrauen der Regierung zugezogen und infolge dieser beginnenden Feindschaft an Propagandastrafe verloren hatte.

Manuel des Théophiles ou Adorateurs de Dieu

et Amis des Hommes, 1796; — Le Culte des Théophiliens sur Adorateurs de Dieu et Amis des Hommes. Seconde Edition, 2 Teile, Basel 1797 (mit historischer Einleitung); — Gottesererbungen der Neurantzen über Ritualbuch der Theophilanthropen. Aus dem Französischen überliefert von J. C. D. d. 1798—99; — Von gleichzeitigen Beiträgen vgl. noch die in H. G. G. Paulus: *Nemus Theol. Journal XI*, 1798, §. 33—53 und in *Städtelins Beiträgen zur Geschicht der Religion und Sittenlehre III*, 1797, §. 363—94; — Von neueren Arbeiten vgl. die allgemeine Lit. über die religiöse Haltung der Französischen Revolution und vor allem Ubert M. b. t. M. t. h. e. i. z.: *La Theophilanthropie ou le culte décadaire 1796—1801*, 1903 (dazu vgl. HZ 97, 1906, §. 640 ff.); — Derl.: *La Révolution et l'Eglise*, 1910, §. 197—220 (Les T. et les Autorités à Paris sous le Directoire); — Ab. D. Giobbi: *La Chiesa e lo Stato in Francia 1789—1799*, 1905, §. 273 ff.; — P. Bifani: *L'Eglise de Paris et la Révolution III*, 1910, §. 185—224.

Théodore.

Theophilus, 1. der Abreiß des Lukasevangeliums und der Apfch., ¶ Apostelgeschichte, 4.

2. Kaiser 829—842, ¶ Byzanz, I, 4.

3. von Alexandria († 412). Im Streit um den Origenismus (¶ Origenes) (4) hatte er zunächst auf Seiten der Freunde der originistischen Theologie gestanden und die Anthropomorphiten, die Gott menschliche Gestalt zuwiesen, heftig bekämpft (399). Als aber die Mönche der östlichen Wüste mit Gründen der Vernunft und der Knüpfel ihm die Unrichtigkeit der originistischen Theologie bewiesen, bestimmt er sich zu einer Verurteilung des Origenes. Die Originisten unter den Mönchen der mittleren Wüste wurden verfolgt; Isidor, des Th. früherer Bertranenmann, flogte mit dem sogenannten 4 langen Brüdern Nagyopten verlassen. Als sie in Konstantinopel von Chrysostomus aufgenommen wurden, nahm Th. dies zum Anlaß, gegen den kirkopolitischen Nebenbuhler einzuschreiten. Nicht wöhrlich in der Wahl seines Mittel und keine Intrigen scheuend, hat er sein Ziel, die Abhebung und Verbannung des Chrysostomus nach einigen Zwischenfällen 404 erreicht und unter dem Vorwand, die reine spirituelle Überlieferung zu schützen, für die Verstärkung der Macht des alexandrinischen Patriarchen gekämpft. ¶ Aegypten; V, 5 ¶ Aegyptische Theologie, 4 ¶ Heiligenverehrung, B 3.

Waich: *Histoire des schœcènes*, Bd. 7, §. 362 ff. ¶ 3.

4. von Antiochen war nach Eusebius Kirchengesch. IV, 24 der sechste Bischof von Antiochen. Er stammte aus Syrien und trat vom Heidentum zum Christentum über. Von seinen Schriften ist uns nur eine klar und einfach geschriebene Apologie des Christentums in drei Büchern an den heidnischen Freund Autolcus erhalten (¶ Literaturgeschichte, I, B 3). Hier werden die in der ¶ Apologetik (III) üblichen Beweise für den christlichen Gottesglauben die Schöpfungs- und Auferstehungslehre gebracht; die über alle Verfeindungen erhobene Moral der Christen wird verteidigt, dazu das Alter der Bibel, das die heidnische Literatur übertrifft. Mit krassen Worten werden dagegen die törichten, unsittlichen und widerprühsamen Lehren der griechischen Religion und Philosophie gestraft. Auch eine Verteidigung der biblischen Urgeschichte gegen die Einwürfe der Häretiker hält der Apologet in dieser an Heiden gerichteten Schrift für nötig. Die Schrift wird unter der Regierung des Commodus (180—192) geschrieben worden sein. Außerdem

verfaßte T. Streitbüchern gegen die Häretiker T. Hermogenes und T. Marcion, christliche Lehr- und Gleichichtsbücher, vielleicht auch Kommentare zu den Sprüchen Salomo's und zum Evangelium. Ein unter seinem Namen überliefert lateinischer Evangelienkommentar ist sicher unecht. Ob eine vielleicht von Tertullian, Cyprian, Hieronymus und Chromatius benutzte Bateruntererklärung aus T. zurückgeht, ist ganz unsicher.

Neben Ausgaben vgl. T. Apologetik; III, Sp. 587, dazu Separatausgabe von Will, Humphry, Cambridge 1852. — Über T. vgl. Th. Bohn: Forschungen II, 1883; III, 1884; — Ab. Harnack TU I, 4, 1883; — Ders.: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1883, S. 496, und Chronologie der altchristlichen Literatur I, 1897, S. 319; — Gustav Krüger: Geschichte der altchristlichen Literatur, 1898, S. 82 ff.; — Otto Bardehle: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1913, S. 278—290. — Gerh. Loeschke: Die Bateruntererklärung des T. von A. 1008 (dazu G. Krüger in THZ 1909, S. 137 ff.); — Joh. Geselle: Zweigriechische Apologeten, 1907, S. 250 ff.; — Weiteres bei A. Hauck RE XIX, S. 668 f.

Windfuhr.

Theophilus Kairis T. Kairis.

Theophraost von Höhenheim = T. Paracelsus.

Theophylakt, Papst, T. Paul I.

Theophylakt von Achrida (genauer Lebenszeit unbekannt; 11. Jhd.), griechischer Theologe, geb. auf Kubba, seit dem Ende der 70er Jahre Erzbischof von Achrida in Bulgarien, ein Schüler des T. Psellos, bedeutend als Erklärer des NT, besonders der Evangelien.

Schriften in MSB 123—126; — Über T. vgl. A. Rizzi, bacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897, S. 123 ff. 463 ff.; — Ph. Meyer in RE XIX, S. 672 ff.; — Herm. von Soden: Die Schriften des NT, 1902, S. 626 ff. 699.

Joh.

Theophylakt, Rektor der Moskauer Akademie († 1773), T. Rusland, A 4 (Sp. 96).

Theopneustie = T. Inspiration.

Theopompos T. Mösöpfer, 2.

Theorians T. Byzanz: II, 2.

Theosebismus, Name des Systems des T. Kairis.

Theosophie.

1. Sprachgebrauch; — 2. Geschichte; — 3. Gegenwart; — 4. Die theosophischen Anschauungen; — 5. Beurteilung.

1. T. Weisheit von Gott (the sophia I Kor 2, 6 und 7, als genetivus obiectivus gefaßt), in dasjenige auf Gotterkenntnis gerichtete Betrachten, das sein Ziel in der unerkannten Wahrheit unbewußter Speculation verfolgt. Sie unterscheidet sich in ihrem gnostischen Drange sowohl von dem mühsamen Graben der reiterlich-wissenschaftlichen Theologie, als auch von der bloß einwärts gewandten intuitiven Mystik. Auf die T. Theologie schaut sie mit Geringachtung herab; die Mystik, der sie durch ein gleiches grenzenloses Vertrauen auf die zureichende Göttlichkeit des menschlichen Intellekts weissverwandt ist, betrachtet sie als ihre natürliche Ergänzung (T. Erbgreligionen, 2).

2. Die theosophische Speculation, immer als Nebenteil der Mystik, nur jeweils mehr oder weniger von ihr unabhängig geworden, ist ein Hänge meing in der Zeiten und Völker. Wir finden beides eng verbunden im Brahmanismus (T. vedische und brahmaische Religion) und T. Buddhismus, in den griechischen T. Mysterien (1.) und im religiösen Gnosticismus des hellenistisch-römischen Zeitalters (T. Synkretis-

mus): I. Aus dem letzteren in die christliche Kirche überfließend, gewinnt der theosophische Drang zum extremal als Gnosis selbständige Gestalt (T. Gnostizismus). Der T. Neuplatonismus (T. Philosophie; II, griechisch-römische, 8) verbindet ihn wieder mit der mythischen Seitenströmung und leitet ihn über T. Origenes und T. Dionysius Areopagita in die mittelalterliche Gedankenwelt über. Und zwar waren es die von der Kirche verfolgten Seften, die T. Katharer und T. Albigener, welche, oft in versteckter Weise und in ablichtlich entstellter Form, die theosophischen Lehren durch die Jahrhunderte vererbten; auch die Troubadoure, die T. Rosenkreuzer, die ganze Kunft der Alchimisten, viele der sogenannten T. Bauhütten und die ursprünglichen Formen der T. Freimaurerei verbargen unter oft bizarren Lehren die alten Anschauungen. Mußte immerhin das theosophische Moment in dieser Periode vor der Tiefe mythischen Trümmerfeld zurücktreten, so tritt es doch seit dem Erwachen des selbständigen Erkenntnisdranges in Renaissance und Reformation mit verdoppelter Kraft wieder hervor. Schon im Täufertum (T. Biedertäuferei) zeigt sich ein mythischer Gnostizismus, der, von Männern wie T. Schwendfeld, T. Beigel, T. Böhme tiefer ins Geistesleben hineingeleitet, durch den vulgären Pietismus und Sondererscheinungen wie die Gichtianer (T. Gicht), Jane T. Leade, die phaladelsphische Gesellschaft (T. Bordage), T. Swedenborg in die Neuzeit übertrömt. Vor ihren Toren stellt er sich in einen lichtlich-religiösen und einen häretisch-naturphilosophischen Arm. Der erstere tritt im schwäbisch-pneumatischen Bibliasmus (T. Beck) zutage und weiterhin in den Kreisen der Baader-Schaden'schen Offenbarungsphilosophen (T. Baader), die sich zum erstenmale anstrenglich als Theosophen bezeichnen und unter T. geradezu das recht verstandene Christentum begreifen; hierher gehören Ph. Th. Githmanns Ethik (1863 n. d.), T. Hambergers „Sinnuren aus dem Heiligtum der christlichen Mystik und T.“, Fal. Lorbers ebd. bändiges Johannesevangelium (1891). Die andere Richtung, aus die physikalische Gnosis eines T. Paracelsus, Fludd und v. T. Helmont zurückgehend, setztig — so in v. T. Delinger — auch ver einzelt stiftlich rezipierte Ercheinungen, äußert sich aber mehr noch in der T. Schelling'schen Naturphilosophie (T. Naturphilosophie, 3) und hat in neuerer Zeit zu den modernen Ercheinungen des T. Spiritualismus und T. Okkultismus geführt. Die legsgenannten Bewegungen haben dann schließlich den Mutterboden für diejenige, rath anschwellende Bewegung hergegeben, in welcher der gnostisch-mythische Drang der Jahrhunderte seine bisher geschlossene und aufzufallendste Gestaltung erfahren hat und welche sich in einer für ihre Exoteriker bezeichnenden Hervorbringung des sogenannten Moments vor dem intuitiven als die T. schlechthin bezeichnet.

3. Aus den beschriebenen Nährboden wurde die moderne T. zunächst als ein exotisches Gewächs verstaunt. Keimzelle der Bewegung wurde ein 1875 in New York durch Madame H. P. Blavatsky und den Colonel Olcott gegründeter offiziellischer Bund, welcher weiterhin Madras in Indien zum Ausgangspunkt einer alle Kulturländer der Erde umfassenden Propaganda für eine neue Weltreligion machte (T. Theosophische Gesellschaften, 2). Der

ungeheure Erfolg dieser Bewegung konnte nur bei einer erheblichen inneren Umbildung möglich werden. Solche beweist das Programm der modernen T. ohne weiteres. Der einzige für jedes Mitglied bindende Zweck der „Theosophischen Gesellschaft“ ist satzungsgemäß der einer alle Unterchiede außer Acht lassenden allgemeinen Verbrüderung. Sie soll erreicht werden durch theosophische Aufklärung, deren Endziel die allgemeine „Erkenntnis der wahren Menschennatur oder des göttlichen Wesens, das allem Dasein als Einheit zugrunde liegt“, darstellt. Dazu dient das Studium aller alten und neuen Religions-systeme, Philosophien und Wissenschaften des Orients und Occidentis. Die T. hält also nichts weniger dar als einen Versuch, aus der Quintessenz der menschlichen Geistesprodukte aller Zeiten das Universalheilmittel herzustellen, das alles Bedürfnisse des Menschenlebens befriedigen könne. Schon der Idealismus des Programms zeigt, daß die Bewegung längst dem spirituell-ästhetischen Milieu, aus dem sie entstand, entwachsen ist. Der Theosoph will zwar die Probleme des „Spiritualismus“ im Rahmen seines allumfassenden Programms untergebracht sehen, fühlt sich indes in seiner Mission für die ganze Menschheit weit über dessen mündiger bestehende Interessen erhoben. Ebenso energisch lehnt die T. die Vereinigung mit der buddhistischen Bewegung („Neubuddhismus“) ab, nicht ohne Recht, da die letztere nichts als ein Kanal für orientalische Einstromungen sein will, während die erstere die orientalischen Religionen, wie alle, lediglich als Bausteine werteit, aus denen sie selber die universale Zukunftsreligion konstruiert.

4. Während die östliche Phantastereien der christlichen Theosophen, die heutzutage ihre Rolle ausgespielt haben, der artifiziellen Gnosis vergleichbar, nur eine schwache Bewegung über dem leichten Grunde der Schriftentbarung darstellen, will die moderne T., dem Neuplatonismus ähnlicher, auf ethelitischem Wege eine neue Religion herstellen. Sie steht daher wie jener dem Christentum feindlich gegenüber (was sie freilich energisch betreibt unter Hinweis auf ihre Lehre, daß das wahre Christentum, in seiner Tiefe eracht, gleich jeder andern derart tief erfaßten Religion mit der wahren T. identisch sei). So glaubt sie denn auch, zum mindesten dessen bestehenden Formen in der eigenen Lehre ein esoterisches Christentum entgegenstellen zu müssen. — Die theosophische Lehre, äußerlich betrachtet, sieht sich aus einer Zahl von Anschauungsgruppen zusammen, von denen die Lehren von der Einheit Gottes im Weltall, von den sieben Prinzipien des Weltalls und der Menschennatur, von den vier Bewußtseinsphären, von der Entwicklung des Menschen durch Wiederverkörperung und Karma und von der geheimen Hierarchie der Vollendeten die wichtigsten sein dürften. Schlägt man aus dem dichten Geranße mythischer Gedanken den Kern heraus, so wird die Doppelheit zweier in sich geschlossener Gedankentreise erkennbar; eine Erkenntnisreihe und eine Entwicklungsreihe. Die Erkenntnisreihe baut sich auf monistischer Grundlage auf; sie zeichnet als Ziel und Aufgabe des Menschen das dieslelige Nirvana einer mythisch-intellektuellen Einigung mit Gott, fordert als Voraussetzung dieses mythischen Gedächtnisses Sinnensbeherrschung und verklärt die Bruderliebe als seine

selbstverständliche Frucht. Die Entwicklungstreie gründet sich auf die dualistische Weltanschauung („Dualismus“ Typen der Religion, B 2), mit der eine pessimistische Lebenswertung innerlich notwendig verbunden ist; sie erzieht das transzendentale Paradiesana einer substantiellen Vermischung der menschlichen „Wesenheit“ mit dem All-Einen, sucht dasselbe anzubahnen durch eine lebendeverneinende Ethik, der die Mitleidserforderung organisch angegliedert wird, und ergänzt ihre Ethik durch das Evangelium einer transzendenten Weiterentwicklung, eines auf den Hintergrund eines gigantischen Weltenprozesses gezeichneten, Neuen dauernden Ringens des Gottes im Menschen, wider die innenreiche Kefel, das zu seiner Gestaltung der Gesetze der Reinkarnation (= des Wieder-Fleischwerdens) und des Karma (Gesetz des allgemeinen Ausgleichs, nicht auf das Morale einzuschränken) bedarf. — Den krönenden Abschluß dieses Evangeliums von der Bergpredigt des Menschen bildet die Lehre von der „Orientulierten Hierarchie“, der „White Lodge“ oder „Great Brotherhood“ derjenigen Geistwesen, welche, obwohl menschlichen Ursprungs, infolge ihrer schnelleren Entwicklung das Niveau der durchschnittlichen Menschheit so hoch übertragen, daß ihnen die Überwachung und Leitung der Menschheitsentwicklung anvertraut werden kann; zu diesen Führern der Menschheit — im Orient als Adepten bekannt, im Westen gern als Adepten bezeichnet — rechnet der Theosoph die Säister der großen Weltreligionen, also auch Jesus von Nazaret, sowie die Gründer der theosophischen Weltanschauung selber.

Historisch untersucht, ist der Gedankengang der Erkenntnisreihe vielleicht als eine Art von Brahmanismus in verchristlicher Form zu bezeichnen (vgl. Typen der Religion, B 1 b; 2). Monismus samt der Erhebung des Menschenleises zum Gottseinen finden wir in der Brahma-Alma-Lehre wieder. Die intellektuelle Mystik, die organisch dazu gehört, ist die der Beden („Bedeutsche u. Religion“ Mystik I, 2 a); doch verrät die spiritige Bewußtung auf die deutsche Mystik (II) des Mittelalters einen, wenn auch seltsam, so doch nachhaltigen Einfluß christlich-mythischer Trömmigkeit. Willensbeherrschung als Voraussetzung ist Gemeingut aller Mystik; jedenfalls wird sie in diesen Zusammenhängen nie zur Askese überspannt und hat also auch mit buddhistischer Ethik nichts zu tun, wie auch die ethische Ausprägung der Erkenntnisreihe zum Liebesgebot nicht als buddhistisches Erbstück, nicht als die verchristliche Mitleidserfordernung („Mitleid“) zu erklären sein wird, sondern ihre Begründung in der eigenen mythischen Grundlehre findet, insofern aus der Verleistung des Theosophen, das All-Eine ihm angeblich ein Gemeinschaftsgefühl erfließt, das Kräfte der Liebe in ihm auslösst (vgl. „Mystik“ IV). Die Entwicklungstreie scheint ein Mischprodukt aus Brahmanismus und Buddhismus zu sein, aber in verschiedenartigen Formen. Die dualistisch-pessimistische Grundanschauung samt der Mitleidserforderung ist echter Buddhismus, desgleichen der Gedanke der Lebensvernuntem als des Mittels zur Erlösung, wenn er auch nur selten in der schroff asketischen Form des Buddhismus auftritt. Die detaillierte Kosmologie ist das Erzeugnis des exotischen Spätbrahmanismus

Die Reinkarnationstheorie, schon in vorbuddhistischer Zeit vereinzelt dem moralischen Bergelungsprinzip bzw. dem sittlichen Entwicklungsgedanken dienstbar gemacht, durch den Buddhismus, aber zur anthropomorph populären Seelenwanderung — im ejoterischen Buddhismus übrigens zu der nur den Willen verwirkigenden Palingenie (Wiedergeburt) — angestaltet und vor allem als Staffage des Lebenspessimismus ganz unter den endägyptonistischen Vergeuden gefestigt, wird von der T. dergestalt übernommen, daß sie auf das höhere Niveau des sittlichen Entwicklungsgedankens zurückgehen wird; die Lebenstette der menschlichen „Wesenheit“ erscheint hier als die Stufenleiter zur ewigen Vollendung. Die Lehre vom ehemaligen Ausgleichsgesetz des Karma ist buddhistisches Erbe, doch so, daß der im Buddhismus lediglich endägyptisch-retropetitive Gedanke des Abbürens von Schuld durch Leid jetzt dem moralisch-theologischen Zielgedanken der Entwicklung eingegliedert wird: jo dient nun das lausale Gefer, das Leben und Leben, Schuld und Leid verbündet, nicht mehr lediglich zur Bezeichnung von Buß- und Leidensstationen eines hoffnungslosen Pilgerweges, sondern zur Regulierung des Weges, der nach oben führt. Allerdings tritt diese ideale Zuordnung nur selten klar und reinlich in der theosophischen Literatur zutage, meist überhaupt von Wendungen, die eher dem gemeinen Buddhismus anzugehören scheinen, wie diese zweite Gedankengruppe überhaupt fremde Behandlungs-, so außer aus Spiritualismus und Oktulismus vor allem aus Schopenhauer entlehnt, in Menge mit sich führt. — Es ist unverkenbar, daß die T. in einem Gärtnungsprozeß begriffen ist. Das Ferment, das diese erteilende Verbindung entgegenge setzter Dinge jährläufig sprengen muß, ist der ideale Evolutionismus; es kann nicht fehlen, daß der Leben und Persönlichkeit regierende Buddhismus am Ende durch jenen ausgeschaltet wird, wie denn eine Spaltung der Theosophen sich bereits deutlich bemerkbar macht: einerseits in klarer dentende, brahmanisch-monistisch-mystisch und evolutionistisch gerichtete Exoteriker und anderseits in Exoterik, die in den Schlagwörtern der buddhistisch-dualistisch-pessimistischen Gedankengruppe umfassender umhersäuft und ottentisch interessiert sind.

5. Die Bedeutung der theosophischen Bewegung ist eine symptomatische. Ihr genaues Studium ist unentbehrlich für die religiöse Volksfunde gewisser Kreise einer Jubiläen intellektuellen und ästhetischen Kultur. Ihre erstaunliche Verbreitung bedeutet die dringliche Mahnung an die Hüter der Religion, daß wesentliche Bedürfnisse des religiösen Empfindens im Volke bei der herrschenden Art der Religionsverkündung augenscheinlich nicht auf ihre Kosten bekommen sind. Im besondern scheinen hier der christlichen Kirche und ihrer Heilsverkündigung folgende Mahnungen zu erwachsen. Erstens: Christliche Religion liegt immer noch — trotz des von der Reformation her bis hin zur modernen Theologie nicht unterbrochenen Reinigungsprozesses — so tief in Theologie verschachtelt, daß das fromme Bedürfen des Laien sich unbefriedigt davon abwenden kann, um anderswo Eratz zu suchen. Zweitens: Das relative Recht der Metaphysik fordert, nach der durch A. Ritschl beeinflußten Zeit, wieder seine

Anerkennung; es muß gezeigt werden, wie neben und nach dem zentralen Glaubenserlebnis doch metaphysische Gedanken aufzufinden ein Recht haben, und zwar muß bei ihnen die Abschaffung in notwendige Glaubenslogik, d. h. notwendig aus dem Glauben abgeleitete metaphysische Folgerungen, und freie religiöse Spekulation reinlich herausgestellt werden. Drittens: Der aus Ritschs Tagen vererbte intolerante Argwohn gegen Muslim (: IV; vgl. *Unio mystica*, 2. *Mystif*; 1, 2 o.) und Pantheismus muß einer Anerkennung der auch in diesen Formen enthaltenen Brömmigkeitselemente weichen. Viertens: Der vorwärtsdauende sittliche Werdegedanke ist bislang viel zu kurz gekommen gegenüber dem zurückhaltenden Sünden- und Schulgedanken. Fünftens: Die christliche Ethik ist impopular geworden, weil sie eine „gebrochene“ wurde, indem sie sich von vornherein ihre Ziele durch die empirische Lebenszeit distieren ließ und die irdischliche direkte Absicht auf restlose materielle Vollkommenheit (non posse peccare; *Sittlichkeit des Urchristentums* "Sünde: III, 1) zugunsten formaler abstrakter Ideale aufgab. Sechstens: Es fehlt dem Christentum der Gegenwart sehr zu seinem Schaden eine konkrete Eschatologie. Siebentes: Die Kirche hat zu ihrem Schaden auf das in gewissen altchristlichen Gedanken angebundne Postulat einer sittlichen Weiterentwicklungsmöglichkeit im Jenseits verzichtet (vgl. *Höllefahrt* und *Fegefeuer*), obwohl diese vom Standpunkt eines ungebrochenen Vollkommenheitsideals aus nur eine notwendige und auch der lantüden Wahrheit trotzende Forderung der Glaubenslogik darstellt. Achtens: Die Theorie der Reinkarnation sollte als eine immerhin denkmalige religiöse Spekulation von noch dazu großer Anmaßlichkeit und ethischer Verwendbarkeit nicht mit Gewalt lächerlich gemacht, sondern religiös ausgenutzt werden (*Seelenwanderung*). Neuntens: Wie die Eschatologie durch das Postulat der Weiterentwicklung, so könnten Urstands- und Erbündnisse durch das einer präerstenen Vor-entwicklung — vgl. die intelligible Selbstentscheidung bei Kant und F. Müller — die ebenso notwendig aus dem bei der Geburt mitgebrachten sittlichen Kraftmaß des Individuums zu folgen scheine, wie die Weiterentwicklung aus dem unerreichten Ideal beim Lebensablauflich fruchtbar gemacht werden, mit anderen Worten: daß Menschendasein wäre restlos unter den Entwicklungsgedanken zu stellen.

Dr. Niergall: Christentum und T. (ZThK 1900, S. 189 ff); — W. Bruhn: T. und Theologie, 1907. — Über die Literatur von theosophischer Seite vgl. *Theosophische Gesellschaften*.

W. Bruhn.

Theosophische Gesellschaften.

1. Die Gründäche der T. G.; — 2. Geschichtliche Entwicklung der T. G. und gegenwärtige Organisation.

1. Der Zweck der T. G. ist in den folgenden drei Sätzen zusammengefaßt:

a) Einen Kerk der allgemeinen Brüderlichkeit der Menschheit zu bilden, ohne Unterscheidung der Rassen, Religionen, Geschlecht, Stand und Farbe; — b) Das vergleichende Studium der Religionen, der Philosophie und der Wissenschaft zu fördern; — c) Die bisher verdrängten Naturgesetze und die im Menschen schlafenden Kräfte zu erforschen (*Theosophie*). Der Hanvisches der T. G. ist in dem ersten dieser Sätze enthalten,

und zum Eintritt ist allein die Annahme derselben erforderlich. Die T. G. sieht sich demgemäß aus Anhängern aller Glaubensbefürchtungen zusammen, die jegliche Religion als eine Aeußerung der göttlichen Weisheit ansehen, und deshalb die weitgehendste Toleranz gegen Andersgläubige als Regel betrachten. Bei aller Betonung der dogmatischen Freilaufung beruht doch die „allgemeine Brüderlichkeit“ auf der Grundlage, die unter „Theosophie“ geschildert ist. Sie betrachtet es als ihre Aufgabe, die in der Weltordnung gegebene Tatsache der „allgemeinen Brüderlichkeit“ im gewöhnlichen Leben zu verwirklichen. Es existieren innerhalb der T. G. zahlreiche freie Verbände zum Zweck der praktischen Nächstenhilfe. Aber die T. G. als solche stellt sich nicht die Aufgabe, Philanthropie im gewöhnlichen Sinne zu treiben; sie strebt eher darnach, auf die ganze Geistes- und Gefühlsrichtung der Menschheit veredelnd zu wirken, und belässt deshalb den Egoismus, die Intoleranz, den Materialismus als forschrittsheimende Prinzipien.

2. a) Die T. G. wurde 1875 in New York durch Helena Petrovna Blavatsky (gest. 1891) und den Colonel Henry Steel Olcott (gest. 1907) gegründet. Dieselben siedelten 1879 nach Adyar, einem Vororte von Madras verlegt, wo sie zunächst in Bombay den Grund zu der *Indischen Sektion* der T. G. legten. 1882 wurde der Sitz der Gesellschaft nach Adyar, einem Vororte von Madras verlegt, wo sich noch jetzt, inmitten ausgedehnten Grundbesitzes, das Hauptquartier der T. G. befindet, mit einer bedeutenden orientalischen Bibliothek, mit eigener Druckerei, Lesehallen, Wohnhäusern für Studierende usw. Von Juden verbreitete sich die T. G. bald nach Europa und andern Weltteilen, so daß sie nunmehr 23 Sektionen umfaßt (je eine in Nordamerika, Kubá, Indien, Birma, Java, Australien, Neuseeland, Südafrika und 15 europäische) mit 950 Gruppen oder „Logen“ in den einzelnen Städten. Die Gesamtzahl der Ende 1912 eingetriebenen Mitglieder betrug 23 140. Diese Sektion hat selbständige Verwaltung unter einem Generalsekretär; die Gesamtheit dieser, zusammen mit einigen anderen Mitgliedern, bildet den Verwaltungsrat der T. G., an dessen Spitze ein Präsident (seit 1907 Mrs. Annie Besant) steht. Als offizielles Organ der Gesellschaft dient die in Adyar herausgegebene Monatschrift „The Theosophist“; andere zahlreiche (über fünfzig) theosophische Zeitschriften werden in den einzelnen Sektionen veröffentlicht.

2. b) In Deutschland hat die T. G. eine in gewisser Weise selbständige Entwicklung durchgemacht. Schon im Jahre 1884 wurde durch Dr. W. Hübbecke-Schleiden in Elberfeld der Grundstein zur ersten „T. G. in Deutschland“ gelegt, unter dem persönlichen Beistand von H. P. Blavatsky und Olcott. Drei Jahre später traten bedeutende Männer bei, wie Freiherr Carl Du Prel, Ernst von Weber, Gabriel von Max; die 1886 von Dr. Hübbecke-Schleiden in München gegründete Zeitschrift „Sphären“ vertrat bis 1896 die Interessen der Gesellschaft. In der Periode von 1886—1902 waren besonders Dr. Günther Wagner, der Schriftsteller Ludwig Deinhard und Graf und Gräfin von Brodorff in Berlin bestimmend. Seit 1902 hatte sich der größte Teil der deutschen Mitglieder als „Deutsche Sektion“

der T. G. in Adyar angegeschlossen, unter Leitung des Dr. Rudolph Steiner, mit Berlin als Zentrale (etwa 2000 Mitglieder in Deutschland, in 50 Gruppen verteilt); aber neuerdings hat Dr. Steiner eine eigene, selbständige Gesellschaft mit ähnlichen Tendenzen wie die T. G. gegründet, die „Anthroposophische Gesellschaft“ und in diese sind die meisten seiner Anhänger übergetreten. Der jetzige „Generalsekretär“ der T. G. in Deutschland ist Herr J. M. L. Lauweriks in Hagen (Westfalen). — Einige weniger ausgedehnte Gesellschaften von verwandter Tendenz in Deutschland sind mit ähnlichem Titel isoliert geblieben: so die „Internationale Theos. Brüderlichkeit“, mit Hauptst. in Leipzig und eigener Zeitschrift („Theosophische Kultur“); ein anderes Zentrum (die sogenannte „Waldboge“) hat sich um den Okkultisten Paul Zillmann in Lichtenfelde gruppiert.

2. c) Auch in Amerika bestehen andere T. G. ähnlicher Art und Tendenz; sie haben aber keinen organischen Zusammenhang mit der offiziellen T. G. Die bedeutendste ist die „Universale Brüderchaftsorganisation“ („Universale Bruderschaft und Th. G.“) mit dem Zentralbüro in Point Loma in Kalifornien.

Für die Geschichte der T. G. vgl. H. S. Olcott: *Old Diary Leaves, 1890—1904*, 3 Bde.; *Sonstige grundlegende Werke*: H. P. Blavatsky: *Isis Unveiled* (zweite Ausgabe, 1911; 2 Bde.); — Ders.: *The Secret Doctrine, 1892—97*, 3 Bde.; — *Zahreiche Schriften von A. Besant*, C. W. Leadbeater, A. P. Sinnett, G. R. E. Mead und anderen. — D. Penzia.

Theotokis, Nikephorus (1731—1800), Erzbischof und berühmter Kanzelredner der orthodox-anatolischen Kirche. Auf Korsu geboren und in Italien Mathematik, Physik und Geographie studierend, war er einer jener zahlreichen geistigen Führer seiner Kirche, die sich ursprünglich dem Schuldienst widmeten und dann den Zölibat übernahmen, trat 1753 in den Königsland und bekleidete einige Jahre auf seiner Heimatinsel das Doppelamt eines Predigers und Gymnasiallehrers. Entscheidend für seine spätere Wirksamkeit wurde die zu Konstantinopel, zunächst in seiner Eigenschaft als Prinzenerzieher, beginnende Freundschaft mit dem moldauischen Fürsten Gregor III Alexander Ghica, auf dessen Veranlassung er 1797 als Gymnasialdirektor in Jassy wurde und nach dessen Ermordung er 1777 nach Russland ging. Hier wurde er 1779 als Nachfolger des Eugenios I. Vulgaris Erzbischof von Slawenien (= Katharinoslaw), 1786 Erzbischof von Kaffran, trat 1796 aus Gesundheitsgründen in den Ruhestand und lebte bis zu seinem Tode im Daniellskloster zu Moskau. Seine theologische Schriftstellerkunst war durchaus seinem praktischen Wirken angepaßt. Darin gehört auch seine Herausgabe der sog. „Leipziger Catene“ („Catena“), die er anscheinend auf Anregung des Fürsten Ghica, der ihm zugleich längere Aufenthalte an deutschen Universitäten ermöglichte, besorgte; diese 1772 zu Leipzig in zwei Foliotbänden erschienene Catene bietet erläuternde Bemerkungen der Vater zum Pentateuch und den Büchern Josua, Richter, Ruth, Samuels und Könige, und sie benutzt bereits die Catene des Prokop von Gaza. Unter seinen Erbauungs-schriften sind besonders die beiden *Kyriakodromien* (d. i. Sonntagskurse) hervorzuheben; das erste derselben (2 Bände, Moskau 1796) enthält

eine Sammlung von je zwei Predigten über die Sonntagsevangelien des Kirchenjahrs, das zweite (2 Bände 1808) desgleichen Predigten über die Epiphaniepredigten. Vorzug von T. S. Predigten ist Klarheit und Aufschaulichkeit in Sprache und Gedankengang, ihr Nachteil hingegen die bisweilen sich vordrängende Polemik gegen andere Konfessionen, namentlich gegen die römisch-katholische.

Als Solcher verfasste er einige Belehrungen der orthodoxen Glaubensgenossen über das Wesen der fremden Konfessionen und der russischen Religion, z. B. „Antwort eines Orthodoxen an seinen orthodoxen Bruder über den Druck der Katholiken, über das Wesen der Ketten und Schismatiker, über die in barbarischer Sprache so genannte Union und die Untertanen, sowie darüber, wie die Orthodoxen den Katholiken zu antworten haben“ (griech. Halle 1775). — Ueber T. vgl. Ph. Meyer in RE^a XIX, S. 673 ff. und die dort genannte griechisch. Art. **Beth.**

Theotofos, = die Gottesgebäherin, ¶ Maria, die Jungfrau; I, 1 ¶ Christologie; II, 3 a. b.

Therach = Terah.

Therapeuten (vom griechischen *therapeuein* = dienen, verehren, heilen). Die in der Überlieferung ¶ Philo von Alexandrin zugeschriebene und ihm doch wohl mit Unrecht abgesprochene kleine Schrift *peri biou theoretiku* (oder auch *Hikktai*; über beschauliches Leben oder Gottsuchende) erjählt von Einfließern, Männern und Frauen, die über die ganze Welt zerstreut, namentlich aber in den ägyptischen Gauen und in geschlossener Anstellung in der Nähe von Alexandria am See Mareotis zu Philos Zeit sich befanden. Sie sind, nachdem sie das Leben kennengelernt, den Städten und ihrer lasterhaften Kultur und ihrem Luxus entflohen, haben Heimat, Eltern und Familie verlassen, um in Einsamkeit und in vollendetem Einschluß das wahre fromme, von Krankheiten der Seele befreite Leben zu führen, dessen Inhalt in nichts anderem besteht als in der Bereitstellung in die heiligen Schriften des Alten und ihrer allegorischen Erklärung, wofür sie in den Schriften der Gründer ihrer Gesellschaft passende Vorbilder haben. Vom Morgen bis zum Abend liegt jeder in dem für nichts Profanes zugänglichen Semineion (Heiligtum) seiner Wohnung dieser Arbeit ob. Das Streben, von allem Irdischen unabhängig zu sein, führt bei Einzelnen zu ausgedehntem Fasten. An jedem Sabbath kommen die T. im gemeinsamen Heiligtum zu gemeinsamem Gottesdienst zusammen, bei dem der Älteste seinen Vortrag hält. Besonders feierlich aber ist der Gottesdienst an jedem 49. und 50. Tage, der durch ein fastliches Mahl, durch Vorträge, durch Bechigelgefänge und durch Tänze ausgezeichnet ist (Panachidz-Feier der ganzen Nach.). Etwas in seiner Kirchengeschichte 2, 16, 17 hat diese Angaben Philos für eine Schilderung der Zustände der ältesten, vom Evangelisten Markus gegründeten Christengemeinden Aegypiens genommen und dadurch nicht bloß Philo einem geachteten Platz unter den christlichen Schriftstellern verschafft, sondern auch die Meinung verbreiten helfen, daß das älteste Christentum identisch wäre mit dem Aeternum seiner Zeit. Die Meinung, daß die Christliche Mönche wären, führte dann zu der Annahme, daß die Schrift über beschauliches Leben eine Fälschung des 3. Jhd.s wäre. Jedoch sind die Gründe dafür, daß Philo ihr Verfaßer ist, nicht mehr zu entkräften. Ist dem

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

so, so hat Philo im Gegensaß gegen die heidnische Welt und zur Empfehlung der Juden eine, den Eisenen in manchen Punkten verwandte, ehemalige Genossenschaft jüdischer Schriftgelehrter geschildert, die das Ideal des eines Weisen allein würdigten Lebens zu verkörpern bemüht waren, wie es Philo und seinen Geistungsgenossen vorstrebte. Zumtheil Philo die von ihm berichteten Tatsachen nach seinem Ideale gemodelt hat, läßt sich nicht feststellen, da seine Schrift die einzige Quelle über die T. ist. ¶ **Mönchium**, I a. 2. kritische Ausgabe (griechisch, armenisch, lateinisch) von T. C. Onysbare: Philo about the contemplative Life or the fourth book of the Treatise concerning virtues, 1885; — P. L. Lucius: Die T., 1879; — P. W. Endland: Die T. und die phönizische Schrift vom beschaulichen Leben (Aachener für Noff. Philst.), 22. Supplementband, 1896, S. 693—772; — C. Böckler: Philo (RE^a XV, S. 350 f. 353); — B. Bousset: Die Religion des Judentums im antiken Zeitalter, 1906, S. 510 f. 536—39; — A. Hartmann: RE^a XIX, S. 677—80; — E. Schröder III^a, S. 687—91; — A. A. Berle: Christianity and Therapeutics (Biblioth. Sacra 1913, S. 261—277). **G. Adler.**

Theraphim = ¶ Teraphim.

Theremin, T. r a u z (1780—1846), evg. Theologe, geb. in Gramzow (Udermark), aus einer hugenottischen Familie stammend, 1810 französischer Prediger in Berlin, 1814 Hof- und Domprediger dasselbst, 1824 Oberhofsjurist, 1824 zgleich Professor der Theologie (für Domseit), bedeutend als Kanzelredner und Homilist. In seinen Predigten legt er großen Wert auf Reinheit und Korrektheit der Form, durch Beredsamkeit will er seine Zuhörer zur Anerkennung einer Wahrheit nötigen (Demosthenes und Massillon seine Vorbilder, 1845 Schrift über sie). Doch fehlt neben der eleganten Form nicht die innere Wärme für die Sache. Seine Predigten erschienen in 10 Bänden (1818—52).

Weitere Schriften: Die Bereitkunst eine Tugend, 1814; — Die Lehre vom Gottesreich, 1823; — Adalberts Bekennisse, 1828; — Abenstunden, 1833—39 (eine Sammlung prophetischer Gedichte, Gesprächsartw.); — Ueber T. vgl. RE^a XIX, S. 680 ff.; — ADB 37, S. 724 f. **Brecht.**

Therese von Jesus (auch Theresia oder Theresa), Heilige, geb. 1515 zu Avila (Kastilien), aus altdäglicher Familie (de Cepeda) stammend, trat in das Karmelitinnenkloster ihrer Vaterstadt, gründete aber 1563 dasselbe ein neues, das Josephskloster (¶ Joseph d. Hlg.: I), dem sie die ältere, strengere von Innocenz IV 1245 bestätigte Ordensregel zugrunde legte; sie selbst fügte einige Berichtigungen, wie dreimalige Bekehrung in der Woche und Barfüßgehen hinzu (Karmeliter-Barfüßerinnen, Theresianerinnen; Karmeliter, S. 946). Nach dieser reformierten Karmeliterregel wurden dann eine Reihe von Klöstern reformiert, bzw. neu gegründet, darunter auch Mansfelder. T. entfaltete eine rühmliche Tätigkeit auf diesem Gebiet wie als Schriftstellerin. Sie starb 1582, wurde 1682 heilig gepronoziert und 1814 von den Cortes neben Jakobus feierlich zur Patronin Spaniens erhoben. — Ihre Mutter, von den Franziskanern stark beeinflußt (bei von Francisco de Olina), gießt in der Lehre von den 4 Gebetsstufen zur Vereinigung der Seele mit Gott: Gebet der Betrachtung, Gebet der Sammlung (der Ruh), Gebet der Bereitung, Gebet der Entzündung; letzteres ein Zustand höchster Einstellung, eine Art von „Gottesrausch“ innerer Aufhebung aller leiblichen und psychischen Funktionen.

nen (¶ Mystik; II, 5). Die Entwicklung dieser Gebetsmühle in zahlreichen Schriften und Briefen, vor allem im „Weg zur Vollkommenheit“, in der schwer verständlichen „Seelenburg“, in der Selbstbiographie (Kap. 10–22). Die letzte Schrift ist mit dem „Buch der Klostergründungen“ kultur- und lichengeschichtlich wertvoll.

Die Werke der hlg. T. deutsch hrsg. v. Gallus Schwab, 1881, 6. Aufl.; 1870² von Magnus Joachim; — Die Selbstbiographie und das „Buch der Klostergründungen“ von Gräfin Ida von Hahn, 1867 bzw. 1868, deutsch herausgeg.; — P. Alphonse (de la Mère des Douleurs): Pratique de l'Oraison mentale et de la Perfection d'après St. Thérèse et St. Jean de la Croix, 1909; — D. r. s.: Méditations de St. Th., 1910. — Über die hlg. T. vgl. G. A. Willems in Höglunds Zeitschr. f. hist. Th., 1862, S. 113/180: „Ihr Geschichte der hlg. Mutter Therese d. T.“; — KHL XI, S. 1348/61; — Södler in RE XIX, S. 518/524; — KHL II, S. 2372/73; — Heimbucher II (1897), S. 10/15. **Priebe.**

Theretria (von Jesu), religiöse Genossenschaften von der heil. T. Theresianerinnen werden die „Unbeschuhten Karmeliterinnen“ oder Karmeliter-Barfüßerinnen genannt, die durch die hlg. Therese 1563 eingeführte strengere Richtung der Karmeliterinnen (¶ Karmeliter); — 2. Genossenschaft der heil. T. v. Jesu, im 19. Jhd. in Spanien gegründet für Unterricht und Erziehung, jetzt etwa 500 Schwestern in 34 Häusern in Spanien, Portugal, Algerien und Amerika. **Joh. Werner.**

Theresianerinnen ¶ **Theresia**, rel. Genossenschaften, 1. Karmeliter.

Thesaurus ecclesiasticus (oder T. meritorium = Schatz der Kirche, bestehend in den Verdiensten Christi und der Heiligen) ¶ **Vuhszen**: III, 1.

Thessalonicherbriefe ¶ **Paulusbriefe**: B 1, 2. **Thesiatische Theologie** = Dogmatik. **Thewdas** ¶ **Apostelgeschichte**, 3 (S. 594 f.). **Therurgie** = Magie. **Thantis usw.**

Thiel, Andreas (1826–1908), kath. Theologe, 1849 zum Priester geweiht, nach praktischer Zivilförgerläufigkeit 1853 Privatdozent der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts in Braunschweig, 1855 o. Prof. ebda., 1870 Domkapitular, 1871 Generalvikar, 1885 Bischof von Ermland, ein besonderer Güntling Kaiser Wilhelms II (3).

Von seinen Schriften vgl. den oft herausgegebenen kurzen Abriss der Kirchengeschichte, 1906³, mit die unvollendete Sammlung der Epistolas Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scriptae a S. Hilario usque Pelagium II, 1868. — Ein historisches Interesse machte ihn auch zum Mitbegründer des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Ermlands, sowie der von diesem hsg. Zeitchrift. — Über T. vgl. M. Bettelheim's Biograph. Jahrbuch XIII, 1908, S. 164. **Södler.**

Thieme, Karl, evg. Theologe, geb. 1862 zu Spremberg (Sachsen), 1890 Privatdozent in Leipzig, 1894 o. Prof. dagebst.

Thiel, u. a.: Glauben und Wissen bei Lohé, 1888; — Die littische Trübsal des Glaubens, 1895; — Eine kath. Beleuchtung der Augsburger Konfession, 1898; — Luthers Testament wider Rom, 1900; — Der Eisenbarungs-glaube im Streit um Bibel und Babel, 1903; — Die christliche Demut I, 1906; — Jesus und seine Predigt, 1908; — Die Theologie der Heilssachen und das Evangelium Jesu, 1909; — Von der Gottheit Christi, 1911. **Blane.**

Thierry, Augustin, ¶ **Saint-Simon**, 1 (S. 203).

Thieriot, Heinrich Wilhelm Josias (1817

bis 1885), evg. Theologe, geb. in München als Sohn des Philologen Friedrich T., 1838 Lehrer an der Bayler Missionschule, 1839 Repetent, dann Privatdozent in Erlangen, 1843 o. Professor in Marburg, 1846 o. Professor. Als ein Verfechter der entschiedenen Gläubigkeit und vor allem der christlichen Sittenstreng richtete er von der entarteten Gegenwart den Blick auf das Idealbild der alten christlichen Kirche. Dies brachte ihn mit den apostolischen Gemeinden Englands (Card, Carth; Dring iuv., 1) in Berührung, in denen er das altchristliche Ideal verwirklicht glaubte. Seitdem trat der Heiligungsgedanke, die Beschäftigung mit den letzten Tagen und die allegorische Schriftauslegung bei ihm stärker hervor. 1850 seines Amtes entlassen, wirkte er seitdem für die irwingianischen Gemeinden in Deutschland und den Nachbarländern, erst von Marburg, später von München, Augsburg und Basel aus. Sein kirchliches Ideal war nicht die Sekte, sondern die Nationalkirche mit katholischer Freiheit.

Berl. u. a.: Vorlesungen über Protestantismus und Katholizismus, (1840) 1848²; — Die Kirche im apostolischen Zeitalter, (1852) 1877³ (gegen F. Chr. L. Vaur); — Über christliches Familieneben, (1854) 1876³; — Über T. vgl. Wigand: Heinrich T.s Leben, 1888; — RE XIX, S. 684–692 (Södler); — ADB 38, S. 17–22 (v. Pfeiffer).

W. Hoffmann.

Thiel, Johann Otto, ¶ **Kiel**, 2. **Thielbergia**, Gemahlin Lothars II, ¶ **Hadian** II ¶ **Nikolaus** I.

Thietmar, 1. Bischof von Merseburg. **Bgl.** ¶ **Sachsen**: II, 1 (S. 138).

2. erster Bischof von Prag. **Bgl.** ¶ **Albald**, 2.

Thilo, Julius, evg. Theologe, geb. 1832 in Barmen, 1857 Pfarrer und 1862 Superintendent in Hattingen, 1864 Pastor prim. an der Kirche U.L. Frauen in Bremen, seit 1901 im Ruhestande. ¶ **Ritschianer**, 1.

Berl. neben Predigtsammlungen u. a.: — Über die Bedeutung der liberalen Theologie vom positiven Standpunkt, 1878; — Darstellung und Beurteilung der Theologie Albrecht Ritschi, 1885²; — Darstellung und Beurteilung des Altkatholizismus, 1889; — Die Philosophie des Giordano Bruno und das hierarchische System Rom, 1890; — Die metaphysischen Grundlagen der hierarchisch-jesuitischen und des sozialdemokratischen Systems, 1891; — Ideal und Leben nach Schüler und Kant, 1892; — Extra ecclesiam salus non est nach kath. und evg. Lehre, 1893; — Augenerinnerungen eines deutschen Theologen, 1894 (anonym); — Dr. T. katholisch Christusproblem beleuchtet, 1903. — T. hat auch Dichtungen und Erzählungen veröffentlicht.

Thilo, 1. **Johann Karl** (1794–1853), evg. Theologe, wurde zuerst Lehrer an den Frankfurter Aufstufen in Halle, 1819 zugleich Privatdozent, 1822 o. o., 1825 o. Professor in Halle; er las Kirchengeschichte und altkath. Ereignisse. Von allem theologischen Parteitreiben (Wallischer Rationalismus) bielt sich T. fern. ¶ **Halle**, 3b.

Herausg. von Bd. 1 des Codex apocryphus NT (1832), die apostolischen Evangelien in zweitäliger kritischer Bearbeitung umfassend. Zu einer Fortsetzung des Werkes kam es nicht, sondern nur noch zur Herausgabe einzelner sog. Apokryphen. — Über T. vgl. RE XIX, S. 692–694; — ADB 38, S. 40–42. **W. Hoffmann.**

2. **Balentin** (1607–62), evg. Kirchenlieddichter, geb. in Königsberg i. Pr., 1634 Professor der Veredtsamkeit und schönen Künste

dasselbst, gehörte zum Kreise des Simon Dach. Sein kräftiges Adventslied „Mit Ernst, o Menschenkinder“ — auch der Baier Val. T. soll ein ähnliches Lied gedichtet haben — findet sich in allen evg. Gefangbüchern, die letzte Strophe in der Hannoverschen Umarbeitung. **Glaue.**

Thielwall, Bischof, „Lambethkonferenz, 1 (Sp. 1939); 2 a.

Thode, Heinrich, „Kunst: I, 3.

Tholuck, Friedrich August Gottlob (1799—1877), evg. Theologe, der Hallese „Studentenwater“, geb. in Breslau als Sohn eines Goldschmieds. In harter Jugend trieb sein regamer Geist die wildesten Blüten. Er verschlang Taufende von Büchern und schrieb als Gymnasiast ein Tagebuch in acht Sprachen. Seine Begeisterung für die orientalischen Sprachen führte den Studenten der Philologie von Breslau nach Berlin zu dem Praktorialisten Prälat von Dies, der ihn in sein Haus aufnahm und in dem jungen Zweifler und Spötter ein lebendiges Christennim wette. Am liebsten aber griff in seinem inneren Leben der „heilige“ Tholuck ein. Nachdem T. den Gedanken, der äußeren Mission zu dienen, aufgegeben, wurde er (gegen „Schleiermachers Widerspruch“) 1820 Praktorialent, 1823 a.o. Professor in Berlin († Berlin, 2. Sp. 1047), 1826 o. Professor in Halle. T.s Bedeutung liegt weniger in seiner Wissenschaft, als in seiner Persönlichkeit. Inneres und äußeres Leiden, oft bis zu Todes- und Selbstmordgedanken ihn hinreißend, trieb die Wurzeln seiner Frömmigkeit in die Tiefe. So wurde er einer der wichtigsten Träger der als „Bielissimus“ verfürchteten neuverwohnden biblisch-christlichen Frömmigkeit. Seine „Lehre von der Sünde und vom Verzögerer oder die wahre Weise des Zweiflers“ (1823) 1871¹, eine Entwicklungs geschichte der christlichen Persönlichkeit durch die „Höllefahrt des Selbstkennnis“ zur Höhe der Gnade, wirkte bald auf Taufende und erschien in 5 fremden Sprachen. In Halle wurde er, anfangs einsam stehend in harten Kämpfen, der Siebenwunder des alten Nationalismus („Halle, 3 b.“). Die engeren pietistischen An schauungen stieß er ab, als er in Rom ein Jahr (1828) als Gesandtschaftsprediger verbracht hatte. Auf die Höhe seiner Witsamkeit führte ihn seine Stellung als Universitätsprediger (seit 1829); Predigt, F 1 a) und sein eingebender Verkehr mit den Studenten. Ungezählte Verdauungen ihm die entscheidende Wendung ihres Lebens. Seine Verbindungen, vor allem durch seine Sprachkunde und durch große Reisen gefördert, reichten weit ins Ausland (besonders nach England). In den Zeitkämpfen und Zeitfragen suchte er, oft bis zur Unentschiedenheit abwägend, allen gerecht zu werden. Dadurch zog er sich von den verfeindeten Seiten schwere Angriffe und bei der Orthodoxie den Vorwurf der Halbwittheit zu. Engherigen Konfessionenfeind hat er stets verurteilt. So tonnte der einzige Mitbegründer der „Hengstenberg’schen Kirchenzeitung“ nachmal der Mitarbeiter an R. T. „Nützlich“ „Deutscher Zeitschrift“ werden. In der biblischen Auslegung war philologische Sorgfalt nicht seine Stärke, doch bewies er ein seines Gefüls für den Sprachgeist des Bibel und für ihren religiösen Gehalt. In umfassenden Studien über die Kirche des 17. und 18. Jhd.s (7 Bände, 1852—65; s. Lit. zu Orthodorie und ebenda 2 a) wies er vor allem nach, daß jene

Orthodorie die Keime des Nationalismus bereits in sich trug. Damit hielt er der Orthodorie seiner Zeit den Spiegel vor. **¶ Pietismus:** II, 1 (Sp. 1598 f).

B. lerner u. a.: Der Pietismus, 1820, lateinisch; — Blättersammlung aus der morgenländischen Missions, 1825; — Die Auslegungen des Römerbriefs, (1824) 1856²; des Evangeliums Johannis, (1827) 1857³; der Bergpredigt, (1833) 1872⁴; des Hebräerbriebs, (1836) 1850⁵; — Die Glaubwürdigkeit der evg. Geschichts, (1837) 1858⁶; gegen Dr. T. Strauß; — Vermischte Schriften größtentheils apologetischen Inhalts, 2 Bde., (1839) 1867⁷; — Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit, (1846) 1863⁸; — Die Propheten und ihre Weissagungen, 1860; — Stunden christlicher Andacht, (1839) 1870⁹; — Predigten von T. erschienen in 13 Sammlungen. — Ueber T. vol. 2. Witte: Das Leben T. I, 1884; II, 1886; — M. Kähler: A. T., ein Lebensabriß, 1877; — Dr. T. A. T. Gebächtnis, 1899; — Dr. T.: Mittelstraße 10, Erinnerungen an A. und M. T., 1899; — Predigt der Kirche XXVIII: H. H. A. T., 1895; — Paul Trewo: Die Bedeutung T.s für die Predigt der Gegenwart (ThStKr 85, 1912, S. 92—128); — RE: XIX, S. 695—702 (K. A. E.); — ADR 38, S. 55—59 (G. Gräf). **W. Hoffmann.**

Thoma, 1. Albrecht, evg. Pädagoge und Schriftsteller, geb. 1844 in Dertingen b. Wertheim a. M., Pfarrverwalter an mehreren Orten Badens und am Dom in Bremen, seit 1880 Lehrer am Lehrerseminar I zu Karlsruhe, Professor, „Reformationsfestspiele“ „Weihnachtsspiele“, 2 „Vollschriftsteller“, 2 e. f.

Bert. u. a. neben vielen geschichtlichen Erzählungen und Beiträgen zur Heimatfunktion („Vollschriftsteller“, 2 e. f.); Geschichte der christl. Sittenlehre, 1879; — Dr. Luthers Leben, (1882) 1883¹⁰; — Genesis des Johannes-Evangelii, 1882; — Ein Ritt ins alte gelobte Land, (1886) 1890¹¹; — Kinderweihnachtsspiel, (1843) 1905¹²; — Gustav Adolf's Leben, 1894; — Gustav Adolf-Spiel, Drama, (1894) 1904¹³; — Weihnachtsspiel, Drama, 1895; — Melanchthon Leben, 1896; — Melanchthon-Spiel, 1896; — Katharina v. Bora, Ged., — Frau Cotta-Spiel, Drama, (1900) 1901¹⁴; — Die Salzburger, Drama, 1901; — Carl Friedrich, Biographie, 1902; — Bernhard v. Weimar, Biogr., 1904; — Der bibl. Geschichtsunterricht in der Volksschule, 1910; — Jesus und die Apostel, 1910; — Hilfsbuch für den bibl. Geschichtsunterricht, 1912; — Die Waisenländer, Drama, 1912. **Glaue.**

2. Hans, „Kunst: IV, 3 c (Sp. 1882) „Christusbilder“, 2 (Sp. 1789).

Thomander, Johan Henrik (1798 bis 1865), schwedischer evg. Theologe, geb. zu Nyköping bei Kristianstad, 1821 Käffelsprediger in Karlshamn, 1826—1831 Lehrer am (1808 bis 1831 bestehenden) Pastoralseminarium in Lund, 1833 Professor der Pastoraltheologie (De justa dispositione theologiae practicæ, 1833), 1845 der systematischen Theologie ebendort, 1850 Dompropst zu Göteborg, seit 1856 Bischof von Lund; 1855 Mitglied der Schwedischen Akademie. Liberaler Kirchenpolitischer (1840—56 Mitglied des Reichstages); energischer Vorläufer der Erthaltsamkeitsbewegung; trat, wie H. T. Reuterdahl, mit dem er eine Zeitlang Theologik Quartalskrift herausgab, für die Freiheit der theologischen Wissenschaft ein; selbst war er als Theologe zunächst konserватiv. Um die schwedische Parrausbildung hat T., der als der bedeutendste Redner seiner Zeit gesiegt wurde, sich hoch verdient gemacht; erschrieb wertvolle homiletische Schriften (Predikaner I—II, 1849) und veröffentlichte eine Ueber-

jezung des NTs., teilweise mit Erklärung (1835, 1860²). **Schweden**, 7.

Bf. außerdem u. a.: **De kyrkliga frögorna**, 1860; — Eine Sammlung seiner wichtigsten Schriften (Skrifter af J. H. T., I—III) erschien 1878—79. — Ueber T. vgl. G. Ljunggren: J. H. T:s Minne (in: Svenska Akademiens Handlingar, 1860); — A. Ahnsell: Tankar och Löjen af J. H. T., 1876.

P. Jørgensen.

Thomas, der Apostel (= Zwilling, didymos, Joh 11, 18 20 ₂₄ 21 ₂) erscheint in der synoptischen Überlieferung nur in den Apostelknoten Mat 3, 18, Luk 6, 16 Matth 10, 3 (Apg 1, 13). Seine wiederholte Erwähnung im Joh 11, 18 20 ₂₄ 21 ₂ mag damit zusammenhängen, daß er wie **A. Andreas** und **V. Philippus** in den asiatischen Gemeinden aus einem uns verborgenen Grunde bekannt war; dazu würde summen, daß auch **Papias** ihn unter seinen Autoritäten aufzählt. In alter merkwürdiger Überlieferung wird T. mit **Judas Iskariot** gleichgelebt. Die spätere Legende weiß von seiner Mission im fernsten Osten zu erzählen (**Thomasaten** = **Thomaschriften**).

Ugl. die Article von E. Reise in EB IV, S. 5057 ff und Sieffert in RE XIX, S. 702 ff.

Novf.

Thomas, 1. von Aquino (1225—74), geb. auf dem Schloß Rocafeca bei Aquinum im Neapolitanischen als Sohn des süditalischen, alrätschlichen Geschlecht angehörenden Grafen Landulf. Im Kloster Monte Cassino erzogen, trat er wohl 1243 in Neapel, wohin er um 1236 Studien halber gegangen war, gegen den Willen seiner Familie in den Dominikanerorden ein. Nach Paris gefandt, schloß er sich dem Schülerkreis **Alberts des Großen** an (1245). Seinem Lehrer folgte er 1248 nach Köln. In der Kölner und Pariser Zeit eignete er sich die moderne, auf dem arabisch-spanischen Aristoteles (Avicenna, Avemroës) fußende Theologie an, welche die frühmittelalterliche und frischscholastische augustinische und lateinisch-aristotelische Theologie (Abendländische Kirche, 4a, c = Scholastik) aus dem Sattel hob. Wohl seit 1252 lebte er wieder in Paris, wo er nach manchen Schwierigkeiten zum Lehrer zugelassen wurde. Er wurde bald ein gefeierter Lehrer (Doctor universalis, angelicus). 1261 zog ihn Urban IV nach Italien. Nach einem fünfjährigen neuen Aufenthalt in Paris (1269 bis 1271) wird er 1272 von der Ordensprovinz auf dem Kapitel in Florenz mit der Errichtung eines Studium generale (Universität) beauftragt. Er legte es nach Neapel, das fortan sein Aufenthaltsort war. 1274 mußte er sich auf Befehl des Papstes nach Lyon begeben, befußt Befreiung am Konzil. Unterwegs erkrankt, starb er im Bitterzienekloster Fossanova bei Teatina. Der anfängliche Widerstand gegen die Theologie Alberts und T. gegen die sich die älteren, aus der Zeit vor Albert stammenden oder von ihm unbeeinflußt gebliebenen, besonders im englischen Zweig unter Führung Kilwardbys vertretenen und am Augustinismus festhaltenden Mitglieder des Ordens stemmten, wurde durch das Mailänder Generalkapitel von 1278 und das Pariser von 1279 gebrochen. Der ganze Orden wird auf die Theologie des T. verpflichtet, der nun zum Normaltheologen des Dominikanerordens wurde. Seine Person wurde für die Kirche wichtig durch die bald nach seinem Tode erfolgte Heiligsprechung (18. Juli 1323).

Dab die von T. vorgetragene Theologie

eine weittragende Neuerung sei, haben „augustinische“ Gegner wie Freunde alsbald gesehen. T. hat allerdings die Ideen, die den mittelalterlichen Augustinismus verdrängten, nicht selbst geschaffen. Besonders **Albert der Große** und **Alexander von Hales** waren vorangegangen; beide hatten mit Hilfe des in lateinischen Übersetzungen von Toledo zu Beginn des 13. Jhd.s nach Frankreich vordringenden Aristotelismus die große Wandlung begründet (Scholastik = Abendländische Kirche, 4c, d). Aber T. hat die neuen Ideen systematisch und mit selbständiger Kraft weiterarbeitet. Indem er jedoch die neue Wissenschaft mit den Grundgedanken des römischen Katholizismus verfeierte, sicherte er ihr eine gesicherte Wirkung, die bis in die Gegenwart reicht. Leo XIII hat durch die Encyclika vom 4. August 1879 die thomistische Theologie zur kath. Normaltheologie gemacht (Neuscholastik, 2. Mercier). Heute „reactionär“ und wissenschaftlich isoliert, stand sie ursprünglich in lebhafter Fühlung mit den neuen wissenschaftlichen Kräften. So gewannen die theologischen Probleme einen „modernen“ Anstrich, ohne doch den „Glauben“ preiszugeben. An den drei Hauptproblemen der Offenbarung, Gnade und Kirche wird dies ganz deutlich. Mit den „Augustinern“ und der Abendländischen Methode (Abendländ) werden die Realität und Urheblichkeit der Allgemeinbegriffe (Universitätenkreis des Mittelalters) und die Unterscheidung der Dogmen in supranaturale, der Vernunftkenntnis verschloßene, und eigentliche, rationale „vernünftige“ (Natürliche Theologie, 1), behauptet. Der neue Aristotelismus gestaltet die Durchführung dieser die Offenbarung und die Wissenschaft rettenden Lösung. Die Theologie muß freilich ihren Anspruch auf Wissenschaft, den der Augustinismus ihr zugesandt hatte, fallen lassen. Wissenschaftliches Wissen ist nur dort, wo das Wissen in Prinzipien wurzelt, die durch sich selbst evident sind. Darum ist die Theologie, deren Prinzipien (Glaubensartikel) nicht durch sich selbst überzeugen, keine Wissenschaft. Sie ist im besten Fall eine „subalterne Wissenschaft“, nach Analogie der Wissenschaften, die die Prinzipien einer echten Wissenschaft voraussetzen. Doch während in der subalternernden Wissenschaft die Prinzipien immer noch „gewußt“ werden, kann die Täglichlichkeit der theologischen Prinzipien nur geglaubt werden. Und man kann nicht, wie die augustinische Tradition überzeugt war, zu gleicher Zeit über denselben Gegenstand ein Glauben und Wissen haben. So bringt der Aristotelismus die Theologie um ihren wissenschaftlichen Charakter, stellt aber nun um so entschlossener die Glaubensartikel auf die Autorität der Offenbarung (Schrift, Kirche). Die skotistische Schule verfolgt diese Lösung weiter. Während sie aber, an die älteren augustinischen Traditionen (beonders Bonaventura) über den Willen sich anlehnen, den Willen als das edlere Seelenvermögen und die Willenskraft erkennt und darum die Theologie, deren Elementarprinzipien die rechte Willensrichtung auf Gott bedingt, als eine praktische Wissenschaft bestimmt, hielt T. noch an dem echt hellenischen Gedanken fest, daß das specula i.e. Wissenschaftlicher und werboller sei als das prae i.e. Theologische.

Darum ist die Theologie eine speculativa Wissen-

schafft, die das spekulative Wissen um die höchste Wirklichkeit übermittelt, und deren letzter Zweck die Anschauung der höchsten Wahrheit ist (Myth.: II, 3 Neuplatonismus, 3. Der spanische Aristotelesismus war neuplatonisch überarbeitet). Dadurch findet T. den Anschluß an die Tradition und wird der Thomismus zum schärfsten Gegner der ebenfalls Traditionselemente (augustinische Willenspsychologie) verarbeitenden, aber gegen den Denor der bisherigen philosophischen (griechischen) Tradition verarbeitenden platonischen Schule. Durch die Neuorientierung aber des Wissenschaftsbegriffs wird die wissenschaftliche Großmacht des neuen Aristotelismus anerkannt und doch die Autorität der Kirche und der Glaubensartikel gegen die Selbstherlichkeit der Vernunft sicher gewahrt und dem Naturalianismus des arabischen Aristotelismus gewehrt. Es kann jetzt auch die gewaltige Zufuhr weltlichen Wissens, die der neue Aristotelismus brachte, und die an Stelle der die Theologie um ihren theologischen Charakter nicht bringenden Realien eines Cajetanus und T. Iñigos eine „Profanwissenschaft“ begründete, ohne Beeinträchtigung des Offenbarungswissens aufgenommen werden. Denn gefährliche Selbstständigkeitserregungen der neuen, das wissenschaftliche Bewußtsein ungemein stärkenden Erkenntnisse wurden dadurch verhindert, daß sie künftig dem Offenbarungswissen ein- und untergeordnet wurden. Das aber gestattete die „Prinzipienlehre“ oder „Wissenschaftslehre“, konnte also nicht als unwissenschaftlich gelten. Auch in der Behandlung des Gnaden- und Kirchengebundens konnte T. die neuen aristotelischen Fragestellungen mit den herkömmlichen kirchlichen Motiven zu einem festen, übernatürlich verflammerten Gefüge verbinden (vgl. ¶ Urstand: II, 3). Denn die aristotelische „Habituslehre“ (¶ Rechtfertigung: II, 5) hat den freien Willen und das Verdienst durch „organische“ Verbindung mit der Gnade (Habitus) zu verschiedenen Ansprüchen erzogen (vgl. auch ¶ Molina) und doch unentbehrlich gemacht. Nur das im Gnadenhabitus wurzelnde Werk im verdienstlichen (meritum de condigne; noch im Sentenzkommentar ist das uneigentliche Verdienst – meritum de congruo – der „Disposition“ enthalten), kann aber nur durch den „guten Gebrauch“ der „geschaffenen Gnade“ (Habitus) vermittelt das freien Willens Wirklichkeit werden. Nicht die ein Fremdkörper gebliebene Prädeterminationstheorie (¶ Prädetermination: II, 2), sondern die metaphysische Habitustheorie charakterisiert des T. Auffassung von Gnade und Rechtfertigung (¶ Rechtfertigung: II, 5). Auch der aristotelische Einschlag in den Staatsbegriff hat den Vortrag des katholisch-hierarchischen Kirchengebundens nicht gehindert (¶ Kirche: II, 3, Sp. 1143); er wird sogar, über die augustinische Tradition hinaus, dogmatisch in den gregorianisch-innozenzianischen, die päpstliche Unfehlbarkeit und Vollgewalt enthaltenden übergeführt. Die „Politik“ des Aristoteles hilft die gregorianischen Ideen begründen und hat im übrigen nur die augustinische Anschauung von der Entstehung des Staates aus der Sünde (¶ Staat, 4 e) durch das dem Neoplatoniker Aristoteles gemachte Zugeständnis erweitert, daß der Staat sein eigenes, positives Recht hat, das aber als weltliches dem übernatürlichen der Kirche unterworfen bleibt. Indem T. schließlich die vorhandenen Unstimmigkeiten in der Auffassung

von den ¶ Sacramenta (¶ I, 2) so befeiste oder verdeutlicht, daß er gerade die anstaltlichen Interessen befriedigte, wurde auch hier der Aristotelismus zum Anwalt des echten Katholizismus (¶ Katholizismus, 2). Über den Aufbau von Natur und Nebernatur, die Stufenfolge der Zwecke und die Soziallehren des T. vgl. ¶ Naturrecht, 3 ¶ Urstand: II, 3; über die aristotelische „Schönheit“ der Tugend, vgl. ¶ Pflicht und Pflichtenfolktion, 3 c. Vgl. ferner u. a. ¶ Abendmahl: II, 6 (Sp. 69) ¶ Arbeit, 3 b ¶ Astete III, 4 ¶ Beruf, 3 b ¶ Bürgewesen: I, 3 (Sp. 1489) ¶ Doppelte Moral, 1 ¶ Eigentum, 4 (Sp. 255) ¶ Fegefeuer ¶ Priestertum: III, 2 ¶ Schlüsselgewalt: II, 1.

Werke: Von seinen Hauptwerken seien genannt: Aristoteles Kommentare, der Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, die Summa theologiae (deutsch von Schneider, 1880–92, 12 Bde.), Summa... contra gentiles, Quaestiones disputatae ad Quodlibeta, Compendium theologiae; — Gesamtausgabe Parma 1852 bis 1872, 25 Bde.; — S. Th. A. opera omnia iussu impensis Leonis XIII., Rom 1882 ff (noch unvollendet); — A. Michelitsch: Thomistenkrisen I, Wittelsbacher Reihe, Bd. 1, 1913. — Letztere Lit. in RE XIX, S. 704 f; XXIV, S. 564 f (über die Schriften des T. v. A. vgl. jetzt Michelitsch, Bd. I, besonders S. 177 ff und 200 ff) und XVII, S. 705 f; XXIV, S. 456 (Scholastik), neuere in M. Grabmann: Th. von A., 1912, S. 165 bis 168, auch in E. Krebs: Scholastische Logie I, 1912 und d. 2. Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, 1912; — Daneben Ludwig Schütz: Thomastextion, 1895²; — R. Müller in Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. IV, 1, 1909, S. 229 ff; — O. Schefel: Aus der Geschichte der mittelalterlichen Rechtfertigungstheorie (Th. 1913, S. 58 ff, 95 ff); — F. Chretie: Der Kampf um die Lehre des blg. T. v. A. in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod (Blätter für Kath. Theologie, 1913, S. 266–318); — E. Coetzlich: Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, S. 252–358; — C. Gauthier: Abicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik, 1912. — Scheel.

2. Bedeut. ¶ Becker, Thomas.
3. von Bradwardin ¶ Bradwardina. 4. von Celano, Franziskaner des 13. Jhd., Biograph des blg. ¶ Franz von Assisi, geb. zu Celano in den Abruzzen, gestorben nach 1250. 1221 nahm er an der Pilgerfahrt nach Deutschland teil und war dort Kustos der Klöster zu Speyer, Worms, Mainz und Köln. Nach Italien zurückgekehrt, schrieb er im Auftrage Gregors IX. 1228 seine Vita I sancti Francisci und nach 1244 nach Aufzeichnungen anderer Jünger des Heiligen die Vita II. Die Kämpfe und Richtungsunterschiede des Ordens werden in dem Abstand beider Werke sichtbar, vor allem in der verschiedenen Wertung des ¶ Elias von Cortona und der Stellungnahme gegen die laxere Richtung in der zweiten Vita. Sabatier hat die Glaubwürdigkeit beider Werke lebhaft bestritten. Die Dichtung des Dies irae, dies illa (¶ Kirchenlied: I, 2b ¶ Messie: I, 2c) wird dem T. wahrscheinlich mit Unrecht zugeschrieben.

T. verf. außer den oben genannten Werken: Tractatus de miraculis. Dieser sowie die beiden vita sunt herausgegeben von P. Ed. d'Alengon, F. M. O.: S. Francisci vita et miracula additis opusculis liturgicis anotato fr. T. de C., Rom 1906. — Ueber T. vgl. ¶ Franz von Assisi, Literatur, Sp. 984; — W. Göb: Die Quellen zur Geschichte des heiligen Franz von Assisi, 1904 (dort Lit.); — RE XIX, S. 717 ff; — KL XI, Sp. 1668 ff; — KHL II, Sp. 2380. — Lunde.

5. von Tharkel ¶ Bibel: II B, 3 b.
6. Bischof von Finnland (1215 bis
1245), ¶ Finnland, 1.

7. a Kempis (von Kempen), eigentlich Th. Hemerken (Hämmerlein; 1380—1471), geb. in dem unweit von Krefeld gelegenen Kempen, besuchte die Schule der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens, trat 1399 in das Kloster der regulierten Augustiner-Chorherren aus dem ¶ Agnetenberg bei Zwolle ein, als dessen Subprior er starb. Er schrieb außer einer Chronik seines Klosters und kurzer Biographien von Ordensgenossen eine ganze Reihe von erbaulichen Traktaten. Seine Berühmtheit verdankt er aber fast ausschließlich den ihm zugeschriebenen „Vier Büchern von der Nachfolge Christi“ (De imitatione Christi). Rächt der Bibel ist kein Buch so oft gedruckt worden, seines in so viele Sprachen überetzt worden. Und trotz seines mittelalterlich-lutherischen und mönchisch-aesthetischen Charakters ist es zu einem noch heute viel benutzten, interconfessionale Erbauungsbuch geworden (¶ Mjstif: II, 3, Sp. 604f; ¶ Nachfolge Christi, 2). Aber ob T. v. K. wirklich der Verfasser ist und nicht nur wie vieles andere auch diese Schrift abgeschrieben hat, das ist äußerst fraglich. Seit dem 17. Jhd. ist diese Frage Gegenstand heftiger Streitigkeiten. Und wenn es auch in jüngster Zeit noch eifige Verfechter der Autorität des T. v. K. gegeben hat (G. R. ¶ Hirche; I. Lit.) und heute noch gibt (B. G. Pöhl in KL² XI, S. 1673 ff., L. Schulze in RE³ XIX, S. 719 ff.), — die Zahl der Bedenklichen vermehrt sich immer mehr. Freilich Bernhard v. Clairvaux und der Kanoniker ¶ Gerou, die in alten Handschriften als Verfasser begegnen, kommen noch weniger in Betracht. Und auch der noch neuerdings wieder aufgenommene Versuch, ihn in einem Benediktinerabt Gerou von Vercelli zu finden, ist als verfehlt zu betrachten. So wird man sich zunächst mit der Annahme begnügen müssen, daß die Schrift spätestens 1410—1420 in den Kreisen der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens entstanden ist; auf diese Vermutung weist die Vorliebe für bestimmte Ausdrücke und Begriffe (devotio), die hier besonders heimlich waren.

Neueste Gesamtausgabe von M. d. So. Pöhl: Th. Hemerken a. Kempis opera omnia, 1904 ff.; — Beste Sonderausgabe der Imitatio von G. R. Hirche, 1874 (1891?), nach dem in Brüssel befindlichen Autograph von 1441. — Ueber T. vgl. G. R. Hirche: Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio, 3 Bde., 1873 ff.; — Im übrigen vgl. L. Schulze: RE³ XIX, S. 719—733; XXIV, S. 565.

8. von Villanova und die Hospitalitärinnen des T. ¶ Hospitalitärinnen, 8.

9. de Rio = ¶ Caetan (2).

10. of Walden (Waldensis) = ¶ Netter.

11. von Westen = ¶ v. Westen.

Thomas, Franz, Schweizer Theologe, geb. 1862 in Cologny bei Genf, studierte in Genf und Montauban, trat 1892 in den Dienst der Evangelisation populaire in Genf, gründete 1898 mit Gaëtan ¶ Trommel die Association chrétienne évangélique (¶ Genf, 2), die sich neben der Evangelisation die Förderung freikirchlicher Tendenzen zur Aufgabe stellte. 1902 wurde T. Professor der praktischen Theologie an der freien Ecole de Théologie in Genf (¶ Evangelische Gesellschaft, 1 b). Als Prediger mit starken er-

wedischen und apologetischen Akzenten übt er in Genf (Victoria Hall) eine anhängerliche Anziehungskraft.

T. hat von 1894—1912 mehr als 20 Bände seiner Predigten veröffentlicht; die bekanntesten sind folgende: Questions vitales; — Bonne nouvelle, 8 Bde.; — En route vers la foi; — Fictions ou réalités; — Notre corps et ses destins; — La Royauté du Christ; — La croix du Christ; — Vie en Christ; — La Famille; — Parents et enfants; — Le Bonheur et mariage.

Rademann.

Thomas von Aquino, Erzbischof von Salzburg, 3.

Thomaskirchen, ein umfangreiches und besonders interessantes, ehemals weitverbreitetes Stük unter den apokryphen Apostelakten; ursprünglich wohl syrisch abgefaßt, griechisch erhalten, noch in einer sehr wichtigen syrischen dann in äthiopischen, lateinischen, armenischen Ueberarbeitungen aufbewahrt. Ursprünglich sind die T., wohl noch im 3. Jhd., in gnostischen Kreisen entstanden; die Ueberarbeitungen haben den Zweck, das Häretische aus ihnen zu entfernen und sie für kirchliche Lector annehmbar zu machen. Ihr Inhalt besteht in einem Bericht über die Wunder und die Predigt des T. Thomas in Indien (¶ II, A 3) und im ferneren Osten und über sein Martyrium. Ein besonders merkwürdiges und wertvolles Stük der T. ist das viel behandelte „Lied von der Seele“ (Kapv. 108 ff.; ¶ Gnostizismus, Lit., Sp. 1486).

Die Ausgabe der griechischen T. von Bonnet in Acta apostolorum apocrypha II 2, 1903, der syrischen von B. Rieger i. Apocryphal Acts of the Apostles, 1871, I, 172—333 (englische Uebersetzung II 146 ff.). Uebersetzung der griechischen T. in Hennede, Neutestamentliche Apokryphen, 1904, S. 480—544; dagebst in der Einleitung und in Hennede's Handbuch zu den nt. lichen Apokryphen, 1904, S. 502 ff. Literaturangaben.

Annot.

Thomaskirchen werden nach dem Apostel T. Thomas die an der Südwestküste Ostindiens wohnenden Christen (= Malabarische Christen) genannt. Sie sind aus den syrischen Nestorianern (¶ Nestorius ¶ Orientalische Kirchen, 2) hervorgegangen und haben sich bis zum Ende des 16. Jhd.s zu dienen gehalten. 1599 wurde ein Teil von ihnen zwangsweise mit der römisch-kath. Kirche uniert (¶ Untere Kirchen des Orients, B 7). Die übrigen T. sind seit etwa 1665 ¶ Monophysiten und umstehen als solche ein Jhd. lang dem östlich-syrischen Patriarchen von Mardin, dann eingeborenen Metropoliten, auf die seit 1817 anglikanische Missionen Einfluß gewannen. Zur Zeit zählt man etwa 400 000 T., die sich als Unierte und als Monophysiten ziffermäßig das Gleichgewicht halten. ¶ Indien: II, A 3 a. Wilhelm Germanus: Die T., 1877; — Friedrich 2000: Symbol I, 1902, §§ 22 und 64.

G. Kräger.

Thomasevangelium ¶ Kindheitsevangelien (¶ 1121 f.).

Thomasius, 1. Christian (1655—1728), evg. Rechtsgeslehrter, einer der Bahnbrecher der Aufklärung in Deutschland. Geb. in Leipzig als Sohn des Professors der Philosophie Jakob T., von dem er in philosophischer wie in rechtswissenschaftlicher Hinsicht die entscheidenden Anregungen empfangen hat und auch auf ¶ Leibniz, dessen Lehrer sein Vater war, und Hugo ¶ Groius geführt worden ist; daneben waren ¶ Bendorff und später John Locke diejenigen, die ihn zum überzeugten Gegner alter Vorurteile und jeden Autoritätsglaubens ge-

macht haben. Diese aufgelöste Stimmung, die auch in seiner bewohnten Loslösung des Rechts von der Theologie zum Ausdruck kommt, beherrschte ihn bereits, als er sich 1679 in Leipzig als Anwalt und als Dozent niederließ; seit 1687 dozierte er hier als erster in deutscher Sprache. Seine freimütigen Angriffe auf Aberglauben und Autoritätszwang, auf Pedanterie und Unzulässigkeit u. dgl., die außer durch ihren kritischen Jubel nicht selten auch durch ihre leidenschaftliche Form verletzten, zogen ihm schon nach wenigen Jahren die heftige Feindschaft besonders der Theologen zu, die er auch noch durch sein Eintreten für A. H. **¶** Francke ärgerte, und veranlassten, als er sich gar 1689 in seiner „Rechtmäßigen Erörterung der Ehe- und Gewissenfrage, ob zwei fiktive Personen, deren eine der lutherischen, die andere der reformierten Religion zugetan ist, einander mit gutem Gewissen heiraten können“, für eineartige Misschere ausgesprochen und dadurch die Gunst des ihn bis dahin schützenden Ministers von Augsburg verscherzt hatte, im Frühjahr 1690 von Hause verbot seiner Vorlesungen und der Herausgabe weiterer Schriften. Er ging nach Berlin und bald darauf nach Halle, wo er als kurfürstlicher Rat und Professor an der Ritterakademie durch seine erfolgreiche Lebhaftigkeit den Grund zur Entstehung der Universität Halle gelegt hat (**¶** Halle, I); an der neu gegründeten Universität hat er dann als zweiter, seit 1710 als erster Professor der Rechtswissenschaft und als Direktor der Gesamtuniversität gewirkt und daneben auch durch philologische Vorlesungen als Vertreter der gefundenen Vernunft den weiten Kreis seiner Hörer mit dem Geiste der Aufklärung erfüllt. Über seine Auseinandersetzungen im einzelnen vgl. **¶** Aufklärung, 1b; 4a, d; 5b **¶** Nationalismus, III, 2a **¶** Naturrecht, 7 **¶** Kirchenverfassung, II, 5a **¶** Rechter u. n. 3 **¶** Herren u. n., Sp. 9 **¶** Teufel, 6 **¶** Toleranz, 4 (Sp. 1278f.).

Bgl. u. a.: De criminis bigamiae, 1685; — Von den Mängeln der Aristotelischen Ethik, 1688; — Institutions jurisprudentiae divinae, 1688; — Freimüttige, lustige und ernsthafte, jedoch vernünftig und gelegmäßige Gedanken oder Monatsgefäße usw., 1688—89 (Preisse, II, 1); — Historia sapientiae et stultitiae, 1690 (deutsch: *Historie der Weisheit und Thorheit*, 3 Bde.); — Das Recht evng. Fürsten in theologischen Streitigkeiten, 1696; — An heresies sit crimen, 1697; — Theses de criminis magiae, 1701; — Kurze Lehrfälle vom Lafer der Baubärter, 1704; — Fundamenta juris naturae et gentium, in quibus secessunt principia honesti, justi ac decori, 1705; — De tortura ex foris Christianorum proscribentia, 1705; — Kleine deutsche Schriften, 1707 (Neuausgabe von Joh. D. Ovel 1894, mit Einleitung); — Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel, 3 Teile, 1723 ff. — Ueber T. vgl. die Lit. über die Geschichte der Universität **¶** Halle, der **¶** Aufklärung und des **¶** Nationalismus (I); — Ferner A. Nicolaadi: T., 1888; — C. Landauer: Zur Biographie von T., 1894; — Ders. in ADB 38, S. 93 ff.; — R. Knauer: T. und der Pietismus, GPr. Hamburg 1909; — Ders.: T. als Protestant (Monatshefte der Comeniusgesellschaft 1900, S. 65—78); — W. Windfuhr: Geschichte der Neueren Philosophie, 1907⁴, § 49; — Heinrich Hoffmann in RE⁹ XIX, S. 733 ff. **¶** Bildnorn.

2. Gottfried (1802—1875), ein Nachkomme des Aufklärers Christian **¶** Thomasius, war geboren in Egenhausen in Franken, studierte Theologie seit 1821 in Erlangen, Halle

und Berlin. Von 1825 an Pfarrer auf einem Dorf bei Erlangen und 1829 in Nürnberg, wurde er 1842 ordentlicher Professor in Erlangen. **¶** Dogmengeschichte, 2 **¶** Erlanger Schule, 2 **¶** Christologie; II, 5c (Sp. 1768) **¶** Neuultherium (Sp. 752, 755).

Seine Hauptwerke sind: **¶** Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jhd.s, 1837; — Beiträge zur kirchlichen Christologie, 1845; — Das Bekenntnis der evng.-lutherischen Kirche in der Konfession seines Prinzipes, 1848; — Christi Person und Werk. Darstellung der evng.-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie, 1852—61 1886—88; — Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrgeistes (1874—76) 1886—88; — Ueber T. vgl. v. Stählin: RE⁹ XIX, S. 739—45; — Ders.: Löbe, Th., Horleb, 1887; — B. Tischdorff in ADB 38, S. 102 ff.; — G. Frank: Geschichte der Protestantischen Theologie IV, 1905, S. 460 ff. **¶** Ed.

¶ Thomassin, Louis (1619—1679), kath. Gelehrter, geb. zu Aix in der Provence, 1633 Ordatorianer, seit 1643 Theologieprofessor in Lyon, Saumur u. a. D., 1651—68 in Paris. Danach lebte er ganz seinen Studien, die vor allem die Geschichte des Kirchenrechts und des Dogmas zum Gegenstande hatten.

Bgl. u. a.: Dissertations in concilia generalia et particularia, 1667, neue Auslagen 1728 und 1784; — Mémoires sur la grâce, 1668; — Ancienne et nouvelle discipline de l'église touchant les bénéfices et les bénéficiers, 3 Bde., 1678 f.; — **¶** Dogm. lateinisch: Vetus et nova ecclesiae disciplina eorum beneficia et beneficiarios, 3 Bde., 1688 (beides oft aufgelegt). Neueste französische Ausgaben: Bar-le-Duc, 1864/7, 4 Bde., und Paris 1856, 2 Bde.); — Dogmata theologiae, 3 Bde., 1689/9; Neueste Ausgabe Paris 1860/72, 7 Bde.; — Traité hist. et dogmat. sur divers points de la discipline de l'Eglise, 1689—95 u. ö. — Ueber T. vgl. Ch. Thomassin: L. de T., der große Theologe Frankreichs, 1892; — J. Martin: L. T., 1911; — RE⁹ XIX, S. 745; — KHL XI, Sp. 1897 ff.; — KHL II, Sp. 2322; — HN IV, Sp. 416—423. **¶** Lunde.

¶ Thomasstift **¶** Straßburg: II, 1; III, 1, 2. **¶** Sao Thome **¶** Guinea.

¶ Thomismus, **¶** a. **¶** Kirchenlied: I, 4 a. **¶** Thomist: Anhänger des **¶** Thomas von Aquino. Bgl. **¶** Scholastik **¶** Universalientrait des Mittelalters **¶** Neuenscholastik.

¶ Thoms, William J., **¶** Religionsgeschichte, 4c (Sp. 2197).

¶ Thonton, 1. Erzbischof von York, **¶** Lambethsouvenir, 1 (Sp. 1939).

2. William, **¶** Energie und Energetik, 2 (Sp. 323 f.).

¶ Thondratier, mit den **¶** Paulizianern zusammenhangende, den **¶** Rhindagtagiten verwandte oder mit ihnen identische Secte in Armenien, die in der ersten Hälfte des 9. Jhd.s erstmalig auftritt. Bleicht ein Abseiter der mittelalterlichen T. ist die seit etwa 1780 im Bezirk Chnus auftretende, von einem Priester Johannes geleitete wiedertäuferische Secte, deren Grundsätze in dem nur handschriftlich erhaltenen „Schlüssel der Wahrheit“ niedergelegt sind, und die noch 1815 die Synode von Edschmiazin beschwächtigte.

Karabéi Ter-Merikchan: Die T. in unferen Tagen (ZKG 16, 1896, S. 253—70). **¶** Grüber.

¶ Thopheth **¶** Hinnomtal **¶** Manasse, 2.

¶ Thor **¶** Germanische Religion, 1b; 3a.

¶ Thora **¶** Tora.

¶ Thorbecke, Jan Rudolf (1798—1872),

holländischer Staatsmann und Rechtsphilosoph, geb. in Zwolle, 1822 Privatdozent in Gießen, danach in Göttingen; 1825 Prof. der Staatswissenschaften in Gent, 1830 in Leiden, 1840 Mitglied der Verfassungskommission und dann — bis zu seinem Tode — Mitglied der 2. Kammer, 1848 Vorsitzender der Kommission für Verfassungsrevision, in der er mit Minister Schimmelmann in Konflikt geriet, aber in allen grundfestslichen Fragen mit seinen Auffassungen durchdrang. Zur Durchführung seiner liberalen Prinzipien an die Spitze des Ministeriums berufen, war er Ministerpräsident und Minister des Innern 1849—1853, 1862—1866, 1871—1872. Auch das liberale Ministerium von 1868 bildete er, trat aber selbst nicht ein. Seine Unterdrückung der religiösen und kirchlichen Mächte ließ ihn einerseits 1843 die unter Verkladung der Protestantismus und in verdeckter Form für die Staatsregierung erfolgende Wiederherstellung der päpstlichen Hierarchie ruhig hinnehmen und andererseits dauernd die Ansprüche der Kirche auf die Schule missachten. Die letztere Tatsache bedingte seinen Sturz 1843, die letztere das Wiederherstellen und den endlichen Sieg der „Klerikalen“ Parteien.

Seine Schriften sind politischen und historischen Fragen gewidmet. — Seine Reden (Parlementaire redevoeringen) sind gesammelt herausgegeben in 6 Bänden (1856—70), seine Briefe an „Groen van Prins“ 1873, eine Nachstetzung seiner Parlamentsreden von G. G. van der Hoeven im Auftrage der Thorbecke-Stiftung, 1900 bis 1907 (5 Bde.). — Ueber T. vgl. Bn. 8: Mr. J. R. T., 1872; — J. A. Zeeb: J. R. T., 1876; — Encyclopedia Britannica XXVI, S. 876.

Thorda, Synode von (1566), **Münster**, 2. Thoreau, Henry, **Dichter** und **Denker** u. s. w., 1.

Thorgilsen, Stefnir, **Iceland** (S. 753).

Thorn, Lambert, **Voës**, Heinrich.

Thörner Blutbad (1724) **Prußen**: II, 3 b; vgl. **Polen**, 2 b.

Thörner Erklärung (*Declaratio Thoruniensis*) **Thörner Religionsgespräch** (S. 1232).

Thörner Religionsgespräch (1645). Das „liebreiche Religionsgespräch zu Thorn“ (*Colloquium charitativum Thoruniense*) gehört in die Reihe der interkonfessionellen „Unionssbestrebungen“. Niemand war Katholiken und „Dissidenten“ auf ein fröhliches Zusammenkommen mehr angewiesen, als in dem politisch und kirchlich zerstörten Wahlönigreich **Polen**. Die Einladung König Wladislaus IV (1632—1648; **Polen**, 2 b) zu einem Religionsgespräch auf den 28. August 1645 war durchaus ehrlich gemeint. Daß gleichwohl so wenig bei dem Beruf heraustraten, lag an dem Widerstand aller drei Kirchen gegen die königlichen Absichten, an der Abweichung der Lutheraner gegen die Reformierten, die es ihrerseits nicht an Entgegenkommen fehlten ließen, und an der unerfüllbaren Forderung des Königs, vor der Erörterung der Wahrheitsfragen den einfachen Tabestand konfessioneller Lehre zu geben. Als ob dieser ohne jene gegeben werden könnte. Wie man aber den Versuch machte, ihm zu geben, sah die Gegenpartie doch immer mehr oder weniger verdeckte Angriffe gegen das eigene Bekenntnis und verhielt sich ablehnend. Das Gespräch dauerte vom 28. August bis Ende November. 36 Sitzungen wurden abgehalten, darunter nur vier öffent-

liche. Der Krongroßkanzler G. von Teezyn, Herzog von Orléans, leitete die Verhandlungen in ihrem ersten Stadium (bis Ende September). Graf J. von Lesezinski ersehnte den verstimmt zurückgetretenen und schluß Reformierten und Lutheranern gegenüber eine wesentlich höflichere Tonart an. Unter den katholischen Theologen ragte der Jesuit Schönhofer hervor, unter den Lutheranern Hühnemann aus Wittenberg Galow und Mochinger, Pastor an St. Katharinen, aus Danzig. Unter den Reformierten befand sich der Senior der mährischen Brüder Amos Conciensius, Georg Galitzinus, der von dem Gespräch eine Verwirrung seiner Lebensarbeit erhobt hatte, wurde von den genauen strengen Lutheranern zur Mitarbeit nicht zugelassen. Fast unätig durch die Unruhe der Verhandlung blieben auch die drei Königsberger lutherischen Professoren, die Friedrich Wilhelm, Kurfürst von Brandenburg, in seiner Eigenschaft als volkstümlicher Wallensteinfürst (im Herzogtum Preußen; Preußen; II, 3 b) entbunden hatte, unter ihnen Chr. Dreier (Königsberg, 2, S. 1569 *Syncretismus*; II, 2, S. 1056). — Von den vielen im Laufe der Verhandlungen abgegebenen Erklärungen und Bekennissen verdient die reformierte *Declaratio Thoruniensis* (abgedruckt in den Bekenntnisschriften der reformierten Kirche von E. F. A. Müller, 1903) hergehoben zu werden.

Acta conventus Thoruniensis celebrati, 1645, Varsaviae 1646 unvollständig, doch als offizielle Protokollbücher wichtig; abgedruckt in A. Galov: *Historia syncretistica*, 1682, S. 199—560, von S. 398 an Süßhe (u. die evg. Bekenntnisse des Gesprächs); — Reids Altenbestände in Danzig und Polen; — G. Galitz: Das liebreiche R. zu Thorn, 1645 (ZKG XV, 1895, S. 351 ff; auch erweiterter Sonderabdruck, 1895); — B. Schadert in RE XIX, S. 745 ff; — E. L. Henke: G. Galitz und seine Zeit, 1853, Bd. II 2, S. 71 ff; — Th. Molbaeule: Chr. Dreier und der synkretistische Streit im Herzogtum Preußen, 1909, S. 11 ff.

Woldente.

Thorsdahl **Deismus**; I, 3 c (S. 2012).

Thorvald Hödranson, **Iceland** (S. 753).

Thorwaldsen, Bertel (1770—1844), **Kunst**; III, 14.

Thosephtha, Thosaphius, **Mischma**u, **Zudentum**; II, 3 b, c (S. 824, 826 f).

Thot, Mongott, **Agypten**; II, 2 **Hin-**

melsbrief, 1 **Hermetica**.

Thrandorf, Ernst, **Religionspädagoge**, geb. 1851 zu Gera, 1877 Seminaroberlehrer in Grünau, 1879 Seminaroberlehrer in Auerbach i. B.
Vgl. u. a.: **Historienbuch**, **Biblisches**, S. 59.

Vgl. u. a.: Allgemeine Methodik des Religionsunterrichts, (1887) 1903; — Der Religionsunterricht auf der Oberfläche der Volksschule I, (1890) 1912; II, (1891) 1908; — Der Religionsunterricht im Lehrerseminar, 1901; — Beiträge zur Methodik des Religionsunterrichts an höheren Schulen. 1. Heft: Die soziale Frage in Prima, 1905; 2. Heft: Alte und mittelalterliche Kirchengeschichte, 1909; 3. Heft: Reformation und Gegenreformation, 1910. — Ueber andere Werke vgl. Lit. zu **H. Melzer**.

Glaue.

Thrasien **Kleinasien**, 4 **Türkei**.

Threni = **Klagelieder** Jeremiä; I. ist Plural von **threnus** = Leichenten (**Dichtung**, **prosa** im **A. Z.**).

Thubal **Nam. nro.** (S. 882).

Thümmel, Friedrich Wilhelm, evg. Theologe, geb. 1856 in Barmen, Pfarrer in Geldern 1882, in Remscheid 1884, Privatdozent

in Berlin 1900, außerordentl. Prof. in Zena 1901, ord. Prof. dagest. 1903. * Evangelischer Bund, Sp. 753, 757.

Perf. u. a.: Rheinische Richter und römische Priester, 1887) 1888; — Öffener Brief an den Deutschen Erzbischof Kremens von Köln, (1889) 1890*; — Nachener Heiligtumsfahrt, 1890; — Philipp Marnitz, 1890; — Die Anbetung der „sündhaften Stoffstelle“ in Trier, 1890; — Warum mischlang der Reformationsversuch Hermanns v. Wied?, 1893; — Zur Beurteilung des Donatismus, 1893; — Antwort an die väterliche Priesterlichkeit in Breslau, 1894; — Die Verklugung der kirchlichen Bekleidungsfeier, ihre geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Bedeutung, 1902; — Protestantische Selbsthilfe, 1904; — Der Religionsstreit durch das Strafrecht, 1906. *Glaue.*

Thüringer *Heidenmiffion: III, 2; vgl. die Einzelstaaten: *Sachsen: III (S.-Weimar-Eisenach); *Sachsen: IV (S.-Altenburg); *Sachsen: V (S.-Koburg-Gotha); *Sachsen: VI (S.-Meiningen); *Reuß: I—II; *Schwarzburg-Rudolstadt und Sonderhausen.

Thüringer Kirchliche Konferenz *Sachsen: III, 2 (Sp. 150 f); — Ueber die Konferenzen der Thüringischen Kirchen-Regierungen vgl. *Sachsen: III, 2 (Sp. 149); — Thüringer Kirchentag *Sachsen: III, 2 (Sp. 151).

Thunib, Albert, Sprachforscher, geb. 1865 in Freiburg i. Br., 1891 Privatdozent in Freiburg, 1895 a.o. Prof. dagest., daneben Gymnasiallehrer, 1901 a.o. Prof. in Marburg, 1909 o. Prof. in Straßburg. Ueber die Resultate seiner Sprachforschungen vgl. *Bibel: II C, Sp. 1129 f.

Thym, Albert, Sprachforscher, geb. 1865 in Freiburg i. Br., 1891 Privatdozent in Freiburg, 1895 a.o. Prof. dagest., daneben Gymnasiallehrer, 1901 a.o. Prof. in Marburg, 1909 o. Prof. in Straßburg. Ueber die Resultate seiner Sprachforschungen vgl. *Bibel: II C, Sp. 1129 f.

Thymé-Dangin, L. François, Sohn von 2, geb. 1872 in Paris, Ägyptologe, seit 1895 Director der orientalischen Abteilung des Louvre, Schüler *Lohés.

Seine Werke: Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme, 1898—99; — Cylindres de Goudéa, 1905; — Inscriptions de Sumer et d'Akkard, 1905 (deutsch 1906); — Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne, 1910.

2. Paul Marie Pierre (1837—1913), geb. in Paris, studierte die Rechte, wurde 1863 Auditor beim Staatsrat, 1868 Medaileur der Zeitung le Français, 1895 Mitglied, 1908 ständiger Sekretär der Académie française.

T. schrieb u. a.: Royalistes et Républicains, (1874) 1883*; — Le parti libéral sous la Restauration, (1876) 1883*; — L'Eglise et l'Etat sous la monarchie de Juillet, 1880; — Histoire de la monarchie de Juillet, 2 Bde., 1883 bis 1892; — Un prédicateur populaire dans l'Italie de la Renaissance, St. Bernardin de Sienne, 1896 (deutsch 1904); — La Renaissance catholique en Angleterre au XIX. siècle, 3 Bde., 1899—1906; — Le catholicisme en Angleterre au XIX. siècle, 1909. *Lachenmann.*

Thuriferici. *Lapic.

Thweiteidige Gotthäler *Apostolisches usw. Beiträger: II, 2 c (Sp. 633).

Thyssen, Antonius (1565—1640), geb. zu Antwerpen, studierte in Leiden, Genf, Heidelberg (mit *Gomarus zusammen), Oxford und

Cambridge. 1590 ging er nach kurzer Wichtamkeit in Haarlem nach Frankfurt a. M., Danzig, Rostock (Johanneskirche), Stade und blieb mehrere Jahre in Emden. 1594—95 war er Hilfsprediger in Amsterdamm, ging wieder nach Emden und besuchte dann französische Universitäten. 1601 wurde er Professor in Harderwijk, 1619 in Leiden. Obwohl er 1602 Arminius für die Professor vorgeschlagen hatte, stand er auf der Dordrechter Synode auf Seiten der gemäßigten Kontraremonstranten (*Niederlande): I, 4, 5 a). Als solcher erscheint er schon 1615 in seinem Werk: Leere ende order der Nederlandsche, sooy Duytsche als Waalsche, ghereformeerde Kerken. Mit seinen Leidener Kollegen gab er 1625 die Synopsis purioris theologiae (*Rivet) heraus.

B. Glasius: Godgeleerd Nederland III, 1856, S. 426—428; — Chr. Sevius: Het godgeleerd onderwys in Nederland, gedurende de 16e en 17e eeuw, 1873, bei I, S. 173—178. *Grobel.*

Tiamat *Babylonien und Assyrien, 4 F, Sp. 876 ff; *Bibel und Babel, I, Sp. 1138; *Drache, 1. *Abgrund *Chaos *Schöpfung: I, 1, 4. *Witten: II, 6.

Tiara, *Annisabzeichen.

Tiberias, Stadt im Galiläa, am Westufer des Sees *Genesareth, von Herodes Antipas etwa 26 n. Chr. gegründet und nach dem Kaiser Tiberius benannt, nach rabbinischer Behauptung am Platze eines alten Ortes Ratah. Da man beim Bau auf Gräber stieß, mieden die Juden die Stadt und ihre Bevölkerung wurde eine sehr gemischte. Die Stadt wurde wesentlich nach griech.-römischen Muster eingereichtet. Nach der Eroberung Jerusalems (*Judentum: I, 4, 5) wurde T. der Mittelpunkt des jüdischen Volkes. Das Synedrium wurde von Ephoris, die talmudische Schule von *Jannia hierher verlegt. Das heutige kleine Tabaräis (7500 Einwohner, meist Juden) bietet keine Alttümer von Bedeutung; berühmt sind die hiesigen Quellen, eine Bierstunde südlich von der Stadt. *Benzinger.*

Tiberiassee *Tiberias *Genesareth *Kanaan, 6.

Tiberius, römisches Kaiser, *Imperium Romanum, I *Christenverfolgungen, 2 a; — Ueber die byzantinischen Kaiser, namens Tiberius, vgl. *Byzanz: I, 2, 3.

Tibet, chinesisches Nebenland in Innerasien, das gewaltigste Hochland der Erde (durchschnittliche Höhe 4500 m), vom Tarimbecken bis zum Himalaja, an 1,2 Millionen qkm. Die Einwohner (Tibeter), an 6, nach andern nur 3—4 Millionen, sind den Chinesen verwandt, aber mit asiatischer Blutmischnung, ihrer Religion nach durchweg Anhänger des Buddhismus, der 632 n. Chr. eingeführt wurde und eine eigentümliche Form angenommen hat (vgl. oben Bd. I, Sp. 1411 f). Das kirdische Oberhaupt, der Dalai Lama (der gegenwärtige Inhaber ist seit 1910 als Flüchtling in Darjeeling in Indien) führt mit den von China eruannten vier Räten auch die weltliche Regierung unter Oberaufsicht des die chinesische Regierung vertretenden „Reisenden von China in T.“ (gewöhnlich Amban genannt). Die Oberhoheit Chinas über T. besteht seit dem 13. Jhd., doch will sich T. zur Zeit, anscheinend auf Betreiben Englands, von der chinesischen Herrschaft unabhängig machen. — Das Christentum ist im christlichen Altertum nach T. wohl in Form des Nestorianis-

mus („Restorius“) Orientalische Kirchen, 2), gesammelt. Der erste Europäer, der nach Tibet kam, scheint der Franziskaner Odoric von Portuense (um 1330) gewesen zu sein, doch geriet seine Reise in Vergessenheit. 1602 berührte der Jesuit Benedictus Goes die West- und Nordgrenze, 1624 kam der Jesuit Antonio d'Andrade bis an den östlichen Saaleidich, musste aber nach 2 Jahren wieder flüchten. 1661 kamen seine Ordensgenossen Grueber und d'Orville bis Lhasa. 1713 drangen die Jesuiten Diderici und Freyre ebenfalls bis zur Hauptstadt vor und durften bis 1629 dort bleiben; ihnen folgten als Missionare die Kapuziner, die 1742 (1760?) das Land verlassen mussten; seither ist keine dauernde Missionsaktivität im Lande gestattet worden. Die Lazariten Huc und Gabet, die Ende 1845 nach Lhasa kamen, mussten im folgenden Jahre nach China zurückkehren; auch alle weiteren Versuche der Missionare hatten im eigentlichen Tibet nur vorübergehenden Erfolg. Wegen der Besorgnis vor England und Russland hielt China das Land vor allen Europäern eisernförmig verschlossen; erst die englische Expedition unter dem Obersten Younghusband, die 3. August 1904 Lhasa eroberte, erzwang die Öffnung einiger Grenzplätze für den indischen Handel, hat aber den erwarteten Erfolg einer Wegebauung für die Missionen nicht gebracht. Das 1846 errichtete, 1868 neu organisierte Apostolische Vikariat, von der Patriarch auswärtigen Mission verbreitet (Residenz im chinesischen Taihienfu) zählt an 21 Priestern, ein Seminar, 14 Kirchen, 2400 Christen (meist in den Grenzgebieten gegen China). Von ebd. Seite hat die Brüdergemeine seit 1856 vom westlichen Himalaya aus (Lahul, Ladakh), die China-Inlandsmission von Kanfu und Tselschwan, die Londoner Mission und die bischöflichen Methodisten von Süden her wiederholt Fuß zu setzen gefühlt, aber bisher ohne Erfolg.

H. Schlagintweit: Buddhism in T., 1883; — **D. Erl:** Die Könige von T., 1866; — **J. L. Dutreuil de Rhins:** Missions scientifiques dans la Haute-Asie, 3 Bde., 1890—95; — **Auf der Heide:** Missionsgeschichte Chinas und seiner Nebentänder T. usw., 1897; — **A. Launay:** Histoire de la mission du T., 2 Bde., 1903; — **G. Rijnhart:** Wunderungen in T., 1904; — **G. Wegerer:** T., 1904; — **G. Sandberg:** The exploration of T., its history and particulars, Kalkutta 1904; — **J. Gerard:** Le T., le pays et ses habitants, 1904; — **A. H. Francke:** A History of western T., 1907; — **Sarat Chandra Das:** History of Buddhism in India and of T., 2 Bde., Kalkutta 1908; — **C. R. Markham:** Aus dem Lande der lebenden Buddhas, deutsch von M. v. Brandt, 1908; — **Eugen v. Hedin:** Transhimalaja, 3 Bde., 1909—12; — **H. Ledermann:** Das geheimnisvolle T., 1909; — **P. A. Waddell:** Lhasa and its Mysteries, 1906. **Lind.**

Tiburtiniische Zibylle **T** Zibyllinen, 5.

Ticonius († um 390), ein neuerdings erst wieder entdeckter und in seiner Bedeutung für die Erforschung der inneren Verbindung des „Donatismus und der Entwicklung“ Augustinus (4 b) gewürdigter Donatist; kurz vor 380 exkommuniziert. Man nennt ihn einen Reformdonatisten. Er hat in der Tat den donatistischen Kirchenbegriff aufs äußerste bedroht und Anschauungen vorgetragen, die Augustin übernehmen konnte („Kirche“, II, 1, Sp. 1139). Eine durchaus nicht separatischen Natur, findet er Heilige außerhalb und innerhalb des Donatismus, erkennt er die

objektive Heiligkeit der Sakramente an, so daß eine Wiedertaufe beim Uebertritt vom Katholizismus zum Donatismus unnötig ist, und ist er überzeugt vom unverlierbaren Charakter („Charakter indelebilis“), den Taufe und Ordination verleihen, so daß Augustin mit Argumenten des T. die Donatisten belämpfen konnte. Neben diesen katholischen, den donatistischen Kirchenbegriff auflösenden Elementen tritt eine Berichtigung der individuellen Frömmigkeit durch Betonung der Gnade und des Glaubens, die zwar den katholischen Rahmen nicht sprengen, aber auch keine neuplatonischen Umdeutungen wie bei Augustin erlebt haben („Abendländische Kirche“, 2). In seinem Liber Regularium (um 380), den Augustin benutzte, gibt er methodische Anweisungen zur Feststellung des Schriftinns („Allegorische Auslegung“, 5). Seine im Mittelalter hochgeschätzte, im ursprünglichen Text nicht mehr erhaltenen Auslegung der Offb. Joh wurde durch ihren entschlüsselten Bericht aus dem „Chiasmus“ bedeutsam.

F. C. Burtt: The Book of Rules of T., 1894 (Texts and studies III, 1); — **J. Haubelite:** Die Kommentare des Victorinus, T. und Hieronymus zur Apocalypse (ZWL VII, 1886, S. 239—257); — **D. Erl:** Die lat. Apocalypse der alten afrikanischen Kirche (in Th. Baehns Festschriften zur Gesch. d. nt. lichen Kanons IV, 1891, S. 1—224); — **B. Bouillet** in H. W. Meyer's lit. reg. Kommentar über das NT, 16. Aufl., 1906 (Auslegung der Offenbarung Johannes); — **Tr. Hahn:** T. Studien, 1900; — **D. Bardehewer:** Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 3, 1912, S. 495—98; — RE XX, S. 851 ff. **Schiel.**

Tied, Ludivicus (1773—1853), Romantiker, geb. zu Berlin, studierte in Halle, Erlangen und Göttingen und begann 1794 seine Schriftstellerlaufbahn im Dienste Friedrich I. Nicolais, für dessen „Strandjedem“ er zahlreiche Geschichten und Märchen lieferne. Nach dem Bruch mit Nicolai, den die zunehmende romantische Silurart und die Angriffe seiner Literaturkollegen (z. B. Der gestiefelte Kater) verunsicherten, zog er 1799 nach Jena, wo ihn der romantische Kreis („Romantik“, 2) als zweiten Goethe verehrte. In den folgenden Jahren wechselte er häufig den Wohnort. 1819 siedelte er nach Dresden über, wo er 1825 Dramaturg des Hoftheaters wurde. 1841 riet ihm Friedrich Wilhelm IV in seine Nähe; seither lebte er teils in Berlin, teils in Potsdam, durch eine königliche Pension unterhalten, als dramaturgischer Beitrag an den Kgl. Theatern leichte Begleitdienste leistend. T. war ungemein produktiv. Er ist der eigentliche Dichter der Romantik. Sein Lustspiel „Kaiser Octavianus“ (im Eingang der Verz.: „Mondbeglänzte Baubernacht“ usw.) gilt als Musterbeispiel romantischer Poesie. Von Jugend auf besaß er Sinn und Begabung für Theater; die Begeisterung für Shakespeare begleitete ihn durchs ganze Leben. Ihm fehlte zwar die Stetigkeit wissenschaftlichen Arbeitens; doch hat sein Hinweis auf die mittelhochdeutsche Literatur die Germanistik befriedigt. Der Künstlerroman „Franz Sternbalds Wanderungen“, zu dem ihn das gemeinsam mit seinem Jugendfreund Heinrich Wadenroder (1773—98; Verz. der Herzenseinführung eines künftig lebenden Klosterbruders) geschaffte Nürnbergische Mittelalter („Romantik“, 3, 4, Sp. 18, 19) inspiriert hatte, war von Einfluß auf die romantische Malerschule. In seinen Altersschriften tritt der romantische Zug zurück; seine Novellen spielen nun

mehr auf dem Boden der Gegenwart, z. B. gejählt „Die Verlobung“ den Pietismus der vornehmen Welt. Es ist, als habe er sich die romantischen Jahre hindurch doch eine kleine Dosis nüchternen Berlineriums bewahrt. Schiller erkannte in seinen Werken viele gute Einfälle an, im ganzen erschienen sie ihm hohl und dürfsig. Von philosophischen Fragen scheint er wenig berührt; doch zeigte er den von Schelling wiederentdeckten Jakob Böhme. Die Religion war ihm kein Herzensbedürfnis; die mittelalterliche Frömmigkeit interessierte ihn wegen ihres Stimmungsgehalts. Das Gericht, er sei in Rom katholisch geworden, bewahrheitet sich nicht; doch sind seine Frau, die Tochter des bekannten Hamburger Antioezianers Alberti (Goethe, S. 1516), und seine Tochter übergetreten.

Neuausgaben von J. Minor in Kürschner's Deutscher Nationalliteratur 144, 145 und Gottl. Klee, 3 Bde. Leipzig, Bibliographisches Institut; — R. Röve: 2. T., 1855; — W. Bernhardi in ADD 3a, S. 251 bis 276. — Vgl. die Lit. unter Romantik. Karl Amer.

Tieffurt, Johann Heinrich (1759—1837), evg. Theologe, geb. zu Stöte bei Roskow, erzogen im Halleischen Wittenhause unter pietistischem Einfluß, studierte in Halle, 1781 Nachmittagsprediger und Rektor der Stadtschule in Joachimsthal, 1792 durch Wöhlner zum o. Prof. der Philosophie in Halle mit dem Lehrauftrag für theologische Vorlesungen berufen (Halle, 3a). Es ist nicht aufgeklärt, warum Wöhlner gerade ihn, den ausgesprochen Kantianer und Gegner alter Orthodoxie, zum „Strafprofessor“ erheben hat, ebenso wenig, wie er sich mit dieser Rolle als Wöhlner's Werkzeug abgefunden. Nach dessen Sturz ließ ihn 1793 die Regierung fallen und entzog ihm den theologischen Lehrauftrag. Von da an verließ er die Theologie, beschäftigte sich nur noch mit Philosophie, später auch mit sprachwissenschaftlichen Studien, deren Ziel die Verdeutlichung der philosophischen Terminologie war. Hierbei geriet er freilich auf große Abwege. 1820—25 war er Herausgeber des „Halleischen Courier“. Es Stellung in der Geschichte der Dogmatik wird am besten so charakterisiert, daß man ihn als den „Normalianer“ unter den Theologen bezeichnet. Er hat es als seine Lebensaufgabe betrachtet, die Prinzipien der Kantianischen Philosophie auf die Dogmatik anzuwenden, auf den von Kant festgestellten Grundlagen einer „Kantischen“ Glaubenslehre aufzubauen. Geschichtlich bedeutend ist vor allem seine Darstellung der Versöhnungslehre geworden. Als dreyen entscheidenden Faktor erkennt er die Befreiung des Menschen von der Schuld, dem Schuldbewußtsein, nicht die Fortnahme der Strafe. A. Ni schi (Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 461 ff.; III, S. 62, 85, 302) hat ihn als seinen Vorläufer anerkannt. Rationalismus: III, 4.

Vgl. u. a.: Einzig möglicher Zweck Jesu aus dem Grundsatz der Religion entwickelt, 1789; — Versuch einer kritisch der Religion, 1790; — Juris des christlich-protestantischen Lehrbegriß, 3 Bde., 1791—96; — Disputationes ad theoretiam religionis christianae partem, 2 Bde., 1793; — Die Religion der Münzigen, 2 Bde., 1800. — Ueber T. vgl. RE* XIX, S. 763 ff.; — B. Gaß: Geschichte der protest. Dogmatik IV, S. 300 ff.; — W. Schrader: Geschichte der Universität Halle I, 1894, S. 407 ff.; — R. Rosenstranz: Kant's Werke XII, S. 301 ff. Baute.

Tiele, Cornelius Petrus (1830—1902),

holländischer Theologe, den Remonstanten (Niederlande; I, 5 a; II, 2) zugehörig, erst Pfarrer, 1853—1873 Professor an dem Seminar der Remonstanten in Leiden, 1877 an der Universität Leiden für Religionsgeschichte und (später) Religionsphilosophie, von den wissenschaftlichen Gesellschaften des Auslandes geehrt wie sein anderer Theologe Hollands, Mitbegründer und Herausgeber der „Theol. Tijdschrift“, trotz vielfach unvollständiger (selbstverworner) Sprachenkenntnis mit Max Müller erfolgreichster Bahnbrecher der Religionswissenschaft; 1896 und 1898 Gittord-Lecturer in Edinburgh. Augen Studien zur allgemeinen Religionsgeschichte und Religionsphilosophie verdanken wir ihm Spezialuntersuchungen auf dem Gebiete der Assyriologie und der alten Religionen des Iran und Westasiens. Doch hat er sich darauf beschränkt, vergleichend festzustellen, was aus Urkunden und Denkmälern über diese Religionen sich ergibt. Religionsgeschichte, 3 b. Naturgeschichte, 7.

Vgl. u. a.: Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten (1876), die erste systematische Religionsgeschichte, in 7 Sprachen übersetzt und mehrfach ausgelegt. Vorarbeiten dazu waren seine Vergleichende geschiedenis der egyptische en mesopotamische godsdiensten, 2 Bde., (1869—72) und sein (veralteter) Godsdienst van Zarathustra (in Kruseman's Sammlung De voornaamste godsdiensten); den Abschluß bildet seine Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Grote, 4 Bde. (1893—96), wozu als Ergänzung zur Aufsezung der kulturellen und politischen Zattoren in der religiösen Entwicklungsgeschichte dieser Wölter seine Babylonisch-Assyrische Geschichte (1880—1888) trat. Die religionsphilosophischen Resultate seiner Studien fassen zusammen die Gifford-Vorlesungen „Inleiding tot de godsdienstwetenschap“ (1898). — kleinere Schriften: Religion in der Encyclo. Britannica, De plaats van de godsdiensten der natuurlijken in de godsdienstengeschiedenis, 1873; — De vrucht der Assyriologie voor de vergelijkende geschiedenis der godsdiensten, 1877; — Westazie in het licht der jongste ontdekking, 1893. — Ueber T. vgl. J. G. de Ridder: C. P. T., 1912; — P. D. Chantre: Vie de La Saussaye: C. P. T. (im Jaarboek der K. Akad. van Wetenschappen 1912); — Gramer in RE* XIX, S. 766 ff.

Schowalter.

von Tieze, Gaetano, = Cajetan, der Hlg. Tiepolo Renaissance: II, 1.

Tierbetrachtung im AT Welt usw. betrachtung im NT, 3.

Tierdienst Erscheinungswelt der Religion: I, B, 1 a 7 Leggysen; II, 2 (S. 176) Goldene Kalb = Totemismus.

Tiere als Sinnbilder (T. der Evangelisten usw.) — Sinnbilder, kirchliche.

Tiere, verbogene (unteine), Leviatishes, 1.

Tierkreis Manil, Magie, Astrologie, 5.

Tieromina Manif usw., 3.

Tieropfer Erscheinungswelt der Religion: I B, 2 a Oyer: I B.

Tiesmeyer, Ludwig, evg. Theologe, geb. 1835 in Gohfeld (Westfalen), 1865 Pfarrer in Radevormwald (Rheinprovinz), 1871 Pastor an St. Stephani in Bremen, seit 1904 im Ruhestand.

Vgl. u. a.: Die Praxis der Sonntagsschule, (1574) 1854; — Die Praxis des Jünglingsvereins, 1—6; — Tägliche Andachten über biblische Aussprüche der Bibel, 1890; — Aus des Heilands Heimat, 1909; — Die Erneuerungsbewegung in Deutschland im 19. Jhd. (in 10 Heften, davon

einige in 2. Aufl., 1902—1912 (vgl. darüber Fr. Woofs in THZL 1913, S. 722 ff.); — Mitherausgeber von „Kindergottesdienst“ (Kindergottesdienst, Al., Sp. 1122). Glane.

Tiglatpilesar I ¶ Babylonien usw., 3 b, Sp. 854—856 f.; — Tiglatpilesar: IV, ebenda Sp. 857.

Tigris ist der griechische Name des von den Babylonierin Tigrat (Tiglat), von den Hebräern Hiddekel genannten Flusses; er entsteht durch den Zusammenfluss zweier armenischer Flüsse, eines östlichen, heute Botanus geheten, und eines westlichen, des „Flusses von Diarbelt“, welcher selbst wieder durch die Vereinigung mehrerer Flüsse gebildet wird. Einer von diesen durchströmt einen Tunnel, den man lange falschlich für die Quelle des Tigris gehalten hat. Der T. ist außerordentlich reizend, wird aber trocken mit Klößen viel befahren. Über die Mündung des T. vgl. ¶ Babylonien und Assyrien, 1. C. F. Lehmann-Haupt: Armenien einst und jetzt. I: Von Kaukasus zum Tigris und nach Tigranocerta, 1910.

Ar. Kübler.

Tigurinus Conserfus ¶ Conserfus Tigurinus. von Til, Salomon (1643—1713), reformierter Theologe, geb. zu Wees. Während seiner Utrechtner Studienzeit besonders durch Franc. Burman (¶ Niederlande: III, Sp. 789) für den Cocefanismus (¶ Niederländische Theologie) und den Cartesianismus (¶ Descartes) gewonnen und dann in Leiden verblüffender Schüler von ¶ Cocepus geworden, wurde v. T. nach längerer priesteramtlicher Tätigkeit in Huisduinen (seit 1666), de Rijp (1676), Niedembülf (1682), Dordrecht (1683), am letztgenannten Ort 1684 zugleich zum Professor der dortigen hohen Schule berufen und ließte 1702 als Nachfolger des jüngeren Fr. ¶ Spanheim nach Leiden über. Seine Vorlesungen und schriftstellerischen Arbeiten bestrafen nicht nur die biblischen Fächer, wo er als Schüler Job. Brudens und Kenner der orientalischen Sprachen besonders auf atlantischen Gebiet Tüchtiges geleistet hat, sondern auch die Dogmatik; hier fand besonders sein das Recht der Vernunft in der Theologie energisch verschärft des Compendium theologiae utriusque cui naturalis, tum revelatae (1704) großen Beifall.

Seine anderen Schriften bei G. D. J. Schotel: Kerkelijc Dordrecht, Ab. II, 1845, S. 15—60; — van Bee in RE³ XIX, S. 775 ff.

St. G.

Tilburger Schwestern werden die „Schwestern der Liebe U2Frau von der Barmherzigkeit“ mit „Mutterhaus“ in Tilburg (Holland) genannt, 1832 dafelbst gegründet von dem Pfarrer Joh. Zwijnen (später Erzbischof von Utrecht, gest. 1877 als Bischof von Herzogenbusch), nach Art der ¶ Vinzenzinerinnen eingerichtet, in Krankenpflege und Schulunterricht dienend; jetzt etwa 2700 Schwestern, die in über 100 Ausstatten in Holland sowie in Belgien, England, Amerika, Batavia über 50 000 Kinder unterrichten und über 4000 Greise und Hilfsbedürftige pflegen. Vgl. Heimbucher III, S. 565. — „Söhne und Töchter von Tilburg“ heißen die 1844 ebenfalls von Joh. Zwijnen gegründeten „Brüder U2Frau, Mutter der Barmherzigkeit“, eine Lehrkongregation, die (jetzt etwa 600 Mitglieder) außer in Holland auch auf Curaçao (höhere Schule in Willemstad) tätig ist. Joh. Werner.

de Tillmont, Sébastien le Main (1637 bis 1698), lath. Kirchenhistoriker, geb. in Paris,

erzogen in ¶ Port-Royal, studiert Theologie in Beauvais, wird 1676 in Paris zum Priester geweiht, lebt 1677—79 seinen Studien in Port-Royal bei den Jansenisten, deren Gesinnungen und wissenschaftlichen Interessen er nahe stand, danach auf seinem Schloss Tillmont bei Paris, zuletzt im Parc. Seine Werke bestehen wesentlich aus aneinander gereihten Quellen mit Anmerkungen. ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 c, Sp. 1264.

¶ u. a.: Histoire des Empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église, des persécutions qu'ils ont fait aux chrétiens etc., 6 vde., 1690—1738; — Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, 16 vde., 1694—1712; Neubrude 1726, 1732; — Vie de Saint-Louis, 6 vde., brsg. von J. de Gaulle, 1847—51. — Ueber ihn vgl. RE³ XIX, S. 777 f.; — KL II, Sp. 1740 ff.; — KHL II, S. 2401 f.; — M. Tronchay: Idées de la vie a de l'esprit de Le Nain de T., (1706) 1712*; — R. J. v. Hesse: Beiträge zur Kirchengeschichte II, 1864, S. 100—119; — Eduard Fueter: Geschichte der neuern Historiographie, 1912, S. 314 ff.

Lunde.

Tilmans, Joseph, ¶ Gesellschaft, religiöse Genossenschaften, 2.

Tillotson, John (1630—1694), Erzbischof von Canterbury und gefeierter englischer Prediger (¶ Predigt, D 2, Sp. 1748), geb. zu So-verbys (Worcestshire) als der Sohn streng puritanischer Eltern, während seiner Studienzeit in Cambridge durch Ralph Cubworth und Henry More und durch die Lektüre von Chillingworths „Religion of Protestants“ (1637) latitudinariisch beeinflusst (¶ Latitudinarien). 1656 wird er Hauslehrer in London in der Familie des Sir Edward Prideaux, Generalkultivator unter D. Cromwell, 1661 Prediger in Chepstow (in Gwentshire), 1663 in Redington (Grafschaft Suffolk), 1664 Pfarrer in London, 1670 Präbendar, 1672 Dechant zu Canterbury; 1675 erhielt er dazu die Präbende Calabria an der Paulskirche zu London, 1677 statt deren die von Orgate. 1689 zog ihn Wilhelm III. von Oranien (¶ England; I, 3), an dessen Toleranz- und Einigungsbemühungen er eifrig Anteil genommen hat (¶ Latitudinarien, Sp. 1984), als Kabinettsprediger an seinen Hof; 1691 wurde er Erzbischof von Canterbury und damit Primas der englischen Kirche. T. gehörte zu den angesehensten englischen Theologen seiner Zeit, auf dessen freimütige Anerkennungen auch die Deisten Englands gerne zurückgriffen haben (¶ Deismus; I, 2, Sp. 2000), und dessen Predigten selbst im Ausland als vorbildlich galten; einem Prediger wie ¶ Mosheim konnte man kein höheres Lob ertheilen als den Ehrennamen eines „deutschen T.“.

Sermons, 14 vde., 1671—1704; — Eine Auswahl seiner Predigten, besorgt von G. W. Melton, erschien 1886, eine deutsche Ausgabe 1728 zu Dresden von ¶ Lessings Vater Joh. Gottfried Lessing (mit Vorrede von B. W. Marperger), eine andere unter dem Titel: „Auserlesene Predigten“ von Joh. Martin Darnmann, mit einer Vorrede von J. L. ¶ Mosheim, 1728 zu Helmstadt; — Works by Ralph Waller, 2 vde. (1712, 1714); 12 vde. 1743; — Die beste Ausgabe dieser Werke ist die mit Biographie versehene von Th. Birch, 3 vde., 1752. — Ueber T. vgl. besonders: Th. Birch: The life of J. T., 1753*, deutsch 1754; — Chr. R. Göder: Gelchreiterwerk IV, 1751, Sp. 1205 ff.; — G. W. Leichter: Geschichte des englischen Deismus, 1841,

S. 146—150; — Dictionary of National Biography 56, 1898, S. 392—398; — Martin Schian: Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt, 1912, S. 135 ff.

Lunde

Timan, Johannes (Amsterodamus), Geburtsjahr unbekannt, kam mit **J. Heinrich von Büttgen** und **Fabio Propst** 1522 nach Wittenberg; durch diese 1524 als dritter evg. Prediger nach **J. Bremen** gezogen, wurde er oft von seinen Kollegen, dem Rat und benachbarten Fürsten mit wichtigen Aufträgen und Sendungen betraut. 1529 erbat sich ihn Graf Enno II nach Emden zur Überwindung der Wiederläufer. An der bremischen Kirchenordnung von 1534 hat er den Hauptanteil. 1535 wurde er abgehandelt zu einem Konvente der Hansestädte in Hamburg gegen die Wiederläufer, 1537 nach Schmalkalden. 1538 war er beteiligt an einer Visitation der lippischen Kirche und arbeitete im Auftrage des Grafen Jobst von Horna, als eines der Begründer des lippischen Erbgrafen, eine Kirchenordnung für Lippe-Detmold aus (**Wippe**: I, Sp. 2162). Auch am Wormser Religionsgespräch und Reichstag in Regensburg 1541 nahm er teil, und wiederum 1545 am Kolloquium in Worms (**Deutschland**: II, 2). 1548 wurde er zu einer Hochstaatlichen Synode eingeladen, die das **T. Interim** verworf, worauf er auch in Bremen eintrig eingetreten war. Seine farrago sententiarum conscientium in vera et catholica doctrina de coena domini von 1555, entfachte den Abendmahlstreit mit **Hardenberg** (**Aben-**mahl: II, 9 e). T. starb 1557. Er war ein geachteter Organisator, ein trefflicher Prediger, ein feiner Anhänger der lutherischen Theologie und ein harinäder Verteiler der Ubiquität (**Christologie**: II, 4, Sp. 1760 ff.), nicht frei von Ehrgeiz und Streitlust.

T. & T. A. I e n: Die Bremische Kirchenordnung von 1534, 1891, S. XIII ff.; — **J. H. Prati:** Ates und Neues aus den Herzogtümern Bremen und Verden, IV, 1791, S. 99 ff.; — Bremisches Jahrbuch, VIII, 1876, S. 70 ff.; — RE^E XIX, S. 778 ff.; — ADB XXVIII, S. 352 ff.; — **O. B e d:** Geschichte der Reformationen Kirche Bremens, 1909, S. 6 ff.

Beed

Timm, H. A. **„Kirchenlied:** I, 4 a (Sp. 1318). **Timotheus**, einer der getreuen Gehilfen und Genossen des Apostels Paulus. Nach Augsbg 16 i f als Sohn eines heidnischen Vaters und einer jüdischen Mutter (II Tim 1, 6. Ennius) in Lystra aufgewachsen, wurde er vermutlich durch Paulus selbst dem Christentum gewonnen. Vom Beginn der sogenannten zweiten Reise des Apostels (Augsbg 16) bis in die tömliche Gefangenschaft hinein ist er in der Umgebung des Paulus oder doch in steiter Verbindung mit ihm geblieben. Wie hoch Paulus ihn einschätzte und wie sehr T. bei den paulinischen Gemeinden in Ansehen stand, ergibt sich aus dem Umstand, daß er in mehreren Briefen als Mitwritereiter erscheint, I Thess 2. Theiß Phil 2 vor Kol. aber auch aus dem kleinen Erwähnungsschreiben Phil 2, 19 ff. Sicherlich wurde er von Paulus mit der Erledigung von Gemeindeangelegenheiten betraut, die Verständnis, Takt und Ausopferung verlangten; vgl. I Kor 4, 7. 16, 19. II Kor 1, 9. T. hat seinen Lehrer auch auf dessen letzter Reise nach Jerusalem begleitet, die mit seiner Gefangenenschaft dort endete Augsbg 20, 4 ff. Ob er auch auf der Route reiste bei ihm gewesen oder erst später in Rom wieder zu ihm gekommen ist, können wir

nicht mit Sicherheit sagen; vgl. II Tim 4, 13—16. 21. Aber daß er in Rom längere Zeit bei Paulus geweilt hat, beweisen einige Stellen aus Paulusbriefen, die von dort aus gerichtet sind **I. Epilem 1** Phil 1, 21 ff. Über seine späteren Schicksale wissen wir nichts; doch scheint er am Schluß des Hebt 13, 22 noch einmal aufzutauchen. Nach dieser Notiz war er gefangen, aber wieder freigekommen; und in seiner Gesellschaft will der Verf. von Hebr die Gemeinde wiederehren, an die er schreibt (I. Hebräerbriebe). Unter den Paulusbriefen sind zwei, die an T. gerichtet sind (I. Paulusbriefe: C 2). Von einer Anzahl von Gelehrten ist die Vermutung ausgeschworen, daß T. der Verfasser der „Wirkquelle“ in der Augsbg ist (I. Apofelgeschichte, 3, 4).

Vgl. die Article von J. Wolff in EB IV, S. 507 ff. und Ad. 3 üblicher in RE^E XIX, S. 781 ff., ferner die Kommentare zu den Pastoralbriefen (I. Paulusbriefe). — Über T. in der späteren Legende vgl. R. A. Lipius: Apostolische Apostelgeschichten, II. Bd., 2. Hälfte, 1884, S. 372 ff (er soll der erste Bischof von Ephesus gewesen sein); Apostolische Konstitutionen 7, 24; Euseb, Kirchengesch. III 4, 8, und dort auch den Märtyrertod erlitten haben).

Annot.

Timotheus von Alexandria T. Legende (Sp. 2005) I. Mönchtum, 3 (Sp. 435).

Timotheus Acturus I. Monophysiten, 1 (Sp. 472).

Timotheusbriefe I. Paulusbriefe: C 2.

Timpler, Clemens, I. Orthodoxie, 2 e, Sp. 1063.

Timur I. Mongolei, Sp. 460.

Tindal, Matthew (1633 (?)—1733), englischer Deist, geb. zu Veer Ferris in Devonshire als Sohn eines Predigers, studierte in Oxford Rechtswissenschaft und wurde 1678 I. Fellow am Peterhouse College in Oxford, später dessen Senior fellow und endlich Senior der ganzen Universität. 1685 wurde er, am Hofe König Jakob II bei dessen Truppen in Dienst stehend, Katholik, trat jedoch schon 1688 wieder zur anglikanischen Kirche über. Nachdem er noch eine Zeitlang für Jakob II gewirkt hatte, besonders durch eine Anzahl Predigten im Jahre 1694, wandte er sich später von der royalistischen Partei ab und liberaler Grundbücher zu. T. Bedeutung für den Deismus beruht auf seinem in Dialogform verfaßten Hauptwerk „Das Christentum so alt wie die Schöpfung“ (S. Lit.), das man die Bibel der Deisten genannt hat. Zum Jubiläum vgl. I. Deismus: 1, 2, bes. Sp. 2001, 2004 ff.

Terl, u. a. The rights of the Christian Church, 1706 (anonim); — A defence of the rights of the Christian Church in two Parts, 1709; — Christianity as old as the Creation: or the Gospel a Repudiation of the Religion of Nature, (1730) 1733, deutsch 1741 von Lorenz Schmidt (mit der föderischen Widerlegung des Lichten Werkes). — Über T. vgl. N. G. Thorold: Versuch einer vollständigen englischen Freudenberbibliothek II, 1766; — Dictionary of National Biography LVI, 1898, S. 403 ff.; — Ludwig Noack: Die Freidenker in der Religion, 1853, I, S. 271—291; — KL^E II, Sp. 1750 ff.; — KHL II, Sp. 2405; — Ferner die Lit. zu I. Deismus: 1, besonders S. Troeltsch in RE^E IV, S. 543 ff.; vgl. a. O., S. 324—342, 360 ff.; — Zum Kampf gegen T. vgl. die Schriften des Joh. Ant. Trinius: Freidenkerkritiken, 1759, S. 461—479.

Tindale, William (1483—1536), englischer Bibelübersetzer, studierte und lehrte in

Oxford und Cambridge, floh nach dem Festland, wurde, nachdem er hier und hergeholt worden war, durch einen Agenten des Heinrichs VIII im Einvernehmen mit der Brüsseler Geistlichkeit in Bivoorde gefangen genommen und danach erdrosselt und verbrannt. Zuerst ließ er 1524, 1525 Matth und Melchudren, dann, teils in Köln, teils wohl in Mainz, das ganze NT, erst in Quart, dann in Octav; die Inquisition suchte alle Exemplare zu vernichten; 1530 ließ er in Marburg die fünf Bücher Moys, 1531 Joshua folgen; den Druck seiner ganzen Bibelübersetzung vollendete sein Mitarbeiter Miles Coverdale („Puritaner“, Sp. 1993) 1535 in Antwerpen.

RE³ III, C. 58; — R. Lovett: *The printed English Bible 1525 to 1855*, New Edition 1909; — W. J. Heaton: *The Bible of the reformation: Its translators and their work*, 1910; — J. D. Rowntree: *The History of the English Bible*, 1911; — J. D. Rowntree: *The English Bible: An historical survey from the dawn of English history to the present day*, 1911; — A. D. Pollard: *Records of the English Bible: The documents relating to the translation of the Bible in English 1525–1611*, 1911. — D. Clemen, Inglen, Katharina e., *Theosophische Gesellschaften*, 2 e.

Tintoretto (= Jacopo Robusti) *Renaissance*: II, 3 c.

v. Tippelskirch, Friedrich (1802–66), evg. Theologe, geb. zu Pellen in Ostpreußen, 1829 bis 1835 Preußischer Gefandschafts prediger in Rom, 1837–1852 Pastor in Giebichenstein bei Halle a. S., 1852–1866 Erster Prediger an der Königlichen Charité in Berlin.

Berf.: *Wahrheit auf Gotteshand*, 20 Predigten, 1834; *Berf. zur Beantwortung einiger Fragen über das Verhältnis der Unbeschranktheit Gottes zur Selbstbestimmung seiner Geschöpfe*; — *Die Auswahl der Gebete in „Bunfens“ Berf. eines allgemeinen evg. Gefang- und Gefährdeten zum Kirchen- u. Hausgebäude* 1833 ist größtenteils T.s Werk; — Herausgeber des von ihm 1848 gegründeten „Wolfsblatts für Stadt und Land zur Beklehrung und Unterhaltung“ (bis 1848); — Berf.: II, 1, Sp. 1706. Et cetera.

Tirhalo (Dahara), König, *Magnaten*: I, 5 (Sp. 173); III (Sp. 205). *Babylonien usw.*, 3 b (Sp. 558).

Ticul *Österreich-Ungarn*: I, 3 e; 4 *Das von-Nom-Bewegung*: I.

Tirza, Residenz der nordostslawischen Könige von Herzobame I bis Omri, *Hohesled*, 2. von Tischendorf, Lobegott Friedrich Augustin (1815–73), geb. zu Lengenfeld (Bogland), 1839 Privatdozent, 1845 a.o., 1859 ord. Professor der Theologie in Leipzig. Seine Arbeit war fast ausschließlich der Textkritik am NT gewidmet. Zu dem Zwecke unternahm er zahlreiche Reisen durch ganz Europa, wiederholte auch in den Orient, die handelspraktischen Schäze der Bibliothesken gründlich zu untersuchen und durch peinlich genaue Wiedergabe im Druck zugänglich zu machen. Gleich aus der ersten 1812 gelang ihm die Extraktion des Codex Ephraemi (*Bibel*: II, B 2); jem. bedeutendster Fund war der Sinaiticus (*Bibel*: II B 2, und 6).

Berf. u. a.: *NT Graecum*, 1840; — *Editio NTI Graeco-latinus catholica*, 1842 (der griech. Text ist hier möglichst der Vulgata angeglichen); — *Monumenta sacra inedita*, 1846; — *Nova collectio*, 6 Abt., 1855 ff.; — *Septuaginta*, 1850; — *Acta apostolorum apocrypha*, 1851; — *Evangelia ap.*, 1853; — *Apocalypses ap.*, 1866; — *Editio NTI*, 7. Aufl., 1858; — *Brathausgabe des Sinaiticus*, 1862; — *Editio NTI*, 8. Aufl., 1864–72 (die Prolegomena herausgegeben

von Gregory 1884–94). — Ueber T.: *Bertheau* in RE³ XIX, C. 788 ff., ausführlicher XV, C. 672 ff.; — G. E. Volbeding: *Der T. in seiner 25-jährigen Wirkungszeit*, 1862. — Schwen.

Tischgebet, häusliches, *Hausgottesdienst*.

Tischhauer, Christian, *Kirchengeschichtsschreibung*, 4 (Sp. 1271).

Tischreden Luthers *Luther*, Sp. 2425.

Tisch *Monate, jüdische*.

Tischtitel *Wenja*.

Titanen *Winden und Mythologie*: II, 3.

Titel der Pfarrer *Pfarrer*: II, rechtlich;

— *Titelverlust Strafgerichtsbarkeit*, 2

Ziessliniarverhören, Sp. 94.

Titus, I. Ulrich, engl. Theologe, geb. 1864 zu Sendenburg, 1891 Privatdozent in Berlin, 1895 a.o. Prof. in Kiel, 1900 o. Prof. in Kiel, 1906 Prof. in Göttingen, *Nitschianer*, 1.

Berf. u. a.: *Die nützliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, 1–IV, 1895–1900; — *Berhältnis der Herrenworte im Marthasevangelium zu den Logia des Matthäus*, 1897; — *Luthers Grundanschauung von Sittlichen verglichen mit der Kantischen*, 1899; — *Religion und Naturwissenschaft*, 1904; — *Der Bremer Radikalismus*, 1908; — *Recht und Schranken des Evolutionismus in der Ethik*, 1910. — Herausgeber der Theologischen Literaturzeitung (mit Herm. Schuler; *Preise*: III, 2 c). — Glane.

2. Gerhard, Anhänger von Georg *Gastinus* (: Sp. 1541).

Tittmann, I. Karl Christian (1744 bis 1820), evg. Theologe, geb. im Großbardau bei Grimma, 1770 Diaconus in Langensalza, seit 1775 Propst und Professor der Theologie in Wittenberg, 1784 ebd. Generalsuperintendent, 1789 Superintendent und Oberloufhistorialrat in Dresden, an beiden Orten sehr bemüht um die Durchführung kirchlicher Reformen im Sinne des Rationalismus (*Sachsen*: I, 5 *Kirchen*-tied, I, 3 b, Sp. 1807).

Von diesen Bemühungen zeugen vor allem seine „Gebete und Andachtübungen“ (1788), 1792, und „Gebete zum Gebrauch beim öffentlichen und häuslichen Gottesdienste“, 1811–1815, sowie sein „Wittenbergisches Gesangbuch“ (1788–1792) 1796, und sein „Dresdner Gesangbuch“ (zusammen mit F. Uh. von Jedwab, Fr. B. Kellhardt), 1797, und das Kirchenbuch für den evg. Gottesdienst der engl. Sächsischen Paroche, 1812–13; — T. vi. ferner u. a. Opuscula theologiae, 1803 (3 vde.); — Christliche Moral, 1783; Neuauflage 1785*, 1794*. — Ueber T. vgl. B. Tschackert: ADB 38, C. 387 f.; — Heinrich Döring: *Die gelehrt Theologen Deutschlands IV*, 1835, S. 493 ff.

2. Johann August Heinrich (1773 bis 1831), evg. Theologe, Sohn von I., geb. in Langensalza, seit 1793 Privatdozent in der philosophischen Fakultät zu Leipzig, 1795 Thüringprediger an der Universitätsskirche, 1796 a.o. Prof. der Philosophie, 1800 der Theologie, 1805 theor. Ordinaris, seit 1818 Prof. primarius, dogmatisch supernatural gerichtet, ohne doch Recht und Kärti der Vernunft zu leugnen. Von kirchlichen Fragen hat er insbesondere vom konfessionellen Standpunkt aus zur Frage der geplanten Union Stellung genommen und dadurch viel Widerstand hervorgerufen (vgl. z. B. Ab. R. de Marées: *Gegen eine thür. Berufungsimpfung*, 1818, und die anonyme Schrift: *Träumer Kampf des D. T. wider die Vereinigung der evg. Kirchen*, Halle 1819).

Berf. u. a.: *Encyclopädie der theol. Wissenschaften*, 1798;

— Christliche Moral, 1802; — Lehrbuch der Homiletik, (1804) 1824; — Vom Supernaturalismus und seinem wahren Verhältnis zu den entgegengesetzten Meinungen, 1816; — Pragmatische Geschichte der Theologie und Religion in der protestantischen Kirche während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, (1805) 1824; — Über die Vereinigung der evang. Kirchen, 1818 (Gegenchristen s. oben). — Weit verbreitet waren seine Ausgaben des griechischen AT (1820) und der Libri symbolici ecclesiae evg. — Über den Tod, vgl. Pl. Tschadert in ADB 38, S. 384 f.; — E. Schwartz in RE² XIX, S. 797 f.; — H. Döring: Die getreuten Theologen Deutschlands IV, 1835, S. 498 ff. **Sithornas.**

Titularbischof ¶ In Partibus ¶ Beamte: I, 2 (Sv. 991).

Titulus mensae = Tischtitel. ¶ Mensa.

Titus, Gehilfe des Paulus, über den wir Gal 2, 1–5 II Kor 2, 12 7 ff 8 ff 12, 18 II Tim 4, 10 I, erfahren, während er in der Apölkirche merkwürdigerweise nicht erwähnt wird. Er kann nicht entnekt die Bedeutung des Timotheus gehabt haben, in seinem der Paulusbriefe wird er als Wissender genannt; aber für seine Tatkräftigkeit und seine Geschicklichkeit ist es ein starker Beweis, daß Paulus ihn in seinen schwierigen Unterhandlungen mit der korinthischen Gemeinde als Vertreter und Geliebten verwendete sonnte. — Zu der Geschichte der paulinischen Mission tritt er uns zuerst bei den Verhandlungen auf dem Apostekoncil entgegen Gal 2, 1–5 (¶ Apostolischer und nachapostolischer Zeitalter: I, 2 c), vgl. Gal 2, 1–5. Paulus hatte den vielleicht von ihm selbst befahlene Tit. 1, 1, unbekümmerten Heidenchristen nach Jerusalem mitgenommen, wohl als einen lebendigen Einspruch gegen die Forderung der Gegner, die Heidenchristen zu bekennen, und lehnte es auch ab, bei ihm den Judäen ein Zugeständnis zu machen. — Was aus dem Titusbrief (¶ Paulusbriefe, C 2) als zuverlässige Nachricht über T. entnommen werden kann, ist bei der Unmöglichkeit der Echtheit dieses Schreibens zweifelhaft.

Ügl. die Artikel von J. Moßbach in EB IV, S. 5105 ff., und Ab. Jülicher in RE² XIX, S. 798 ff., ferner die Kommentare zu den Pastoralbriefen (¶ Paulusbriefe). — Über die spätere Legende vgl. R. A. Lippius: Apostolische Apostelgeschichte, II. Bd., 2. Hälfte, 1884, S. 401–406. **Anopf.**

Titus, Kaiser, ¶ Imperium Romanum, 1 ¶ Judentum: I, 5.

Titus, Bischof von Bostra († um 370). Er ist bekannt durch seine Streitschriften gegen die Manichäer. In den trinitarischen Kämpfen des 4. Jhd. stand er nicht auf Seiten der Arianer; auch als Jungnigräuer (vgl. ¶ Arianischer Streit 3, 4) kann er nicht gelten. Er unterstrich wohl 363 auf der Synode von Antiochien einen Brief an Kaiser Jovian, in dem das „Homoiōsis“ (¶ Arianischer Streit, 2) anerkannt war, aber durch eine wohl absichtlich Unklarheiten schaffende verschleiernde Umjdereibung dem „homoiōthen“ Belehnitus (¶ Arianischer Streit, 3) angenähert wurde (homoiōtēs, dem Vater homoiōs kā̄tōsian). Seine Bibelauslegung vermeidet die Allegorie und bleibt antiochentisch (¶ Antiochia, 2 ¶ Literaturgeschichte: I, B 7).

Seine 4 Bücher (logoi) gegen die Manichäer sind vollständig nur in griechischer Übersetzung herausgegeben von P. de Lagarde: Titi Bostreni contra Manicheos libri quatuor syriace, 1859. — Der griechische Text der ersten zwei Bücher und des Anfangs des dritten in MSG 18, C 1069–1264 ist unbrauchbar. Dafür P. de Lagarde:

Titi Bostreni quae ex opere contra Manicheos editio in codice Hamburgensi servata sunt graecae; — Über den Tod in der Form von Homilien vgl. J. Gedenberger: T. v. B. Studien zu dessen Homilien, 1901; — Der Tod in der Bibl. Beiträge I, 1903, S. 182–193 gegen die Einwendungen H. v. Gödens; — O. Bardehewer: Geschichte der altkirchlichen Literatur III, 1912, S. 269–73; — RE² XIX, S. 800. **Scheel.**

Titusbrief ¶ Paulusbriefe: C 2.

Tizian ¶ Renaissance: II, 3 e.

Tobit (Buch Tobit) ¶ Apokryphen: I, 1 b.

Tochterkirche = ¶ Diözese.

Tote, Heimrich, ¶ Wilsnack.

Tod, Überblick.

I. T. und Jenseits, religionsgeschichtlich; — II. T. und Totenreich im AT; — III. T. im NT; — IV. T., dogmatisch. — Vgl. ferner die Artikel ¶ Totenverehrung und Trauergebräuche, ¶ Vergnügen, ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, E 5; F; G ¶ Gericht Gottes, ¶ Auferstehung, ¶ Eschatologie ¶ Sitten, kirchliche, B 4 e.

I. Tod und Jenseits.

1. Das T. auf Erden; — 2. Das T. unter der Erde; — 3. Das T. über der Erde.

1. Im Herrschaftsgebiet des ¶ Animismus und des ¶ Ahnenkultes kann sich die Vorstellung eines T. nicht ausbilden, weil die Seele des Toten oder des Vorläufers an die Stätte der Lebenden gebannt ist; sie haust in der Nähe und existiert noch beschränkte Zeit, bis die Erinnerung an sie erloschen ist. Daher fehlt die Idee eines T. in China und Japan, in Melanesien und Indonesien. Der Glaube an ein T., d. h. an eine dem lebendigen Menschen (gewöhnlich) unerreichbare Welt, entsteht da, wo man die Toten möglichst weit weg wünscht, um den Gedanken an sie los zu werden. Jugendstarke Völker, die noch im Diesseits ihre Kräfte regen wollen, ist der Gedanke an den T. schrecklich; sie lassen die Toten ihre Toten begraben und kümmern sich wenig oder gar nicht um das T. Das Totenreich wird zunächst nicht genauer lokalisiert; es liegt irgendwo außer Erden in weiter, unerreichbarer Ferne. Die Dichter, die zu saufen lieben, wie noch lebendige Helden auf kurze Zeit das T. aufsuchen und sich Runde von jener Welt holen, schmücken dann mit ihrer Phantasie den Weg zum Totenreich aus, ohne dieses selbst genauer zu schildern. So sind uns in Märchen und Sagen die ältesten Vorstellungen über das T. aufbewahrt, die in primitiver Gleichhörigkeit über einen großen Teil der Erde verbreitet sind. Wo diese Welt zu Ende ist, wo die Sonne des Abends todmüde in den Schoß ihrer Mutter sinkt, da beginnt das T., vom Diesseits streng geschieden. Man erzählt von einem großen, unübersteigbaren Gebirge oder von einem breiten, unbeschränkbaren Meer oder von einer tiefen unüberbrückbaren Klüft am Rande der Erde, um den Weg ins T. zu versperren. Wenn ein Tor hineinführt, je ist es von schrecklichen Ungeheuern, Skorpionen, Höllenbunden bewacht; der Weg, der ins T. bringt, ist völlig finster und von Geistern umlanzt. Über die Wasser fährt zwar ein Totenschiff und ein Schiffer ist da, um überzusetzen; aber die Brandung ist wild und stürmisich, so daß man nicht landen kann, oder das Meer stinkt und verpestet die Luft. Von diesen „Todeswassern“, deren Berührung den T. verursacht, haben viele Völker seit den ältesten Zeiten

versperrt. Wenn ein Tor hineinführt, je ist es von schrecklichen Ungeheuern, Skorpionen, Höllenbunden bewacht; der Weg, der ins T. bringt, ist völlig finster und von Geistern umlanzt. Über die Wasser fährt zwar ein Totenschiff und ein Schiffer ist da, um überzusetzen; aber die Brandung ist wild und stürmisich, so daß man nicht landen kann, oder das Meer stinkt und verpestet die Luft. Von diesen „Todeswassern“, deren Berührung den T. verursacht, haben viele Völker seit den ältesten Zeiten

gejagt. Rieffelzeneuer, überzeugte Zoden haben und geografische Merkmälerkeiten haben zusammengewirkt. Die Rieffel im J. aufzumalen. Je nach den klimatisch-geographischen Bedingungen, unter denen ein Volk lebt, wechseln die Anhäufung vom J. Erbauer, deren Heimat die Gebirgslandschaft ist, haben andere Verteilungen als die, welche am Meer wohnen oder in der Wüste. Die Siedlungen z. B., die von der zierenden Brandung des Meeres nichts wissen, trennen das J. vom Dienstes durch einen Sandstrom, halb Wasser, halb Sand, eine märchenhafte Idee, zu der die Grabstätte in der Wüste oder am Rande der Wüste wohl angezogen kommen. Leider daß Leben im J. denkt man nur wenig nach; wo es gefährdet wird, ist es das Abbild des Dienstes.

2. Wo eine genauere Lokalisierung des J. vorhanden ist, fügt man es meist zu einer der Erde hinzu etc.; in dies Reich „hingegen“ die Toten „ruhen“, ohne je wieder aufzutreten. Dass liegen nun die Völker des J., ohne daß man sich eine klare Vorstellung machen kann. Da Zwergwesen des J. ist fast überall fragmentarisch geblieben, da die interkalischen Erden zu einer Zusammenfassung der verschiedenartigen Völker fehlen. Entscheidend für die Verleugnung des Totenreichs unter die Erde war wohl die Tatsache der Belebung des Bergabnids; die Toten, die in das Wurzelreich regieren werden, wohnen voran unter der Erde; so kennen die Jeraquon eine Zod. (Zod: II, 2.) die Freuden etrem eines Jades, die Männer einem Ort unter in der Erde Jades. Wenn man auch in diesem versteckt ein J. lieber annahm, so mag die Erklärung unzureichend haben, daß man dann wieder wenigstens in manchen Landern auf Zwergwesen hofft; dieser Raum ist auch der Gedanke, daß sich unter der Erde ein Raum befindet, der Zwergwesen „zuhört“. Von dem schon die alten Römer erzählten „Gebhörmey“ no. 4. B. E. Im alten röm. Rom waren die Untertane mit ihren Zoden ausgestattet, die den Tod und sein Stab wusserdem die unvermeidliche Stere ein Gefühl von Furchtlosigkeit, Friede oder Friede, bereiteten; vom gesuchten Zonenaner des Saatfeld und Samenreicher beherrschte von Muttergottungen honigemus. Die Toten liegen dort in manchen Teilen des Lebens fort, das sie am Dienstes gebürtig haben; die Toten sind mit Brüderlichkeit und Freude erfüllt und leben im Zodiaco. Die Toten sind keine Hölde, die sie sterben müssen, ist das aus, die im Leben sterben müssen, müssen auf. Zod. der Wunder machen neunten. Diese bestehen z. B. aus Toten, die bei allen sterben. Sie fragen, wie ja auch im Dienstes vor Menschen kein Mord gescheint, und an einem Beispiel des Gedanken des Toten, die auf diesen Zwischen sterben und keine Waller spüren, aber das ist nicht möglich, denn das empfiehlt des Dienstes, mit die Toten selbst die Zodiaco der Menschen, aber die freudlichen Toten fordern, z. B. Zod. mit Z. oben die babylonischen „Sabbathen“ etc. Aber der germanischen „Sabbath“ lehnen. 4. Hier die griechischen „Totenland“ f. 4). Die meisten antiken Völker haben in ihrer Religion von den Toten keine einzige. Einem größteren Umfang nehmen sie nur in der röm. Religion ein „Totenreich“ II.

Zo. 100 f.: Gott begegne; und auch der Gedanke des Totengerichts und der Vergeltung, der sonst keine Rolle spielt. Ersterwelt; Ersterwelt d. Rel. III, 9. „Gott“ Gottes, schon in der alten Zeit.

3. Neben der Unterwelt kennen viele Völker auch eine Oberwelt; über der Erde, die aber meist nur für Wenige reserviert bleibt; so werden in Legavore die Könige bisweilen von einem Kaisergott Himmel getragen, so werden in Israel Helden wie „Sennach“ und „Elias“ zum Himmel entführt, so werden in Griechenland einzelne Herzen in Sterne verwandelt; „Verwandlung“. Der zentralische Aufenthaltsort aller Toten ist jedoch die Unterwelt. Anders als bei den Juden und Lettern, die Anfang an das J. in den Himmel verlegt haben, „Bedürfe wirs. Religion“ (Relief: II, 2.). Gott geben die Toten zu ihren Göttern ein, während sie bei den Semiten und Legavoren ewig fern von ihren Göttern weilen. Die Verlegung des J. in den Himmel hängt wohl mit der Totengerichtszeit; Totenderecht und Trauergeboten; I. zusammen, bei der die Seele rote der Reue aufwärts streift. Eine eigenartliche Entwicklung hat nun im Lauf der Zeit dahin geführt, daß auch diejenigen Völker, die ursprünglich nur eine Unterwelt kannten, das J. später mit dem Himmel identifizierten. Dieser Wandel in der Auffassung ist teils durch historische Gründe bedingt; es hat die verflüchtigte Religion mit ihrer Apostalessen und ihren Gedanken über Auferstehung und Totengericht auf das Judentum um „Gethseologie“ II „Apostoliquit“ I. „Gethse“ Gottes „Auferstehung“ (Zod: II, im IV und den vorherigen Dienst überbaute großen Einfluß erlangt. Teils aber beruht jener Wandel auf einer innerpsychologischen Fortbildung der Religionen, die vor allem durch die alte röm. Erlebnisse der Propheten, Dichter und Denker gefordert wurde. Die glücklichen Toten der Vergangenheit, die der Wissensrat der Jener Erinnerung in den Himmel und in die Nähe des Himmelsreichs, die geheimen Erfahrungen, die dem Einwanderen bei der Himmelfahrt seiner Seele zweiließen würden, mußten natürlich das Bedürfnis nach einer lebhaften Erfahrung wider. Die inneren Erlebnisse wurden nach außen projiziert und liefen mir an dem Bau des Himmelsreichs und seiner Zodiakal. Uralte Gedanken von der Freiheit der Seelen oder von dem Paradiese, wo die Menschen dem Tod entzogen sind, wurden wieder lebhaft. Neue Ideen traten hinzu, von dem nachwährenden Einfluß der Astrologie begünstigt. Vor allem sind die „Mysterien“ keine von Einfluß gewesen, die dem Menschen das J. schon im Dienstes führen wollten und ihm allelei rituelle Praktiken auflegten. Wer diese Freiheit auf sich nahm, blieb freilich vom J. ausschließen, daß nur den Eingeweihten vorbehalten war. Die Scheidung der Geister, die auch von der verflüchtigten Apostoliquit verhindert; und von ihr in die Erde verlegt werden, war ein Hauptmerkmal der Mysterien und führte zu einer Trennung von Himmel und Hölle, einem Ort der Toten, von Eltern und Kindern und einem Ort der Verzweiflung und Nicht-Eltern „Hölle“. Beide Teile kommen in der Unterwelt oder in der Totenwelt aufzufinden; erst später ließ sich in Christentum die reinliche Schändung durch,

die uns heute geläufig ist, und Hand in Hand damit die Idee der sittlichen Vergeltung, die sich nicht nach bevorzugten Rassen oder menschlichen Klassen, sondern nur nach dem Tun des Menschen richtet, es sei gut oder böse (Eckatologie; III. Gericht Gottes; Tod; III. im NT).

Wilhelm Bundi: *Biblisch-theologie*, II, 3, 1909, S. 552 ff.; — Alfred: *Die ersten: Refaia*, 1903; — L. Madermacher: *Das J. im Reich der Hellenen*, 1903; — Arthur Ugnatow und Hugo Greßmann: *Das Gilgameschepos*, 1911, S. 147 ff., 157 ff. Greßmann.

II. Tod und Totenreich im Al.

1. Erklärung und Beurteilung des Todes; — 2. Das Schicksal des Toten in der Schol.

1. Der unmittelbaren Empfindung des Menschen scheint nichts so wenig einer Erklärung oder eines Beweises bedürftig zu sein, wie die Tatsache seines eigenen Lebens. Dagegen daß Aufhören dieses so selbsterklärendlichen Daseins ertragt, wo immer es ihm vor Augen tritt, immer ans neue sein "Erhaunen" (E. Böde, *Wörde*, 1910, S. 1). Aus diesem Erstaunen müsse ganz von selbst die Frage nach dem Warum? und dem Wie? des Todes z. hervorgehen. Die einfachste Antwort, wie sie uns überall auf der Welt begegnet ist, daß im Tode die Seele den Leib verläßt, vgl. z. B. I. Moi 32, Thabak 21, Ezron 4, Tobit 3, sei es, daß sie mit dem letzten Atemzug als Hauch aus ihr ausfließe, sei es, daß sie mit dem austostenden Blut ausfließe (Mensch: I, 3), und zwar in das eigentliche Kennzeichen des Todes, daß die Trennung der Seele vom Leibe eine endgültige ist. Denn vorübergehend kann sie ihn wohl schon während des Lebens in Traum, Vision, "Ehre" usw. verlassen. Wo sie ungefehrt noch im Leibe weilt, da lebt man noch (I Sam 1), oder der Tod ist nur Schein (Aog 20). Vielleicht auch, daß sie sich zurückzieht, z. B. 3 oder 7 Tage lang, noch in der Nähe des Leibes aufhält und ihn umschreibt. Wogen erst in spätester Zeit literarisch besiegelt sein (vgl. W. Bonifacius, *Die Religion des Judentums im alten Testamente*, 1906, S. 34 f. Num.), so sind sie doch unzweifelhaft wahr. Auf ihrer Voraussetzung beruht es zumeist, daß ein Wundermann es vermag, die Seele in den Leib zurückzuführen zu lassen, vgl. z. B. I Kön 17 ff., und zwar scheint aus II Kön 4, 32 die Meinung durch, daß die Seele durch die Rute zurückkehrte (vgl. I Moi 2). Dem Sterbenden wird gerne die Gabe des zweiten Gesichtes zugesetzt. Darauf beruht der weitverbreitete Glaube an Trauersprüche Sterbender, der sich auch literarisch in der Form des „Segens“ oder des „Desfamens“ niedergeschlagen hat („Fablobogen“). Bei aller Gelassenheit, mit der man im allgemeinen dem Tod entgegenblickt, erscheint er gewöhnlich doch als Unglück, vgl. das Sterbwort Erd. Sal 9, 1: so doch steht in Israel die Schändung des Lebens. Dementprechend gilt pförlischer oder vorzeitiger Tod als besondere göttliche Strafe, als daß im Gegenseite zum Tode des Gerechten (IV Moi 23; vgl. II 23) den Gottlosen ereilende Schidial (I Moi 85; vgl. 28, 18 Srt 10 u. a.: „Verden“). Das ist aber vom Gedanken der christlichen Dogmatik, daß der Tod als solcher Strafe der Sünden sei, noch höchst verchieden. Auch aus dem „Paradieses-

mbodus“ darf er nicht herausgelesen werden; vielmehr legt sie voraus, daß der Mensch zum Staube zurückstehen müsse, weil er vom Staube genommen sei (I Moi 3, 19). Die Sterblichkeit ist also im Wesen der menschlichen Natur selber begründet, vgl. Sal 40, 6; 3 Srt 12, 17, 1; 40, 11, 41, 1, und es ist nut ausnahmsweise einmal daß Los eines besonders Geschickten, zu Gott entrückt, zu werden, ohne den Tod zu übermeden (I Moi 5, 2; II Kön 2). Gott in später Zeit kommt, unter dem Nebenbuhnen ihreslogischer Reflexion, der Gedanke auf, daß der Zweck des Hauses aus unerträglich sei und Seinen Vorzug seiner Gottheitenschilderkeit durch Sünden eingebüßt (Srt 25, 21; Den 32 u. IV Ezra 3; Batudach 17, 23, 34, 1), daß also, wie es Weiß 1, 1 ausdrückt, „Gott den Tod nicht gescheitert habe“. Wenn dagegen in poetischer Sprache der Tod umwelt als König der Schrecken und Herrscher der Unterwelt erweckt, dessen Söhne die Seuchen sind usw. (vgl. Srt 13, 19; Job 15, 1), so lebt darin vielleicht eine altertümliche Vorstellung von Totengöttern wieder auf.

2. Der Mensch „lebt zum Staube zurück“. Das heißt, daß die Erde der Auferstehungsort der Toten wird, zunächst das Familiengrab, später — wir wissen mehr, ob nur als natürliche Folge des Familiengrabes — der einzelnen Familien und Geschlechter zum Volksgrab, oder ob durch Erblehning aus Babylonien, „Babylonien, 4 E“ Deutkreis — das gemeinsame unterirdische „Bestattungshaus“ für alles Lebendige“ (Job 30, 2, S. 21, 6), wie die Unterwelt im Hebräischen heißt, die gemüsterwährt eine Zusammenfassung der Einzelgräber darstellt; so wenig es den Jüdenden bei ihrem kargen Reichtum gelang, den Unterschied zwischen Grab und Sarg stets durchzuhalten (vgl. Sal 14, 3; Ezred 32, 2). Aber schon der Auferstehung im Grabe ist mehr als nur Rückkehr zum Staube, nicht umsonst wird so viel Gewicht darauf gelegt, im Familiengrab beigesetzt (d. h. „in den Vätern Verantwortung“) zu werden; vgl. z. B. II Sam 19, 2. Das bedeutet, daß der Abgeschiedene von seiner Umgebung irgendwie ein Verhältnis haben muß (vgl. auch Sal 14, 3; Sal 31, 1). Es fehlt freilich nicht an Aussagen, die auf das Gegenteil weisen, z. B. Job 14, 1: aber sie zeigen nur, daß sich die Verstellungen vom Zustand nach dem Tode gewandelt haben müssen, und daß z. B. so, daß unzweckmäßig lebenskollerte mit der Zeit verblassen. So ist das Bild von Sargöl im allgemeinen ein trostloses Bild 14, 14, um so trostloser, als niemand Scheiß' Gewalt entnimmt (Psalm 39, 9; Srt 27, 20, 15; Job 7, 9; 10, 21, 16 u. w.). Der Kult enthält in diesem Lande ohne Wiederkehr“ ist ein Durcheschwinden, dessen erste Zwei der Kormorane darin liegt, daß auch einer Lebtreis Gottes abgeschnitten ist (Sal 38, 18; Psalm 115, 14). Höchstens der hierieden Verstorbene mag hier einmal Sargöl ruhiger (Job 3, 14-15; Srt 41, 2). Die Bewohner Sargs sind in Ansichten und Gedankung so, wie sie der Tod auf Erden betroffen hat (vgl. z. B. I. Moi 5, 25, 42, 24, 44, 2; I Sam 28, 14; I Kön 2, 24); noch ihnen die Könige auf ihren Thronen (Srt 1, 2, 14, 15). Und hier liegt der Antikuriosität darin, daß die Auflösung von Kunge und Sarg innerhalb Sargs vgl. Ezred 32, 14-15; anders Job 3, 19, ohne daß doch dabei auf die Kunde

Berücksichtigung der Verstorbenen Rücksicht genommen wäre („Hölle“). Die Sch. selber, unter dem Boden gelegen, den man täglich betritt (vgl. IV Mof 16³⁰ ff.), gilt dem Hebräer als das Tiefste, was er kennt (Joh 11⁸ 26⁶). Bald wird sie als Land vorgestellt, von Strömen umgrenzt oder durchschnitten („Abgrund“), bald als Festung mit Toren und Riegeln (Jes 38¹⁰ Psalm 9¹¹, 107¹⁸ Joh 38¹⁷, Jona 2⁷), bald als große Zisterne oder Grube (z. B. Psalm 69¹⁰), bald wieder anthropologierend als alles verschlingendes Ungeheuer (z. B. Jes 5¹⁴). Tiefe Finsternis herrscht in Sch. (vgl. z. B. Psalm 88⁷–12, 143³, Joh 10⁴ ff.), was sich wieder nicht anschließt, daß sich ihre Bewohner, die Rephaim (= die Schlafenden?), zu erkennen vermögen (Jes 14⁹ ff.). In der späteren Zeit taucht — wohl unter fremdem Einfluß — auch der Gedanke auf, daß nur der Leib zum Staube zurückkehre, während der Geist zum Himmel aufsteige (Psal. Sal 3²⁰ ff.). Ganz umgewandelt wird die Sch.-vorstellung durch das Eindringen des Gerichtsgedankens („Gericht Gottes“; „Eschatologie“; II, 4, Sp. 610), sei es, daß dadurch Sch. zum bloß vorübergehenden Aufenthaltsort der Abgeschiedenen sei, sei es, daß sie als endgültige Wohnstätte nicht der Gottlosen zur eigentlichen Hölle wird („Hölle“ Hades).

Dr. Schwally: Das Leben nach dem T. nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums, 1892; — A. Bertholet: Die israel. Vorstellungen vom Zustand nach dem T., 1890; — Georg Beer: Der biblische Hades, 1902; — A. Dods: La eryance à la vie future, 1906; — B. George: Seelenlange und Unsterblichkeitshoffnung im AT, 1909. **Bertholet.**

III. Tod im NT.

1. Der leibliche T.; — 2. Die Herrschaft des T.; —

— 3. Die Erlösung vom T.; — 4. Der andere T.

1. Die allgemeinen Vorstellungen vom T. sind im NT, die selben wie im Judentum und in der alten Welt überhaupt („Tod“, I, II). Mit dem T. hört die trostlich-leibliche Erfrischung des Menschen auf. Kor 15³² wird indes nicht völlig vernichtet. Weil mehr kommen die Toten in den „Hades“ (Edheöl; „Tod“; 11, 2), d. h. an einen Ort, den man sich unter der Erde beständig dachte (Psal 20¹⁰; Eph 4⁹, 1. Petr 3¹⁹ f. Apol 20¹⁴ ff.). Daß sie hier nicht ganz ohne Bewußtheit sind, geht schon daraus hervor, daß ihnen das Evangelium angepriesen werden kann (1 Petr 4, 6, „Höllenjahr“). Aber es ist ein trostloses Datum, das sie führen. Das Land, das sie bewohnen, ist ein dunkles Schattenland (Mith 1¹⁶ Luk 1⁷⁹). Und sie selbst sind nur Schemen, vom Leibe „entkleidet“ und „nackt“ (11 Kor 3¹, 1 Kor 15³⁷). Daher ist es schmerzlich, den T. zu schmieden (Apokal 2¹¹ Mith 16²⁸). Doppelt schmerzlich in dem Gedanken, daß es kein Entrinnen davor und keine Rüchtche daraus gibt! Die Menschen mit diesem Endziel ihres Lebens werden deshalb bezeichnet als solche, „die aus Furcht des T. in ganzem Leben in Angstlichkeit gehalten waren“. Hebr 2¹⁵, als solche, „die keine Hoffnung haben“. 1 Thess 4¹³. — Wie ganz anders die Christen! Für sie ist der Tod „überfließungen in den See“ (1 Kor 15⁵⁰), Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht. War auch ihre erste Hoffnung auf die Wiederkehr Christi noch zu ihren Lebzeiten nicht in Erfüllung gegangen, so waren sie doch überzeugt, daß er bald kommen und ihre Toten auf-

erwecken würde. Der T. war „ein Schlaß worden“ (vgl. Joh 11¹³ Mith 9²¹ Thess 4¹³ 1 Kor 11²³ Offb. Joh 14¹³). Dementsprechend werden sie bei der Wiederkehr Christi durch Posaunenstimme und die Stimme des Erzengels aufgeweckt (1 Thess 4¹⁸ 1 Kor 15⁵²; „Eschatologie“; III, 3 d „Paradies“, 2). Die Vorstellung vom Todeshafat haben die Christen freilich nicht erst geschaffen. Auch sonst haben bekanntlich die Alten den T. als Bruder des Schlafes mit ungefährter Tatfel gebildet. Aber die Christen haben sie doch mit besonderem Recht zu der ihren gemacht. Sie gingen aber noch einen Schritt weiter. Sie glaubten ihre Toten auch schon vor der Wiederkehr Christi „bei dem Herrn“ (II Kor 5⁸). Der Apokalyptiker sieht die Toten in weinen Gewändern vor Gott stehen (20¹²), und Paulus hat am Ende seines Lebens Lust, „abzuscheiden und bei Christo zu sein“ (Phil 1²³). Da ist der Tod fast der Eingang in das Leben“ geworden, wie er später den Märtyrern erschien und als der wahre „Heburtstag“ gefeiert wurde. Dahin zielt im NT jedenfalls schon die Seligpreisung der Toten und derer, die geduldet haben (Offb. Joh 14¹³ Sat 5¹¹). Uebrigens ist auch diese Vorstellung des Aufenthaltes der verstorbenen Rechten und Heiligen vor dem Angefeste Gottes und des Meissias schon vorchristlich-jüdisch und hat auch ihre Parallele im Gleichnis vom armen Lazarus, der beim Tode von den Engeln in Abrahams Schoß getragen wird. In all dem liegt noch nicht das eigentlich Christliche der Vorstellung vom Tode. Dieses werden wir erst erkennen, wenn wir den Tod als eine die Menschheit bewirkende Macht betrachten.

2. Der letzte Feind, der überwunden wird, ist der T., sagt Paulus (1 Kor 15²⁶). Der letzte Feind ist, weil er der furchtbarste ist und seit Adam über die Menschen als König geherrscht und sie in Sklaverei gehalten hat (Röm 5¹²–14; 17 Hebr 2¹⁵). In dieser Perseverierung erscheint der Tod (Offb. Joh 6⁸ auf salben-Roh, begleitet vom „Hades“, dem Höllenengott. Er ist der Dienstmann des Teufels, „Satan“, 2, 3; Hebr 2¹⁴), durch dessen Reit er nach Weiß 2²¹ in die Welt geskommen ist; und er hat seine Waffe, seinen Stachel, in der „Sünde“ (1 Kor 15⁵⁶). Anders, sachlich ausgedrückt, in der T. der Sünde Sold (Röm 6²¹; vgl. Sat 1¹³). Zu diesen drei Mächten, die zusammen „die Welt“ beherrschen, das Wesen dieses „Neons“ bilden, den Teufel, der Sünde und dem Tode, kommt bei Paulus noch das Gesetz, daß an sich, d. h. seinem Inhalte nach, heilig ist, aber „zwischen eingekommen“ nur die Sünde mehrere toll und darum zum Tode gereicht (Röm 7¹⁰ 11 Kor 3⁶; „Paulus“; C, 2 b, c). Aber der T. ist die letzte, furchtbarste Macht, in der sie alle geprägtemen aufgehen. Und nicht nur die Menschheit, die ganze Schöpfung ist dem Verderben (der phthora) unterworfen. Der hieraus sich ergebende Dualismus einer durch Teufel, Sünde und Tod beherrschten, Gott feindlichen Welt wird dadurch gemildert, daß dieser Zustand erst durch Adams Fall („Paradiesesmuth“) eingetreten erscheint (Röm 5¹² ff. 1 Kor 15²¹; „Tod“; IV, 2), und vor allem dadurch, daß Gott selbst das letzte Wort behält. Es ist Gottes ganz besondere Macht, daß er auch Tote erwecken kann (Hebr 11¹⁹ Röm 4¹⁷ Joh 5²⁵). Ja, Gott hat, nachdem er gestorben, auch Macht,

in die Hölle zu versen (Luk 12,5; vgl. Matth 10,25). Von ihm kommt auch die Erlösung vom T. durch die Sendung seines Sohnes (Gal 4,4).

3. Die Erlösung vom Tode geschieht durch Christus, dem Gott alles untergeben hat (1 Kor 15,22), aber doch so, daß Gott es ist, der ihn als Erlöser von den Toten auf erweckt (1 Kor 15,22; Apoll 2,21; Gal 1,1; Kol 2,12; 1 Thess 1,10; Eph 1,20; 1 Petr 1,21; Hebr 5,7). Christus aber hat den T. für alle geschmeidet (Hebr. 2,9) und durch Tod und Auferstehung dem Tode die Macht genommen und Leben und unvergängliches Leben ans Licht gebracht (Hebr 2,11; 1 Tim 1,10). Nun sind wir erlöst vom Tode (11. Kor 1,10); frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes (Röm 8,2). Nun kann Paulus triumphieren: „Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? — Gott sei Dank durch Jesum Christum!“ Wie sehr diese Erlösung vom Tode im Mittelpunkte orthodoxen Glaubens stand, zeigt die Schlussfolgerung des Paulus: wenn Tote nicht auferstehen, so ist auch Christus nicht auferstehen, so ist unser Glaube eitel (1 Kor 15,12ff.). — Aber gerade Paulus macht nach dem oben gegebenen Zusammenhänge von Sünde und Tod die Erlösung vom Tode abhängig von der Erlösung aus der Sünde, deren Ende, Ziel und Sold der Tod ist (Röm 6,1-2; 1. Kor 15,56; 2. Kor 7,10. u. s.; Paulus: Röm 6,1).

Das ist in etwas anderer, mehr gnostischer Begründung auch die iohannische Lehre (1. Joh 3,14; 5,18ff.), ja es ist die urchristliche Grundanschauung überhaupt: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, aber die Seele nicht mögen töten; fürchtet euch vielmehr vor dem, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle“ (Matth 10,28). In dieser ethischen Vertutiflung von Sünde und Tod liegt der eigentliche Keim für die christliche Umgestaltung des Todesgedankens. Denn sie bewirkt es, daß die Erlösung vom Tode bereits in der Erlösung von der Sünde miterlebt wird. Dadurch wird der T.-esgedanke von dem leiblichen Sterben abgelöst und in die Tiefe des persönlichen Lebens selbst verlegt. Wer an Christus glaubt, dessen Leib ist zwar um der Sünde willen (d. h. als der Sitz der Sünde) dem Tode verfallen; aber sein Geist, sein innerer Mensch, lebt (Röm 8,10). Paulus knüpft Röm 6,1 mit diesen ganzen inneren Vorgängen kausal an die Taufe als Begegnung und Auferstehen mit Christus (1. Taufe: 1. B 2), wie Joh an das Abendmahl (Joh 6,51). Auch für Joh ist der Gläubige vom Tode zum Leben hindurchgedrungen und wird den Tod nicht schmeidig ewiglich (Joh 11,25 ff. 5,24; 6,50; 8,51; 1. Joh 3,14). Das ist keineswegs bildliche Redeweise, sondern sehr realistisch gemeint. Leben ist überall da, wo Christus ist, Tod dort, wo die Sünde herrscht (Kol 2,12; Eph 2,1; 1. Tim 5,6 (lebendig tot); Luk 15,21 (der verlorene Sohn war „tot“) Offb. Joh 3,1). So gibt es auch einen toten Glauben (Joh 2,17) und tote Werke (Hebr 6,9; 14). Auch das Wort „läßt die Toten ihre Toten begraben“ (Matth 8,22) ist so von der außer Christus dem Tode verfallenen Welt zu verstehen.

4. Diese verinnerlichende Umgestaltung des T.-esbegriffes hat zunächst dem leiblichen T. seine Schrecken genommen und ihn für den Christen in den oben beschriebenen Zwischenzustand des Schlafes oder schon beginnender

Seligkeit in der Gemeinschaft mit Christus verwandelt. Denn Christus ist auch ein Herr über Tote (Römer 14,9). Er hat die Schlüssel der Hölle und des Todes (Offb. Joh 1,18). Darum kann auch der Tod den Christen nicht scheiden von der Liebe Gottes in Christo Jesu (Römer 8,39). Aber die endgültige Entscheidung über Leben und Tod fällt doch erst bei dem mit der Wiederkunft Christi verbundenen jüngsten Gericht (1. Eschatologie: III, 3c). Hierbei wird zwar nach Raum auch der T. als der letzte Feind überwunden, auf daß Gott sei alles in allem. Aber die schlichte Rettung aller wird doch auch von ihm selbst nicht überall aufrecht erhalten. Vielmehr zerlegt sich dem christlichen Bewußtsein entsprechend dem Begriffe des Lebens (1. Ewiges Leben: I, im NT, 2) auch der des Todes in den des zeitlichen und des „anderen“ (= ewigen Todes) (Offb. Joh 2,11; 20,6-11; 21,1). Dieser wird hier beschrieben als der Feuerpfuhl, in den auch der Tod und der Hades geworfen werden mit allen, die in ihren Sünden gestorben sind und das ewige Leben in Christus nicht ergreifen haben. Er ist identisch mit der „Hölle“ der Evangelien, in die hier der reiche Mann im Gleichnis Luk 16,22 gleich nach dem Tode geworfen wird. Von einer endlichen Erlösung aus ihr (1. Eschatologie: III, 3d) weiß das NT nichts zu sagen. M. Bräuer.

IV. Dogmatisch.

1. Die dogmatische Entwicklung;
2. Der biblische Grund des Dogmas;
3. Allgemeinheit des Alterstodes;
4. Ursachen des Alterstodes;
5. Zur Ergänzung vgl. die Article: „Unterschiede“; „Ewiges Leben“; „Seelenwandlerung“; „Eschatologie“.

1. Der physische T., das leibliche Sterben, eignet sich nach der älteren in der christlichen Kirche vertretenen Auffassung dem Menschen von Natur. Athanasius z. B. sagt, der Mensch sei seiner Erdenatur nach sterblich und vergänglich, zugleich jedoch fähig, durch die Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos nach dem T. in das ewige Leben einzugehen. Infolge des Sündenfalls ist diese Fähigkeit verloren gegangen, so daß die Menschen, soweit sie ohne Christus bleiben, dem ewigen T. verfallen sind. Dieser morgenländischen Tradition steht die australische gegenüber, als deren Typus Taguustin behauptet, daß der erste Mensch von Natur die Fähigkeit besaß, den T. zu vermeiden (dās posse non mori), — worin allerdings auch sehr becheiden und verschämmt eingeschlossen ist, daß der T. (das Sterben können) eine natürliche Mütigkeit des ersten Menschen gewesen ist. Er sollte die Unfähigkeit zum Sterben (non posse mori) erlangen, erlangte aber statt dessen durch den Sündenfall die Unfähigkeit zum Nichtsterben. Zu diesem notwendig gewordenen leiblichen T. gesellten sich die anderen T.: die Trennung der Seele von Gott (seelischer T.) als zeitliche Strafe nach dem leiblichen T., der ewige T., den die mit dem Leibe wieder vereintige Seele als ewige Strafe leidet, und der geistliche T., der als völlige Scheidung der Seele von Gott vor dem leiblichen T. eintritt. Wie die Katholiken, so haben auch die protestantischen Dogmatiker sich an diese augustinische Bestimmung mit der Unterscheidung des leiblichen, geistlichen und ewigen T. angelehnt. Im Weinen der beiden letzten Tessallianen liegt von selbst, daß sie von der Sünde als der inneren

Gottserne verurteilt sind. Hingegen bedarf die von der Dogmatik noch schärfer als von Augustin betonte Behauptung, daß auch der physiologische Tod die Folge des Sündenfalls sei und demgemäß nicht von Natur dem Menschen eigne, einer besondren Untersuchung. Nach einigen älteren Vorgängern hat vor allem Tschleiermacher und dann nachdrücklich Albrecht Ritschl die Auffassung des natürliche-leiblichen Todes als Sündenstrafe befürwortet. Hier liegt infolge der sehr alten theologischen Tradition das dogmatische Hauptproblem des Tes. Das umfassendere Problem ist der Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel (Welttod), das hier spezialisiert dahin zu formulieren ist, ob der leibliche Tod als ein Uebel in Betracht gezogen werden darf. Ritschl betont namentlich, daß für die mit Gott Verhöhnten der Tod nicht mehr den Wert der Strafe hat, sondern ein Mittel der Befreiung aus dem Fleiblichen ist, und daß überhaupt in der religiösen Weltanschauung des Christentums der Tod nicht als das höchste Uebel gilt. Damit ist ein Prinzip gestellt gemacht, das mit der urchristlich-apostolischen Predigt übereinstimmt, daß der Tod verschlungen ist in den Sieg und der Stachel des Tes abgeschlagen ist (i. 2). Scheint nun aus dieser Betrachtungsweise auch zu folgen, daß der Tod, zumal er doch den Verhöhnten genau so wie den Unverlösten zuteil wird, ein rein natürliches Ereignis ist, so nötigt eben die hergebrachte dogmatische Theorie zu einer eingehenden Prüfung dieses Punktes. Angesichts dieser zweifachen Bewertung des Tes stehen wir vor dem Dilemma folgender abstrakter Möglichkeiten: 1. Entweder herrscht der Tod in der gesamten Schöpfungswelt von ihrem Anfang an um ihres geschöpflichen, endlichen Wesens willen. Dann ist nicht erst um des Menschen willen, d. h. infolge seiner Sünde die Schöpfung sterblich geworden, weder die Menschen allein noch auch die Tiere und gar die Pflanzen; — 2. oder die Schöpfungswelt hat am Anfang das Merkmal der physischen Unsterblichkeit an und für sich besessen. Dann ist der jetzt erfahrungsgemäß allenfalls anzutreffende Sterblichkeitzzustand nachträglich in die Schöpfungswelt hineingetunnen, von ihr „erworben“, und zwar — nach traditioneller Meinung — durch die menschliche Sünde. Hierbei sind die Einzelfälle zu unterscheiden: a) Entweder ist der Tod, nur für die Menschheit die Folge der Sünde, während die Tierwelt (und vollends die Pflanzenwelt) auch vorher sterblich war und der Mensch sich vor den übrigen Kreaturen durch die anerschaffene Freiheit vom Sterben auszeichnete; — b) oder der Tod ist infolge der menschlichen Sünde über die gesamte, an und für sich unvergänglich ausgerüstete Kreatur als die größte und allgemeinste Katastrophe hereingebrochen.

Die unter 1 angegebene Möglichkeit beschreibt das Erfahrungsbild und ist frei von Einnahme religiöser Gedanken. Unter 2 steht eine dogmatische Theorie, die nur gelten kann, wenn 1 falsch ist. Wir haben daher neben der hl. Schrift auch die Erfahrung zu befragen, was der Tod physiologisch für Tier und Menschenwelt bedeutet.

2. Die moralischen oder ins Moralehen überschlagenden mytheologischen Religionen bilden die Vorstellung aus, daß mit dem physischen Ableben der Zustand der Ver-

geltung eintritt (¶ Gericht Gottes, 1). Seltener findet sich der Gedanke, daß das Sterben an und für sich schon eine Vergeltung, eine Strafe für Sünde sei. Doch treffen wir bei einigen primitiven Völkern mit wenig ausgebildetem sittlichen Bewußtsein (z. B. den Madagassen) die Vorstellung, der Tod sei durch die Schuld der Menschen in die Schöpfung hineingetreten. Im AT finden sich Anklänge, aber hier so wenig wie im NT ist diese Vorstellung betont oder widerprüchslos vorausgesetzt. Selbst in der mit Vorliebe dogmatisch ausgewerteten Verfluchtigung des ersten Menschenpaars (1 Mos 3; „Paradiesenvitus“ ¶ Sündenfall) wird der Mensch nicht als ein unsterblich erschaffenes Wesen angegeben, vielmehr wird B. 22 die Bevorgnis ausgesprochen, der Mensch möchte, wenn er seine Hand auch nach dem Lebensbaum ausrede, unsterblich werden, und B. 19 ist ausdrücklich getagt, der Mensch müsse deshalb sterben und Staub werden, weil er vom Staube genommen ist (¶ Tod; II, 1). Überhaupt wird nicht im AT schlägtlin im AT eine Strafe erblickt (Zel. Sir 41,1: „Fürchte dich nicht vor dem Tode, deinem Geschick; denn dies ist vom Herrn allem Fleisch zuerichtet“); vielmehr gilt es als das regelrechte Los, wenn jemand alt und lebensfass zu seinen Vätern versammelt wird, nur der frühzeitige oder gewaltsame Tod wird bisweilen als göttliches Strafgericht aufgefaßt. Aber auch in der nt. lichen klassischen Stelle Röm 5,12 ist nicht ein rein launiger Zusammenhang zwischen Sündenfall und leiblichem Tode behauptet, derart, als sei das Sterben erst durch die Sünde verursacht, und als bezeichne es selbst eine insofern der Sünde eingetretene Degeneration. Freilich hat Paulus hier zunächst den physiologischen Tod im Auge; aber während seines Vergleichs geht er zur übertragenen Bedeutung über. Sein Vergleich besagt: wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der (physiologische) Tod, so ist auch durch einen Menschen Jesus Christus die Gnade gekommen und durch sie das Leben. Letzteres ist aber nicht das physische, sondern das höhere, religiös-seelische Leben, das Leben der Gottheit, Leidenschaft. Es ist deutlich, daß Paulus, obwohl er vom Begriff des physischen Tes ausgegangen ist, sofort die ihm geläufige übertragene Bedeutung (¶ Tod; III, 2) einnimmt. Christus hat ja tatsächlich nicht den physischen Tod befreit; also kann auch des Apothels Meinung nicht wohl die sein, der physische Tod sei durch Adams Fall erstmalig verurteilt worden. Sofern am physischen Tod Christus etwas geändert ist, kann es nur dies sein, daß dem Tod sein „Stachel“ genommen, der Tod „in den Sieg verschlungen“ ist. Dann aber fordert die Parallele in Röm 5, dass durch Adam nicht die Tatsache des Tes selbst herausgeführt ist, sondern der Stachel, das grauenvolle Gepräge, das er für die gotterne Menschheit besitzt. Ferner ist zu beachten, daß die christliche Weltanschauung nicht erlaubt, den durch irgend eine Katastrophe herausgeführten Tod Einzelner oder Vieler in urfachlichen Zusammenhang mit der Sündhaftigkeit zu bringen. Weder den gewaltsamen, noch den natürlichen Tod, noch irgend welches Gebrechen darf der Christ als Sündenstrafe beurteilen. Das folgt aus der wiederholt von Jesus in dieser Frage eingenommenen Stellung (z. B. Luk. 13,4).

Aber die Ursprünglichkeit des Todes ist im NT nicht ausdrücklich erörtert. In den paulinischen Wörtern zumal ist der ja und je verwendete Begriff des Todes zu unsicher, als daß mit Bestimmtheit eine Theorie über den Ursprung des leiblichen Todes zu entnehmen wäre. Gerade die paulinische Redeweise hat dazu beigetragen, den Todesbegriff in sich selbst zu spalten und die Folgen der Sünde vom leiblichen Tode abzulösen und mit dem geistlichen und ewigen Tode zu verknüpfen. Während diese nach der Schrift aus der Sünde stammen, ist der leibliche T. höchstens vorübergehend aus der Sünde hervorgeleitet.

3. Die Biologie kann nirgends in die Uranfänge zurückkehren, und sie hat keine Mittel, um direkt und mit voller Sicherheit den ursprünglichen sterblichen Charakter aller Lebewesen zu behaupten. Dennoch ist durchaus erforderlich, ihre Ergebnisse in Anslag zu bringen für die Fragen: war der Tod eine anfängliche Erscheinung in der organischen Welt? und nötigt der naturwissenschaftliche Befund zur Annahme, daß die Tierwelt ursprünglich in derselben Weise wie heute sterblich organisiert war? oder gibt es Anzeichen dafür, daß die Tierwelt ursprünglich, im Sinne der dogmatischen Theorie, unsterblich war? und bildete der Mensch vielleicht eine Ausnahme? — Dabei kommt allein der Alterstod in Frage, d. h. die Tatsache, daß die Individuen auch dann, wenn keine außergewöhnliche Störung sie aufsucht, ihr Leben einmal abschließen müssen und daß die verschiedenen Arten der Lebewesen je ihre bestimmte Altersgrenze haben. Nunmehr scheint die Eintritt der Lebensunfähigkeit auf einer Veränderung des Protoplasmas zu beruhen. Darauf weist die Beobachtung des durch äußere Einflüsse verursachten Absterbens niederer Organismen. Sie halten ihre Lebensfähigkeit beharrlicher fest und widerstehen größeren Unbillen der Witterung und isolaten Umgebung als höher organisierte. Während die Protozoen den Sauerstoffmangel oder das Entziehen und Entfernen der Feuchtigkeit leicht überdauern, werden den komplizierteren Wesen (Metazoen) solche Umstände tödlich. Dies unterschiedliche Verhalten muß in einer verschiedenen Empfindlichkeit des Protoplasmamoleküls begründet sein. Das Eintreten der Unmöglichkeit der molekularen Assimilation ist der T. Diese innerorganische Begründung hat auch der Alterstod, der sich bei verschiedenen Tierarten an verschiedener Altersgrenze einstellt. Es gibt niedere Organismen, bei denen der T. unmittelbar auf den Alt der Fortpflanzung folgt, und je höher wir in der Tierwelt hinaufsteigen, um so weiter scheint der Tod von der Fortpflanzung abzurüden. Je weiter wir zu den einfachen Abiern zurückgehen, desto enger scheinen beide Ereignisse zusammenzufallen, so daß schließlich jede Differenz zwischen beiden verschwindet, derart, daß bei den einzelligen Protozoen die Vermehrung d. i. Teilung des Wesens in zwei gleichwertige Wesen mit dem Aufbrechen des vor der Teilung vorhandenen Individuums identisch ist. Indem es sich in zwei neue Wesen teilt, hört es als altes Individuum zu bestehen auf.

Dieser Umstand hat nun die Allgemeinheit des T. in die Diskussion gezogen. Man hat gefragt, ob diese Protozoen dem T. unterworfen sind, ob sie ein Absterben an „Alterschwäche“ er-

fennen lassen, oder ob dasselbe, wie Weismann annimmt, erst mit den mehrzelligen Wesen (Metazoen) in die Welt gekommen sei. In dem Streit zwischen Weismann und Goethe war der sprühende Punkt der Begriff des Todes selbst. Während wir nämlich gewohnt sind, als sichtbares Resultat alles Sterbens eine Leiche zu finden und während auch beim gewaltsamen T., der diese Einzelligen ereilt, eine Leiche zurückbleibt, so beobachtet man im Generationsgang der Protozoen nur einen unübersehbaren langen Prozeß fortgehender Teilung, mittels dessen an die Stelle des Mutterindividuums zweitärige Tochterindividuen gesetzt werden, ohne daß ein organischer Rest nebenbei übrig bleibt. Weismann will da nicht von T. gesprochen wissen. Goethe breitete die hier verwirrte Definition vom T. und legt den Nachdruck darauf, daß das Protoplasma des Muttertieres eben nur in diesem selbst als wirkliches, individuell bestimmtes Plasma erscheint. Hört somit bei der Zweiteilung des Protozoons das mütterliche Individuum zu existieren tatsächlich auf, so sei es als getorben zu betrachten. Auf experimentellem Wege ist aber die Sterblichkeit dieser Tiere durch R. Herwig und Ramas festgestellt. Besonders Sonnenfischen aus der Klasse der Rhizopoden (Wurzelzüher) waren Versuchsstoffe. Diese fayeli sich für Teilung und Fortpflanzung ein. Bei der in diesem Zustande vor sich gehenden Teilung wird nicht ohne weiteres die elterliche Substanz zu derjenigen der Nachkommen, sondern nur ein verschwindender Bruchteil des Muttertieres bleibt erhalten. „Wenn Atmosphären sich entzünden, so sterben von den vielen Kernen 95 Prozent ab und werden aufgelöst; die fünf Prozent, welche dann übrig bleiben, werden zum Aufbau der Befruchtungskörper benutzt. Auch von diesen werden weitere Dreiviertel der Kerumasse zerstört. Diese fast 99 Prozent Kernsubstanz repräsentieren eine ganz ansehnliche Leiche, nur daß man von ihr nichts merkt, weil das Tote allmählich von dem lebenbleibenden Rest verzehrt wird.“ (Herwig.) Aber auch der edle Alterstod derartiger Tiere ist in Form von Depression und Absterben ganzer Kulturen beobachtet. „Unsere Erfahrungen lehren, daß Protozoen, unter andauernd günstige Ernährungsbedingungen gebracht, schließlich zugrunde gehen. Durch die ununterbrochene Ausübung der Lebensfunktionen wird eine so hochgradige Störung im Gleichgewicht der Zellteile erzielt, daß ein dauernder Stillstand der Lebensfunktionen erzielt wird, und das in der Tod.“

4. a) Scheint so der biologische Befund keinen begründeten Zweifel an der Allgemeinheit des Alterstodes aufzunehmen zu lassen, so ist weiter zu fragen, ob die Ursachen dieser natürlichen und sterblichen Sterblichkeit in der Konstitution der Lebewesen selbst vorhanden sind, so daß das Sterben eine absolute Notwendigkeit ist. Zwei Theorien zur Erklärung der Wesensnotwendigkeit des Sterbens sind besonders wichtig, die zytobagische und die physiologische. Die letztere ist von Weismann so formuliert, daß die Atrophie (Unternahrung) der Organe des älteren Organismus dem Auftreten geschränkter Zellen zuzuschreiben sei. Diese Theorie ist brüderlich. Den Einwänden gegenüber hat M. zugeben müssen, daß einige Organe wie das Auge ohne Zwischenfunktion solcher Zellen im

Alt er degenerieren. Müsste zudem erst das Aufräumen derselben erklärt werden, so ist diese Theorie wenig fräsig. Die physiologische Theorie erklärt den Grund der allgemeinen Sterblichkeit in der Art, wie endliche Lebensprozesse überbaupi abzulaufen pflegen und der irdischen Organisation zufolge ablaufen müssen. Derselbe Prozess, der den Wesen allmählich seine volle Gestalt gibt, die innerorganische Ausbildung bewirkt und die Komplexität des Körpers erzeugt, führt das Absterben herbei; die Zellen, die gefährlich sind, den Körper aufzubauen, zimmern sich zugleich das Gehäuse, in dem sie selbst ersieden. Sonach wäre die Menge der Veränderungen vom Eisadimma an als der ununterbrochene einheitliche Prozeß des Aufbaues und Abbauens des Organismus zu betrachten. „Es muß notwendigerweise an die Stelle der landläufigen Ansicht, daß der Tod durch die dauernde Summation äußerer Schädigungen bedingt sei, die Verstellung gesetzt werden, daß die Bedingungen des sogenannten natürlichen Todes im lebenden Organismus selbst gelegen sind.“ (Berworn.) Einwandfrei ist diese Aussichtung nicht; läßt sich doch schon im allgemeinen gegen sie gelind machen, daß dann die robusten Tiere und Pflanzen am kürzesten sein müßten, was durch Dichthäuter, Drachenblütbäume u. a. widerlegt wird. Aber diese physiologische Theorie von Degeneration und Sterben hat einen richtigen Kern. Zeigt sie, daß bei den Zellgruppen gerade aus ihrer vielzähligen Struktur die Notwendigkeit des Sterbens entspringt, so weiß sie zugleich den Prototypen ihre Sonderstellung in dieser Hinsicht zu. Eine wirklich zureichende Erklärung des Todes ist auch bei der gründlichsten Ausdeutung der mechanischen Vorgänge noch nicht erreicht. Die Frage bleibt offen, warum die Sterblichkeit ein Gemeingut der organischen Schöpfung ist, und warum die doch wahrscheinlich stammbegrenzte Regeneration stattfindet. Der Organismus nicht, so sei reich, daß innerhalb das Verbraucht erfordert, das Alte endet verjüngt und so der Tod durch Alterschwäche zur Unmöglichkeit wird. Eine andere, der eben begonnen gegenüberstehende, zu nennende, Betrachtungsweise lieiert jedoch einen wichtigen Gesichtspunkt zum Verständnis des Rätsels des Todes.

I. b) Ausführlicher ist an die obige Bemerkung, daß die Altersgrenze in einer Beziehung zur Fortpflanzung zu stehen scheint. Man hat sogar eine direkte Proportion zwischen der zur Fortpflanzung (Asterhaltung) benötigten Zeit und der Dauer des Lebens zu erkennen geglaubt. Diese Proportion ist jedoch nur teilweise und schwierig durchführbar. Wenn die Erbalt nach der Art erscheinen soll, daß durchschnittlich jedes Elternpaar in vollstem Umfange dafür sorge, daß zwei Nachkommen von ihm zur vollen artlichen Reife gelangen, so ist zwar verständlich, weshalb die Entagsliege steht, nachdem die Eier abgelegt sind, aber nicht, weshalb insäßliche Insekten und andere Tiere mit gleichfalls starker Fruchtbarkeit viel länger leben. Hingegen wäre aus jener Regel wieder verständlich, weshalb den Vogeln, die infolge ihrer Lebensweise nur wenig Eier jährlich zur Reise bringen, längeres Leben beschrieben ist, dergleichen, mesalg die fruchtbaren Arten des Säugetiers (Maus, Hase, Kaninchen) die geringste Lebensdauer besitzen. Allein nur ein Teil der Tatsachen wird

durch diese Betrachtung erklärlich, während sehr viele Fälle in Dunkel gehüllt bleiben. Deutlicher werden aber die in Tod und Altersgrenze vorliegenden Tatsachen, wenn wir zu jenem Argument der Asterhaltung den allgemeinen Grundtrieb der organischen Natur auf Weiterbildung, auf Entwicklung der Formen hinzunehmen. Die Entwicklungstendenz schließt die Komplexität in sich, daß die alten Formen vom Schauplan abtreten, um den neuen, die sie bilden helfen, Platz zu machen. Wäre der Entwicklungstrieb nicht mit dem Geist des Todes kombiniert, so hätte die Natur in langer Zeit mit Raumangst zu kämpfen und würde deswegen die Weiterbildung einstellen müssen — oder es müßte den Individuen die Fähigkeit geben sein, aus sich und an sich selbst das höchste Ziel der Entwicklung hervorzubringen und darzustellen. Da nun aber die Naturgebilde durchweg eine individuell beschränkte Fähigkeit haben, so kann das Ziel des Fortschritts nur durch den Wechsel der Individuen erreicht werden. Altern und Sterben ist sonach die Konsequenz der Entwicklung. Individuen, die an dem Geschäft der Entwicklung beteiligt sein sollen — und welche möchte man davon ausnehmen? — müssen physiologisch so organisiert sein, daß sie nach einer bestimmten Frist auf natürgemäße Weise ihren Lebensprozeß einstellen. — Nun erfüllen aber die Organismen in der allgemeinen Fortbildungswelt nicht nur die Aufgabe, ihre Art zu entwideln, sondern sie arbeiten an der Umgestaltung der Lebensverhältnisse und Existenzbedingungen mit (etwaiges Beispiel die Bildung des tohlerfaulenden Hafts) und fördern somit im lebenden und toten Zustand Bedingungen neuen Lebens. Wenn Menschen kommt ein anderes Moment hinzu, wodurch er für die Weiterbildung sorgt. Er betätigt sich nämlich außerdem auf dem Wege geistig-sittlicher Entwicklung. Sein spezifischer Unterschied von den Tieren bringt es mit sich, daß er vornehmlich durch geistig-sittliche Arbeit diejenige Förderung seines Gleiches vornehmmt, welche dessen Eigenart entspricht. Seine Lebensänderungen gewinnt nicht so einheitig wie bei den Tieren in der natürlichen Fortpflanzung, erreichen vielmehr ihren Höhepunkt in der Entwicklung der geistigen (intellektuellen und geistlichen, religiösen und sittlichen) Fähigkeiten. Sofern diese Fähigkeiten nicht wie die natürhaften Merkmale unbewußt, triebmäßig, sondern bewußt angewandt und erweitert werden, ist solcher Fortschritt, abgesehen von dem Maß seiner Berechenbarkeit, auch unabhängig von der physischen Fortpflanzung als solcher herzustellen durch „geistige Zeugung“. Für solche Fortschaltung sind die hohen Lebensjahre oft von größter Wichtigkeit. Des einzelnen menschlichen Individuum Kräfte reichen jedoch nicht hin, um das Ziel der geistig-sittlichen Kultur herauszuführen. Auch für den Menschen ist der Alterst. durch die Förderung der Entwicklung seiner selbst und seiner Künste, der er dienen soll, bedingt, und wer den Weltorganismus unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, darf nämlich im Zusammenwirken aller seiner Teile immer Höheres verwirklicht werden, der muß die allgemeine Sterblichkeit als die naturgesetzmäßige Konsequenz des in der Welt wal tenden Entwicklungstriebes begreifen. Das ist auch die Wurzel zu allen der Todesfälle, die sich im Rahmen

der christlichen Weltbetrachtung einstellt. Diese erblüht im Menschen die Krone der Schöpfung (T Mensch; III). Der Mensch besitzt aber mit den Eigentümlichkeiten, die in diesem Prädikat zutun zu haben scheint, nicht bloß ein vorzügliches Gottesgeschenk, sondern auch eine hohe Aufgabe, die des stiftlichen Zusammenlebens der Menschheit mit dem Ausblick auf Ewiges Leben. Wollte man etwa sagen, der Mensch sei eben wegen dieser seiner hohen Stellung und Bestimmung von Haus aus sterbensunfähig gewesen, so müßte man langen, daß sich die Menschheit von primitiven Anfängen auf dem Wege sittlich-religiöser Entwicklung emporgearbeitet habe — man müßte die Menschheit selbst von der Entwicklung ausnehmen und den gotigenwollten Endzustand an den Anfang setzen. Nur bei dieser Postulierung eines mit dem Beginne der Menschheit gleichzeitigen goldenen Zeitalters ist man genötigt, den Ergebnissen der biologischen Empirie und den aus ihr folgenden Schlüssen zum Trost den Tod als die Folge von Sündenfall und Erbsünde (* Gottheitenbildlichkeit * Sünde * Tod; II, 1; I, 2. § Urland; II) zu betrachten.

Dr. Schleiermacher: Der christliche Glaube, §§ 50—61; — Julius Müller: Die christliche Lehre von der Sünde, II, 1844; — Philipp: Kirchliche Glaubenslehre, III, 1859; — Dr. A. Dörner: Glaubenslehre, I, 1867; — Albrecht Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, III², § 42, 1845; — Otto Kirn: Artikel „T.“ in RE² XIX, 2, 801 ff.; — August Weissmann: Über die Dauer des menschlichen Lebens, 1881; — Elias Metchnikoff: Studien über die menschliche Natur (deutsch), 1908; — Max Kalliović: Allgemeine Biologie, II, 1899; — Alexander Goette: Ueber den Ursprung des Todes, 1883. *Beth.*

Tod, Bruderschaft vom guten, Väter und Brüder des Jesu (* Güter Tod) Pauliner, 1.

Tod, schmäzer, Name der 1347 in Europa eingedrungenen Pest, * Flagellanten.

Tod Jesu (* Jesus Christus; II, 3; III, 1 (Sp. 387 f); V (Sp. 394) * Erlösung: I im RT, * Verlöhnung: II, 1. Paulus: C 1 c. d; 2 c * Lamm Gottes * Christi Blut * Opfer: II, dogmengleichlich; III, ethisch, * Verlöhnung: III, dogmengleichlich, * Wert Christi, dogmatisch, 3 b. c * Erlösung: II, dogmatisch.

Todesstrafe.

1. Der geistige Tatbestand; — 2. Aus der Geschichte der Bewegung gegen die T.; — 3. Kritik der T.

1. Nach dem gettenden Strafgesetzbuch wird die T. abgesehen von dem erweiterten Anwendungsgebiet nach dem Militärstrafgesetzbuch und der Proklamierung des Kriegsrechts — angedroht für vollendeten Mord (d. i. die vorläufige und mit Überlegung ausgeführte Tötung), für Mord und Mordversuch am Kaiser oder dem Landesherrn, für Sprengstoffattentate, die den Tod eines Menschen herbeiführen, falls der Täter einen solchen Erfolg voransahen konnte und schließlich für Slavenraubunternehmungen, welche den Tod eines Menschen verursacht haben. In diesen vier Fällen ist sie absolut, d. h. ohne Zulassung mildnernder Umstände, angedroht. Diese letztere Regelung wird heute ziemlich allgemein als unberechtigt erkannt, weil jedes Verbrechen, auch der Mord, durch Motive besonderer Art oder den Seelenzustand des Täters eine mittlere Beurteilung rechtfertigen

kann. Und die Abgrenzung des Mordes von dem vorläufigen, aber ohne Überlegung ausgeführten Totschlag (Strafe: Zuchthaus von 5—15 Jahren oder lebenslänglich, bei mildernden Umständen Gefängnis nicht unter 6 Monaten), ruht zudem auf einem Moment, welches psychologisch sehr schwer festzustellen ist und vor allem keineswegs für die qualitative Bewertung der Tat ausschlaggebend zu sein braucht. Die T. darf nur vollstreckt werden, wenn die Gnadeninstanz erklärt hat, von ihrem Recht keinen Gebrauch machen zu wollen — die Vollstreckung geschieht durch das Peil oder die Guillotine in einem ungeschlossenen Raum bei beschärfter Distanzlosigkeit.

2. Die Frage, ob heute Kulturstaaten, abgesehen von Ausnahmefällen (Revolution, Kriegsrecht, koloniale Zustände), die T. entbehren können, ist mit Sicherheit zu bejahen. Das beweisen einmal die Erfahrungen der Staaten, welche die T. abgeschafft haben: Holland (1870), Italien (1890), Rumänien (1865), Portugal (1867), Norwegen (1905), 15 Schweizer Kantone (z. B. Zürich, Basel, Neuchâtel, Genf), San Marino, 5 Staaten von Nordamerika (Michigan, 1846, Wisconsin, 1853, Rhode Island 1852, Maine 1887, Kansas 1907), 4 Staaten von Mexico; Guatemala, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Venezuela, Ecuador und Brasilien. Russland kennt die T. (seit 1753) — abgesehen von Kriegsrechtszuständen — nur für Staatsdelikte. Belgien und Finnland haben die T. faktisch abgeschafft: T. werden in Belgien seit 1863, in Finnland seit 1826 nicht mehr vollstreckt. Die Staaten lehrt durchweg, daß in diesen Staaten die Abschaffung der T. keine Steigerung der Mordstriminalität bewirkt, ohne Schaden für die Sicherheit der einzelnen wie des Staates ist sie durchgeführt worden. Sogar bei einem so leidenschaftlichen Volk wie den Italienern, ist die Zahl der vorläufigen Tötungen von 9,68 (auf 100 000 Einwohner) im Jahre 1880 bis auf 4,86 im Jahre 1907 trotz Abschaffung der T. heruntergegangen. Und die Staaten, in denen die T. besteht, zeigen oft eine wesentlich höhere Mordeintensität, wie der benachbarte Saat, wo die T. abgeschafft ist; das läßt sich z. B. für Frankreich und Belgien, sowie für die schweizerischen und nordamerikanischen Staaten nachweisen. Da solche Massenbeobachtungen durch Jahrzehnte zu verfolgen sind und immer das gleiche Resultat trotz verschiedenartigster politischer und kultureller Verhältnisse zu erkennen ist, so kann dies nicht auf Zufall beruhen. Der weitverbreitete psychologisch begreifliche Glaube an die abholtende Kraft der T. wird vielmehr durch ein überwältigend reichhaltiges Erfahrungsmaterial widerlegt. Vor allem auch durch die Tatsachen der Geschichte des Strafrechts. Man muß sich nur klar machen, in welchem Maße die T. durch Jahrzehnte hindurch angedroht war. Bis zum 18. Jhd. war sie geradezu „die“ Strafe, angedroht und vollstreckt für eine Fülle kleiner und kleiner Vergehen. Nach unter Friedrich Wilhelm I wurden Haussdiebe gebußt, der Ladendiebstahl im Wert von 5 Schilling ist in England sogar noch bis 1832 mit dem Tode bestraft worden! Als unter dem Einfluß der Auflösungsbewegung das Strafrecht von vielen und anderen Barbareien befreit wurde, als Folter und geschärzte T. besiegelt wurden und die T. nicht mehr für Gottes-

lästerung, Ehebruch, Rücksalsdiebstahl angedroht werden sollte, ist stets der gleiche Angstfuß erhoben worden, der heute gegen die endgültige Beseitigung der T. wiederholt wird. Männer der Theorie wie der Praxis glaubten die alte Strenge der Strafgesetze verteidigen zu müssen, um der Sicherheit aller und der abschreckenden Kraft der Strafe willen.

3. a) Heute wissen wir, daß diese Humanisierung der Strafmittel dem Staate gar nichts geschadet hat; daß jenes brutale, fühllose Dreinthalben der Strafjustiz nur abstumpfend und verrohend wirkte, und daß heute Leben und Eigentum wiederrich viel geschützter sind als zu den Zeiten, als der Galgen jede Landstraße zerteilte. Diese Eternitius sollte für die heutigen Anhänger der T. ein Memento sein. Wenn in allen jenen hundert und mehr Deliktsfällen der „alten guten Zeit“ die T. ohne jeden Schaden für die menschliche und staatliche Sicherheit abgeschafft werden konnte, die abschreckende Kraft der T. also bei Rücksaldieschen und Sittlichkeitsverbrechen vollständig veragt hat, so ist nicht anzunehmen, daß sie nur bei den letzten Rest jener im übrigen überwundenen Strafjustiz, daß sie gerade nur beim Mord noch einen heilsamen Einfluß ausüben werde! In Gegenteil, gerade hier wird der Gedanke an die Strafandrohung eine ganz besonders geringe Rolle spielen. Unter Mörderin finden sich besonders viel schwer degenerierte pathologische Personen, die in unberechenbarer Weise zu ihrer Tat getrieben werden. Die Vorstellung der Straffälligen kommt ihnen überhaupt nicht zum Bewußtsein, oder sie durchkreuzt ihr Bewußtsein nur ganz zeitweise, ohne gegenüber den zur Tat drängenden pathologischen Instinkten irgendwelchen Gefühlswert und damit Motivationskraft zu erlangen. Ja, bei Anarchisten und „Königsmördern“ wird gerade umgekehrt der Gedanke, auf dem Schaft zu enden, als eine zur Tat anreizende, den Täter zum Martinium qualifizierende Kraft. Aber auch bei solchen Mörfern, deren Tat nicht das Hirn eines Desequilihierten verrät, ist die Vorstellung der Strafandrohung keine ernsthafte Hemmungsvorstellung. Entweder ist ihr Verbrechen durch Affekt und Leidenschaften stärker Art motiviert — dann tritt eben abstrakte Vorstellung überhaupt nicht über die Schwelle des Bewußtseins —, oder der Täter kommt zu seiner Tat auf Grund sorgfältiger Vorbereitung und Überlegung; Dann jedoch: ihn die Androhung der T. nicht, weil er sicher der Entdeckung zu entgehen hofft. Schließlich ist noch auf die öffentlichen Hinrichtungen hinzuweisen, die noch zu Goethes Zeit ein allgemeines Schauspiel für groß und klein darstellten. Heute sind sie in Kulturstaten, mit Ausnahme von Frankreich, überall beseitigt worden, weil man gesehen hat, daß sie nicht abschrecken, sondern nur die gemeinsten Instinkte des Volkes wachrufen. Von Standpunkt der Abschreckung läßt sich dem nach die T. nicht halten.

3. b) Aber auch andre Gründe, die ihre Notwendigkeit beweisen sollen, ver sagen. So haben Kant und Hegel die T. beim Mord als absolutes Postulat der Gerechtigkeit, von Theologen namentlich Richard Rothe „nach dem Geiste der ewigen sittlichen Ordnung“, deren Diener der Staat sei, verteidigt. Ja, man hat das „Schwert der Obrigkeit“ (Römer 13, 4) und den Satz:

„Wer Menschenblut vergießet, des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden“ (Gen 9, 6) zu Hilfe gerufen, um die T. als Forderung der Bibel zu belegen. Seit § Schleiermacher und § v. Hofe sollte man sich über die Inhaltbarkeit dieser theologischen Argumente klar sein. Nicht bloß dem Mörder, sondern auch dem Sabbathäänder und Gotteslästerer droht die alttestamentliche Gesetzgebung den Tod an. Schon das läßt erkennen, daß jenes Wort keine ewigen Werte, sondern nur die Forderung einer primitiven Gesetzgebung enthält, daß nicht eine sittliche Idee, sondern nur das alte blutige „Auge um Auge“ aus ihm spricht. Einen Unterschied von der Beiteiglichkeit losgelösten, ehrlichen Geisteszpunkt findet man dagegen bei Ezechiel: „Ich habe keineswegs Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, sondern daran, daß er sich von seinem Wandel befreie und am Leben bleibe“ (33 u.). Und der gleiche Geist ist aus dem Evangelium und Christus’ Kampf gegen die alte, von ihm als unsittlich gebrandmarkte äußere Wiedervergelung zu erkennen. So hat denn auch die älteste christliche Kirche durchgängig die T. als unchristlich verworfen; Tertullian, Lactantius, die Donatisten ebenso wie Augustinus und Chrysostomus, Arbogast wie der heilige Bernhard; sie hat das Recht der Fürsprache für das Leben der zum Tode Verurteilten geübt und die in ihr Asyl Geflüchteten nur unter der Bedingung herausgegeben, daß sie nicht am Leben gefasst werden dürften (§ Asyl § Asylrecht). Etwa die Zeit der Herrscherfolgerungen unter Nikolaus I., Gregor VII. und Innocenz III. hat den Standpunkt „eccllesia non sitit sanguinem“ (die Kirche durfte nicht nach Blut; § Inquisition, I, Sp. 548) in sein Gegenteil verkehrt: „Bon nun an war im Bund von Thron und Altar der Dritte stets das Richtschnur“ (Bizius). Das ist auch durch die Reformation nicht geändert worden, wie Luther, Melanchthon und namentlich Calvin lehrten. Dagegen verbanden wir die Auflösungsbewegung (§ Strafrechtsreform) die richtige Stellungnahme zu diesen Problemen. Die T. kann ebenso wenig, wie irgend eine andere, Rechtsanordnung durch Berufung auf Gott oder eine absolute Idee sonst gerechtfertigt werden: Sie ist daher niemals „absolut notwendig“ — das zeigt ja die Tatsache, daß mit zweifelhaftem Verbesserung und Verfeinerung des Strafrechts ihr Anwendungsbereich immer geringer geworden ist —, sie ist niemals göttliches Gebot, sondern kaum höchstens durch menschlichen Schutz verdienstliche Interessen dictiert sein. Sobald man diesen für alles Recht, ganz besonders aber für das Strafrecht allein haltbaren Standpunkt einnimmt, ergibt sich der Satz: nur wenn die T. auch heute noch für die Rechtsordnung und ihre Zwecke notwendig ist, dari sie als berechtigtes Mittel der Staatsgewalt angesehen werden.

3 c) Für diese Auffassung erscheint, sobald man sich von ererbten, gefühlsmäßig nachwirkenden Traditionen frei macht, die Entbehrlichkeit der T. offenbar. Man sagt: Die „Wollspähde“ fordere ihre Beibehaltung. Dieser Einwand war berechtigt, solange der Staat zu schwach war, um die Rache der verletzten Sippe zu unterdrücken und sich deshalb in seiner Strafjustiz den undisziplinierten Neuerungen des Vergeltungsbedürfnisses möglichst genau anpassen müsse. Heute begnügt sich der Staat bei allen anderen

schweren Verbrechen mit der Einsperrung des Verbrechers, auch bei solchen Taten, welche, wie Sittlichkeitssünden oder Brandstiftungen, sehr elementare Vergeltungsinstinkte aufzuwühlen, ohne daß sich die allgemeine Ordnung gegen diese Strafen als zu milde empföhrt. Es ist ausgeschlossen, daß ein geordnetes Staatswesen machlos sein sollte, allein bei dem Nord den Erfat der alten Lebenschäften durch die Freiheitsstrafen durchzusehen. So ist die Durchl vor der Lynchjustiz des Rob bei einem Staat, der über ein wohlgefügtes System von Machtmitteln: Polizei und Militär verfügt, läßlich, vor allem aber auch unbegründet. Lynchhafte treiben auch in Staaten mit T. überall auf, sobald der Staat über unzulängliche oder schwächliche Organe der Sicherheitspolizei und Strafjustiz verfügt, oder wenn es nicht gelingt, den Täter nach besonders erregenden Taten z. B. Dynamitattentaten schleunigst der Menge zu entreihen. — Zu Utrecht folgert man ferner die Unrechtmäßigkeit der T. aus jolden Staaten, welche die T. wieder eingeführt haben. So haben in Deutschland die „Grundrechte des deutschen Volkes“ 1848 die Abholzung der T. bestellt und daraus hin eine Reihe von deutschen Staaten zur Beseitigung dieser Strafe genötigt. Als die politischen Verhältnisse umzulügen, haben diese Staaten (Württemberg, Hessen, Baden, Thüringen) die T. wieder eingeführt, während andere Staaten (Oldenburg, Bremen, Anhalt, Sachsen) bis zur Entstehung des Deutschen Strafgesetzbuchs (1871) an der Abschaffung der T. festhielten. Weder schlechte Erfahrungen, noch ein Bandel der Auffassungen über die Einbehältlichkeit der T. erklären jene Rückkehr zu dem kaum befeiteten Strafmittel. Vielmehr zeigt der Entwicklungsgang nur, daß die Staaten ohne innere Überzeugung lediglich unter dem Druck politischer Verhältnisse die T. abschafften und daher zu ihr zurückkehrten, sobald die politische Grundstimmung umschlug. Ähnliche Vorgänge lehrt die Schweiz. 1874 befeißt die Bundesverfassung das Verbot der T. Diese Bestimmung war ein schwerer Eingriff in die legislative Autonomie der Kantone. Daher wurde sie durch das Selbständigkeitstreben der Kantone 1879 wieder aufgehoben. Trotzdem hat kein Staat, der vor 1874 die T. bereits abgeschafft hatte, sie wieder eingeführt, sondern nur ein Teil der Kantone, welche sie erst infolge des Machtwortes des Bundes, nicht aus eigener Initiative, beseitigen mußten. — Ebenso wenig halbte ich die Berufung auf die Sicherheit der Gesellschaft. Der Staat kann heute auf die Berichtigung auch der schwersten Verbrecher verzichten, weil die seiten Lämmen seiner Zuchthäuser zur Umwidmung vollständig genügen. Ausbruchsvorläufe und Attentate gegen das Beamtenpersonal sind gerade bei lebenslanglich Verurteilten von äußerster Seltenheit, sie werden bei Verbesserung der Einrichtungen genau so verschwinden, wie dies schon heute in gutgeleiteten Irrenhäusern der Fall ist.

3. d) Mit der Erkenntnis der Einbehältlichkeit der T. ist die Forderung ihrer Abschaffung gebietlich geboten. Anstatt die Ursachen zu Worddeutlichen durch gefeigerte Tätigkeit der Polizei, durch rationellen Kampf gegen Alkoholismus und Bevahrlösung zu bekämpfen, wirkt sie im Widerspruch mit allen anderen Strafen, im Gegensatz zu allen anderen kriminalpolitischen und sozialistischen Werturteilen von mechanisch und ähner-

lich. An jedem Verbrechen trägt, wie wir wissen, die Gesellschaftsordnung mit ihren Einrichtungen und Fehlern einen nicht geringen Teil von Mitschuld: Die teilbare Schuld verbietet daher eine unrechtmäßige Strafe. Auch kann der Sprung von der schwersten Freiheits- zur T. niemals durch die manigfaltigen und liebenden Nebengüter der Schuld gerechtfertigt werden. Schließlich wird hier ein nicht wieder aufzuhebendes Lebel verhängt: ein Irrinn ist nie wieder gutzumachen. Gerade bei Kapitalverbrechen kann infolge der schwierigen Feststellung des objektiven Tatbestandes, der verbleibenden und irreführenden Ereignis der Rächtbeteiligten, oft der gefannten öffentlichen Meinung, der Hindernisse einer objektiven Auklärung zweifelhafter Geistesgestände der Täter, der Fallstricke eines schenbar geschlossenen und doch irrgen Indizienbeweises die Zahl der möglichen Fehlerquellen überhaupt nicht überschätzt werden. Wer Tell's Buch über „Die Errüttler der Strafjustiz und ihre Ursachen“ (1911) umbejagen liest, muß erkennen, daß die Gefahr eines Jurisdictions nimmer eine abgeschlossene Episode der Vergangenheit, sondern eine furchtbare Wirklichkeit für alle Zeit darstellt. Weder die Hoffnung auf das Zufallsurteil der höheren Instanz noch gar die völlig unberechenbare Tätigkeit der Gnadeninstanz kann diese Gefahr abschwächen. Vielmehr tritt sie uns in zweifellosen Jurisdictiunern noch der letzten Jahrzehnte erdrückend entgegen. Zu Utrecht hat man (Bismarck) die Durchl vor dem Jurisdictio als schwächliche Scheu vor der Verantwortung charakterisiert. Gewiß werden durch Explosionen und gütige Gage viel unschuldige Menschenleben aufs Spiel gesetzt, aber soll wirklich die T. durch den Vergleich mit Unglücksfällen gerechtfertigt sein? „Navigare necesse est, vivere non est“ (die Schiffahrt ist nötig, das Leben nicht), ob aber das Hängen und Kopfen für die Staatsordnung notwendig ist, das ist eben gerade zweifelhaft und, wie wir gelehrt haben, zu verneinen. Schließlich liegt die Schwächlichkeit wirklich bei denen, die der Herrschaft der Tradition und den undisziplinierten Vergeltungsinstinkten der Maße, dem Überglauan an die Macht der Guillotine entgegentreten, die die Hinrichtung eines Unschuldigen oder Geisteskranken nicht aus „Sentimentalität“ mit Menschenleben, sondern um des Amhens der Rechtsvorsorge willen als capitio diminutio maxima (schlimmste Entwidigung) verdammen?

Mittermaier: Die T., 1862; — v. Holzen dorff: Das Verbrechen des Mordes und die T., 1875; — Högel: Die T., 1870; — Pfarrer Bibiüs: Die T. vom Standpunkt der Religion und der theologischen Wissenschaft, 1870; — Prälat Meiring: Die Frage von der T., 1869; — Reich. Schmid: in RE² XIX, S. 806ff.; — Verhandlungen des 31. deutschen Juristentages, 1912 (Gutachten von Finger, Liepmann; Referenten: Kahl, Warhanetz); — W. Liepmann: Die T., 1912. Liepmann.

Todestag Jesu Christi: II, 3 (Sp. 369). Da Todi, Jacopone, † Jacopone da Todi. Todsünden, † Bußweien: I, 1, 2 † Sünden: III, IV, 4 † Katholizismus, 2 (Sp. 1035).

Todt, Rudolf (1837—87), Pfarrer in Barenthin, 1882 Superintendent in Brandenburg a. H. Angeregt durch die Frage † Stoeders in der Neuen Evg. Kirchenzeitung 1873: Warum fehlt es noch immer an einer Darstellung der sozialen Auffassungen des NL? schrieb er „Der radikale deutsche Sozialismus und die

christliche Gesellschaft" (1877), 1878². "Christlich sozial, 3.

Bei, außerdem: Der innere Zusammenhang und die notwendige Verbindung zwischen dem Studium der Theologie und der Sozialwissenschaften, 1877. ³ *Procl.*

Tochter (Filles, Figlie, Daughters), Name zahlreicher religiöser Genossenschaften; s. meist unter dem Namen des unterschiedenden Zusatznamens, z. B.: *T. von Calvarienberg*, "Calvaria", 2; — *T. der Darstellung* (Präsentation) "Opferung Mariä"; — *T. vom allerheiligsten Erlöser*; — *Niederbronner Schwestern*; — *T. der blg. Familie* (Genovefanteninnen); — *T. des blg. Geistes* (Geist, bla., rel. Gen.); — *T. des göttlichen Heilandes* (Heiland, rel. Gen.); — *Niederbronner Schwestern*; — *T. Jesu Christus*, rel. Gen.; 12; — *T. vom hl. Kreuz* (Kreuz, rel. Gen.); — *T. der christlichen Liebe* und der göttlichen Liebe (Liebe, rel. Genofensch), 25, 26; — *T. Mariens* (Maria, die Jungfrau, rel. Gen.); — *Gnathlinen*; — *T. von Mariä Himmelfahrt* — *Händewetten*.

Tochterschule (Mädchen Schulmessen). *Zoellner*, Johann Gottlieb (1724 bis 1774, evng. Theologe, geb. in Charlottenburg, 1748 Prediger, 1756 Professor der Theologie und Philoophie in Frankfurt a. M.). *T.* vollzog den Übergang des theologischen Wolffianismus zur Theologie, zu deren frühesten und bedeutendsten Vertretern er gehörte. Zwar wandte er sich in seinen "Gedanken von der wahren Lehrtart in der dogmatischen Theologie" (1759) ausdrücklich gegen die Ableitung der christlichen Glaubenswahrheiten aus der Vernunft (sie seien aus der Bibel zu entnehmen und durch die Vernunft höchstens zu bestätigen), aber der Aufschwung, der in der Kirchsgemeinde der Offenbarung lag, führte ihn dazu, die natürliche Religion als geeignend und die christliche nur als Mittel zur größeren Seligkeit anzusehen. "Vahre Gründe, warum Gott die Offenbarung nicht mit angenehmeren Beweisen verleihe bat" 1764 und "Beweis, daß Gott die Menschen bereits durch die Offenbarung der Natur zur Seligkeit führt" 1766. Seine Gedanken über die Schrift ähneln den durch "Zemler" und "Lessing" bekannt gewordenen. Er unterschied Schrift und Wort Gottes' (Ausfluss von 1767), bejouste, daß die Göttlichkeit der Lehre nicht von der der Schrift abginge, und beschreibt die Inspiration auf eine gewisse Weisheit Gottes bei Ablösung derselben ("Die göttliche Eingabeung der Schrift" 1772). Auch der engen Bindung an die jumbolischen Bücher trat er in gegen (Unterricht von jumbolischen Büchern 1769). Besonderes Aufsehen machte sein Werk "Der ländige Gehorham Jesu Christi" (1768 ff.), in dem er die Bedeutung derselben für die Erlösung bestreit. Von dem umfangreichen "System der dogmatischen Theologie", das nach seinem Tode unter seinem Namen erschien 1776, ist seine Verfasserchaft bestreit' worden; wenn edit, stammt e. aus einer früheren Periode T.s oder ist eine Vorlesung, in der er mit seiner Meinung noch vorvorsichtig zurücktritt. "Nationalisation", 111, 2 b.

R.E. XIX, S. 811 ff.; — 6. *Brandt*: Geschichte der protestantischen Theologie, III, 1875, S. 117 f.; 25. *W. a. h.*: Geschichte der protestantischen Dogmatik, IV, 1867, S. 184 ff. 270 ff.

S. Hoffmann,

Tönnies, Ferdinand, geb. 1855 im Hof Rieg (Kirchspiel Oldenbüttel, Schleswig-Holstein), habilitierte sich für Philosophie in Kiel 1881, wurde 1891 Extraordinarius, 1908 a.o., 1909 o. Honorarprofessor für Nationalökonomie und Statistik, und übernahm 1913 die neuerrichtete ord. Professur der Nationalökonomie und Statistik ebda. In seiner Jugend war er, von "Richtige gesübt, mit Ehrfurcht der Schopenhauer'schen Philosophie und der Wagner'schen Kunst genährt. Rieg'sches Abfall von beiden war ihm unverständlich, und seiner weiteren Entwicklung folgte er mit Mühsal und Besorgnis. Aber während er in seinem anhaltenden Nachdenken über das Kulturproblem Anregungen von Conte, D. H. Spencer, Karl Marx u. a. verarbeitete, blieben im Grunde Bestrebungen zu Schopenhauer zurück. — Menschliche Kultur ist das Werk großer gemeinsamer Zielbestrebungen. Ein Wille, als geistiger Sinn vom animalischen des Tierlebens abhebend, ist die treibende Kraft ihrer Entwicklung. Aber dieser Wille entfaltet sich in einem Gegensatz. Er ist zuerst gemeinsamer Wille aller, *gemeinschaft* oder Kommunismus ist die ursprüngliche Ordnung, die er schafft. Diese wurzelt in Blutsgemeinschaft und Grundbesitz, wächst sich im Familien- und Dorfleben aus, wird von der Sitte und positivem Recht bestimmt, von der Religion geweckt und verstärkt. Aber eine individualisierende Tendenz wohnt schon diesen Bildungen inne: Am (mittelalterlichen) städtischen Leben dringt sie langsam vor, im *Willkürwillen* der neuzeitlichen *Gesellschaft* setzt sie sich durch: Handel und Industrie sind ihre Ausgangspunkte, die Großstadt, zur Weltstadt fortwachsend, wird der Boden ihrer Tätigkeit, der Staat mit seiner berechnenden Politik verleiht ihr die Macht, die öffentliche Meinung, von bewusster Wissenschaft in sozio-politischer Gelehrtenrepublik geleitet, begründet und verbürgt ihr Recht. Alle Triebe der Selbstsucht, typisch im heimatlosen Händler verkörpert, gewinnen hier Raum: Klugheit und Geduldigkeits werden ihre Werkzeuge, mit denen sich Geldgier, Gewinnsucht, Ehrgeiz, Eitelkeit durchsetzen. Aber die Großstadt, in der sich die Großen und Mächtigen als Willkür-Treinen empfinden und in Gericht und Polizei den Staat in den Dienst ihrer egoistischen Ziele zwingen, wird zum Verderben und Tod des Volkes: Die Menge gewinnt durch Schule und Presse teil an der wissenschaftlichen Bildung, sie erhebt sich zum Klassenbewußtsein und von ihm zum Klassenfanatismus; der Sozialismus, das Gegenstück des ursprünglichen Kommunismus, zerstört die Gemeinschaft und bereitet der Kultur selbst, aus der er erwachsen ist, ein Ende. — Diese Darstellung, wiewohl sie einen bestimmten geschichtlichen Verlauf der Kultur zu schildern scheint, ist nicht als Geschichtsgegenwart gemeint. Denn zwischen Geschichtsschreibung und Wissenschaft besteht ein ausgeprägter Gegensatz. Nur der loq. Sprachgebrauch der Universitäten kann von Geschichtswissenschaft im herkömmlichen Sinne reden. Zu Wahrheit ist diese nur eine tiefstumme Kunst, die trog ihrer glorreichen Traditionen Anspruch auf wissenschaftlichen Charakter nicht erheben kann. Einen solchen kann sie erst empfangen, "in dem Maße, als sie die Ereignisse als Naturereignisse, obgleich durch menschliches Wollen vernichtet, aufzufassen gelernt hat". D. h. aus der Darstellung eines Einmaligen wird

sie zu einer erklärenden Gesetzeswissenschaft werden müssen, wie T. gegen T. Alzert entschieden fordert. Ist er darin im wesentlichen mit Comte und Spencer einig, so findet er, daß der erstere sich noch zu sehr von praktischen Motiven leiten ließ. Gerade der von ihm vorgebildete Gegenstand der religiösen und wissenschaftlichen Weltanschauung bedarf noch strengerer Durchführung. Als typischer Vertreter des großen Umschwungs von jener zu dieser hat T. dem Engländer Thomas Hobbes eindringende und erforderliche Arbeit gewidmet; für die Gegenwart hat der selbe Gegenstanz ihn 1892 in die Kreise der Ethischen Kultur geführt. Aber die religiöse oder theologische Weltanschauung fand ihre Krönung in einer Philosophie der Geschichte; in einer solchen wird auch die wissenschaftliche sich vollenden müssen. Sie wird es als Soziologie, welche die sozialen Verhältnisse, sozialen Willen, sozialen Bindungen in ihrem gesetzmäßigen Notwendigkeiten erörtert (*Ethik, 3 b *Weltgeschichtsphilosophie, 3), aber wie von aller *Teleologie so auch in positivistischem Sinne von allen metaphysischen Hintergründen absehen lernt.

Werf. u. a.: Gemeinschaft und Gesellschaft, (1887) 1904; — Ethische Kultur und ihr Gesepte, 1892; — Hobbes' Leben und Lehre, 1896; — Der Reicheschein, 1897; — Vereins- und Versammlungsrecht wider die Koalitionsfreiheit (Schriften der Gesellschaft für Soziale Reform 5), 1902; — Zur Theorie der Geschichte (gegen T. Alzert); Archiv für systematische Philosophie, Neue Folge, Bd. 8; — Schiller als Büttler und Politiker, 1905; — Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ausicht, 1906; — Das Wesen der Soziologie (Gebrauch der Geschäftsschrift, Bd. 13), 1907; — Die Entwicklung der sozialen Frage, 1907; — Das Wesen der Sitts, 1909.

Ed.

Tönnaisherrn (= Antoniter) *Hospitaliter, 1. Toggenburger Schweiz.

Toggenburger Krieg (1712/18) *St. Gallen, 1; vgl. *Schweiz, 3 b (Sp. 505).

Togo *Deutsch-Afrika, 4.

Toland, John (1670 oder 1671—1722), englischer Schriftsteller, von Geburt irischer Katholik, doch 1687 zum Protestantismus übergetreten, wo er sich, durch die Einfachheit ihrer Lehre und die Schlichtheit ihres Gottesdienstes bestimmt, den Presbyterianern anschloß. Theologisch wurde er besonders unter dem Einfluß seines holländischen Aufenthalts (1690—93), seiner kirchengeschichtlichen Studien bei Fr. Spanheim in Leiden und seiner Verführungen mit Arminianern wie T. Gervius, zum Latitudinarian und ist dies auch in Oxford geblieben, wo er seine Studien 1695 beendete, um dann in London 1696 als erste bedeutende Frucht seiner Arbeiten sein die *Vodelsche Christenunität viel radikaler vorstehendes „Christianity not mysterious“ herauszugeben. Diesem Buch, das von 1696—1701 viele Federn in Bewegung gejagt und 1697 in Dublin vom Henker verbrannt worden ist, folgten zahlreiche andere, voll kritist des Katholizismus und Anglikanismus und diesen gegenüber bestrebt, das „primitive Christentum“ und die puritanische Kirchenreform zur Geltung zu bringen (*Deismus; I, 2, besonders Sp. 2030 ff.), zu deren Sicherstellung er sich auch den politischen Gegnern der Stuarts anschloß und hernach so eifrig für die protestantische hannoverische Thronfolge agitierte, er war auch Mitglied der 1701 nach Hannover kommenden englischen Gesandtschaft, die ihn in

persönliche Berührung mit Leibniz und der preußischen Königin Sophie Charlotte brachte (vgl. T. s. *pinxiturische Letters to Serena, 1704). Seine oft überwachte Kritik, die Ruhelosigkeit seiner bald politisch, bald theologisch auftretenden Tätigkeit, sowie die materialistisch-pantheistischen Reformchristien aus seinem letzten Jahrzehnt (vgl. auch *Deismus; I, 4) haben lange zur Verleumdung seiner wissenschaftlichen Bedeutung (religionsgeschichtliche Wissenswertheit; Kanonskritik) geführt. Aber schon die Laienhefte, doch ein Leibniz (vgl. z. B. seine Annotationes ad librum de Christianismo mysterio earente, 1701) und *Mosheim (s. Lit.) oder von bekannteren englischen Theologen *Doddwell und *Silligleet es für wert geschätzt haben, sich mit ihm auseinanderzusetzen, läßt darauf schließen, daß er seiner Zeit etwas zu sagen hatte.

Vgl. u. a. Christianity not mysterious, 1696, 1702^a (in deutscher Übersetzung von W. Lübbe, mit historischer Einleitung von Leopold Schärnholz, 1908); — An Apology for Mr. T., 1697; — Vindiciae Liberius or Mr. T.s Defence of himself, 1702; — Life of Milton, als Einleitung zu seiner Ausgabe der Werke John Milton's, 1699; — Amyntor or a Defence of Milton's Life, 1699; — Ausgabe von The Oceans and other Works of James Harrington nebst Biographie, 1700; — Anglia libera or the Limitation and Succession of the Crown of England, 1701; — Adelidaemon s. Titus Livius a superstitione vindicatus. Inhang: Origines Judaicae, 1709; — Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity, 1718 (dagegen Mosheim; s. unten); — Tetradymus, 1720; — Pantheisticon, 1720, Neuausgabe in deutscher Sprache von L. F. v. Lüth, 1897; — Collection of several Pieces of J. T., 1726, 2 Bde. (Nachdruck: Miscellaneous Works of J. T., 1747). — Über T. vgl. Joh. Lorenz Mosheim: De vita, factis et scriptis J. Tolandi Commentatio, 1722 (als Einleitung zu Mosheims Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae adversus celeberrimi viri J. Tolandi Nazarenum); — An historical Account of the Life and Writings of J. T., London 1722 (ebo. Z. 93—102 Schriftenverzeichniß); — Joh. Anton Trinius: Freudenthalerpon, 1759, Z. 479 bis 495; — Urban Gottl. Thörndl: in: Engeländische Freudenbibliothek, Bd. III—IV, 1766—67; —erner die Werke über den *Deismus (I, bes. Leopold a. L., C. 180—210, 463—477, und G. Troeltsch RE^b IV, C. 540 (ebo. XIV, Z. 628, 631), und die Einleitungen von L. F. v. Lüth und von Leopold Schärnholz zu den oben genannten Neuauflagen); — G. Verhöld: J. T. und der Monismus der Gegenwart, 1876; — Dr. J. Bourne: John Locke, 1876, Bd. II, C. 415 ff. — Schärnholz.

Toledo, spanisches Erzbistum (*Spanien), bildet mit den Suffraganbistümern Coria, Cuéllar, Madrid, Plasencia und Sigüenza die Kirchenprovinz Z.; das Erzbistum zählt (nach älteren Angaben) an 550 000 Katholiken, 363 Pfarreien, 600 Priester, 290 männliche und 1100 weibliche Ordensangehörige. Der Erzbischof führt heute den Titel Patriarch von Westindien, Primas von Spanien, Generalkommissär der Kreuzungsbüste in Spanien usw. — Der erste nachweisbare Bischof ist Melanius, der auf der Synode von *Arles zugegen war, erster Metropolit Montanus (522—31). Da die westgotischen Könige (*Goten, 1) im 6. Jhd. meist in T. residierten, gelangte der Titel zu großem Ansehen und seine Inhaber sind seit dem 7. Jhd. die vornehmsten Bischöfe Spaniens; die von den Erzbischöfen von Santiago de Compostela und von Tarragona bestrittenen Primatsalwürde wurde nach Wiederherstellung des unter der arabischen

Herrschaft versäumten Erzbistums 1088 wieder bestätigt. Von den Erzbischöfen sind noch zu nennen der hl. Adelso (657—67; *Literaturgeschichte*; II A, 1), der hl. Julian (680—90), der Adoptianus Clivandus (um 800), Ximenes de Rada (1209—47), der den Grundstein zur Kathedrale legte, Agn. Alvarez de Albornoz, Petrus Gonzales de Mendoza (1483—95), Großkanzler Isabellas und Ferdinands des Katholischen (*Spanien*, 2), der Staatsmann Franz Ximenes, der Dominikaner Bartolome Carranza, der durch Wohltätigkeit und Förderung der Wissenschaft (Sammlung der toletanischen Kirchenschriftsteller, 3 Bde., 1782—93) ausgezeichnete Franz Anton de Lorenzana (1772—1800) und Kardinal Sancha y Heras (seit 1889), Hauptvertreter der christlich-sosialen Richtung in Spanien.

Literatur bei *1. Chevalier*: Topobibliographie, Sp. 312—15, und bei *Munoz y Romeo*: Diccionario bibliográfico-histórico, 1858, S. 259 ff.; *Garcero*: Historia de la ciudad de T., 2 Bde., 1863; — *P. Bourot*: Toledo, 1910; — *Bgl.* ferner die allgemeine Lit. zu *Spanien*.

Lina.

Toledo, Konzil von (589), *§ Götzen, 1. Niceno-Konstantinopolitanum* *Spanien*, 1.

Toleranz, gesellschaftlich.

1. Altertum und Mittelalter; — 2. Die prinzipielle Zielung zur T. von a) Reformation; — b) Renaissance; — c) Täuferum und Spiritualismus; — 3. Die tatsächliche Gestaltung der Dinge im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation; — 4. Die Entstehung des modernen Gedankens durch englischen Idealismus, Aufklärung und deutschen Idealismus; — 5. Die tatsächliche Durchführung der T.: a) Holland, Amerika, England; — b) Deutschland im 18. Jhd.; — c) Der Sieg der T. seit der französischen Revolution; — 6. a) Reste der Intoleranz in der Gegenvart; — b) Stellung des gegenwärtigen Katholizismus zur T.; — c) T. innerhalb der Kirche. — **Toleranz, rechtlich**, = *Glaubensfreiheit*.

T. bedeutet im geistlichen Sinne Duldung anderer Religionsanschauungen neben der in einem Staat herrschenden und Gewährung der Freiheit zur Religionsübung und Gemeinschaftsbildung an Andersgläubige, endlich auch die Gewährung aller staatsbürgerlichen Rechte ohne Rücksicht auf das religiöse Bekenntnis, dem einer anhängt; in weiterem Sinne bedeutet T. Duldung der Anschaungen anderer, Achtung vor ihnen, Verständnis für sie. Dem Wortlaut und dem ursprünglichen Sinne nach ist T. nicht etwas so Volles wie *Glaubensfreiheit*, Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit (d. h. das prinzipielle Recht für jeden, der Überzeugung seines Gewissens uneingeschränkt zu leben), sondern es fasst ihr der Begriff des Gewährens, des Ertragens, der Duldung an. Aber durch die Geschichte, namentlich durch die beispielten Räume des 18. Jhd.s für T. hat das Wort einen volleren Klang bekommen und wird oft annähernd oder ganz im Sinne von Gewissen-, Religions-, Glaubens- oder Kultusfreiheit gebraucht, wie es auch im weiteren Sinne oft mehr bedeutet als bloße Duldung etwas eigentlich Nicht Sein. Sollenden, nämlich grundsätzliche und rücksichtlose Anerkennung des Rechtes jeder ehrlichen Überzeugung. Doch wird auch jetzt die sprachlich und fachlich begründete Unterscheidung noch vielfach gemacht.

Erst nach schweren Kämpfen ist der Gedanke als Gedanke zum Siege gekommen, und noch länger hat es gedauert, ehe die tatsächlichen Verhältnisse im Sinne dieses Gedankens umgestaltet wurden.

1. Das alte römische Weltreich war — die Röfländer haben das oft als Vorzug des alten Rom vor dem neuen gesehen — in gewisser Beziehung tolerant. Es war für das Altertum selbstverständlich, daß Religion und Nation zusammengehörten. Deshalb hat das römische Weltreich die Religionen aller der Nationen, die es in sich vereinigte, geduldet, zunächst nur für die Angehörigen der betreffenden Nationen. Allmählich aber war es auch gestattet — an Gegenwillungen hat es freilich nicht gefehlt —, an von auswärts kommenden Kulturen teilzunehmen, und scheinbar hat im römischen Reich ein religiöser Syncretismus (: I) sondergleichen gebliebt. Die Voraussetzung aber war, daß man gleichzeitig dem Staat, besonders dem Kaiserfult seinen Tribut zollte. Für polyletheisches Empfinden war das ohne Schwierigkeit möglich, nicht für den strengen Monotheismus der Juden und Christen. Den Juden gelang es als Vertretern einer nationalen Religion, vom Staatskult Beireitung zu erhalten; die Christen aber wurden wegen der Verweigerung der Teilnahme am Staatskult als staatsfeindlich angesehen, zwar durch längere Zeiten hindurch unbefleckt gelassen, aber nie prinzipiell geduldet und oft schwer verfolgt (*Christenverfolgungen*). Gegenüber dem verfolgenden heidnischen Staat hat erstmalig Tertullian in seiner Schrift *ad Scapulam* (cap. 2) den Gedanken der Gewissensfreiheit prinzipiell formuliert. Jeder könne nur verehren, was er glaube. Religion sei nicht zu erzwingen, unfreiwillige Opfer nützen nichts. 311 gewährte in einem Edikt der heidnische Kaiser Galerius den Christen T. und 313 zu Kaiser Konstantin (der Gr.) und Licinius volle Parität mit dem Heidentum. Das Maßländere Edikt geht ausdrücklich von dem Rechte aus, „das göttliche Wesen nach eigener Wahl zu verbrennen“ (*Christenverfolgungen*, 2 b).

Aber nicht lange ist dieser Grundtat der Gewissensfreiheit in Geltung geblieben. Der Staat, der die lat. Kirche zum Siege führte, hat bald Heidentum und Häresie entricht. Schon der Kaiser Konstantin (*Imperium Romanum*, 3, Sp. 145 f.) verfürte, und Theodosius Gr. verlangte durch das Edikt von 390 von allen seinen Untertanen die Annahme des kath. Glaubens (*Lege nov.*, 1, Sp. 1074 f.), Justinian (*Byzanz*; I, 2) stellte dieses Edikt an die Spitze des Codex Justinianus, der auch für das hl. römische Reich deutscher Nation Geltung gewann. Diese Intoleranz entsprach dem Sinne der meisten Christen. Das Prinzip der Gewissensfreiheit, das einst Tertullian versuchte hatte, hat die siegreiche Kirche vergessen, nur die jetzt verfolgten Heiden forderten es. Im Verluste ihres absoluten Wahreheitsbezuges erkannte die Kirche keinen anderen Glauben ein Daseinsrecht zu, und schon um 350 forderte Firmicus Maternus in eisernen Worten die gewaltfame Unterdrückung des Heidentums, während ein Mann wie Johannes Chrysostomus dafür eintrat, daß der Irrtum des Heidentums nicht mit Broung zu bekämpfen sei. Verhängnisvoll wurde vor allem die Stellungnahme Augustinus, der im Kampfe mit dem Donatismus aus dem *Cogit intrare des Gleichnisses* (Buk 14 22) die Pflicht der Nekaverfolgung ableitete. Nur die arianischen Germanen und die Franken verfolgten nicht um des Glaubens willen — sonst war für mehr als ein Jahrtausend

die T. dahin (T. Reuter und Rechzprozeß, 1, Sp. 1075 f.). Allein Juden genossen eine höchst beschränkte, oft durch Verfolgungen unterbrochene Tüldung. Ab und zu ist von verfolgten Nebern, z. B. von den Waldensern, der Grundbegriff der Religionsfreiheit geltend gemacht worden, oder eine vereinigte Stimme wie die des Professors pacis erklärte, daß es wider das Evangelium sei, jemanden durch Zwang zur Erfüllung der göttlichen Gebote zu veranlassen. Aber solche Stimmen verlangten ungehört.

2. a) Nach weitverbreiteter Meinung sind die Reformatoren Vorläufer für T. und Gewissensfreiheit gewesen. Die historische Wahrheit verlangt eine erhebliche Korrektur dieser Meinung (T. Reuter usw., 2). Luther hat zwar durch seinen Glaubensbegriff der Gewissensfreiheit die Bahn bereitet. Da ihm der Glaube ein persönliches Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen war, sah er ein, daß er freiwillig sein müsse und keinen Zwang dulde. Worte dieser Art, insbesondere aus seiner Schrift: „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, haben sich dem deutschen Volle tief eingeprägt und mehr noch als Worte seine Tat: sein Kampf gegen Rom, das Jahrhunderte hindurch die Gewissen gefluchtet hatte. Aber so sehr sein Kampf eine Tat des Gewissens war, es war sein Kampf für individuelle Gewissensfreiheit, sondern für das Evangelium. Es gab für ihn nur eine feste Wahrheit, der sich alle von Rechts wegen unterwerfen haben: die der Christ, deren Auslegung seiner Meinung nach völlig klar und eindeutig war. So lag der Gedanke, daß fromme Christen über die göttlichen Dinge verschiedene Auffassungen haben könnten, ganz außerhalb seines Geschichtsbrettes. Wenn er in seiner früheren Zeit auch gegen Reiter jeden Zwang ablehnte, so tat er es nicht, weil er ein Recht auf individuelle Gewissensfreiheit anerkannte, sondern weil er von der wunderbaren Kraft des göttlichen Wortes annahm, daß es sich auch ohne Gewalt durchsetzen werde. Und mehr und mehr kam er dazu, die Aufrichtung der wahren Religion auch durch obrigkeitliche Zwangsmittel zu befürworten. Er hat zwar dem T. gedachten auch dadurch den Weg bereitet, daß er Geistliches und Weltliches schied, die weltlichen Aufgaben des Staates würdigte und damit den Staat von der Obrigkeit der Kirche befreite. Aber dieser der T. günstige Gedanke wurde von anderen, sie ausbrechenden gekreuzt. Zunächst von dem polnischen, daß in einem Staat um der Ordnung willen nur eine Religion sein könne, vor allem aber von dem durch seine Christenauströmung bedingten, daß eine christliche Obrigkeit es Gott schuldig sei, für die wahre Religion zu sorgen und deshalb nur die rechte Lehre dulden dürfe. So kam es zu einem lutherischen Einheitsstaat und in diesem zu einer Verfolgung der Läufer („Wiedertäufer“), deren Umfang in der populären protestantischen Geschichtsschreibung vielfach übersehen wird. Nur die Todesstrafe als Strafe für Leberei hat Luther verworfen und die Täufer nur als Auftüchter und Gotteslästerer mit dem Tode bestraft wissen wollen; aber je länger je mehr hat er schon in der Verwertung des Predigtamts und des Apostolikums Aufruhr und Gotteslästerung geheißen, und andere Reformatoren, z. B. Melanchthon, Martin, Calvin haben eben weiteres die Todesstrafe für Reiter gefordert. Servetus Scheiter-

haufen (Calvin, 4) ist das bekannteste, aber keineswegs das einzige Beispiel dafür. Aber ein wenigstens leises Bewußtsein, daß Bestrafung geistlicher Dinge mit weltlichen Gewaltmitteln eigentlich ein Uding sei, ist im protestantischen Christentum nie ganz erloschen. Man denke an Philipp von Hohen und Brenz's Ablehnung der Frage: „Ob eine weltliche Obrigkeit mit göttlichem und billigem Recht möge die Wiedertäufer durch Feuer und Schwert vom Leben zum Tode richten lassen?“ 1529. Es äußert sich auch in der Behauptung, daß man nicht den Unglauben bestrafe, sondern die Verführung anderer zum Unglauben, und in der häufigen Tüldung still Disponenten. So kann von Herstellung der Gewissensfreiheit durch die Reformation nicht die Rede sein; aber es bleibt ihr der Raum, in entscheidender Weise vorgearbeitet zu haben.

2. b) Die manigfachere Beziehung neigte die Renaissancé (I) viel stärker zur T. als die Reformation. Zufolge ihrer Richtung auf das weltlich Humanen traten die Fragen der Religion und des Glaubens zurück, und es kam das Ideal einer rein weltlich gerichteten Politik empor. Aber die weitverbreitete steppische Haltung und aristotatische religiöse Gleichgültigkeit war nicht geeignet, eine Kraft zur Befreiung des Gewissens zu geben, wie sie Luther in seinem Vertrauen auf die Schrift besaß, sondern sie pflegte sich mit äußerer Unterwerfung unter die innerlich verachtete Kirche zu verbinden. Stärker wirkte die Tendenz vommer Humanisten, Religion und Freiheit überall, auch bei den Frommen des Altertums, anzuerkennen und den Kern der Religion vor allem in den allgemeinen religiösen und sittlichen Wahrheiten zu sehen; doch war der religiös-univerale Theismus der Renaissance noch zu unklar und unbekannt, um stärkere Wirkungen auszuüben. Immerhin ist es von nicht geringer Bedeutung, daß Thomas Morus in seiner Utopia (1516) das Bild eines Staates gezeichnet hat, in dem T. gegenüber allen herrsch, die nicht die religiösen Grundwahrheiten, den Vorstellungs- und Unverbliebtheitsglauben, bestreiten, und die nicht durch Schmähungen Andersgläubiger den Frieden stören. Praktisch aber zeigt sich Morus als scharfer Verfolger der Protestanten. Die Richtung auf ein schlichtes, praktisches Christentum wurde zum Motiv bei Erasmus (T. Reuter usw., 3). Was über das Apostolikum und die praktischen Wahrheiten des Christentums hinausging sollte der freien theologischen Diskussion überlassen bleiben. Aber was hassen solche Wünsche ohne klaren Bruch mit Rom?

2. c) Die Täufer (Wiedertäufer) haben von den Reformatoren gelernt, daß Glauben eine freiwillige Sache sein muß, und eine Anzahl von Momenten, die Luther daran hinderten, die Konsequenz aus seinem Glaubensbegriffe zu ziehen, ließen bei ihnen. Ihr Ziel, Gemeinden weltlicher Christen zu bilden, verstärkte das Verständnis dafür, daß Zwang in Glaubenssachen ein Uding sei, und sie verwarren deshalb energisch die Einmischung des Staates in die Religion. Die schweren Verfolgungen, die sie erlitten, ließen ihre Schnauftritt nach Glaubensfreiheit besonders groß werden. Nur vereinzelt waren in ihren Kreisen Versuche, das Gottesreich mit Gewalt aufzurichten.

Ein noch tiefer gehendes Verständnis für T.

besaßen die mystischen Spiritualisten des Reformationszeitalters, d. h. Männer, denen das Christentum im Erfüllstein mit göttlichem Geiste bestand. Demgegenüber wurden ihnen Kultus und Dogma ziemlich gleichgültig. In verschiedenen Glaubensweisen wüteten sie daselbe Wehen des göttlichen Geistes, ja einige von ihnen meinten sogar, daß auch bei den Heiden Funken davon zu spüren seien.

Um entschieden wurde die Tolleranz dort erhoben, wo sich spiritualistische und humanistische Motive traten, wie bei Sebastian Franck und Erasmus. Von Erasmus und Franck beeinflußt ist der Mann, der im Reformationszeitalter am eingehendsten die T. vertheidigt hat, Casellio. In seiner Schrift: *De haereticis, an sint persequendi?* (1554) führte er aus, Glaubenszwang sei zu verbieten, weil der Glaube auf eigener Überzeugung beruhen müßt, weil Verfolgung der christlichen Liebe widerstreiche, weil man in der Hauptsache doch einig wäre und über die dumten Dinge nicht streiten sollte, weil die Abweichung in Meinungen nicht so wichtig sei, als das heilige und gerechte Leben der Christen (Casellio: 3). Obwohl nahe stand ein anderer Vertreter der Toleranz, Nikolaus Berinden von Betta (1506–1588).

3. Nach dem, was von den Reformatoren sagten war, ist begreiflich, daß der Augsburgische Religionsfriede von 1555, das Ergebnis der Kämpfe der deutschen evng. Stände, nichts weniger brachte, als individuelle Religionsfreiheit. Nicht der einzelne erhielt die Freiheit, seiner religiösen Überzeugung zu leben, sondern die Landesfreiheit erhielt das Recht, das Kirchenverfass nach den kath. Prinzipien oder nach denen der Augsburgischen Konfession zu regeln (Deutschland: II, 2, Sp. 2111). Es hat also in allen Territorien Religionsfreiheit zu herrschen — nur für die Reichsstädte waren Abweichungen zugelassen —, und alle anderen Glaubensweisen neben der kath. und Augsburgischen waren im Reich überhaupt ausgeschlossen, auch die reformierte, falls sie nicht hinter der Augsburgischen Konfession Geding suchte. Für Andersgläubige wurde gegenüber dem mittelalterlichen Ketzerrecht nur die Milderung durchgesetzt, daß sie nicht zu töten seien, sondern auswandern dürften (ius emigrandi). Auch die Idee der vollen religiösen Einheit des Reiches wurde nicht anerkannt, sondern vor der Zukunft erwartet, aber ihre gewaltsame Durchführung abgelehnt. Auf Grund des Grundbates *eius regio, eius religio* haben viele deutsche Staaten mit dem Landesherrn auch ihre Religion wechseln müssen, besonders die Pfalz (Bayern: II, 1) hatte mehrfach dies Studial. Auch anderswo kam dieser Grundbegriff zur Geltung. So waren in England (I, 3) unter verschiedenen Herrschern Protestantismus und Katholizismus abwechselnd Verfolger oder Verfolgte.

Darüber hinaus ist man im Reformationsjahrhundert nur an wenigen Punkten gekommen. Nur in Polen, Ungarn und Siebenbürgen (Deutschland: Augsburg: II A, B) wurden mehrere Bekenntnisse nebeneinander und auch die sonst geächteten Antitrinitarier (Unitarier) und Zinzianer geduldet. Das ging mit der humanistischen Richtung des mäßigenden Adels dieser Länder zusammen. Aber auch diese Toleranz pflegte nicht als etwas Normales angesehen zu werden, sondern als etwas, was man der Not

gebordend gewähren müsse, und es ist bezeichnend, daß sie sich am dauerndsten in dem lange unter türkischer Schutzherrschaft stehenden Siebenbürgen erhielt, während sie in Polen und Ungarn der Gegenreformation erlag. Daß auch die siebenbürgische T. nicht unbefriedigt war, zeigt die Einführung des Franz I. David, als er aus dem unitarischen Standpunkt die Konsequenz zog, daß Jesus nicht arzubeten sei (1579). Bewußtes Ziel ist die T. eine Zeitlang im Freiheitsamphitheater der Niederlande gewesen. Die Religionsfreiheit war, wie Nachahler gesehen hat (i. unter Literatur), die erste Loyalität des Aufstandes von 1566 (Niederlande: I, 3). Wilhelm von Oranien wollte Toleranz für alle christlichen Bekenntnisse. Die Katholiken wurden hier auch nach dem Siege der Protestanten nicht ausgerottet, Täufer und Lutheraner, wenn auch unter Einschränkungen, geduldet und in Holland für 1580 die statutative Toleranz eingeführt. Es ist kein Zufall, daß sich gerade in dem Heimatland des Erasmus die Entwicklung so vollzog, hier wirkten sein Geist und seine Schriften am stärksten nach, hier auch das Täuferamt und die Schriften Sebastians Francks.

Ohne doch neue Ideen durchgedrungen wären, wurde man doch an verschiedenen Stellen unter dem Zwange der Tatsachen faktisch toleranter. Nach schweren Kämpfen erhielt der französische Protestantismus Toleranz im Edikt von Nantes (1598), das aber 1685 in einer Zeit, in welcher der T.-gedanke anderswo zu entzündendem Siege sich anschickte, wieder aufgehoben wurde (Frankreich: 7, 8; Hugenotten: II, 3; III, 3). In Deutschland war Johann Sigismund von Brandenburg der erste Fürst, der bei seinem Religionswechsel (1613) seinen Untertanen ihren Glauben beließ (Preußen: I, 3 b). Nachdem das deutsche Volk das Elend eines Religionskrieges bis ans die Neige getostet hatte, brachte der Westfälische Friede wesentliche Fortschritte der T. Zu den zu duldenden Religionen wurde jetzt auch die reformierte gerechnet. Der Münsterberlischonfession duftete es, wenn sie Besitzstand aus dem Jahre 1624 nachweisen konnte, oder wenn es sich um eine der beiden protestantischen Konfessionen in einem protestantischen Lande handelte. So wurde das jus reformati des Landesherrn praktisch eingezchränkt, aber nicht prinzipiell aufgehoben, und allen, die nicht den drei ausdrücklich geduldeten Konfessionen angehörten, blieb die Toleranz nach wie vor verfall (Deutschland: II, 3, 4) (Pfälzidenten).

4. Den modernen T.-gedanken, d. h. den Gedanken der individuellen Religionsfreiheit, verdaulen wir erst dem englischen Independentismus und der Auflösung. Aber beide sind nicht nur legalisch durch die Leistung der Reformation, sondern auch direkt durch Humanismus, Laienamt und Spiritualismus beeinflußt. Das zeigt nichts deutlicher als die Rolle, welche die Niederlande mit ihren erasmistischen und lutherischen Traditionen in der Geschichte der T. gespielt haben. Hier wirkten für T. der äußerlich den katholiken zugehörige, von erasmistischen Ideen erfüllte Coornhert (Tratrat über den Zwang des Gewissens, 1579) der evng. Geistliche Gaspar Janzon van Roselaer († 1615) und die ganze Partei der Arminianer (Arminius usw. Niederlande: I, 5 a). Sie fügten den uns

von Castellio (§. o. Sp. 1275) bekannten Argumenten noch das hinzu: weil es außer der Schrift im Protestantismus keine Norm gäbe, seien alle, die sie anerkennten, zu dulden. Auf ähnliche Weise begründeten englische Toleranzimperatoren die Forderung einer innerprotestantischen Toleranz, besonders William Chillingworth, der in seiner „Religion of Protestants“ (1638) ausführte, die protestantische Religion sei nicht die Calvin's oder Luthers oder irgend einer andern Gruppe, sondern jede Religion, die sich unter die Schrift stelle. Zwischenglieder der radikalesten Linie des Humanismus und der Aufklärung sind Jean Bodin (1520–1596), der aus dem Gefühl der Verwandtschaft der Religionen heraus die T. verlangte, und Montaigne (1533–92), den sein steppischer Subjektivismus tolerant mache, dessen Steppis sich aber in typischer Weise mit Konservatismus verband, so daß er die Varieté für die beste erklärte, welche die alten Religionen des Landes seithalte.

Wie zwischen Humanismus und Aufklärung, so bestehen auch zwischen Täuferkum und Spiritualismus einerseits und dem englischen und amerikanischen Individualismus (Independenten, Congregationalisten, Puritaner, Sp. 1993, 1995) andererseits Verbindungslinien, so sehr auch für diejenen ein selbständiges und unmittelbares Hervorbrechen gewaltiger religiöser Kräfte das Entscheidende ist. Auch hier ist wieder Holland der Vermittler, Die Liberty of conscience to all, that profess Christ, without exception ward a due of his own forderungen. Cromwell hat sie in die Tat umzusetzen versucht, John Milton hat sie mit hinreichender Gewalt literarisch vertreten („Abhandlung von der weltlichen Recht in kirchlichen Angelegenheiten, worin nachgewiesen wird, daß seine Macht auf Erden ein Zwangsrecht in Religionsfachen hat“ und andere Schriften). Hier wurde im Gegensatz zu Luther und wie bei den Arminianern die Eindeutigkeit der Schriftauslegung geleugnet, deshalb Duldung für jeden die Schrift anerkennenden Christen gefordert, hier wurde der Wert individuell verschiedener christlicher Glaubensweisen anerkannt, hier verbanden sich Christenglaube und Freiheitsgesetz in einer Weise, wie sie das leidhame Lutherum nie gelernt hatte. Erzwungener und blinder Glaube galt hier geradezu als Sünde, deshalb wurde vor der Obrigkeit erwartet, daß sie, je christlicher sie sei, desto toleranter sein müsse. Hier kam mit allembed der Gedanke empor, daß die T. eine prinzipielle Forderung des Protestantismus sei, hier wurde zuerst von ausgeprochenen Christen zugunsten der Gewissensfreiheit die Trennung von Staat und Kirche gefordert. Diese T. hatte noch Schranken: sie wurde nicht auf die Katholiken als Göhnenbauer und vor allem als unzuverlässige und volkstümlich gefährliche Staatsbürger und nicht auf die Altkirchen ausgedehnt, wobei aber zu bedenken ist, daß auch die T. der Aufklärung noch weit hin diese Schranken tausste, während die aus den Stürmen der religiösen Revolutionszeit Englands herausgeborenen Quälereien der T. auch Katholiken und Heiden nicht ausgeschlossen wissen wollten. Es darf nie vergessen werden, daß nicht erst von der Aufklärung, sondern schon vorher aus christlich-religiösen Motiven heraus das Recht der Gewissensfreiheit mit ganzer Kraft der Seele geltend gemacht worden ist.

Souci hat freilich zum Emporkommen des T. gedankens gerade der steigende Weltmarkt und die Säkularisationsstreben der Aufklärung (§. 4 d. Sp. 779 f.) entscheidend beigetragen, die Rückichtnahme auf den Handel, die z. B. ein starkes Motiv für die T. der Holländer war, der Mercantilismus und vor allem die Befreiung der Politik von religiösen Gesichtspunkten. Schon lange hatte man hier und da aus staatlicher Notwendigkeit heraus wider das, was man im letzten Grunde für recht hielt, T. geübt; im Territorialismus der Aufklärung siegte das Prinzip, daß der Staat nicht die Aufgabe habe, für das Seelenheil seiner Untertanen und für die Erhaltung der wahren Religion zu sorgen, sondern daß die salus publica (das öffentliche Wohl) sein einziges Ziel sei. Dem Staatswohl aber diente T. mehr als Verfolgung. Ebensoförderlich war der T. die Religionsausfassung des Deismus; I. Rationalismus; II). Ihr waren die christlichen Grundgedanken wichtiger als die spätjüdischen Dogmen und die Wahrheiten der natürlichen Religion mehr wert als die spezifisch christlichen; sie trat vielfach dafür ein, daß man sich mit der Auerlenung weniger religiöser Grundwahrheiten begnügen könne. Dazu kam ihre humane und philanthropische Richtung, vor allem aber ihre Grundüberzeugung, die Ablehnung blinden Autoritätsglaubens und das Drängen auf eigene Überzeugung. Deshalb sah die Aufklärung jeden religiösen Zweck als verwerthlich an, und die Forderung der Gewissensfreiheit wurde zu einer begeistert erhobenen Grundforderung der ganzen Bewegung. Spinoza (Theologisch-politischer Traktat 1670), Baile (Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ: „Contraire les d'entre“ 1686), Locke (Briefe, 1685 ff.), Bufendorf, Chr. Tomasi, Voltaire (Traité sur la tolérance, 1763, veranlaßt durch die Hinrichtung des Protestant Jean Calas) haben dem T.gedanken der Aufklärung weit hin wissamen Ausdruck verliehen.

Spinoza hat nicht die religiöse Gewissensfreiheit, sondern die Denkfreiheit verfochten und sie damit begründet, daß es in der Religion nur auf schlichte, praktische Wahrheiten ankomme, so daß das Denken die Religion selbst nicht berühre. Die Religionsformen waren ihm so gleichgültig, daß er ihre Feststellung ruhig dem Staat anheimläßt, wenn dieser nur die Spekulation freiläßt. Noch viel stärker hatte vorher Hobbes, der radikale Zeitgenosse der Independenzen, die Feststellung der Religion dem Staat überantwortet, und später hat Rousseau im Contrat social dem Staat das Recht zugesprochen, seine Untertanen an eine, wenn auch nur die Grundideen enthaltende Staatreligion zu binden. Es darf nicht übersehen werden, wie sehr demgegenüber bei Bayle und Locke die T.-Motive des arminianischen christlichen Humanismus und des Independenzismus lebendig sind, insbesondere waren Lockes Briefe ausdrücklich von den christlichen T.-gedanken der Cromwellischen Zeit getragen und die naturrechtlichen Gründe standen bei ihm erst in zweiter Linie. Bei Bayle kam zu diesen älteren Argumenten als neues ein ungeheuer starker Rationalismus, der aus dem Gedanken einer Wahrheitsnorm die Notwendigkeit der Tolerierung herleitete. Bei Chr. Thomasius überwogen die naturrechtlichen und territorialistischen Gesichtspunkte. Locke, der Erbe des englischen

Independentismus, war besonders dafür interessiert, daß die Vertrieber jeder Überzeugung das Recht zur Gemeindebildung und Ausübung ihres Kultus erlangten; davon hebt sich charakteristisch der Toleranzgedanke des Deutschen, **Pufendorf** und **Thomasius**, ab, die an dem Rechte des Staates, die Pflege der Religion möglichst einheitlich zu regeln, nicht rüttelten und sich an der Freiheit der Meinungsäußerung genügen ließen. Die T. aller dieser Vorfämpfer der Aufklärung hatte noch die Schranke, daß die Katholiken als Staatsfeinde und die Leugner der natürlichen Religion von ihr angenommen waren; nur **Baile** war über diese Schranken hinaus, ohne sich völlig klar darüber auszusprechen. Auf der Höhe der Aufklärung fiel sie dahin.

Dem Gedanken der Aufklärung fehlte aber die letzte Vertiefung. Nicht war es möglich, als der deutsche Idealismus (I, II), insbesondere die Romanist, die Bedeutung der Individualität entdeckt. Erst jetzt gewann man Verständnis für die Fülle verschiedenartigster religiöser Lebens und forderte Freiheit für seine Entwicklung, während die Aufklärung die Duldung auf Grund eines bei allen vorhandenen, möglichst unbestimmten Gemeinbesitzes gefordert, für ausgegräbte religiöse Überzeugungen dagegen kein Herz gehabt hatte.

Die herrschenden Kirchen haben den T. gedachten lange bekämpft; der kirchliche Pietismus näherte sich ihm leise, der radikale entschieden; die Aufklärungstheologie nahm ihn voll auf und betriebte Luther als Vorkämpfer der Gewissensfreiheit (Idealismus III, 3).

5. a) Vom Auftreten der Idee zur Umgestaltung der wirklichen Verhältnisse ist noch ein weiter Weg. Nach dem Siege der Gegenreformation in Polen und Ungarn war lange Zeit Holland der Hort der Freiheit. Neben Katholiken, Ärzten und Lübeckerern genossen hier nach einer kurzen Verfolgungszeit die Armenianer eine freilich nur eingeschränkte Duldung (Niederlande; I, 5). Die aus Polen vertriebenen Sozinianer, Männer wie Descartes und Baile fanden hier eine Zuflucht, und Spinoza fand hier, wenn auch nur aufsoweit seiner Zurückhaltung, sich bewahrten. Dagegen hatten in England, abgesehen von den kurzen Jahren der Cromwellischen Zeit die Dissenters (England; I, 3) schwer zu leiden. Die religiöse Freiheit, die die Heimat verlangte, fand eine Stätte an einigen Zielen der neuen Welt (die Vereinigten Staaten usw., I), in Maryland 1632, in Providence und Rhode Island 1636 ff und in Pennsylvania 1682. Maryland war eine Schöpfung des luth. Lord Baltimore; Providence hat der lutherisch beeinflußte Roger Williams, der das Prinzip der Religionsfreiheit auch literarisch verteidigte (*the bloody tenent of persecution for cause of conscience* 1644), als Zufluchtsstätte für alle um ihrer Religion willen Verfolgten gegründet; Pennsylvanien geht zurück auf den Quäker William Penn. Am 18. Abding die Behauptung des Rechtes der Religionsfreiheit als eines unveräußerlichen Menschenrechtes (Menschenrechte), in die Verfassungen der amerikanischen Einzestaaten und 1776 in die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten über, und die amerikanische Republik hat sich von ihrer Gründung an stets uneingeschränkter Religions- und Kultusfreiheit

erfreut. In England brachte, nachdem Zafar II die Declaration der Gewissensfreiheit 1687 im wesentlichen zugunsten der Katholiken erlassen hatte, die Toleranzakte Wilhelms III von 1689 das Resultat jahrelanger Kämpfe und Leidens (England; I, 3 Toleranz). Sie ließ verschiedene Kirchen zu und gab so dem englischen Dissententum die Freiheit zu selbständiger Kirchenbildung. Aber die bischöfliche Kirche blieb die privilegierte Landeskirche, den Dissenten blieben die politischen Rechte verfürst (für erhielten nicht die Zulassung zu Staatsämtern, zum Parlament, zu den Universitäten) und sie mußten Kirchensteuer an die Staatskirche zahlen, und von dieser, wie man sieht, noch durchaus eingeschränkten Toleranz blieben Katholiken und Sozinianer völlig ausgeschlossen.

5. b) In Deutschland dauerte es außerordentlich lange, ehe die von der Landeskirche abweichen Protestanten ähnliche Duldung erhielten wie in Holland und England. Selbst die französischen Refugees (Hugenotten; IV, 2) wurden in streng lutherischen Gebieten wie Sachsen sehr unfreundlich behandelt, während ihnen der große Kurfürst in Brandenburg (Preußen; I, 3 b) volle Kultusfreiheit gewährte. Dieser gestattete 1683 auch den Armenianern, entgegen der Bestimmung von 1618, Hausgottesdienst. Als sich 1712 der pfälzische Reichsgraf Ernst Kasimir von Büdingen etwas Rechtlisches erlaubte, indem er auch anderen als den Angehörigen der drei Hauptkonfessionen in seinem Ländchen Religionsfreiheit versprach, wurde ihm das vom Reichslammergericht zu Wehr als „widerr die Reichsgrundgesetze“ unterlegt. Der erste wahre Staat in Deutschland wurde das fridericianische Preußen (Preußen; III, 2 a). Der von den Idealen der Aufklärung erfüllte große König wollte, daß in seinem Staate „jeder nach seiner Facon felig werde“, gab völlige Freiheit der Meinungsäußerung in allen religiösen Fragen und gewährte den Katholiken und vielen sektiererischen protestantischen Gruppen Kultusfreiheit. Im Allgemeinen Landrecht von 1794 fanden die friderianischen Traditionen auch in bezug auf die T. ihren gesetzlichen Niederschlag. Dem Vorilde Friedrich folgte der katholische Joseph II von Österreich, dessen Patent von 1781 den Katholiken eine freilich noch recht beschränkte Duldung bot (Österreich-Ungarn; I, 4 a), und selbst einige geistliche Fürstentümer ließen sich vom Geiste der Aufklärung auf ähnliche Bahnen treiben.

5. c) Einen Höhepunkt in der Geschichte der T. bedeutet die Erklärung der Menschenrechte, zu denen auch die liberté de tous les cultes gehörte, in der Französischen Revolution (II, 2) am 26. August 1789. Da diese Erklärung der Menschenrechte von der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung beeinflußt ist, ist sie wohl nicht ausschließlich als Ergebnis der Aufklärung anzusehen, sondern es würden wahrscheinlich auch Gedanken mit, die leichtlich auf den Judentumismus zurückgehen. Ob und inwieweit das der Fall ist, hängt von der noch strittigen Lösung der Frage ab, inwieweit in Amerika selbst schon Aufklärungsideen zur Aufstellung des Prinzips der Gewissensfreiheit maßgebend gewesen sind. Zunächst hat der Verlauf der französischen Revolution zu höchst intoleranter Behandlung, ja blutiger Verfolgung der luth. Kirche geführt;

dennnoch ist die französische Revolution durch die Erklärung der Menschenrechte der Ausgangspunkt für die Durchführung voller Gewissensfreiheit in Europa geworden, zumal da Napoleon auf diesen Grundsatz aufnahm. Er gewährte den Protestanten Frankreichs völlige Freiheit (Hugenotten: IV, 1. a. b.) und setzte in zahlreichen ihm unterworfenen Ländern die Religionsfreiheit durch.

Für Deutschland wurden vor allem die Folgen des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 (Säkularisationen, 5) maßgebend, der mehrere bis dahin konfessionell einheitliche zu konfessionell gemischten Staaten mache. So erhielten in Bayern 1801 die Protestanten die Möglichkeit, das Bürgerrecht zu erwerben, 1803 durch das Religionsedikt und 1818 durch die Verfassung die drei Hauptkonfessionen gleiche Rechte (Bayern: I, 1; III). In Sachsen (I) war die Gewährung der vollen Kultusfreiheit und gleichen staatsbürglerlichen Rechte an die Katholiken eine Folge der Forderung Napoleons im Frieden von Posen (1806), und erst 1811 wurde den Reformierten das gleiche gewährt. Zu den Resultaten der Napoleonischen Zeit kam dann die von der französischen Revolution und vom deutschen Idealismus (II) beeinflusste Bewegung von 1848, welche die Forderung voller Glaubens- und Gewissensfreiheit in die „Grundrechte des deutschen Volkes“ aufnahm (Parlament, Frankfurter, 3), von wo aus sie in die Preußische und andere Verfassungskundungen übergingen, ferner die steigende konfessionelle Mischung der Bevölkerung durch Freiheitigkeit, Gewerbefreiheit und die folgenreiche Verbesserung der Verkehrsmitte, die ihre Durchführung unmöglich machten. So hat den meisten deutschen Staaten erst das 19. Jhd. volle Kultusfreiheit für die Kinderheitskonfessionen, Ausdehnung der Tolerierung auf andere als die Mitglieder der drei Hauptkonfessionen und völlige Unabhängigkeit der staatsbürglerlichen Rechte von der Konfession gebracht.

Nach derselben Richtung verließ die Entwicklung in den meisten anderen europäischen Staaten. In England wurde in verschiedenen Stufen den Katholiken (1791) und Unitariern (1813) Kultusfreiheit und sodann den Dissenters und Katholiken die vollen staatsbürglerlichen Rechte gewährt (1828 Aufhebung der Testakte), die Zwangskirchensteuer an die Staatsskirche (1866) und ähnliche Bestimmungen aufgehoben, schließlich auch die Universitäten den Katholiken und Dissenters geöffnet (1871); „Dissenters“ England: II, Sp. 351 f. Irland: II, 2 e). In mehreren lath. Staaten, z. B. in einzelnen italienischen Gebieten und vor allem in Spanien (7), namentlich unter Isabella, hatten noch im 19. Jhd. die Protestanten Schweres zu erdulden, ehe die T. Eingang fand. In Österreich segten noch 1834 ff. die Tirolischen Landstände die Verfreiung protestantischer Bistümer durch (Österreich-Ungarn: I, 3 e). Voller Entwicklungsfreiheit erhielten die österreichischen Protestanten durch das Patent von 1861 (Österreich-Ungarn: I, 4 b), was freilich nicht ausführbar, doch noch mancherlei Schwierigkeiten stattfanden. Aber auch manche protestantischen Staaten haben sich sehr spät dazu entschlossen, den Angehörigen anderer Konfessionen und den Sekten Religionsfreiheit und politische Gleichbe-

rechtigung zu gewähren: Dänemark 1849, Norwegen stufenweise von 1845 an; Schweden, wo die Läare (Leifer) und andere Seiten hart bedrängt worden waren, gewährte Religionsfreiheit erst 1860 und volle politische Rechte für Nichtlutheraner gar erst 1870. Im Jahre 1905 trat auch Russland wenigstens im Prinzip in die Reihe der Staaten ein und hob das Verbot des Austrittes aus der orthodoxen Kirche auf, so daß nun endlich die lange schwer gedrückten Russischen Seiten aufzumachen konnten (Rheinland, A 2; 5; B 1). Seit der türkischen Verfassung von 1908 (Türkei, 1 b; 2; 3 c) soll auch hier auf moslemisch-moslemischem Boden der Unterschied der Religion keinen Unterschied der staatsbürglerlichen Rechte mehr begründet.

a) *Rechte der Intoleranz* sind auch heute noch und nicht nur in lath. Staaten zu finden. Die Tatsache, daß gewisse Kirchen als Staatskirchen privilegiert sind, darf zwar nicht als Intoleranz gegenüber den nicht privilegierten angesehen werden. Aber Beeinträchtigungen der T. können sich aus dem in manchen Staaten noch geltenden Rechte ergeben, daß Neubildungen von Religionsgesellschaften von staatlicher Genehmigung abhängig sind, ferner daraus, daß z. B. nach Artikel 13 der Preußischen Verfassung Religionsgesellschaften Korporationsrechte und damit Befreiung von vermögensrechtlichen Schwierigkeiten nur durch besondere Gesetze erlangen können. Beeinträchtigungen der T. liegen auch in der staatlichen Forderung des Tides auch von solchen Staatsbürgern, mit deren religiösem Standpunkt er sich nicht verträgt, und in dem häufig geübten Zwange, daß Dissidenten Kinder am staatlichen Religionsunterricht teilnehmen müssen (Dissidenten, Sp. 92 Schulzwang, 2), vor allem aber darin, daß die Zugehörigkeit zu einer privilegierten Kirche und daß, wenn auch nur äußerlich, Vollziehenlassen ihrer Taufe, Konfirmation und Trauung zwar nicht rechtlich, aber faktisch weithin die Voraussetzung einer höheren gesellschaftlichen Wertung und des Ansehens von Beamtenstellen bildet.

b) Der Katholizismus ist auf Grund der Überzeugung von der Alleinherrlichkeit seiner Kirche im Prinzip dabei geblieben, die T. zu verwirren. Wie ein Papst Innocenz X gegen den Westfälischen Frieden protestiert hatte, so verwirrte Gregor XVI 1832 in seiner Enzyklika Mirari vos und Pius IX 1864 in seiner Enzyklika Quanta cura und im Sollabus das Prinzip als grundzwingendes Prinzip. Schroffe Stimmen aus dem lath. Lager haben auch in der Gegenwart noch sich so ausgesprochen, daß die iure (rechtlich) die alten Rechte noch gelten, und daß man sie nur temporum ratione habita, d. h. mit Rücksicht auf die Zeitlage oder infolge vertragsmäßiger Rechte, die sich Nichtkatholiken erworben haben, und die zu achten seien, nicht anwende (Kaiser u. a., 1, Sp. 1076). Modernere Katholiken pflegen demgegenüber die theoretisch dogmatische, die praktisch kirchliche und die politische T. des Staates zu unterscheiden; die erste sei unmittelbar und verwerlich, die zweite pflichtmäßig, die Erlaubtheit und eventuell die Pflichtmöglichkeit der dritten richtet sich nach den tatsächlichen Verhältnissen der verschiedenen Staaten. Während der Sollabus den Sap verwirrte: Heutzutage geht es nicht länger, daß die T. Religion unter Auschluss aller anderen

Kulte als einzige Staatsreligion gilt" (Satz 77, vgl. auch Satz 78), wiesen solche fah. Stimmen Worte der Anerkennung für das Rechtsprinzip des paritätischen Staates zu finden, die freilich fast nie völlig unumwunden sind. In protestantischen Staaten pflegen sich die Katholiken energisch auf das T. prinz zu berufen, um volle Bewegungsfreiheit zu erlangen, wodurch der Staat in die schwierige Lage gerät, auf Grund des T. prinz' eine prinzipiell intolerante Macht einbinden zu sollen. Nach dieser Richtung ging die sogenannte Toleranzantrag, den das deutsche Zentrum seit 1900 mehrfach im Reichstage eingebracht hat, der aber teils im Reichstage selbst nicht durchsetzt, teils, soweit das 1900 geschehen war, die Zustimmung des Bundesrats nicht erlangte. Dieser Entwurf eines Reichsgesetzes, betreffend die Freiheit der Religionsübung, enthielt mancherlei Forderungen, die protestantische T. gefüllt als berechtigt anerkannt, aber vor allem forderte er unter dem Namen der T. die Aufhebung der meisten Kirchenhoheitsrechte des Staates (vgl. § 3, § 1 Orden; I, 3, Sp. 992 § 3 Prozessionen; II, 2).

6. c) Die T. ist auch ein Problem innerhalb der Kirchen. Die Katholiken und alten Protestanten kannten sie nicht, und eine gewisse Grenze derselben ergibt sich auch heute noch aus der Aufgabe der Kirche, eine bestimmte Freiheit zu pflegen. Aber innerhalb dieser Grenze ist für große Verschiedenheiten Raum. Die englische Entwicklung im neueren Protestantismus führte zur Entstehung von Differenzierten neben der Staatsskirche; in Holland kam es zu verschiedenen Richtungskirchen, in der Schweiz zu prinzipieller Anerkennung verschiedener Richtungen innerhalb der einen Kirche. In Deutschland (vgl. Krieger u. a., 3, Sp. 1078 § Lehrverpflichtung usw.) wird der freier Gesinnten ihr Recht in der einen großen Landeskirche vielfach bestritten. Das Ideal wäre eine volle gegenseitige Anerkennung der verschiedenen Richtungen und ein gegenseitiges Sich-Bereichern und Voneinander-Lernen.

Meyer-Friedberg: "T.", in RE³ XIX, §. 824 bis 834; — Ruffini: La libertà religiosa. I: Storia dell' idea, 1900; — Amédée Matagrin: Histoire de la tolérance religieuse, 1905; — Henri Tollin: Biographische Beiträge zur Geschichte der T., 1868; — Janosz von Döllinger: Die Geschichte der religiösen Freiheit (in: Akademische Vorträge, III, 1891); — Albert Haas: Der Kauf mit der Gewissensfreiheit, Vortrag, 1893; — Hartvold Leyd: Geschichte des Geistes der Auflösung in Europa, deutsch von H. Miller, 1885; — Walter Schöberl: Reformation und Lehrerprozeß, 1900; — Heinrich Hermelin: Der T. gedankt im Reformationszeitalter, 1908; — Nikolaus Paulus: Protestantismus und T. im 16. Jhd., 1911; — Karl Böller: T. und Intoleranz im Zeitalter der Reformation, 1912; — Eduard Böhler: Nikolaus Zurlinden von Bern, ein Vertreter der T. in: Jhd. der Reformation, 1912; — Hermann Fürstenau: Das Grundrecht der Religionsfreiheit nach seiner geschichtlichen Entwicklung und heutiger Geltung in Deutschland, 1891; — Felix Rachsfeld: Wilhelm von Oranien und der niederländische Aufstand, 1908 ff (bei: Bd. I, 4. Buch); — Franz Paauw: Les précurseurs français de la tolérance au 17^e siècle, 1881; — Gaston Bonet-Maury: Die Gewissensfreiheit in Frankreich vom Ersatz von Rantes bis zur Gegenwart, deutsch von A. Reincke und E. von Roeder,

1912; — Louis Ulbach: La Hollande et la liberté de penser au 17^e et 18^e siècle, 1884; — Cobb: The rise of religious liberty in America, 1902; — Arnold Dahl Meyer: Der T. gedanke im Zeitalter der Stuarts (HZ 1912, §. 255—294); — Friederich Lenzius: Der T. Begriff Lodes und Pufendorff, 1900; — Zur Geschichte der englischen T. Bewegung im 17. Jhd. vgl. auch E. Crous: Die religionsphilosophischen Lehren K. Lodes, 1910, §. 51—52; — Lucien Dubois: Bayle et la tolérance, 1902; — H. Behnke: Die Entwicklung der Gewissensfreiheit in Brandenburg-Preußen und ihr heutiger Stand, Diss. Münster 1909; — S. auch Literatur zu den einzelnen Vertretern des T. Gedankens und zu Menschenrechten, ferner die Lehrbücher des Kirchenrechts, die Literatur über die Trennung von Staat und Kirche (Kirche: V) und zu Kirchenverfassung: II (beispielsweise Karl Niederl: Die rechtliche Stellung der evng. Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, 1893); — Zur lath. Ausfassung vgl. Poilez in KL XI, Sp. 1857—1870 und im Staatslexikon, hrsg. von Bachem, Bd. V, 1904, Sp. 751 bis 773; — Zum T. Antrag des Zentrums vgl. Karl Mirbt: Der T. Antrag des Zentrums, 1902²; — Otto Mayer: Zum T. Antrag des Zentrums (CHR 1905, Sp. 338—344); — Denkschrift über den Entwurf eines Reichsgesetzes, betreffend die Freiheit der Religionsübung, hrsg. im Auftrag des Deutsch-evng. Kirchenausschusses, 1905.

Heinrich Hoffmann.

Toleranzakte, englische, § England: I, 3 (Sp. 351) § Difenders Toleranz, 5 a.

Toleranzantrag des deutschen Zentrums, § Toleranz, 6 b § Orden: I, 3 (Sp. 992) § Prozessionen: II, 2.

Toleranzedikt von Rantes (1598) § hugenotten: II, 3 § Frankreich, 7; über dessen Aufhebung (1685) vgl. § Hugenotten: III, 3 § Frankreich, 8 — Über das französisch T. von Versailles 1787 vgl. § Frankreich, 9 § Französische Revolution, 7.

Toleranzpatent, österreichisch, § Joseph II § Österreich-Ungarn: I, 4 a § Toleranz, 5 b.

Toleranzpatent, preußisches (1847), § Lichtfreunde, 2.

Tollin, Henri Wilhelm Nathanael (1833—1902), reformierter Theologe, geb. in Berlin, wurde 1862 Pfarrer in Frankfurt a. O., 1876 an der reformierten Gemeinde in Magdeburg. Selbst einer Hugenottensfamilie entstammend, widmete er sich seit seinen Studentenjahren der Erforschung der Geschichte der deutschen Hugenotten-Gemeinden. 1886 gründete er den deutschen Hugenottenverein und übernahm die Redaktion der „Geschichtsblätter des deutschen Hugenottenvereins“, die eine Fundgrube für die Geschichte der deutschen Gemeinden des Refuge (Hugenotten: IV, 2) geworden sind. Besondere Verdienste erwarb er sich um die Servet-Forschung (§ Servet, Lit.).

Berl. außerdem Geschichte der französischen Kolonie zu Magdeburg, 6 Bde., 1886 ff. — Über T. vgl. von Friedeb. RE³ XIX, §. 834 ff; — Ders. in Geschichtsblättern des deutschen Hugenottenvereins II, 1902. Bodenmann.

Tollstadius, Ernst, § Leifer, 1 § Schweden, 4 (Sp. 491).

Zolomei, Bernhard, Stifter der § Olivetaner.

Tolstoj, Graf Leo Nikolajewitsch (1828—1910).

1. T. Leben; — 2. T. Kulturkrit.; — 3. T. Religiosität.

1. Geboren zu Jasnaia Poljana, mit 9 Jahr-

ren" Doppelwaise, wurde T. im Hause einer Tante erzogen, die ihm eine Mützantur beim Zaren, eine reiche Frau und viele Leib-eigene als höchstes Lebensziel in die Seele prägte. 1843–47 besuchte T. die Universität Kasan. Sein Leben wechselte zwischen grüblerischem Nachdenken, hohem stildlichem Streben und aristotatischen Passionen. Seine Mützfolge bei den studentischen Prüfungen wie als junger Gutsbesitzer trieb ihn wieder in ein leichtsinniges Leben hinein, bis er 1851 als Offizier in den Kaukasus ging und dort in sich den Dichter entdeckte. Zurückgekehrt wurde er in der Hauptstadt als Begründer des Realismus gegenüber der damals herrschenden Romantik viel gefeiert. Dann trieb ihn die Unruhe auf Reisen. Durch seine Heirat mit der Tochter eines deutfch-russischen Arztes, Sophie Behr, wurde er sehr hässlich (1861) und schrieb in fünfzehn ruhigeren Jahren u. a. seine großen Romane „Anna Karenina“ und „Krieg und Frieden“. Nach neu erwägter, mächtiger Unruhe erfolgte gegen 1876 seine „Bekehrung“, von der er in „Meine Beichte“ 1889 ausführlich Zeugnis ablegt. Von da an verachtete er in Uebereinstimmung mit seinen Lehrern zu leben. Seine Schriften, vor allen zuletzt sein Roman „Auferstehung“ (1897) brachten ihm die Exkommunikation, worauf er 1901 seine „Antwort an den berühmten Synod“ gab. Nur einer Laune des vorigen Zaren und der Furcht vor dem Protest Westeuropas verdankte er seine dauernde Freiheit, trotz direkter Angriffe seinerseits wie in „Besser Euch! Ein Wort zum russisch-japanischen Krieg“ (1904); dagegen unterdrückte man seine Bilder und brachte seine Freunde, sowie sie unruhig wurden, nach Siberien. Um so größer war die Verehrung des Volkes. Von Bauern bis hinauf in die gebildeten Kreise unterstellten sich Ungesäumte seiner inneren Führung. Durch außerordentlich außerordentliche Tätigkeit gelang es T., daß z. B. während der großen Hungersnot Anfang der 1890er Jahre in 4–5 Kreisen niemand Hungers starb; er sah damals allein 246 Vollstücken und 100 Rappen, hauste selbst in elenden Dörfern und sorgte für alle und alles. Aber der Widerstand seiner Familie hinderte die volle Durchführung seiner Gründäße auf seinen Gütern. Nach Jahren unzähliger Geduld und unermüdlichen Vorbilds trennte sich deshalb T. von ihr, um die letzten Jahre in Einsamkeit zu verleben, starb aber auf der Reise in Asien.

T. war in seiner Jugend in der üblichen Weise lichengläubig, bis ihm eine einzige Frage eines Freundes zum Bewußtsein brachte, daß er in Wahrheit keinen Glauben habe. Lange Jahre hindurch leugnete er zwar weder das Dasein Gottes noch die Bedeutamkeit der Lehre Christi; aber sein einziger Lebensglaube war der Glaube an den Fortschritt. Auf der Höhe seines Rubins, als er buchstäblich alles Ermüdete beßt, kam ihm die Frage nach dem Sinn des Lebens mit unabsehbarem Gewalt. Kunst, Wissenschaft und Philosophie versagten jetzt völlig. Der Gedanke an Selbstmord weicht nicht von ihm. Da wendet er sich von den Geißelbetroffenen weg an das Volk, bei welchem er wirklich ein Bewußtsein vom Sinn des Lebens zu finden glaubt. Die immer wiederkehrende Erfahrung, daß er auflebt, wenn er in Gott ist, und zusammenbricht, wenn er an Gott zweifelt, daß er also seinen Wunsch,

wahrhaft zu leben, nur in Gott befriedigt sehen kann, bringt ihm schließlich die entscheidende Überzeugung vom Dasein Gottes. „Der Mensch ist dazu da, den Willen Gottes zu erfüllen.“ Eine Zeitlang beugt er sich, weil er den Sinn des Lebens doch nur durch die Ueberlieferung gefunden hat, unter alle Sabungen seiner Kirche, besucht die Messe, fastet und macht Wallfahrten. Die Sakramentslehre, die Verquidung von Kirche und Staat, der kirchliche Unfehlbarkeitswahn und wohl auch die Eindrücke, die er bei russischen Seltzern empfangen, bringen ihn allmählich in entschlossenen Gegensatz zu seiner Kirche. Von da an schreibt er nicht nur eine Kritik der dogmatischen Theologie seiner Kirche, sondern ver sucht auch selbst aus dem Urkunden den ursprünglichen Sinn der Lehre Jesu festzustellen.

2. T. knüpft seine Kritik an die „fünf Gebote“ der Bergpredigt, „die einfachen und natürlichen Vorschriften“, die nach seiner Auslegung in ihrer Erfüllung „auf der ganzen Erde das Reich der Wahrheit er stehen“ ließen, während die bisherigen Auflöger sich vor allem damit beschäftigten, wann diese Gebote nicht erfüllt zu werden brauchen. Sollen wir unsern Bruder nicht „Narr“ nennen, d. h. „widrig“, so fallen alle Standesunterschiede, und man darf nach nichts streben, was uns von andern sonder, z. B. auch nicht nach Reichium. Das Schwör Jesu bedeutet, daß man unter keinen Umständen die Frau verlassen darf, der man einmal nahegetreten ist. Ist dieser Gedanke in der „Auferstehung“ durchgeführt, so stellt die „Kreuzersonate“ jede sinnliche Liebe als Fall dar. „Es kann keine christliche Ehe geben“, „da die Ehe jüdis die Erreichung eines menschenwürdigen Ziels nicht erleichtert, sondern erschwert“. Mit der Ehe fallen Tanz, Romane, Gedichte, Theater, Musik usw. Seine besondere Errüstung richtet T. gegen die Menschen, die den Schwur aufs Evangelium verlangen. Im Schwur verspricht der Mensch von vornherein, sich dem Willen eines andern zu unterwerfen; „er darf sich aber niemand unterwerfen als Gott allein“. Die Verneigerung des Schwurs hebt nach T. das gesamte Staatswesen auf. Nur durch den Eid sind „alle die schrecklichsten Nebel der Welt“ möglich, „Totztag im Krieg, Kerkerhaft, Hinrichtungen, Folter“. Dies geschieht alles nur „dank jener komplizierten Gesellschafts- und Staatsmaschine“, deren Aufgabe darin besteht, die Verantwortlichkeit so unter die Menschen zu verteilen, daß schließlich die widerwärtigsten Dinge geschehen und niemand weiß, wer eigentlich daran schuld ist. Auch Sternen und Gelege aller Art sind nach T. vom Nebel. Das 4. Gebot der Bergpredigt richtet sich gegen das Gerichtswesen. „Ihnd wir den Verbrecher strafen, vergelten wir „Böses durch Böses“. „Ihr richtet den Verbrecher hin — und morgen könnte er sich geändert haben“. Das Einzige, was man tun kann, ist „andere durch sein Beispiel Reinheit, Vergbung und Liebe lehren.“ Es kann nichts Böses daraus folgen, wenn wir an Gottes Willen halten. Und der religiöse Mensch fragt ja überhaupt „nicht nach dem Folgen, sondern nach dem Willen Gottes“. Mit dem Gerichtswesen fällt auch das Eigentum dahin. Das letzte Gebot: Liebet eure Feinde! verbietet nicht nur den Krieg, sondern auch den Patriotismus. Der Kriegsdienst ist ja nichts anderes als

„die Bereitschaft zum Mord jedes beliebigen Menschen“. (Politik und Moral, 2 b „Krieg, 4 c. Sp. 1777; 6. Sp. 1779 „Patriotismus, 2 a).

Zur Beurteilung der Kulturtkritik T.s muß man stets nicht nur die eigenartigen russischen Verhältnisse vor Augen haben, sondern auch den slavischen Volkscharakter, der nur die Wahl hat zwischen wilder Zügellosigkeit und unmäßiger Geduld. Man muß ferner die dilettante Stimmung T.s bedenken, der meint, ein ganz neuer Zustand stehe bevor und es bedürfe „nur noch einer kleinen Anstrengung“, damit die Lehre Christi endgültig siegt, da die Menschen ja alle längst unter ihrer Kultur leiden; endlich ist die Geschichtslosigkeit des Individualisten in Betracht zu ziehen, der den Gedanken der Entwicklung niemals wirklich erfaßt hat. Bei aller großen Bewunderung vor dem sittlichen Heroismus T.s, und bei aller Anerkennung der Bedeutung eines solchen einseitig aufrüttelnden Menschen, glauben wir klarer und auch religiöser zu sein, wenn wir an der Umgestaltung des bestehenden im Geist des Christentums arbeiten. Das Gebot „Du sollst nicht widerstreben dem Übel“ ist jedenfalls nicht Kern und Stern der Lehre Jesu, sondern die negative Seite des Gebots: „Überwinde das Böse mit Gute“, und dieses ist nur eine Teilanwendung des Hauptgebots der Liebe.

3. Über dem Kulturlämmert T. wird gewöhnlich der religiöse Mensch T. übersehen. Zwar hat T. merkwürdigweise für die Person Jesu wenig Interesse. Wie er selbst den Sinn des Lebens gesucht und ihn im Leben in Gott gefunden hatte, so ist ihm Jesus (Jesus Christus; IV, 2 d, Sp. 419) nur „die Erscheinung des Lebens, das in uns ist“. Er sagt uns im wesentlichen, „was Herz und Vermundt dem Menschen auch sagen“. Gott bleibt für den Menschen unbegreiflich. Jeder Versuch, Aussagen über ihn zu machen, „entfernt mich von ihm“. Wir erkennen Gott nur „vermittelt des Gefühls völiger Abhängigkeit von ihm“, so wie ein Säugling auf der Mutter Schoß seine Mutter noch nicht kennt und begreift, aber doch weiß: es ist jemand da, und diesen jemand sogar liebt. Wo sich bei T. dennoch Ausführungen über Gott finden, da entsprechen sie deutlich seinem religiösen Erlebnis. Gott ist „der unendliche geistige Urprung des Lebens“, der „Vater Geist“. „Ich bin ein Wesen, welches manchmal ein wenig liebt; Gott ist ein Wesen, welches immer unendlich liebt.“ Auch ganz vantheistische Ausführungen finden sich gelegentlich: „Gott ist das All, das unendliche All, als dessen Teil ich mich bekenne“. Sie entstammen vor allem der Zeit, wo T. eine Einigung unter allen Religionen suchte, und werden mehr und mehr durch theistische überwunden. Bei dieser Überwindung fühlt sich T. „sehr freudig, ganz so, als wäre ich ein Haar breit davon gewesen, das tiefste Wesen zu verlieren“. Diese Gott, das heißt nun für T. vor allem: diene dem Geist und nicht dem Fleisch! Alle Stellen im NT, wo vom Bekenntnis zum Gottesohn die Rede ist, bezieht T. auf den Geist in uns. Zum Geistesdienst gehört für T. auch Vegetarianismus und Antialkoholismus, Verniedigung von Schmuck und Schmückung aller Art, vor allem aber Wahrhaftigkeit. Der Dienst Gottes als des „Lebens“, der neben dem Dienst des Geistes gefordert wird, bringt vor allem die Heiligung der Gegenwart mit sich,

über die allein der Mensch Gewalt hat. Indem er seine Aufgabe an der nächstliegenden Welt, gegenüber dem zeitlich und räumlich Nächsten erfüllt, tritt der Mensch aus dem „Trug des zeitlichen Lebens“ heraus und „entgeht dem Tode“. Ursprünglich nahm T. an, daß wir in der Vereinigung mit Gott „ausführen, Persönlichkeiten zu sein“. „So wenig wir vor diesem Leben gewesen sind, so wenig wird du nachher sein.“ Später vermochte er den Gedanken an die Vernichtung des Lebens nicht zu vereinen mit einem Leben der Liebe. Als das Böse erscheint bei T. manchmal in altorientalischer Weise „das Fleisch“; im wesentlichen ist es aber die „Sorge um das eigene, beschränkte, egoistische Wohl“. Und das Leiden, das sich im Gefolge dieser Sorge einstellt, hat die Weltbedeutung, daß es mir, wie der Schmerz des Bürgels dem Pferd, zeigt, wohin ich gehen soll.

Es ist in T.s Geringhätzung der Persönlichkeit, seinem mystischen Pantheismus, seiner materiefeindlichen Askese, seiner Leidenschaft gegen „die Sünde“, seiner geschichtslosen Verehrung des „vernünftigen Bewußtkreises“, seiner Neigung zu Seelenwanderungsgedanken usf. in anderer ausgesprochen zentralasiatische Zug. Und die Art, wie er seine Lehre vertreibt, gewaltsam, unmissverständlich und zäh, läßt den Slaven nicht vernehmen. Aber die Hauptgedanken des Christentums: Gott, Gottes Wille, Gottes Reich treten doch bedeutsam in den Bordergrund, und die Grundstimmung ist nicht Weltverneinung, sondern Weltbejublung. Betrachtet man seine Ausdrucksformen einerseits im Gegensatz zu der Entartung der russischen Kirche in ihrem Traditionnalismus, Intellektualismus und Ritualismus, und durchschaut sie andererseits in ihrem Zusammenhang mit den Zeitmächten, gegen die er gerichtet hat: Materialismus, optimistischer Fortschrittsglaube und einseitiger Individualismus, sowie im Zusammenhang mit den Befreiungsbünden seiner Rasse, so wird man nicht lengnen können, daß in T. Russland ein wirklicher Prophet erstanden ist, von dessen gewaltiger, tiefreligierter Persönlichkeit man auch außerhalb Russlands viel lernen kann. In Russland haben sich seine Anhänger z. T. sehrartig zusammenge schlossen („Russische Schule“).

Werk: Gesamtausgabe 16 Bde. (Moskau 1889—1900); neue Ausgabe seit 1901 in Christchurch (England); in Deutschland in allen möglichen Ausgaben vertreut; beste Ausgabe bei Diederichs (Berlin) 1901 ff in 33 Bd.en von R. A. Löwenfeld. Hier von vor allem wichtig: „Meine Freunde“, „Mein Glaube“, „Was sollen wir denn tun?“, „Das Reich Gottes ist in euch“. Außerdem wichtig: „Gedanken über Gott“; „Gedanken weiser Männer“ (München 1904); „Für alle Tage“, ein Lebensbuch (Dresden 1906); — Nachgelassene Werke, 3 Bde. Berlin 1911 (mit Einleitung von Wright). — Über T. vgl. R. Löwenfeld: Leo T. sein Leben, seine Werke, seine Weltanschauung (Burkhardt, 1901); — Leo T. T.s Biographie und Memoiren (hrsg. v. Biruloff), Bd. I und II, 1906 ff; — R. Löwenfeld: Gespräche über und mit T., 1891; — Eugen Babel: T., 1901; — R. A. Ollermann: Graf L. T. (in: Internationale Wissenschaft für Wissenschaft usw., II, 1908, S. 545—559); — G. H. Schmidt: L. T. und seine Bedeutung für unsere Kultur, 1901; — Fr. Rittermeier: T.s religiöse Weltansicht, 1905; — Paul Gaström: T. und sein Evangelium, 1905; — R. Meinecke: L. T., eine Charakteristik seines Lebenswerks, 1911; — L. Lempp:

T. (RV V, 9), 1912. — Vgl. auch die Schriften über „Russische Literatur“; — N. E. übe in RE² XXIV, S. 566—579 (mit Lit.).

Mittelmeier.

Tomișlă Rumänien, 2.

Tongainjeln i Özeanien.

Toniolo, Giuseppe, geb. 1845, ordentlicher Professor der Nationalökonomie und Statistik an der Universität Pisa, Theoretiker der „Christlichen Demokratie“ („Katholisch-sozial“, 6). Stark scholäisch-romantisch beeinflusst, erfuhr vom Gedanken des politischen Primats des Papstes, vermittelte er häufig zwischen den jugendlich-demokratischen Kräften Italiens und der Kurie. In seiner wissenschaftlichen Rücksicht ist er streng „ethischer Nationalökonom“; die Wirtschaftswissenschaft soll sich abhängig wöhnen von der christlichen Philosophie und sich vom Moralprinzip ebenso wie vom Möglichkeitsprinzip leiten lassen.

Bereits seine zahlreichen Schriften und Artikel (in italienischer Sprache) im Handwörterbuch der Staatswissenschaften³ VII, S. 1214 ff. Schneemelcher.

Tonischerben i Bibel: II, C (Sv. 1130).

Tonjur, das den katholischen Cleriker kennzeichnende Standeszeichen. Zum Streit um die altkirchliche tonsur (tonsur Jacobi) und die römische T. (tonsur Petri, auch t. coronalis = Krantztonsur) vgl. „England“ I, 1 (Sv. 341); „England“ I, 2 (Sv. 673). Die in der griechischen Kirche geübte tonsur Pauli (Apolig. 21²⁴, 26) bestehet im Rahmscheren des Borderhauptes (so früher) oder im Kürzschneiden des ganzen Haars (so jetzt).

von Toorenverbergen, Jo(hann) J(ohannes) (1822—1903), evg. holländischer Kirchenhistoriker, geb. zu Utrecht, 1841 Pfarrer der Nederl. Herv. Kerk, 1864 Direktor der Utrechtsche Bindungsvereinigung, 1869 Pfarrer in Rotterdam, 1880 Professor für Kirchengeschichte an der Städtischen Universität in Amsterdam, 1892 im Ruhestand; T. war mit „Doedes, van“ Doesterzee u. Stifter der „ethisch-irennischen“ Vereinigung „Ernst en Vrede“, die auf der Grundlage des biblischen Bekenntnisses in der geschichtlichen Bekenntnisfrage Verständigung und Ausgleich suchte, und Mitbegründer der Marxijn-Vereinigung (1870).

Gab u. a. heraus die Schriften des Ph. „Marin mit Einleitung“ (4 Bde., 1871, 1873, 1878, 1891); die Symbolischen Bücher der Nied. Ref. Kirche (1869, 1895); das „Niederländische Glaubensbekenntniß“ (1862) und das von ihm entdeckte Original der Summa der godlicher Scripturen (1882). Eine dogmengeschichtliche Erläuterung zu den Bekenntnisschriften gab er in „Bijdragen tot de verklaring, toetsing en ontwikkeling van de leer der Herv. Kerk.“ (1865) und einer Darstellung seiner Theologie in dem Handbuch der Dogmatik: De Christelijke Geloofleer (1893). — Ueber T. vgl. B. van d. Brink: Levensbericht van J. J. v. T. (in: Levensberichten der afgestorvene mededelen van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden, 1906); — RE² XX, S. 1—3. Schwatzer.

Töpfelius, Zedhariah (1818—98), finnischer Schriftsteller, redigierte 1841—60 die damals bedeutende Zeitung Finnlands „Helsingfors Tidningar“, worin er seine Werke so berühmten Romane und Novellen, z. B. „Erzählungen des Feldschäfers“ (5 Bde., deutsch, Leipzig 1880), veröffentlichte und wurde 1854 Professor der finnischen, 1876 Professor der allgemeinen Geschichte an der Universität in Helsingfors. T. ist in seiner Dichtung Romantiker, ausgesiebt und zugleich durch stark nationales Gepräge,

und hat in hohem Maß erzieherisch gewirkt, auf die Jugend besonders durch seine in viele Sprachen übersetzte Märchen („Lösning för barn“, 8 Bde.); als Lesebücher in der Volksschule sind seine „Naturens bok“ (1856) und „Boken om vart Land“ (1875) s. T. noch heute unübertroffen. Seine Dramen (Regina von Emmeritz 1857 u. a.) werden noch bei nationalen Gelegenheiten aufgeführt. T., der sich in religiöser Hinsicht entschieden auf christlichen Grund stellte, hat auch religiöse Lieder gedichtet, die sich jetzt größtenteils in dem schwedischen Gesangsbuch Finnlands befinden, teilweise aber auch ins Finnische übergesetzt sind.

Für T. religiöse und philosophische Grundgedanken vgl. sein „Testament“: Blad ut min tänkebok, 1898. Deutsch sind außer den oben genannten noch T. Novellen-Sammlungen „Aus Finnland“ (2 Bde., Gotha 1888) und „Aus böhmischen Norden“ (6 Bde., Gütersloh 1885—87) erschienen, ferner „Ausgewählte Märchen“ (Dresden 1893) und „Ausgewählte Märchen und Erzählungen“ (Göttingen und Berlin 1901). — Ueber T. vgl. Eiel West: Z. T., Helsingfors 1905.

Kalla.

Tophet i Hammontal i Manasse, 2.

Toplady, Augustus Montague, methodistischer Liederdichter, Kirchenlied: I, 6 e (Sv. 1324). Tora.

1. Allgemeines; — 2. Die Entstehung der T.; — 3. T. und Recht; — 4. Schriftora und T. schriften; — 5. Das heilige Buch.

1. Mit dem Worte T. (תֹּרֶה) werden in der hebräischen Bibel die 5 Bücher Moies als Ganzes im Unterschied von den Prophethandschriften („nebst im“) und den „Schriften“ (ketibhblim) bezeichnet, wobei die stilistischwiegende Annahme die ist, daß in diesen Büchern das heilige Gottesgesetz des Moses enthalten sei. T. ist also nach diesem Sprachgebrauch gleichbedeutend mit „Gesetz“, näher „Gesetz Jahves durch Moses für Israel“. Ursprünglich aber bedeutete das Wort T. etwas ganz anderes. Das hebräische Zeitwort jara, von dem T. herstammt, heißt eigentlich „Werfen“, in abgeleiteter Bedeutung „Lehren“ (Jos 18, 11 Moje 35, 1). T. ist also eine Lehre oder Weisung, die durch „Werfen“ d. h. Drateln-Werfen gewonnen ist. Wie es zu diesem Bedeutungswandel gekommen ist, zeigt die Geschichte des T., wie wir sie aus dem Alten ablesen können.

2. Vorstufel gab es wie bei allen primitiven Völkern auch im alten Israel („Los“ Mantit, 4); ein solches Dratel war vorhanden, bevor ein Volk Israel bestand, vgl. die zweifellos vorstädtischen T. Urim und Tummim. Eine alte kannanäische Dratelflätte heißt im AT ausdrücklich: „Terebinthe des Dratelgebers“ (mōrē). Zur Handhabung dieser Dinge und zum richtigen Ausdeuten des Ergebnisses bedurfte man der Priester (Richt 17, 10; „Priestertum“ Israels). An einem solchen Gottesmann, der gewöhnlich an heiliger Stätte wohnte (1 Sam 1—3), wandte sich der fromme Hebräer in allen Lagen in denen er selbst keinen Rat zu finden wußte („Mantit, 4). Das nannte man „Jahve befragen“ (1 Moje 25, 22) oder „vor Gott treten“ (1 Sam 14, 20). Was nun der Priester als Antwort aus den Dratelgegenständen ablese konnte, das kleidete er in bestimmte Weisheiten, kurze, dem Gedächtnis sich leicht einprägende Sätze, die den ihm offenbarten Jahwe will klar und verständlich, nicht dunkel und zweideutig, wie der Dratelspruch (1 Kön 22, 9), wiedergaben (1 Sam 15, 16ff. 24).

Solche priesterliche Unterweisung, die das ganz religiöse, rechtliche und liturgische Leben des alten Israeliten regelte und umspannte, nannte man T. Aus der Wiederholung solcher Weisung an den einzelnen Heiligtümern und in den einzelnen Priesterfamilien bildete sich ein besonderer Stil, der T.-Stil, der in den 7 Psalmen (8) nachgeahmt wird (Ps 15); so erklärt es sich, daß die ältesten Beispiele solcher Weistümer, die das T. enthalten, schon eine ganz bestimmte, später nur wenig sich entwickelnde Form haben (1 Mose 9_g). Nachdem nun in T. Nadech die israelitischen Stämme durch die Wirklichkeit des Propheten (V Mose 18₁₂) und Priesters (II Mose 17₉, 33, ff. Richt 18₂₀) Moses das Volk des Bundesstaates Jahve geworden waren, wurde die T. dieses Gottes zum Band, das die verschiedenen Stämme unter sich und mit Javve verknüpft (1 Mose, 3); d. h. man pflegte den Eintritt Javves durch Losorakel und darauf gestaltete Weisung des Priesters nach dem Beispiel des Mozes in allen nationalen Angelegenheiten nachzuholen (Jes 7₁). Insofern nun die Tätigkeit des Mozes wirklich vor allem in der Handhabung dieser T. bestand, lebte Mozes mit Recht im Gedächtnis der Nachwelt als der Urheber der T. fort (II Mose 18). Die T., die Mozes erteilte, bezog sich zunächst und vor allem auf nationale Angelegenheiten, die mit den religiösen eins waren (Richt 20₁₈, 27 ff; 1 Sam 10, 1ff.). Durch die T. des Mozes und der andern Gottermänner lenkte Javve ebenso sehr sein Volk, als das Tun und Lassen, den Gottesdienst und das tägliche Leben des einzelnen Javverbürgers (1 Sam 22₁₅). Wenn diese auf Anfang hin wirkende Javverweisung trat eine andere, unmittelbare und neben die Gottermänner, die Javve suchten, folgte, die er suchte, denen er seinen Willen und seine Weisungen ungefragt offenbarte. Kannte sie Seher (1 Sam 9₆ ff.). Ihre Offenbarung empfangen sie in der Traumwelt. Aus ihnen wurden später die ebenfalls visionären Propheten. Ihre Botschaft aber nennen die T. Propheten (C 12) vielfach ebenfalls T. (Jes 1₁₀, 5₂₄; 8₁₆, 20), was erlaubt, von einer prophetischen T. zu sprechen, die sich ebenfalls vor allem auf die Volksangelegenheiten bezieht. Eine bestimmte Formulierung in Weistümer haben die Propheten ihrer T. nicht gegeben. Auch wurde im Anfang weder die priesterliche, noch die prophetische T. niedergezeichnet, da ein Weitergeben im Einzelfall von Mund zu Mund, im allgemeinen durch Wiederholung in Form von Liturgien zu erreichen war, die an den großen nationalen Javfesten vom Priester vorgetragen und vom Volke im Chor nachgesprochen wurden (V Mose 27, 18 ff.), woraus sich wieder ein besonderer, von späteren Schriftstellern vielfach nachgeahmter Stil entwickelte (Jes 33, 11 ff.).

3. Als sich die israelitischen Stämme in Kanaan ansiedelten, übernahmen sie beim Übergang vom Nomadentum zum Bauerleben außer dem Grund und Boden der früheren Besitzer auch deren angestammtes bürgerliches Recht. Es waren das Rechtsfälle, die seit fast 1000 Jahren Geltung gehabt hatten und aus der Zeit stammten, wo ganz Bordertiere babylonische Kultur angenommen hatte, zu der auch das vom Babylonkönig Hammurabi (1958–96) zusammengestellte bürgerliche Gesetzbuch gehörte. So allein

erklärt es sich, daß das uns im AT überlieferte bürgerliche Recht des T. Bundesbuches mit dem des Kodes Hammurabi vielfach wörtlich übereinstimmt. Mit der Zeit verschoben sich die Dinge derart, daß auch das bürgerliche Recht vom Priester, den man in allen wichtigeren Fällen als Richter anzurufen pflegte, nach den Bestimmungen des landesüblichen babylonischen Rechtes getroffen wurde (II Mose 22₆), im Notfall unter Zuhilfenahme des Losorakels, also der T., die nach wie vor über Dinge des nationalen und religiösen Lebens einzigt entschied II Sam 21. Man hatte also doppeltes Recht im Lande: babylonisch-kanaanäisches Zivilrecht und edti israelitisches Sakralrecht, die beide vom Priester gehandhabt wurden. Neben die T. trat der Rechtspruch, der mischpat. Nun war dieser nach babylonischem Vorbild wohl lange vor der Einwanderung der Israeliten, vernünftig an Heiligtümern auf Steinplatten eingehauen, zu jedermanns Gebrauch schriftlich festgestellt und allgemein zugänglich (V Mose 27, 2 ff.). Das mußte von selbst auf den Gedanken führen, ein gleiches für die Sprüche zu tun; dies ist geschehen im T. Bundesbuch. Seinen Ursprung von einem Heiligtum zeigt dies Buch dadurch, daß die T. den Rechtspruch umrahmt, gewiß nicht aus Zufall, sondern in der Absicht, das bürgerliche Recht als einen Teil des heiligen, das Ganze aber als T. zu kennzeichnen. Das entspricht dem altorientalischen Glauben, daß Geiste Gaben der Gottheit seien; auch die Gesetze des Hammurabi werden dem König vom Sonnengott Schamash eingehändigt. Damit ist zugleich ausgeprochen, daß solche Gesetze unveränderliche Geltung beanspruchen; israelitisch gesprochen: alles Recht ist T. Da nun Mozes der Urheber der T. ist, so muß nach der Ansicht der Zeit auch diese T., die nun ein Gesetz ist, von ihm herkommen. So entstand die Aufschrift von Mozes als dem Gesetzgeber Israels. — Das heilige Recht, wie es im Bundesbuch (II Mose 20–23) aufgezeichnet ist, zerfällt seinerseits wieder in stiftliche und gottesdienstliche Weistümer, was aber für den Israeliten keinen Unterschied ausmacht. Die T. ist noch ein Stück, und zwar ein wesentliches Stück der Religion; Javve fordert nicht nur Verehrung, sondern auch Billigkeit gegen den Nächsten (22₂₀), menschliches Verhalten gegen den Schuldner (22₂₈), Wahrhaftigkeit (23, 1), Freigiebigkeit usw. (23, 10 f.). Solche Botschriften bildeten also neben den gottesdienstlichen Regeln über Sabbathheiligung (23, 12), Enthaltung von fremdem Gottesdienst (22₁₉), richtigen Bau des Altars (20, 21 ff.), den Inhalt der T.

4. Damit war der Anfang zu einer ganz neuen Art der T., der Schrifttorah gemacht. Wohl war des Priesters besondere Weisung in vielen Fällen des praktischen gottesdienstlichen Lebens noch nicht zu entbehren (Haggai 2, 1), aber aus der Fülle der Erscheinungen hatten sich doch bestimmte Grundfälle herausgebildet, die man nun schriftlich zusammenstellen begann, nicht in der Form, wie das bürgerliche Recht im Bundesbuch noch erscheint, als Antworten auf bestimmte Rechtsfragen, sondern in kurzen Sätzen von Befehlsform. Dies zeigt, wie weit die Entwicklung der T. schon fortgeschritten war, als man sie niederschreiben begann. So wird nun nach und nach auf solchen „Tafeln“ zusammengestellt, was Javve fordert, z. B. vom rechten Gottesdienst (II Mose 34, 14–29) oder vom Leben nach den

sittlichen Regeln (V Mose 27_{18 ff.}), von den verbotenen Ehegraden (V Mose 27_{20—22}), wobei im letzteren Falle noch ganz deutlich ist, wie solche Formeln im mündlichen Vortrag geprägt wurden. Aber auch die T. der Propheten wurde in ähnliche überichtliche Form gebracht. Wir finden ein solches Kompendium der prophetischen Religion, die stets die sittlichen Grundgedanken im Gegensatz zum Kultus her vorgetragen hatte, im jüngeren T. (Deutafrog (II Mose 20_{2—7})). Solcher Sammlungen gab es sicher eine ganze Menge, wohl ebensoviel als Heiligtümer im Lande waren. Am wichtigsten für die Folgezeit wurde die T. des Tempels von Jerusalem, das Gesetzbuch des Josua oder T. Deuteronomium (V Mose 12—26; T. Mosebücher, 3 T. Josuas Gesetzegebung). So war denn die T. aus einer Methode des Jahweindens zu einem Buch geworden (II Kön. 22, 23 V Mose 29₂₀), zu dem die weiter geübte mündliche T. um die notwendigen Ergänzungen zu liefern hatte. Aus dem Weisstum wird die Predigt, nicht die gottbegünstigte Rede der alten Propheten, sondern die Gesetzesbelehrung, die Propheten und Priester übten (Sach 7, 4ff; Jes 56_{1—7}). Allein nicht nur mündlich, sondern auch und vor allem schriftlich wurde solche T. betrieben, namentlich von der Zeit an, da das jüdische Staatswesen niedergebrach, und es für die Religion von Indien galt, eine neue Form der Existenz als Kirche zu finden. Mit einem Eifer, den man nur versteht, wenn man bedenkt, daß es sich um die heiligsten Güter des Volkes, seine Zukunftswünsche handelt, wurde nun namentlich von dem Priester-Propheten Ezechiel und seinen Schülern die Sammlung und Ordnung aller noch vorhandenen T. vorgenommen. Solcher T. schriften sind aus zwei erhalten, die eine im Buch des Ezechiel, wo in der Form einer Vision vom neuen Jerusalem eine T. der Einrichtung des künftigen Gottesstaates Indra gegeben wird (Ezech 40—48; T. Ezechiel, 2), die andere im III. Buch Mose (Kap. 17—26), dem sogenannten T. Heiligkeitsgesetz, das eine nach der Meinung des Verfassers zur Herstellung der Heiligkeit wie nichts anderes geeignete Gottesdienstvoraussetzung überliefert. Ihren Abschluß fand diese Arbeit in dem umfassendsten dieser Werke, dem T. Priesterkoder (T. Mosebücher, 3 d. Tora; II, Tora's Gesetzegebung), dem mit Ausnahme der Deutafrog und des Bundesbuches alle gesetzlichen Abschnitte in den mittleren Büchern des Pentateuchs entstammen. Dieses Gesetzbuch, dem außer der des Ezechiel alle früheren Gesetzsammlungen einfach einverlebt wurden, bildet mit seinen geschichtlichen Einleitungen — die glücklicherweise die älteren deuteronomistischen nicht zu verdrängen vermochten — das, was man bis zum Ende des 19. Jhd.s als das Gesetz des Mose kannte. Von der Prophetenkora weiß es nichts, von sittlicher T. fast nichts mehr, der Begriff der Schriftkora wird von ihm eingeschrankt auf Vorlesungen über Kultusort (II Mose 25 ff.), Kultusperson (II Mose 28 ff.), Kultuszeit (III Mose 16), Kultusgegenstand (III Mose 1—7) und Kultusfähigkeit (III Mose 11 ff.). Doch sind neben dem Gottesdienst rituelle Gebräuche in dieser T. genannt, denen in älterer Zeit wenig Gewicht beigelegt worden war, wie den Svesgeboten (III Mose 11 I Sam 21 s.). So ist die T. am Ende der Entwicklung das geworden, was sie am Anfang unter andern Ver-

hältnissen gewesen war: religiöse, besser rituelle Unterweisung.

5. Damit ist die im Deuteronomium begonnene Geschichte der T. zum Abschluß gekommen. Die Gemeinde besaß nun eine im heiligen Buch des Mose niedergelegte Summe göttlicher Weisungen, für die es keine Weiterbildung mehr gab, höchstens noch die Möglichkeit der Erläuterung und Deutung. Diese zu bewahren, brauchte man nicht mehr den Priester, der ganz Dämon geworden war, sondern einen besondern Stand der Schriftgelehrten (T. Sovethim), als deren erster im AT genannt wird (Exa 7, 11). Aus ihren Erklärungen entstand mit der Zeit das andere heilige Buch des Spätjudentums, der Talmud (T. Mischna usw.). Von der T. ging der Charakter der Heiligkeit mit der Zeit auf die ganze „Bibliothek der jüdischen Gemeinde“, den Kanon des ATs (T. Bibel; I, 2), über, so daß das ganze Buch des ATs schließlich T. wurde. Als solche haben die christliche Kirche und der Islam es übernommen und als ältere Stufe der ihnen selbst gegebenen Gottesoffenbarung verehrt. Erst durch die mit der protestantischen Bibelforschung einsetzende wissenschaftliche Arbeit am AT sind die Propheten als die schöpferischen Persönlichkeiten der Religion des Alten Bundes zu ihrem geschichtlichen Recht gekommen.

3. Venzinger: Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes? (RV II, 15); — H. Greifmann: Die älteste Geschichtsschreibung und Prophecie Israels (Die Schriften des ATs usw., Bd. II, 1), 1910, S. 223 ff.; — J. Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels, 1905*, Kap. 9 und 10; — R. Smend: Lehrbuch der alten Religionsgeschichte, 1899*; — A. Marti: Geschichte der israelitischen Religion, 1907*; — B. Stade: Biblische Theologie des ATs, 1905; — H. Gunzel: Israelitische Literatur (Kultur der Gegenwart I, 7, S. 28 ff.), 1906. Haarer.

Torelli, Louise, Gräfin, T. Angelinen
Taufstellen.

Torgauer Artikel T. Confessio Augustana, 1.
Torgauer Buch T. Konfessionsformel, 2. 1689.
Torgauer Bündnis (1526) T. Deutschland; II, 2.

Tories T. High Church.
Torn, Frederik Emanuel, geb. 1870 in Cheso in China, unternahm 1895—97 eine Studienreise durch Deutschland, Italien, Schweiz, Frankreich, England, 1902 eine solche nach Palästina und Asien, 1903 o. Professor der lit. dän. Egegriece an der Universität in Kopenhagen

Er veröffentlichte: En kritisk Fremstilling af Novatianus's Liv og Fortælvirkomhed, 1901; — Valentinianismens Historie og Laere, 1901; — Evangelierne som Kilder til Jesu Liv, 1904; — Seit 1899 ist T. Redakteur der „Teologisk Tidsskrift“ für den dänische Folkekirke*. Adamen.

de Torquemada, 1. Juan (Ioannes de Torquemata; 1388—1468), geb. in Valladolid, besuchte das Konstanzer Konzil, beendigte dann seine Studien in Paris, lehrte auch dort, wurde Prior in Valladolid und sodann in Toledo, wurde 1431 von Eugen IV nach Rom berufen, zum Magister sacri palatii ernannt und zum Baseler Konzil abgeordnet, wo er die päpstlichen Weltgerichtsansprüche vertrat; auch kirchstellerisch vertheidigte er die päpstliche Allgewalt; er schrieb ferner über das Weihwasser und gegen die unbefleckte Empfängnis Mariä; 1439 Kar.

T. Literaturgeschichte: II A, 5 (2. 2239 f.).

R. Lederer: Der spanische Kardinal Joh. T. und

seine Schriften, 1879; — RE⁹ IX, S. 545; — Ab. Franz: Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter, 1909, Bd. I S. 116 ff.

D. Clemens.

2. Thomas (1420—98), geb. zu Valladolid, Dominikanerprior in Segovia, seit 1482 Mitglied des spanischen Inquisitiongerichtshofs, seit 1483 Grohingquisitor für Kastilien und Aragonien, 1484 nach der Ermordung des Arbues für ganz Spanien. Von ihm stammen die Institutionen für die Inquisition v. d. 1484, erweitert 1490 und 1498 (v. D. Reuß-Spittler: Sammlung der Institutionen des span. Gerichts, deutsch 1788). Spanien, 2 (Sp. 780) Inquisition, 1 (Sp. 549).

3. G.

Torn, Geoffroi, Buchillustration, 3 (Sp. 1295).

Tosephtha, Tosa phisteu, T. Mischna ufw., 2 a (Sp. 390) Tudentum: II, 3 b, c (Sp. 824, 826 f.).

Toskanische Kongregation der Dominikaner, gegründet von Savonarola, Mönchtum, 4 f (Sp. 412).

Tossanus = Toussaint oder Toussin.

Tote Hand, Vermögensfähigkeit.

Totemismus. Das Wort Totem (totam) röhrt von dem Indianerstamm Dibway her und wurde 1791 von J. Long zum erstenmal gebraucht. Frazer (s. Lit.) bestimmt den Begriff so: Ein Totem ist das Abzeichen einer Tier- oder Pflanzengattung, die der Wilde mit übergläubischem Respekt betrachtet, weil er sich selbst in eine besonders enge Beziehung zu jedem Wesen der betreffenden Gattung glaubt. Diese Beziehung ist beiden förderlich: Das Totem beschützt den Menschen, und dieser bezogt dem Totem seine Verehrung dadurch, daß er es — wenn es sich um ein Tier handelt — nicht tötet oder — wenn um eine Pflanze — nicht abschneidet oder pilzt. Im Unterschied von einem Fetisch ist das Totem nie ein isoliertes Individuum, sondern immer eine Gruppe, gewöhnlich eine Tier- oder Pflanzengattung, seltener eine Klasse von leblosen oder gar von künstlich hergestellten Dingen. — Was nach den neuesten Forschungen steht, ist folgendes: 1. Beziehungen menschlicher Sippen zu Tier- oder Pflanzengattungen (Erinnerungsreichtum der Religion; III, H 2). Von den Indianern Petrus wird berichtet, daß sich die Angehörigen der Jaguartsippe beim Anblick ihres Wappentieres ruhig niedersetzen und sich widerstandslos von der Bestie töten ließen, statt sich zu wehren oder die Flucht zu ergreifen; denn das Totem gilt als nahe verwandt mit der Sippe (Schmitz: Urgeschichte, S. 101); — 2. die Mitglieder der Sippe dürfen das Totemtier nicht erschlagen. Wenn es tot ist, müssen sie es begraben und beweinen. Turner erzählt von den Einwohnern der Samoa-Inseln: „Wenn ein Mann eine tote Eule findet, und er selbst die Eule als Dörflgotttheit verehrt, muß er sich niedersetzen und das Tier beweinen, indem er sich die Stirn mit Steinen schlägt, bis sie blutet“ (Turner: 19 years in Polynesia, S. 212); — 3. man darf nicht vom Totem essen. Wie der Stamm der Elele-Indianer unter den Omaha glaubt, daß sie das Elelettier nicht essen können, ohne daß an ihren Körpern Geschwüre ausbrechen, so glaubten die Syrer, denen die Küste der Algaratii heilig waren, daß sie von Geschwüren, Auftreibungen u. dgl. beimgeschlagen würden, wenn sie eine Sardelle äßen

(Rob. Smith, Religion der Semiten, deutsch, S. 114); — 4. das Totentier wird gepflegt und verehrt. In Panjab gibt es eine besondere Schlangeursippe. Sie verehren die Schlange jeden Montag und Donnerstag, kochen Milch und Reis und setzen dies der Schlange vor, während sie selbst an diesen Tagen nicht essen und keine Butter machen. Wenn sie eine tote Schlange finden, ziehen sie ihr Kleider an und gewähren ihr eine regelrechte Bestattung. Sie wollen keine Schlange töten und behaupten, ihr Biß schade ihnen nicht. Diese Schlange, sagen sie, nimmt alle hundert Jahre eine andere Gestalt an und wird ein Mensch oder ein Ochs (Crooke, Introduction to Pop. Beliefs in India, S. 284); — 5. die Sippe nennt sich nach der Tiergattung des Totems. Dieser Brauch ist überall belegbar; daß er aus Spitznamen zu erklären sei, wie Spencer meinte, ist unwahrscheinlich; — 6. zwischen Sippe und Totentier besteht eine Verwandtschaft. Die Diägen wollten keinen Biber jagen, weil sie, wenn sie ihn töten, ihren Bruder töten würden (Frazer, Tot., S. 8). Zu dem Alcheringastamm in Zentralaustralien lebten Väter, die nach Objekten der Eingeborenen mit den Tieren und Pflanzen, deren Namen sie trugen, so innig verbunden waren, daß ein Alcheringemann z. B. vom Känguru entweder Mann Känguru oder Kängurumann genannt werden kann. Die Individualität des Einzelnen verschmilzt mit dem Tiere oder der Pflanze, von denen er seine Herkunft ableitet (Spencer u. Gillen, Native tribes in S. W. Australia, S. 119); — 7. die Angehörigen desselben Totems sind Verwandte. Theoretisch wurde ein Mann der Rabenrasse überall, wohin er kam, als Rabe angesehen; und die „Raben“, unter denen er sich niederließ, waren seine Onkel, ältere oder jüngere Brüder, Schwestern und Neffen (Swanton: The Haida, S. 65). Die Verwandtschaftsbeziehungen sind aber häufig sehr dehnbar; das mia-mia, das bei den Aruntas Mutter bedeutet, kann auch andern weiblichen Verwandten gegenüber gebraucht werden (Spencer u. Gillen a. a. D.); — 8. innerhalb derselben Totemsippe darf nicht geheiratet werden. Diese Regel scheint überall festzustehen, und gilt meist als ein unvergleichbares Geheyl. Jeder Neu-meldungsbürger hat als Familienseiden einen bestimmten Vogel oder manu; Mann und Weib, welche denselben manu haben, dürfen sich nicht heiraten oder geschlechtlichen Umgang pflegen. Dies gilt als Blutschande und wird heute noch mit dem Tode bestraft (Parlinson: 30 Jahre in der Süßsee, S. 649). Die gesellschaftliche Organisation vieler Völker und Stämme beruht auf diesem Verhältnis, wie es Spencer und Gillen besonders ausführlich für die Arunta-Stämme nachgewiesen haben. Selbst die bestreiteten Verwandtschaftsgruppen (Bundestümme) der Haida müssen Chen untereinander vermeiden (Swanton a. a. D., S. 66). „Wer darf ich heiraten?“ diese Frage, sagt Meinhold mit Recht, kann als praktisches Prinzip der Verwandtschaftsordnungen unter den weitauszahligen Eingeborenen dienen. Die Hawai'sche T. sind so gut wie überall mit dem T. verbunden, und es scheint zwischen beiden ein wesentlicher Zusammenhang zu bestehen; jedenfalls bieten die Heiratsjüten uns, — was Parlinson (a. a. D., Anhang) ausführlich erörtert hat — einen brauchbaren Anhalt für ein Verständnis des T. Die Erogamie, zu der

die meisten Primitiven sich verpflichtet fühlen (Hochzeitsbräuche) — wahrscheinlich weil man die Gefahren der Jagd erlitten hat —, erfordert, um aufrecht erhalten zu werden, eine bestimmte Gruppierung der Gesellschaft, die gerade der T. bietet. Dab dieser eigens dazu erfunden sein sollte, läßt sich natürlich nicht nachweisen. Als Mittel zur Erkenntnis der totemistischen Gruppierung dürfen übrigens neben dem Heiratsverbot die Speiseverbote nicht vernachlässigt werden.

Wenn überhaupt von einem Ursprung des T. geredet werden soll, scheint es vor allem wichtig, auf daß bei den Primitiven tieferwurzelnde Bedürfnisse nach einer sozialen Gliederung hinzuweisen. Gleichzeitig darf man die bei den primitiven wie auch bei den antiken Völkern vorherrschende Reihung, in der feststehenden Ordnung der Natur eine Bürgschaft für das Bestehen menschlicher Ordnungen zu suchen, nicht übersehen. Ein Totem ist immer eine Gattung, die man sich auswählt, ohne daß man meist angeben kann, warum gerade diese Gattung vorgezogen wird. Dab es aber Gattungen in der Naturwelt (im Tierreich, Pflanzenseite, Mineralereich usw.) gibt, ist offenbar das Interessante. Diese gegebene und feststehende Gliederung der Natur scheint für die Gliederung der menschlichen Gesellschaft ein Prinzip zu bieten: die Speie spiegelt die Naturgattung ab; so in die Sippewohnsitzungen prinzipiell begründet werden, und durch innige Verbindung mit der — natürlich als ewig bestehend gedachten — Naturgattung erhält man die gesellschaftliche Ordnung über das Zufällige und Vergängliche des menschlichen Lebens hinaus und macht sie unverwüstlich wie die Natur. Deut genügt ist der Ursprung des T. wesentlich in den sozialen Trieben, mehr als in den religiösen zu suchen. Allerdings spielt auch das Verlangen nach einem Schutzgeist hinein. Die magische Macht, die der Wilde den Tieren zuschreibt, kann als Motiv bei der Wahl des Totemtieres mitwirken; auch mit dem Zufall muß man rechnen. Ein Mann ging auf die Jagd und sahte mit leeren Händen heim, als ein Reiter gerade an dem Vorbertheil seines Bootes vorüberkam. Obgleich der Vogel ihm in keiner Weise Hilfe leiste, nahm er ihn doch als sein Wappentier auf (Swanton a. a. O., S. 110). Durch vor wilden und Jagd auf nützliche Tiere ist nicht das Entscheidende, da die meisten Totemtiere unbedeutend sind (Frosch, Kolibiri u. ä.). Die Wahl des persönlichen Totems findet z. B. bei Pubertätsweihe statt; man geht aus, einem Totemtier zu begegnen; der Zufall mag entscheiden. Sofern das Tier Schutzgeist ist, kann also von einem religiösen Momente die Rede sein, da gegen hält Swanton den T. wesentlich für etwas Herablassendes. Er sagt (S. 110, Summary): „Was auch der Ursprung gewesen sein mag, so ist es deutlich, daß das Wappen-System jetzt als heraldisches Kennzeichen dient, durch das ein Mann seinen Plan und seine soziale Stellung bezeichnet.“ Einige Wappen aber wurden von übernatürlichen Wesen hergenommen, und wenn wir bedenken, daß der Walisch das älteste Rabenwappen ist, und uns dazu noch erinnern, welche Rolle dieses Tier in der Haida-Mythologie spielt, so wird man kaum bezweifeln können, daß das System in der Religion wortzte. Einiges deutet darauf, daß es sich aus-

der Idee des persönlichen Manitou (Geist) entwidelt haben mag. — Die Vorstellung, daß das Totemtier Ahnherr seines Stammes sei, welche man früher stark in den Vordergrund gestellt hat, ist allerdings nachweisbar (so z. B. von Spencer und Gillen erwiesen), ist aber entschieden kein Hauptphänomen des T. und auch nicht unmittelbar nach unseren Vorstellungen von Verwandtschaft zu verstehen; man muß dabei bedenken, daß „Vater“ und „Mutter“ bei diesen Völkern häufig auch fernere Grade der Verwandtschaft bezeichnen, und daß derartige Beziehungen sich leicht einstellen, wo daß Schutzverhältnis erst hergerichtet ist. Ueberhaupt machen die Vorstellungen von der Abstammung vom Totemtier, wo sie vorkommen, den Eindruck des Seinfundaten und Unwesentlichen. — Damit fällt eine Hauptfrage der früheren Be trachtung des T. als einer religiösen Instinktion. Man hat sogar den T. als den Ursprung der Religion oder jedenfalls als eine wesentliche Ausgangsstufe der Religion ausgegeben. Schon Frazer hatte in seiner ersten Darstellung des T. dessen religiöse Bedeutung hervorgehoben, noch eifriger tat dies aber Robertson J. Smith, der die Verehrung der Totems als eine — wenn auch nicht die einzige — ursprüngliche Stufe des semitischen Heidentums bezeichnet. Die Ergebnisse der neueren Forschung haben diese Konstruktion Rob. Smiths teilsweise unterstützt, und der trüffliche Versicht der Ethnographen wird ohne Zweifel die Religionshistoriker nötigen, eine beiderseitige Kaliung in der Frage des T. einzunehmen. Vor allem ist davor zu warnen, überall wo von Tierkult die Rede ist, diese ohne weiteres als T. zu erklären. Der Tierkult hat offenbar seine eigenen — und zwar verschiedene — Wurzeln gehabt; daß er eine natürliche Reihung hat, sich mit dem T. zu verbinden, ist eine andere Sache. — Zur Erklärung von mancherlei religiösen Bräuchen leistet der T. wesentliche Dienste; dies gilt vor allem den Speiseverboten (Levitische), die schon Rob. Smith totemistisch deutete, und die sich bisweilen wohl nur von diesem Gesichtspunkte aus erklären lassen.

G. E. Frazer: Art. Totemismus in EB* (besonders erich. Edinburgh 1887); — Ders.: Totemism and Exogamy I—IV, 1910 (wo das meiste bekannte Material); — G. B. Evans: Introduction to the history of religion, 1902, S. 96—130; — L. Marillier: La place du totemisme dans l'évolution religieuse, 1898; — W. Robertson Smith: Die Religion der Semiten; deutsch von Süße, 1898, S. 99. 101; — Spencer u. Gillen: The native tribes of S. W. Australia; — J. R. Swanton: The Haida. (Mem. of the Amer. Mus. of Natural hist. N. York, V. 1.) ch. VII.; — Partington: 30 Jahre in der Südsee 1907; — C. Reinach: Orpheus; d. v. Maier, 1910, Einleitung. — Ebd. Lehmann.

Totenant = Gottesdienst zu Ehren eines Verstorbenen. Bgl. **Begräbnis**; II und die bei **Totenmeisen** notierten Artikel.

Totenaufsteigung **Auferstehung** **Eschatologie**: II, 3 (Sp. 607); 4 (Sp. 607 ff) **Das nielbuch**, 5 (Sp. 1966).

Totenbeschwörung (*Nekromantik*) **Manitou** usw., **3** **Totenräte**.

Totenbuch, ägyptisch, **Erscheinungswelt** der Religion: II, B 4 **Neoptyon**: II, 4 **Himmelsbrief**, 1.

Totenerwedungen **Wunder**: I, 11 A. 2: **B** **Jesus Christus**: II, 4.

Totenfeier ¶ Erscheinungswelt der Rel.: III, E 5; F ¶ Begegnis: II ¶ Totenverehrung und Trauergebräuche ¶ Totenfest ¶ Anniversarien ¶ Vigilien, 2.

Totenfest, in der evangeliichen Kirche am letzten Sonntag des Kirchenjahrs (Totensonntag) zur Erinnerung an die im Laufe des Kirchenabrs Verstorbenen gefeiert, erst in neuerer Zeit (in Preußen 1816, in Sachsen 1840) eingeführt. In der lath. Kirche entspricht dem T. Allerseelen am 2. oder, wenn dieser Tag ein Sonntag ist, am 3. November. Anniversarien, Sp. 495 ¶ Fest; III, 1. Die Anregung zur Einführung dieses Festes in den liturgischen Ritus ging vom Kloster Cluny aus; die erste Diözese, die es einführte, scheint Lüttich gewesen zu sein (um 1000). — **Ewigkeit** ¶ Ewigkeit gegründetlich es, vgl. ¶ Erscheinungswelt der Rel.: E 5; F, Sp. 568ff ¶ Totenverehrung und Trauergebräuche: I, 4.

RE² VI, S. 58; — A. A. H. Kettner: Heortologie, (1900) 1906², S. 231ff; — J. H. Bauer: Zur Geschichte des T.s (Monatschrift für Pastoralttheologie V, 1908).

D. Element.

Totengeläut ¶ Sitten, kirchliche, B 1. 4e.

Totengericht ¶ Gericht Gottes ¶ Erscheinungswelt der Rel.: III, 1 ¶ Tod: I—III ¶ Gestaltologie: III, III ¶ Ägypten: II, Sp. 200 ¶ Perier: II, 2 (Sp. 1372); 3 (Sp. 1377).

Totengräber (Torsores) ¶ Beamte: I, 1 (Sp. 987) ¶ Begegnis: II, 2.

Totenklage ¶ Totenverehrung und Trauergebräuche, 1 (Sp. 1303) ¶ Dichtung, vrofane im T., 3 ¶ Begegnis: II, 2.

Totenkult ¶ Totenverehrung usw.

Totenleuchten ¶ Ewige Lampe.

Totenmahlzeit ¶ Totenverehrung: I, 4; II, 1 ¶ Sitten, kirchliche, B 4e.

Totenmessen ¶ Mess: I, 4 ¶ Begegnis: II, 2 (Sp. 1011) ¶ Anniversarien ¶ Gregorianische Mess: I, Vigilien ¶ Requiem.

Totenopfer ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2a; III, E 5; F ¶ Totenverehrung usw.

Totentraukel im AT. Wenn schon Sterbenden die Fähigkeit zugesprochen wird, in die Zukunft zu schauen (¶ Tod: II, 1 ¶ Zukunftsgen), wenn jerner angenommen wird, daß Verstorbene das Schicksal ihrer hinterbliebenen und Nachkommen teilnahmsvoll verfolgen (Jer 31, 15) und sich ihnen im Traume als Helfer offenbaren (II Mose 15, 11), so ist es nicht verwunderlich, wenn man auf gleidem Boden Berichten begegnet, sich das höhere Wissen der Abgeschiedenen zunutze zu machen. Befragung der Toten muß — ob unter babylonischem Einfluß (vgl. den Schluss des Gilgamechedoras)? — in Altbabel tanzählich viel vorgenommen sein. Das klassische Beispiel liefert die Erzählung I Sam 28, wie sich Saul an die „Höre von Endor“ wendet, um sich von ihr den Geist des verstorbenen Samuel, dem als einstigem Propheten recht überlegenes Wissen eignen muß, zuvertrauen zu lassen. In dieser Erzählung fällt auf, daß bei der Erscheinung der Geusene bloß dem Weibe, nicht Saul sichtbar wird. Nur aus der Beschreibung — ein alter Mann in einem Mantel gehüllt — vermag ihn Saul zu erkennen. Es gehört also eine bestimmte Veranlagung und wohl auch körperliche Lebung und Vorbereitung dazu, um mit den Toten verkehren und ihre Erscheinung hervorzurufen zu können. Man muß also, nach hebräischem Aus-

drud, Herr oder Herrin über den Totengeist (sh) sein (B. 7). Seine Erscheinung löst im Weibe eine gewalige psychische Reaktion aus: sie schreit laut auf, gelangt aber im selben Augenblick selber in den Besitz höheren Wissens; denn jetzt weiß sie mit einem Male, daß der Tragende Saul ist (B. 12). Besonders bemerkenswert ist, daß das Wort, das den auftauchenden Geist bezeichnet, dasselbe ist, mit dem sonst Gott bezeichnet wird (elohim). Neben der Vorstellung, daß die Totengeister zur Erscheinung aus der Erde emporsteigen, findet sich die andere, daß sie aus ihr herauszirren oder flügeln (Jes 29, 4; vgl. J Sir 46, 20 die Andeutung von I Sam 28), oder auch, daß sie sich im Beschwörer verkörpern (III Mose 20, 27), um aus ihm selber heraus zu sprechen (Bachmedrash). Aus dieser letzten Vorstellung heraus begreift sich der Bedeutungswandel des (im übrigen dientlichen) Namens ob, der sowohl den Totengeist als seinen Beschwörer bezeichnet. Vom Standpunkt des strengen Judentums aus wurde, wie alles, was mit ursprünglichem Totenlust zusammenhangt, das T. auf Schäfte verboten (vgl. I Sam 28, 3; Jes 8, 19; 28, 15 V Mose 18, 11 II Kön 23, 21 III Mose 19, 12; 20, 6, 27; ¶ Mantel, 2). Es mag damit zusammenhängen, daß es uns z. T. in der Hand von Frauen begegnet (vgl. vielleicht auch II Mose 22, 17; II Sam 14, 2; II Sam 9, 19). „Absterbende Gebräuche flüchten unter das Patronat der Weiber“ (Stade, Bibl. Theologie des AT, 1, 1905, S. 186). Freilich führte König Manasse wieder richtige T. ein (II Kön 21, 6), und noch nach dem Exil scheinen welche beschickt worden zu sein (Jes 57, 4). Auch hören wir aus derselben Zeit (Jes 65, 4), wie gewisse Leute in Gräbern übernachten, offenbar um im Traum, den man als Offenbarung der Abgeschiedenen sah, ein T. zu bekommen. Noch später glaubten die Talmudlehrer „an die Kunst der Retromantie, wenngleich sie dieselbe für Teufelswerk erklärt. Wie es scheint, hat man nicht so sehr die Sache selbst als vielmehr die angewandten Mittel der Magier für unerlaubt gehalten“ (Ludwig Blau, Das altjüdische Bauberufen, S. 53). Zur reli- gionsspezifisch idyllischen Eingliederung vgl. Mantif usw., 3, 4.

Fr. Schwälb: Das Leben nach dem Tod, 1892, S. 68ff; — A. Lods: La croyance à la vie future et le culte des morts I, 1906, S. 242—262; — B. Torgé: Seelenlandschaft und Unsterblichkeitshoffnung im AT, 1909, S. 62—70. — Berthold.

Totenpredigt Jesu ¶ Höllenfahrt im AT. **Totenregister** ¶ Kirchenbücher ¶ Civilstandsgesetzgebung.

Totenreich ¶ Tod und Jenseits (religionsgeschichtlich) ¶ Hades ¶ Gehenna ¶ Hölle ¶ Tod: II, in AT, 2 ¶ Tod: III, im AT, 1 ¶ Höllenfahrt.

Totenstille ¶ Ausstattung, kirchl., 3d.

Totenjountag ¶ Totenfest.

Totentaubilder ¶ Buchillustration, 3 (Sp. 1391 f.).

T. Brüser: Der Totentanz in der Marienkirche zu Berlin und die Zee der T. überhaupt, 1883 (Anhang: Lit. der T.); — B. Kugler: Zur Genesis der mittelalterlichen Totentänze. Stendaler Gymnasialprogramm, 1908.

Totenverehrung und Trauergebräuche.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im AT.

I. Religionsgeschichtlich.

1. Totengaben als natürlicher Liebessdiest; — 2. Die der Kirche entstammten Trauerbräuche; — 3. Übergang

zu eigentlicher T.; — 4. Bestimmte Ausführungen des Totenkultes. — Zum Ganzen vgl. § Ercheinungswelt der R.A.: I, Bla 2; III, D; E 5; F; über gegenwärtige Trauer-Sitten: § Sitten, sächsische, B 4 e.

1. T. ist so allgemein verbreitet, daß man der Ansicht begegnet, sie sei der Ausgangspunkt aller Religion gewesen. Aber die namentlich von Herbert H. Spencer vertretene Meinung ist schon um ihrer Einseitigkeit willen verfehlt. Auch muß man sich hüten, alles unter dem Begriff der T. ziehen zu wollen, was einer solchen äußerlich gleichen mag. Da werden den Toten Speisen und Getränke aufs Grab gestellt, vielleicht sogar durch Röthen in den Mund geleitet, Kleider oder Kleiderfetzen an die Bäume in der Nähe des Grabeß gehängt, Licht oder Feuer dabei angezündet, Waffen und Geräte aller Art, Spielsachen, Schmuck sowie Geld ins Grab mitgegeben, Tiere, ja Menschen über der Leiche geishalten. Aber ist in all diesen Fällen schon von Opfer zu sprechen? Vielleicht handelt es sich dabei nur um die unumgängliche Ausrüstung des Abgechiedenen für seine Reise ins Jenseits oder für seinen dorthin Aufenthalt; denn unter Umständen ist diese Reise lang und die Beförderung der Bedürfnisse schwierig. So sind Toteneelen hungrig und namentlich durstig, daher die Wasserpenden, für deren Abbringung es z. B. in Babylonien eine besondere Briefertasse gab. Auch bedürfen sie der Kleider oder des Feuers gegen Frost, des Liches gegen Finsternis, der Waffen gegen die Unholde, oder auch, um (wie z. B. die Indianer) zu jagen; weiter bedürfen sie des Samens, um (z. B. wie die alten Ägypter) ihre jenseitigen Felder zu bestellen, der Leiter, um zum Himmel emporzusteigen, der Schmuse, um drüber standesgemäß aufzutreten, der Spiele, um sich die Zeit zu vertreiben, des Geldes für den Fahrmann oder für die Vorräte, der Tiere, um zu reiten oder den rechten Weg zu finden (z. B. Hund, Hirsch u. a. als „Seelenführer“); § Ercheinungswelt: III, E 5, S. 567 f.). Das die Angehörigen dem verstorbenen Familienglied geben, wessen er bedarf, ist zunächst also nur selbstverständlicher Liebesdienst, weiter nichts.

2. Aber den Toten umgibt etwas Unheimliches. Des Leibes lebig, verfügt der geheimnisvolle Träger seines einstigen Lebens (§ Tod: II, 1) irgendwie über höhere Macht, der gegenüber man sich nicht sicher fühlt, ja, vor der man sich fürchtet. Viele Trauererbräuche dienen sichlich dem Zwecke, die Verbindung zwischen Toten und Lebenden abzuschneiden. Die Ureinwohner von Queensland peitschen alljährlich die Luft, um die Seelen zu verjagen, die der Tod inzwischen bereit hat. Nordamerikanische Indianer schlagen mit Stöcken an die Wände des Totengemachtes, um den Totengeist fortzutreiben usw. Oder in der Art, wie der Leichnam fortgehaftet wird, zeigt sich das ängstliche Bemühen, der Seele den Rückweg zu verlegen. So wird er nicht durch die Tür, sondern durch ein eigen zu diesem Zweck in die Mauer gelegenes Loch getragen oder (z. B. in Siam) mehrmals um das Haus gelegt. Auch schwingen man (in Grönland) einen Feuerbrand hinter dem Leichenzug, wirft ihm (bei sübrischen Stämmen) einen glühenden Stein nach, schüttet (z. B. im Brandenburgischen) Wasser hinter ihm aus usw., weil Feuer und Wasser für den Totengeist unübertragbar sind.

Umgekehrt wählt daß heimkehrende Leichengeiste einen anderen Weg als den zum Kirchhof (so bei polnischen Juden, Henri Lew, Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, XXXII, S. 406). Auch ziehen die Hinterbliebenen wohl aus der Wohnung, um sie dem Toten zu überlassen (so bei Jäuten im Ostirland und Karenen in Hinterindien sowie auf Tahiti). Wenn es in Italien und anderswo (auch in deutschen Gegenden; § Sitten, sächsische, B 4 e) z. T. Sitte ist, nach einem Todesfalle einzuziehen oder wenigstens die Sänner umzuräumen, so in darin vielleicht noch ein Überbleibsel des alten Brauches zu erkennen, durch den man sich dem Totengeist gegenüber zu schützen sucht; er soll sich in seiner alten Umgebung nicht mehr zurechtfinden! Demselben Zweck dienen die mancherlei Versuche, sich persönlich vor ihm zu verbergen oder ihm gegenüber unkennlich zu machen. So wechseln bei den Juden die nächsten Verwandten des Verstorbenen in der Synagoge ihren Platz; und bei vielen Völkern ist es üblich, sich mit Rüsch und Asche oder mit Ton oder Stratafett das Gesicht, wo nicht den ganzen Leib zu beschmieren. Auf diese Weise, meint man, werde der Geist des Toten den Seinen nicht mehr finden. Solche Furcht tritt erst recht da zutage, wo es sich um Verstorbene handelt, die schon während ihres Lebens nicht recht geheuer waren, oder deren Tod unter Umständen erpligt ist, die ihren beideren Zorn herausfordern müßten, oder denen nach ihrem Tod etwas veragt blieb, dessen sie bedurfthätten, vor allem ein ehrlches Begräbnis, sodäß sie nun ruhlos auf Erden „umgehen“. So führen z. B. babylonische Zauberpraktiken als mögliche Ursachen eines Leidens unheilbringende Totengeister („ekimmu“) an (vgl. M. Jastrow, Die Religion Babylonien I, 1904, S. 358 f. 371 f.). Aber auch Beerdigte können zu Spuk genötigt sein. Um dieser Gefahr vorzubeugen, tut man alles, sie an ihr Grab zu bannen. Man nagelt die Leide in den Sarg (so die sinnlichen Uchermannen), man macht die Grabbedeckung möglichst schwer durch Steinhaufen, auf die (wie bei Hofftotenten und Kaiser) jeder Vorübergehende einen Stein zu werfen hat, oder man verbrennt den Toten, um Leib und Seele völlig zu vernichten. Man nimmt also auch nach dem Tode noch einen Zusammenhang von Körper und Seele an, ein Gedanke, der namentlich auch in der ägyptischen Sitte der Einbalsamierung (Ansäße schon bei gewissen Naturvölkern in Afrika und Amerika), in die Ercheinung tritt; denn unzweckhaft ist ihr Sinn, daß es für die Fortdauer des Totengeistes nicht gleichmäßig ist, ob und in welchem Zustand der Leib vorbelebt.

3. Aus dem Ausgeführten folgt, daß die Grenzen zwischen Totengaben und T. notwendig fließende sind; denn wenn den Toten die ihnen notwendigen Gaben vorbehalten bleiben, müssen sie ihren Zorn darüber an den Säumigen auslassen. Es wird sich bei diesen daher von selbst das Bestreben einstellen, durch Gaben an die Totengeister einzutreten, den Schaden, den sie anrichten könnten, abzumehren und sich ihrer Hilfe zu versichern. Damit aber fangen diese Gaben schon an, unter den Begriff des Kultes zu fallen. Im besonderen bezieht sich ihre Hilfe auf Gedenken der Nachkommen (deren sie selber für ihre Verehrung bedürfen), auf Fruchtbarkeit des Bodens, über die sie als in der Erde

haufende Wesen Macht zu haben scheinen (so wird dem König Olaf Geistada-al geopfert; W. Goltner, Handbuch der germanischen Mythologie, 1895, S. 94); endlich wohl auch auf Erfolg im Krieg (vgl. z. B. O. Oldenberg, Die Religion des Beda, 1894, S. 567; C. Rohde, Psyche, 1910^o, I, S. 195 ff.). So es sich um die Unterstüzung der Toten handelt, und wo schon um eigentliche T., d. h. um richtiges Opfer, ist nicht immer leicht zu sagen. Man wird von Fall zu Fall entscheiden und auf Nebenumstände achten müssen, z. B. ob sich mit der Darbringung eine Bitte für den Darbringer verbindet (vgl. z. B. Elias XXXIII, 221).

4. Unzweifelhafte Auszeichen eigentlicher T. haben wir vor allem im weit verbreiteten Haaropfer. So wird der Leichnam des Patrolos mit den Löden seiner Genossen überstreut, während ihm Achill sein Haupthaar in die Hände preßt (Elias XXXIII, 153, 152 f.). So hängen die Neuseeländer Löden an die Bäume des als Opferplatz anerkannten Begräbnisortes, und bei den Arabern legte nach dem Tode Gladis b. al Balids jede Frau seines Geschlechtes ihre Löden auf sein Grab (J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 1897^o, S. 182). Von den Persern erzählt Herodot IX, 24, daß sie jürg ihren bei Platz gesallenen Feldherren sich selbst, ihren Pferden und Zugtiieren die Haare schoren. Der Sinn dieses Opfers ist vielleicht magisch: der Opfernde begibt sich in die Gewalt des Empfängers seiner Haare; denn wer sie besitzt, hat über den Besitzenden Macht. Auf T. dürfte ferner der Brauch hinweisen, sich angeblich des Toten blutig zu fragen, und zu schlagen oder zu verspinnen (z. B. bei Moabiten, Jer 48₅₇; bei Philistern, Jer 47₅; bei Arabern, Wellhausen, a. a. o. S. 181; bei Karthagern, Vergil, Aeneis IV, 673; bei Ethnien, Herodot IV, 71; bei Indianern und Australiengern, M. B. Nilsson, Primitive Religion, 1911, S. 60). Der Sinn dieses Brauches erhellt vielleicht am besten aus der Szene auf dem Carmel (Elias, 1): Als Baal die Priester nicht erhört, machen sie sich nach ihrer Weise Einschüsse mit Schwertern und Speeren, bis das Blut an ihnen herunterfließt (I Kön 18₂₉): dadurch soll der Gott auf die Seinen aufermärt gemacht werden, oder das herabstromende Blut soll die safrale Verbindung mit ihm herstellen; ein Gleichtes mag den Totengeistern gegenüber beabsichtigt sein. Der kultischen Bereitung entspricht bis zu einem gewissen Grad die Totenlager, die nur zum Teil unmittelbar Ausdruck vorchristlicher Trauer ist. Was über ihren kultischen Charakter kaum einen Zweifel läßt, ist die reinlich geregelte Form, in der sie sich im allgemeinen vollzieht, wie sie nur berücksichtigten Slagemännern und Slagerauen bekannt ist. Zu manchen Fällen mag das Stoffe n, das zu den verbreiteten Trauerbräuchen gehört, sozusagen als unblutiges Martirium neben den blutigen Einrichtungen, die kultische Anrufung des Toten verstärken. Ursprünglich sind freilich andere Vorstellungen im Spiel: man hüte sich vor Speise, um sich nicht zu verunreinigen (nicht „tabu“ zu machen); Erinnerungswelt der Religion: III A; E. 4), da alles, was mit dem Toten in wirkliche oder mögliche Berührung gekommen ist, selber „tabu“ geworden ist. So war es in Rom verboten, in den ersten Tagen nach einem Todes-

jall an die im Trauerhaus befindlichen Speisen zu röhren. In einigen Fällen mag das Tatzen auch nur Vorbereitung auf die Totenmahlzeit sein, die ihren kultischen Charakter nicht verlängert; ihr Sinn ist zwischen Toten und Überbliebenen eine dauernde Gemeinschaft zu rüsten. Deutlich tritt er zutage, wenn beim Trau über dem Grabe eines Zechers in Arabien der Becher ausgegossen wurde, so oft die Reihe an den Verstorbenen tam (J. Wellhausen, a. a. o. S. 183). Besonders lehrreich sind die jährlichen Feste zu Ehren der Toten (Erscheinungswelt der Religion: III, E 5; F, Sp. 658 ff.). Sofern die T. Pflicht ist, wird sie als Abnehung für die Begründung oder doch für die Entwicklung der Familieneorganisation von hervorragender Bedeutung. Der Mittelpunkt des Totentutes ist entweder das Haus, wo der Tote lebte und wohin er zurückkehrte (beim chinesischen Abnenopfer durch eine bestimmte Person sichtbar vertreten), oder das Grab, an das seine Seele gebunden bleibt. So wird das Grab zum Heiligtum und daher vom Standpunkt eines andern Ritus aus gleich unrein. Bei der weiten Verbreitung des Totentutes sind die Grade seiner Geltung sehr verschieden. Am meisten in den Vordergrund tritt er in China (: 1, Sp. 1669; vgl. Konfuzianismus, 3), Java (: 1, Sp. 260) und Ägypten (: II, Sp. 197 ff.).

5. Spencer: Die Prinzipien der Soziologie, deutsch von B. Böttger, I, 1877; — Edw. B. Taylor: Die Ansätze der Kultur, deutsch von J. W. Spengel und R. Wolfe, 1873; Bd. I, S. 411—495; Bd. II, S. 1—247; — R. Reinhold: Die Lebendigen und die Toten, 1898; — Artikel Death and Disposal of the Dead in Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics IV, S. 411—511, sowie z. T. die unter II angeführte Lit. Berthold.

Totenverehrung: II. Im AT.

1. Die Trauergebräuche und ihre Beurteilung; — 2. Die Furcht vor den Totengeistern; — 3. Ihre Verehrung und der Widerspruch des Judentums dagegen.

1. Die Trauergebräuche des AT. treten auf Grund des unter I Besprochenen von selber in ihr richtiges Licht, während man ihnen, so lange man sie außerhalb dieser religionsgeschichtlichen Zusammenhänge betrachtete, nicht gerecht zu werden vermochte und falsche moderne Heiligtumspunkte eintrug. So sollte die Sitte, daß Haup zu verhüllen (vgl. II Sam 15₂₀ Jer 14₃) andeuten, daß man mit seinem Schmerz allein sein wolle. Siehehe wird man sie den Bräuden einzutreiben haben, die dem Bestreben entstammen, sich dem Toten gegenüber unfehlbar zu machen, um sich vor ihm, und besonders vor seinem Blick zu schützen (vgl. II Koen 3₈ I Kön 19₁₂). Gleicher Zweck hat vielleicht z. T. die Sitte, sich den Bart zu verhüllen (Exod 24₁₇) sowie das Haupt mit Staub und Asche zu beschreuen (z. B. Jos 7₆ II Sam 1₂ 13₁₉ Mich 1₁₀), wobei die Löting des Turbans (vgl. Exod 24₁₇) vielleicht nur Vorbedingung ist. Verdiente Trauergebräuche lassen mehrere Erklärungsmöglichkeiten zu. So lag es nahe, beim Staub an Staub vom Grabe zu denken, den man mitnahm, um mit dem Toten in Verbindung zu bleiben, und entsprechend bei der Asche an Asche vom Brand der Spezereien, die man etwa ihm an Ehren anzündete (vgl. Jer 34₁ II Chron 16₁₄ 21₁₉ Josephus, Antiquiter XV 3₄ XVII 8₄). Ferner konnte der Bartverhüllung die

Furcht vor Tabuierung, d. h. einer Ansiedlung durch die vom Toten ausgehenden schädlichen Kräfte, zugrunde liegen; denn solcher Ansiedlung denkt man sich die Haare besonders ausgesetzt, auch die Kleiderfalten. Geht darauf die Sitte zurück, sich in der Trauer die Kleider zu zerreißen? (z. B. II Sam 1 u. 3). Möglicherweise ist sie nur Abschwächung eines früheren Brauches, sich ihrer ganz zu entledigen, was freilich wieder dem Motiv Entsturzungen sein könnte, für dem Toten zu überlassen oder zu opfern. Als Nebeneffekt eines Opfers hat man auch das Abziehen des Hauptbares gedacht (z. B. V Mose 14, 1; Jes 3, 24; 22, 12; Jes 16, 4 f.; oben I, 4), wenn es nicht aus der erwähnten Furcht vor Tabuierung geschieht. Auf sie geht wohl ursprünglich das Franken zurück (vgl. z. B. I Sam 31, 13), wenn es nicht schon Ausdruck eigentlicher T. ist (vgl. I, 4 und § Ercheinungswelt der Religion; III, E 5, Sp. 567). Wenigstens könnte die Sitte, den Trauernden Speise (und Trank) ins Haus zu bringen (vgl. II Sam 3, 35; Jes 16, 7; Tobit 4, 17), zeigen, daß man sich scheute, vor der Nahrung im Hause des Toten zu genießen, weil diese durch ihn der Gefahr der Tabuierung unterworfen war (vgl. IV Mose 19, 15). Mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit weist auf ursprüngliche T. hin, daß man sich bei einem Todesfall überzeugt in sich mitteile (vgl. Jes 16, 4; III Mose 19, 25 V 14, 1 und oben I, 4) und die Sandalen aussieht (vgl. Ezech 21, 17, 23 als Gegenteil des Lebhaften), wie beim Betreten heiligen Bodens (II Mose 3, 5; Jes 5, 15), daß man sich in den „Sad“, anscheinend ein großes härenes Lendentuch, das wohl ursprünglich lüstige, daher noch von Prostitution getragene Tracht war, gürte (z. B. II Sam 3, 21, 10; vgl. Jes 20, 2), daß die Toteneinslage einer geregelten Kultzeremonie gleich (vgl. Sach 12, 11–14 und oben I, 4), daß man eine Totenmaßzeit veranstalte (vgl. Ezech 21, 17 Brief Jerem 31 Josephus, jüd. Krieg 11, 1) und den Toten Opfer spende (V Mose 26, 13; Psalm 106, 28; Jes 30, 18), womit man die durch die neuesten Grabungen bekannte gewordene kananäische Sitte fortsetzt (vgl. G. Sellin, Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient, 1905, S. 31 ff.), daß die eigentliche Trauerzeit gleich den der Gottheit gefeierten Tagen in der Regel 7 Tage beträgt (vgl. I Mose 30, 1; I Sam 31, 13; 1 Chron 10, 12; Jes 22, 12) usw.

2. Noch fehlt es im Al. nicht an Spuren, die darauf deuten, wie lebendig die Furcht vor Totengeister in ihr, die ein Hauptmotiv zu ihrer Berechnung geworden ist (vgl. I, 3), auch in Altisrael gewesen ist. Wie viel Gewicht wird darauf gelegt, daß den Toten ein ehrlieches Begräbnis, wozu gewiß auch reichliche Beigaben gehörten (vgl. Ezech 32, 27; Hiob 3, 15; Josephus, Altertümer XV 3, XVI 7, 1), und eine richtige Totenlage zuteil werde (vgl. z. B. Jerem 22, 18; Tobit 1, 17 f. 2, 3 ff.)! Umgekehrt gilt als furchtbare Strafe unbegraben zu bleiben (Jerem 9, 21; 25, 30; vgl. 8, 1 f.) und den Bögen oder den wilden Tieren preisgegeben (I Sam 17, 44–46; I Kön 14, 11; 16, 4; 21, 24; II 9, 10–30 u. a.) oder gar verbrannt zu werden (III Mose 20, 14; 21, 5; Jes 7, 25). Dem auf Erdnu umgebenden Geist des Unbestatteten wird manigfaches Böse zugetraut (vgl. V Mose 21, 1 ff.). Daher darf man auch einen Gebeintru nicht über Racht am Baume lassen, sondern muß ihn begraben (V Mose 21, 22 ff.), weil die Geister in der

Nacht spuken. Anderswo begnügt man sich nicht damit, den Gebeinen in der gewöhnlichen Weise zu begraben, sondern man errichtet über ihm einen Steinhaufen oder legt große Steine an den Eingang der Höhle, in der er beigesetzt wird (Jes 8, 29; 10, 28 ff.). Auch über der Leiche des diebischen Acham wie des eunöderischen Abrahom wird ein Steinhaufen errichtet (Jes 7, 28; II Sam 18, 17), um den unheimlichen Geist des berüchtigten Toten an die Stelle zu bannen (vgl. oben I, 2). Von hier aus erklärt sich auch die Sitte der Steinigung von Verbrechern (z. B. III Mose 24, 14; IV 15, 35 f. V 13, 10 f. 17; I Kön 21, 10, 13).

3. Je unverkenbarer sich die Spuren solcher Furcht vor den Totengeistern aufstellen lassen, um so gefährlicher wird, daß auch ein Teil der unter I aufgeführten Trauergebräuche die Totengeister günstig stimmen sollte; wird doch, wo man die Wirkung ihres Zornes gefürchtet hat, selbst menschliches Leben nicht gerettet, um sie zu beschwichtigen (vgl. II Sam 21, 1–10). Umgekehrt suchen die Hinterbliebenen, durch richtigen Vollzug der Bräuche, durch Bitten wie Gaben die Hilfe der Totengeister zu gewinnen. Noch weiß ja Jeremia, daß die Stammutter Rachel das Gedächtnis ihrer Kinder teilnehmend verfolge (31, 15; vgl. die Verstorbenen mitzuhemmende Bedrohung ihrer Kinder und Kindeskinder, II Mose 20, 5; ferner auch Luk 16, 27 ff.). Wenn man noch später dem Gedanken begegnet, daß man sich an die Väter um Hilfe wenden könne (Jes 63, 16; vgl. Mitt. 3, 6), so darf man darin wohl die letzten Ausläufer eines einfachen Ahnenfürtes sehen, mögen seine Spuren im übrigen noch so sehr verwischt sein (vgl. noch § Terahim). Auch könnte das jährliche Geschlechtsopfer I Sam 20, 6, 29, zu dem sich die Geschlechtsgenossen möglichst vollzählig versammeln, wohl ein Ahnenopfer gewesen sein, und die Hochsäkration der männlichen Nachkommen (vgl. Psalm 127, 4 f.) erklärt sich am besten, wenn sie mit ursprünglicher Berechnung der Ahnen zusammenhängt, die stets eines (männlichen) Nachkommen als Fortleiter ihres Stammes bedürfen (§ Begräbniss. § Ercheinungswelt der Rel.; III, F, § Levitisches). Der Jahvismus trat mit der Intoleranz auf, die jeder lebendigen Religion eigen ist: wo man sich bei Trauergebräuchen ihrer ursprünglichen Bedeutung bewußt war, da wurden sie verboten (vgl. III Mose 19, 25 V 14 ff.); „dem du bist ein dem Jahve, deinem Gott, geheiligtes Volk“ (V Mose 14, 2). Natürlich, man kann nicht zwei Herren dienen, nicht den Totengeistern und Jahve, wie denn auch dieser Gegenstand von Jesaja (8, 10) in seiner ganzen Schärfe hingestellt wird. Gerade ein Blick auf das Totenopfer im Al. in bezug auf das Jesaja sein Wort geprägt hat, zeigt, daß es dem Jahvismus nicht gelang, der T. sofort ein Ende zu bereiten. Dazu bringt man viel zu zahl am geheimnisvollen Reiz der altererthüm. und tiefeingewurzelten Bräuche, deren wahrer Sinn übrigens längst vergessen sein möchte. Aber in ihrer Bedeutung und allmäßlichen Überwindung bewährte der Jahvismus auf neue seine übertragende Kraft.

Augen den einschlägigen Abschnitten in den Büchern zur alten Theologie und Archäologie: B. Stade: Über die alten Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1877; — Fr. Schwally: Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judentums, 1892; — A. Berthold: Die israelitischen

Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1899; — C. Grünisen: Der Ahnenfuthus und die Ureligion Israels, 1900; — A. Lods: La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, 1906; — z. B. Torgé: Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im AT, 1909; — RE² XX, S. 83 ff.; XXIV, S. 581.

Berthold.

Totewachen. ¶ Vigilien. 2.

Totes Meer, im AT meist Salzmeer, auch Meer der Araba, d. h. der unteren Jordanebene, oder Kadmoneitermeer, bei Josephus und den klassischen Geographen Asphalitee, von den Arabern heute Baher Lut, d. h. See ¶ Lots genannt. Der Graben des Jordans (¶ Kanaan, 4) erreicht seine größte Tiefe im Toten Meer, von da an südwärts steigt er wieder an. So ist das Tote Meer das Sammelbecken für die Wässer des Jordans und für die der Araba im Süden. Es hat eine Länge von 76 km, eine größte Breite von 16 km, eine Seefläche von 920 qkm. Sein Spiegel liegt 394 m unter dem Mittelmeere, doch wechselt der Wassersstand je nach der Jahreszeit um 4—6 m. Seine größte Tiefe, 399 m, reicht 793 m unter den Spiegel des Mittelmeeres. Ihr südlicher Teil, der durch die von Osten her in den See vorpringende niedrige Halbinsel el-Lisān („Zunge“) abgetrennt wird, beträgt die Tiefe nur 3—6 m. Das Südende ist eine flache jumpfige Gegend (es-Sebha), die in der Regenzeit unter Wasser steht. Der Wasserpiegel ist seit einer Reihe von Jahren im Steigen begriffen. Das Wasser hat keinen Abfluss; die zuströmenden Wasser verdunsten. Zufolgededem ist das Wasser eine äußerst konzentrierte Lauge, mit 21—26% Mineralzalzen, darunter 7% Kochsalz; daß aufgelöste Chlormagnesium gibt ihm einen bitteren Geschmack. Chlortcalcium bewirkt, daß es sich ölig anfühlt und anfühlt. Sein spezifisches Gewicht ist 1,166. Der starke Salzgehalt vernichtet mit Ausnahme einiger Nitrophen alles organische Leben; auch die unmittelbare Umgebung ist vollständig Wüste. Nur wenige salzhaltige Wasser von Quellen werden empfunden, entwidelt sich eine tropische Flora (z. B. bei Engedi). Am Südwestende des Sees finden sich ungeheure Steinfallslager (Uschbel Usdum). Der auf dem Wasser schwimmende Asphalt war schon bei den Alten geschätzt. Die Entstehung der Jordanebene und damit des Toten Meeres fällt in den Schluß der Tertiärzeit. Das Meer war das Sammelbecken für die Gewässer der ersten Regenzeit des Diluviums; es reichte vom Tiberiassee bis zur Wasserscheide in der Araba; etwa 425 m über dem heutigen Spiegel finden sich Ablagerungen dieses noch nicht so salzigen Sees. In der ersten Trockenperiode bildeten sich dann die großen Steinfallslager im Süden. In der zweiten Eiszeit stand der Spiegel immer noch etwa 250 m über dem heutigen; die Ablagerungen der darauf folgenden Trockenperiode (Gips, weißer Stalmergel), die sogenannte Hochterrasse der Lisanischen, finden sich auf allen Seiten des Meeres. In der dritten Eiszeit bildete sich die ebenfalls aus Gips und Kreidebergel bestehende untere Terrasse, die im Jordantal nördlich bis Bosan reicht. Der letzte Abschnitt in der Entstehungsgechichte ist die Trockenperiode, in der wir leben; in ihr traten im Süden gewaltsame Störungen der Diluvialschichten ein, die Wasser wurden zur Länge konzentriert und die tiefe Terrasse, das breite Fluß-

tal des Jordan und die Sebha im Süden bildete sich. — Es ist begreiflich, daß sich an diesen so merkwürdigen See verschiedene Sagen anschließen; vgl. die Erzählung vom Untergang ¶ Sodomis und Gomorras (I. Moje 19).

Max Blaudenhorst: Entstehung und Geschichte des AT. (ZDPV XIX, S. 1 ff.). J. Benzinger.

Totes Quaties-Ablah. ¶ Buschwezen: III, 4 c (Sp. 1482).

Totenschlag. ¶ Mord. ¶ Todesstrafe.

Toul, französisches Bistum, mit Ranch vereinigt, Suffragan von Besançon, zählt an 500 000 Katholiken, 770 Weltpriester, 510 Präbenden und Bistariate, ein kleines Seminar, 2 Frauenklöster, 3 kirchliche Institute. Das Bistum wurde im 4. Jhd. gegründet (erster Bischof der hla. Manlius, 338—75), gehörte seit 925 zum Deutschen Reich und wurde erst 1552 zugleich mit Neus und Verdun von den Franzosen besetzt und vom Deutschen Reich im Westfälischen Frieden förmlich abgetrennt (¶ Deutschland II, 2, 3). 1777 wurden Ranch und Saint-Dié von T. abgetrennt; 1801 wurde das Bistum ganz aufgehoben, 1802 wieder hergestellt und mit Ranch vereinigt. Der Bischof führt den Titel Primas von Lothringen. Von den Bischöfen der älteren Zeit sind zu nennen Gerhard (963—94), der Erbauer der später gotisch erneuerten Kathedrale, Bruno (1026—49; ¶ Leo IX), Pibo (1070—1107), Parteigänger und Rivaler ¶ Heinrich IV, aus neuerer Zeit Thierry de Bism (1687—1705), ein energischer Bekämpfer des Jansenismus, der Kardinale ¶ Lavigier, Foucau und Ch. Fr. Turina.

Gesta Tulliensium episcoporum (bis 1107 reichend, in M. G. histories, Bd. VIII); — Gallia christiana, Bd. XIII, C. 956 ff.; — P. de Boni: Histoire ecclésiastique et politique de la ville et du diocèse de T., 1707; — A. D. Thieren: Histoire de la ville de T. et de ses évêques, 2. Bde., 1841; — P. G. Guillaume: Histoire du diocèse de T. et de celui de Nancy, 5. Bde., 1866—67; — C. Daunou: Histoire de la ville et cité de T. depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours I, 1881; — E. Martin: Histoire des diocèses de T., de Nancy et de Saint-Dié, 3. Bde., 1900—03.

Eins.

von Tonnielu, Tantan, ¶ Gesellschaft, rel. Genossenschaften, 1.

Toussaint (Toussaint), 1. Daniel (1541 bis 1602), Sohn von Peter T. (1. 3) in Montbéliard geboren, 1560 in Orleans Lehrer des Hebräischen und 1562 Prediger, nahm als Apostol wie Organisator am Aufbau der reformierten Kirche Frankreichs hervorragenden Anteil. Den Schreinen der Bartholomäusnacht glücklich entronnen, kam er auf Th. ¶ Beza's Empfehlung als Hofprediger 1573 nach Heidelberg. Hier wirkte er, später auch Professor und Kirchenrat geworden, bis zu seinem Tode; während der lutherischen Reaktion war er als Generalsuperintendent und Professor am reformierten Käffinianum in Neustadt a. S. (¶ Reformierte Hohe Schulen, 6) tätig (1577—82). Sein Hauptverdienst um die reformierte Kirche liegt in deren volkstümlicher wie wissenschaftlicher Verteidigung gegen die Lutheraner und die in der Kurpfalz ziemlich verbreiteten Schwedenbieder 1575.

Seine Schriften hat sein Sohn Paul ¶ Toussaint veröffentlicht; — Ders. schrieb Vitae et obitus Dan. Toscani; — A. Müller: D. Toussaint, Leben und Witte (Jahresbericht des Flensburger Gymnasiums, 1882); —

J. Cuno: Aus dem Freundeckreise Lévisans, 1898; —
J. Biénon: RE^a XX, S. 3—5.

2. Paul (1572—1634), als Sohn des vorigen in dessen Zufluchtort Montargis geboren, hat sich unter den reformierten Theologen durch die wissenschaftliche Förderung des Bibelstudiums hervorgetan. Als Verfasser vieler Schriften diente er diesem Ziel vor allem durch sein 1617 etabliertes, später öfters neu aufgelegtes Bibelwerk, das von den Reformierten viel benutzt wurde. Borgebildet in Heidelberg, Altdorf, Gert, Leiden war er zuerst Rektor in Debenter und Amsterdam, wurde 1600 Pfarrer der Wallonengemeinde in Tannental und kam 1608 als Pfarrer der Klosterkirche und Mitglied des Kirchenrates nach Heidelberg. 1613 Professor der Dogmatik geworden, nahm er als strenger Anti-Arminianer an der Vordrechter Synode 1618 teil. Durch die Belebung Heidelbergs durch Tilly vertrieben, fand er 1622—31 in Hanau an der Hohen Schule (Reformierte Hohe Schulen, 4) als Professor der Theologie einen neuen Wirkungskreis. Seine letzten Lebensjahre seit 1631 verbrachte er im Kirchenrat tätig, in Heidelberg.

Fälschliches Memorabile XIV; — Zeitdrift für Gesch. des Oberheins, R. 3, IV, 3; — J. Cuno: Franz. Junius, 1891.

3. Peter (1519—1573), der Reformator der Grafschaft Mömpelgard, geb. in St. Laurent bei Marville, studierte in Metz, Basel, Köln, Paris und Rom, geriet als Kanonikus in Metz in den Verdacht, heimlicher Lutheraner zu sein, floh nach Basel, ließ sich 1525 von Erasmus an Budé in Paris empfehlen, wurde bei dem wiederholten Versuch, in Metz die neue Lehre zu predigen, 1526 in Pont à Mousson gefangen genommen, vertrieben, ging wieder nach Paris, wo Margarete von Navarra ihn in Schutz nahm, mußte 1531 in die Schweiz entweichen, lernte dann in Wittenberg Luther und Melanchton kennen, wurde 1535 von Herzog Ulrich mit der Fortsetzung des Reformationswerkes in der unter wittelsbacherischer Oberherrschaft stehenden, aber in französischem Sprachgebiet liegenden Grafschaft Mömpelgard beläuft und führte hier in hingebungsvoller Arbeit trotz des Widerstands des katholischen Klerus und des Erzbischofs von Besançon ohne Unterstützung und Gewalt die Reformation durch, besonders bedacht auf Erneuerung des Pfarrstandes und Erhebung des Schulwesens. Da die neu berufenen Prediger französischer oder schweizerischer Herkunft waren und in Lehre und Genuß sich an ihre heimischen Kirchen anlehnten, kam es zwischen ihnen und den deutschen Kaplänen der wittelsbacherischen Regierung (erst Herzog Ulrichs Bruder, Graf Georg, seit 1542 Ulrichs Bruder Christoph, 1553—58 wieder Georg) zu langwierigen und heftigen Streitigkeiten, die erst angeht der von Andreas starres Lutherum verdrängt.

RE^a XX, S. 5—7; — Tr. Scheib: Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer, I—III, 1908 bis 1912.

Toussaint, Andreas (1799—1878), geb. in Antoszwiniac in Litauen, war in früher Zu-

gend Advokat in Wilna, ließ sich 1840 in Paris, wo er 1855 mit der sozialistischen Lehre Saint-Simons bekannt geworden war, nieder und hielt vom September 1841 an mystische, religiöso-sozialistische Vorträge, ja, ließ sich in Notre-Dame für den Messias erklären. Mehrmals aus Frankreich ausgewiesen, starb er in Zürich.

Midiwitz: L'Église officielle et le Messianisme, 1842—43. Mehlhorn.

Trachonis: Herodes usw., 2 ¶ Kanaan, 10. Tracht, geistliche, ¶ Amtstracht ¶ Ordensstrachten.

Tractus: Messe: III, 1 b. de Tracy, De studi, ¶ Ideologen, französischen.

Tradition.

1. Religionsgeschichtliches; — 2. Altes Testament und Judentum; — 3. Die alte Kirche; — 4. Der Islam; — 5. Der Katholizismus; — 6. Der Protestantismus.

1. Unter T. (griechisch παράδοσις) verstehen wir das geistige Band, welches trotz zeitlichem Abstand die jedesmalige Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpft, so daß es keine isolierten Individuen gibt, sondern jeder Einzelne zu genügendem Dasein nur deswegen gelangt, weil er in geschichtlichen Zusammenhängen steht. Wenn irgendwo, so gilt das auf dem Gebiete der Religion, wo die produktive Kraft des Individuums nur in seltsamen Fällen schöpferisch wirkt und auch dann ausnahmslos (Offenbarung: III, 2) in irgend welchem Maße ihre Abhängigkeit von Umgebung und Vorkommen verrät. Daher alle Naturreligionen in der minderlich von Geschlecht zu Geschlecht gehenden Sage und lüstlichen Uebung den gemeinsamen Beisitz der Altvorderen und der ältesten Nachkommen die oberte, ja gewöhnlich die einzige Quelle der Verehrung verehren. Der Einzelne lebt nur als Exemplar der Gattung und saugt die Normen seines Denkens, Empfindens, Abliefs mit der Muttermilch ein. Die Religion ist von Haus aus Herdenreligion und erwirkt als solche zähe Lebenskraft selbst noch auf den höchsten Stufen der geschichtlichen Religionen, wie umgekehrt auch schon auf niederen Stufen zuweilen Ansätze zur schriftlichen Festlegung von Sitte und Glauben begegnen. Im allgemeinen aber bedeutet auf religiösem Gebiet Tradition daselbe, was auf physischem Generation, und verwandt sind die Begriffe der Vererbung und Erziehung. Erst der technische Gebrauch des Wortes in der Theologie verfährt dogmatisch in der Voraussetzung einer auf religiösem Gebiet schöpferischen Periode (Propheten, Apostel), deren schriftliche Hinterlassenschaft für alle Folgezeit maßgebende Bedeutung beansprucht (Kanon), aber epigonenhafte Nachtriebe erschafft, für deren Legitimation und Autorität die beschriebene, vor aller schriftlichen Aufzeichnung gelegene Naturform religiöser Belehrung aufkommen muß. ¶ Erscheinungswelt der Religion: II B.

2. Bedeutlich anders wird das auch nicht, wo die Religion mit dem Aufruhr auf Geltung als geschichtliche Offenbarung austritt. Daher die pädagogischen Maßnahmen Mose 6_s, 7, 11, zunächst auf mündliche Ueberlieferung abzielen, sich aber 6_s, 9, 11_{18—20} auf Unterstützung durch die Tätigkeit des Griffels gewiesen sehen und 17_{19—20} 31_{9—13} damit enden, das schriftliche Gesetz zur Grundlage der gesamten jüdischen Nationalbildung zu machen. Aber

schon dieser Erfolg wird mit Hilfe eines dogmatischen Traditionsbegriffes erzielt, indem die nachchristliche Gesetzgebung (Pfeiferfoder) den Kultusstand der jüdischen Restauration in die Urzeit zurückchiebt, mit der mosaischen Institution identifiziert und damit das Wunder einer fast jahrtausendlangen Unveränderlichkeit des religiösen Brauchs voraussetzt. Weiterhin war es zugleich eine dem Prinzip der *Vuchreigion* und der Kanonisitut dargebrachte Huldigung, wenn nach Abschluß des Pentateuchs Jahrhundertelang der Grundzus aufrecht erhalten wurde, nichts mehr von gesetzlichem Inhalt aufzuschreiben und sich demgemäß die Weiterbildung und Anwendung des Gesetzes auf die später sich gestaltenden Verhältnisse des Volkslebens auf dem Wege der mündlichen Diskussion der Schriftgelehrten unter sich, bestehungsweise der persönlichsten Unterweisung der jüngeren durch die älteren vollzog. So kam es zur Ausbildung eines möglichst vorgetrennten von Mund zu Mund weiter gegebenen, theoretisch zwar als freu überlieferte Auslegung des Gesetzes im Sinne des Gesetzgebers geltenden, in Wirklichkeit späteren Kulturstufen angepaßten Gewohnheitsrechtes, der sogenannten „*halacha*“ („was gang und gäbe ist“), die damit tatsächlich zum Rang einer zweiten Quelle der Offenbarung neben dem schriftlich vorhandenen Geleg erhoben war. Die vollkommen Ebenbürtigkeit beider Autoritäten auch theoretisch zu sichern, dazu diente die von der jüdischen Theologie gewagte Fiktion, daß dieselbe Moses, der den Pentateuch geschrieben habe, auch das erste Glied der ununterbrochenen T-Sekte bilde. So entstand jene „Überlieferung der Väter“, welche Mith 13, Art 7, (vgl. auch Gal 1, 14 fol 2, 8) erwähnt und scharf kritisiert wird. Die direktere Anwendbarkeit verschaffte dieser T. gegenüber der „Schrift“ tatsächlich sogar ein Übergewicht an Aufsehen und Geltung. Als aber das Gedächtnis allein den sich anhäufenden Stoff mit der Zeit nicht mehr zu bewältigen vermochte, griff man seit der Zerstörung Jerusalems doch mehr und mehr zur Feder, und so kam es zur Entstehung der Mischna als einer erläuternden und zugleich erweiternden Wiederholung des Gesetzes und schließlich des Talmud als einer zweiten Bibel (T. Mischna usw.). Uebrigens berührten sich mit dem Gedanken der T. auch noch die in der jüdischen Theologie vor kommenden Begriffe der *Majora* (= Überlieferung; T. Maurothen) und *Kabbala* (= Empfangenes), und prinzipielle Opposition boten dem Begriff der T. zur nt. lichen Zeit die Sadduzäer (T. Pharäuer und Sadduzäer), im Mittelalter die Sette der Karäer. Damit traten sich erstmals Schrift und T. als Prozeßvariancen gegenüber.

3. Der im rabbinischen Judentum zulegt zur Neberordnung der T. über die Schrift führende Hergang wiederholte sich unter charakteristisch verschiedenen Bedingungen und Wendungen im Christentum. Erst seitdem gegen Ende des 2. Jhd.s die Schriften des NT. gesammelt wurden, um forthin als dem von der Synagoge übernommenen AT gleichwertige Autorität, als sogenannter Kanon der Christenheit zu gelten (T. Bibel; II A), gedieh der Begriff der T. im Unterschied von der jüdischen Hinterlassenschaft der Apostel als stehendigem Wert. Damals hielt noch der Bischof Papias mehr als auf Bücher auf die „lebendige und bleibende

Stimme“, und bezeugte der Kirchenvater Irenäus den Heidentristen, sie seien in großer Zahl „ohne Papier und Tinte“ belehrt worden und besäßen überhaupt „nur die alte mündliche Überlieferung, die sie treu bewahren“. Zu einem bewußten Gegenseit beider Erkenntnisquellen, wie dann später in der protestantischen Theologie, kommt es in der kirchenwürtlichen Literatur höchstens infolge, als man sich gegen die von Gnostikern und Häretikern getestet gemachten Geheimtraditionen (Gnostizismus, 4) auf das Zeugnis der Schrift und gegen die von jenen ins Feld geführte Schriftauslegung auf das Zeugnis der, angeblich ununterbrochen auf das Apostel zurückgehenden, T. der Kirche, zunächst der sogenannten avostolischen, d. h. von den Aposteln selbst geführten Gemeinden, berief. Als knappe Zusammenfassung dieser echten T. gaften die *Regula fidei* (Glaubensregel) und die *Symbola*; als ihr weiterer Inhalt nach der Formulierung des *Vineentius von Lerrimus* (um 434) das „was überall (Merkmal der Allgemeinheit oder Katholizität), was immer (Merkmal des auf die Apostel zurückgehenden Altertums), was von allen (Merkmal der Übereinstimmung der kirchlichen Autorität) geslaubt wird.“ Gleichzeitige Kirchenlehrer sehen darin ausdrücklich eine zweite Quelle der Glaubenserkenntnis, daraus auch Lehren abgeleitet werden können, welche in der Bibel nur undeutlich oder gar nicht nachweisbar sind. Damit war schon der eigentlich katholische Begriff von der Sache erreicht.

4. Eine lehrreiche Parallele zu der jüdischen und christlichen Entwicklung bietet die Religion Mohamsmeds (Islam, 5), deren im Koran gesammelte, noch einfache Verhältnisse voraussetzende Offenbarungen sich schon unter den Schwierigkeiten und Streitigkeiten der nächsten Jahrhunderte nach seinem Tode unzulänglich für die Leitung der Gläubigen erwiesen, so daß man auf außerkanonische, angeblich durch glaubwürdige Zeugen als echt erwiesene Aussprüche des Propheten zurückgriff und sich eine, von den Gelehrten gesammelte und gefügte T. (Sunna) bildete, der man seine geringere Autorität zuerkannte, als dem geheiligten Buche selbst, dessen Umfang sie (die sogenannte Hadithliteratur) weit übertrefft (Islam, 5, Sp. 721). Als der Islam in Persien, Syrien, Ägypten und Spanien zur Herrschaft gelangte, mußte er sich mit den Rechtsbildungen der unterworfenen, zum Teil hochzivilisierten Völker befrieden. Den Stempel Mohamsmeds prägte man den neu aufgenommenen Stoffen auf, indem man die einzelnen Bestandteile der sich ausbildenden Jurisprudenz auf mündliche Worte des Propheten zurückleitete. Den ersten Teil jeder derartigen Überlieferung bildet daher die Erzählung von dem autoritativen Bescheid, den zweiten die Abfolge der ihm beglaubigenden Gewährsmänner. Daneben aber drangen gleichfalls unter dem Deckblatt der T.-Theorie eine bedeutende Anzahl christlicher Ideen und Bräuche in die volkstümliche Vorstellungswelt und kultische Praxis ein. Es verirrten sich evangelische Sprüche in die Moral, und selbst die Dogmatik des Islam verstatte einem Reiseführer des Logosbegriffes Raum, als für trog strengem Monotheismus einen ewigen, unerschaffenen Koran von dem in der Zeit entstandenen unterschied.

5. In der Theorie hat die abendländische wie die morgenländische Kirche des Mittelalters

die Täuschung einer unvermischten und ungebrochenen bis auf die Apostel zurückgehenden Überlieferung strengstens festgehalten, während in Wirklichkeit die T. den Rechtfertigungsgrund für eine nicht eingestandene, aber tatsächlich fortlaufend statthabende produktive Tätigkeit der Kirche bedeutet (Regula Idei). Angeblieche Ueberlieferer und legitime Inhaber, in Wahrheit Produzenten dieses stets wachsenden kirchlichen Gemeingutes sind kraft ihrer apostolischen Sutzseln die Bischöfe, zumal wo sie, aus allgemeinen T. Konzilien verjammelt, sich als das autoritative Organ der T. wissen. Während nun aber die griechisch-katholische Kirche (Orthodox-anatolische Kirche; II, 3) diese Kette der durch Synoden repräsentierten T. mit dem 7. ökumenischen Konzil (787) schließt, hat die lateinische Kirche ihren dogmatischen Beifix durch das ganze Mittelalter hindurch und bis an die neuere Zeit tatsächlich gemacht, will dies aber durchaus nicht Wort haben, sondern behauptet vermöge der Illusion eines alle Geschichte ausschließenden T.-gedankens jeden späteren Beifixstand als ursprüngliches Eigentum. Denn der Gedanke einer Entwicklung, etwa aus fruchtbaren Keimen heraus, den man nenerndes der T.-Lehre zwischen untersiebt, läuft dem lat. Prinzip direkt zuwider. Diesem zufolge ist vielmehr die Kirche mit ihrem Dogma und Wortsatz das einzige Ding unter der Sonne, das keine Entwicklung kennt, sondern ewig sich selbst gleich ist. Gleichzeitig betrachtet erscheint die T. als ein Bach, der sich vom hohen Quellpunkt auf dem Gebirge in die Ebene herab ergießt und nur durch Aufnahme von immer neuen Zuflüssen zum großen Strom wird. Die lat. T.-lehrer dagegen ruht auf der Vorstellung eines sich inhaftlich stets gleich bleibenden Gewässers, welches aber zum großen Teil interirdischen Aufenthaltes ist und nur bei gegebenen Anlässen, wo ein Widerstand entsteht dazu gibt, an die Oberfläche tritt. Es gibt nämlich einen Zanberstab, der es je nach Bedarf hervorziehen läßt, und dieser Stab ruht in der Hand eines unfehlbaren Lehranites, das so mit, wenn beispielsweise im Jahre 1215 Papst und Konzil die wunderbare Lehre von der Transubstantiation verfündeten, nur der Welt mitgeteilt hat, daß dieselbe von Anfang an im Schafe der ihm anvertrauten unvermehrbaren Offenbarungswahrheiten vorbanden, im geheimen Gedächtnis der Kirche aufbewahrt gewesen sei. Nur die begriffliche Formulierung verblieb man der scholastischen Theologie. Reben diesem Beispiel für eine sog. dogmatische T. und der damit zusammenhängenden rituellen T. (z. B. Weihordnung) werden weiter unterschieden eusegetische (das Schriftverständnis der Kirchenpäpter, unanimis consensus patrum) und historische T. (angebliche, aber zufällig nicht beweisbare Tatsachen der apostolischen Zeit). Nachdem aus dem Kampf der Reformation mit der Autorität des Papstes die letztere siegreich hervorgegangen war, giviette die folgerichtige Entwicklung der Dinge vom Tridentum, worin Schrift und T. als völlig gleichwertig gelten (vgl. „Inspiration, 2 c. f.“), zum Bautanum, das die päpstliche Unfehlbarkeit verlündete, in einem Resultat, vermöge dessen die lat. Dogmatik die T. einfach mit der römischen T. gleichsetzt und Pius IX. sagen konnte: „Die T. bin ich.“ Bestimmungen darüber, was als T. zu gelten habe, in seither Sache päpstlicher Kathedralentscheidung (Katholizismus, 1, vgl. 5, Sp. 1043).

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

6. Der Versuch der altprotestantischen Dogmatik („Inspiration, 2 c. d.“), die Fehlentwicklung des mittelalterlichen Christentums durch Äußerkräftigung des geistigen T.-Prinzips rückgängig zu machen, litt an drei erst nach und nach in das theologische Bewußtsein getretenen Gebrechen, sofern 1. die behutsame Entwertung aller T. zu einer Art von gothmenistischer Christenheit hinaufgeschraubte Bibel ihre damit begründete, übrigens selbst schon in die Hand gegebene Autorität vor dem ergetischen und kritisch-historischen Gewissen der Folgezeit einbüßen mußte, 2. der Gedanke der T. seine überall, wo Geschichte ist, unabkömmliche Bedeutung (es gibt ja auch christliche T., die sich I Kor 11, 11 Theb 3 auf Lebensführung und I Kor 11, 25, 15, Röm 6, 17 II Thess 1, 4 auf Lehre erstreden) sofort auch im Protestantismus fühlbar machte, da ja schon mit Amerfemung der drei altkirchlichen Glaubensbekenntnisse die Linie der lat. Entwicklung, soweit sie folgerichtig mit der Bibel zusammenhängen schien, in die protestantische Dogmatik hereintrat und auch diese selbst mit neugebildeten Bedeutungen auch eine neue Traditionssautorität jährt, 3. das zur Entwurzelung der T. dienen sollte Neue Testament nicht bloß selbst erst auf dem Wege einer anderthalbjährigen Auseinandersetzung mit der protestantischen Welt gekommen, sondern auch von Anfang an ein Werk der Kirche gewesen ist, die im Laufe des 2. bis 4. Jhd. den Kanon gebildet und sich bei der Auswahl der dazu gehörigen Bücher an das Richtmaß der diesen geltenden T. gehalten hat. An die Stelle des dimmten Zaubers, der an dem Begriff einer im Gegentheil zur T. inspirierenden Bibel baßt, ist für den modernen Protestantismus der allgemein verständliche Begriff einer Sammlung der klassischen, weil dem Uebrung am nächsten stehenden Literatur des Christentums getreten, und unsere heutige Opposition gegen das lat. T.-Prinzip stützt sich auf die Tatsache, daß jede von Hand zu Hand weiter gegebene Ware abgenutzt, jede von Mund zu Mund fortgehende Runde Veränderung und Entstaltung erleidet, während wir sie, wo sie in früher schriftlicher Formulierung vorliegt, zu kontrollieren und spätere Entartung darnach zu korrigieren vermögen. Die protestantische Opposition gegen den T.-Begriff gilt, kurz gesagt, einfach dem Ausschluß aller gleichzeitlichen Betrachtung, wie ihn das lat. Prinzip zur Wahrung des Offenbarungscharakters der christlichen Religion und zur Rechtfertigung der kirchlichen Theorie und Praxis für geboten hält. Sofern dagegen die T. nichts anderes bedeutet als die gleichzeitliche Fortbildung nach der heutigen Protestantismus wieder auf diesen Begriff zurückgreift, da er selbst ja eine neue Entwicklung aus der christlichen Idee heraus ist und in seiner eigenen Geschichte wichtige und bleibend bedeutsame Fortentwicklungen erlebt hat. Pietätvolle Schätzung der Geschichte und Überlieferung als einer fortwährenden Offenbarung, historisch kritische Untersuchung der Überlieferung nach den allgemeinen Maßstäben der Historie, religiös-ethische Kritik der geschichtlichen Hervorbringungen nach dem Maßstabe persönlicher Überzeugung und freies Zutrauen zu dem Recht religiöser Neuschöpfung in jeder Gegenwart, das ist die Stellung des heutigen Protestantismus zum Traditionsbegriff.

3. 2. Jacob: Die kirchliche Lehre von der T. und

heiligen Schrift, 1847; — Heinrich Holzmann: Kanon und T., 1859; — Dieckhoff: Schrift und T., 1870; — Weiß: Zur Geschichte der jüdischen T., 1871 bis 1876; — P. Tischbirek in RE² XX, S. 8—13 (mit Lit.); — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus I: Biblizismus und Traditionalismus in der altprotestantischen Theologie, 1908. † H. Holtzmann.

Traditoren (lat. „Überlehrer“), d. h. Verräter nannte man die Kleriker, die in der Vergangenheit unter Diözesanen (Christenverfolgungen, 2 b) die heiligen Bücher an die Obrigkeit auslieferierten.

Traduzianismus, die Anschauung, der zufolge die Seele mit dem Leib entsteht, nicht wie der Arianismus lehrt, durch einen schöpferischen Akt Gottes in dem schon erzeugten oder geborenen Leben. Mit der Übertragung des leiblichen Lebens wird also auch die Seele übertragen. Während die lat. Theologie den Arianismus bevorzugt (Tertullian war Traduzianer, Augustinus ließ die Frage unentschieden), hat die lutherische Theologie sich zum T. bekannt, den ihre Auffassung von der Erbfürde (Sünde: III, 2) fordert. Es wird aber Gewicht darauf gelegt, daß die Seele nicht aus physischer Zeugung entsteht (ex traduce, Generativismus), sondern durch sie sich überträgt (per traducem). Sie wird von Adam her durch die Menschheit „hindurchgeleitet“.

Träumen. — Traum.

Trajan (M. Ulpius Trajanus), römischer Kaiser 98—117, Imperium Romanum, 1 Apostolisches u. röm. Zeitalter: II, 2 c Christenverfolgungen, 2 a.

Trattarianismus England: II, 2 Oxfordbewegung.

Tratta gesellschaften Schriftenverbreitung, evg.

Trandberg, Peter Christian (1832 bis 1896), evg. Theologe; 1858—60 Kaplan zu Teleborg (Jütland); danach frei wirkender Predigertypus predigte auf seiner Heimatinsel Bornholm, wo er, nachdem er 1863 aus der Staatskirche ausgetreten war, eine — 1872 als Wahlgemeinde innerhalb der Volkskirche (Dänemark, Ep. 1938) anerkannte — evg.-lutherische Freigemeinde bildete (Bornholmer T. legte 1877 sein Predigeramt nieder und war während der folgenden Jahre freier Prediger in Jütland. 1882 nach Amerika ausgewandert, gründete er in den Vereinigten Staaten etwa 20 Gemeinden; 1885—90 Professor am Congregationalistischen theologischen Seminar in Chicago; daran errichtete er eine eigene, bis 1893 bestehende Predigerhöhle).

Berl. u. a.: Aarøen Sendebrev til Udgivere af „Budskab fra Næsten Riget“ (Sendebrev an seinen ehemaligen Mitarbeiter Christian Möller [§ Dänemark, Ep. 1945]), 1868; — Bibelske Afhandlinger, 1901; — Esterlade Skrifter I—II, 1901; — Ueber der T. vgl. Dans. biografisk Lexikon XVII, 1903, S. 473—77. — B. B. Jørgensen.

Tranterbar Indien: II A, 3 c.

Transtopfer Opfer: II B, 1. 2 b; — Trankopfer altar Altar: I.

Transalbingien Ansatz.

Transamus, Vandalefürst, Vandale. Transfusion der Seele, d. h. das Überströmen einer Seele in einen anderen Körper, beruht auf den Vorstellungen des Antinomismus. So glaubten primitive Völker die Seele des Sterbenden aufzunehmen, indem sie seinen Atem in sich aufzunehmen; man begräbt auch

Kinder an begangenen Wegen oder unter der Schwelle in der Hoffnung, daß ihre Seelen in vorübergehende Frauen eingehen. Seelenübertragung findet aber auch zwischen Lebenden statt, indem einer den anderen anhändigt (§ 89). — Greßmann.

Transkulturation Russland, D. I.

Transmutationstheorie Deszendenztheorie (Ep. 2041 ff.).

Transubstantiation bedeutet die Wandlung der Elemente des Abendmahls in Leib und Blut des von der Jungfrau Maria geborenen Christus (Abendmahl: II, 6 Saltamente: I, 2 Opfer: II, 2). Erst seit den Tagen eines Papstes Gregorius Barbarus lenkt die theologische Behandlung des Abendmahlproblems entschlossen in die Linie ein, die zur Verbindung des T. dogmatis 1215 führte. Der Ausdruck wurde schon im 12. Jhd. gebraucht (von Stephan von Autun, gest. um 1140, und manchen anderen). Nach 1215 blieb der Theologe nur die Aufgabe, das Dogma schuldgerecht zu begründen und anzubauen; Ablehnung der Sache war nicht mehr gestattet. Wie die Verwandlung vor sich geht, ist von der römisch-lath. Kirche nicht autoritativ festgesetzt. Hier mag der Schriftum des Einzelnen sich betätigen. Ungefährlich ist dies freilich nicht. Denn wie Christus gegenwärtig kein Leib — die lutherische Ubiquitatslehre (Christologie: II, 4 b Abendmahl: II, 7) wird abgewiesen —, ist, wie das Tridentinum versichert, mit Worten kaum auszudrücken. Die Haupthypothese ist, daß man unerschütterlich glaubt, daß Leib und Blut einzigartig der Seele und der Gottheit Jesu Christi im Sacrament des Abendmahls wahrhaft (vere), wirklich (realiter) und wesentlich (substantialiter) enthalten sind. Durch die Konzeption, daß priesterliche Sprechen der Worte: „Das ist mein Leib“, „Das ist mein Blut“, verwandelt sich die ganze Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi. Danach sind nur die „Gestalten“ (species) von Brot und Wein vorhanden. Man sieht, fühlt, schmeckt und riecht Brot und Wein, darf aber dadurch nicht sich zu der Annahme verleiten lassen, daß man Brot und Wein vor sich habe. Nur die „Altidenien“, das „Zufällige“, „Aneinerliebe“, sind nach der Konzeption geblieben, die „Substanz“ ist „verwandelt“. Da es sich um eine wirkliche Wandlung auf Grund des Konzeptionswortes handelt, ist auch abgelehnt vom „Gebräuch“ Christus gegenwärtig und genießt auch der Ungläubige den Leib Christi. In der Konsequenz des T. Gedankens läge auch die Annahme, daß jeder, der den Leib des Herrn genießt, der Segnungen dieses Genusses teilhaftig wird. Doch diese Folgerung wird nicht gezogen. Trotz der T.-lehre hat der Gedanke nicht ganz untergehen können, daß in der Feier des Herrenmahl's Güter für den Christen sich erledigen. Abgelehnt von dieser Einschränkung wird dem T.-gedachten ganz Folge gegeben. Die Menschwerdung Christi ist durch die T. eine gegenwärtige Wirklichkeit, und Christus in seiner Menschheit nach immer in der Kirche gegenwärtig, mag das Herrenmahl geteilt werden oder nicht. Die „Hofie“ wird darum angebetet (Adoration), und die Frömmigkeit wendet sich in verschiedenen Formen dem „Allerheiligsten“ zu (Adoration Abendmahl: II, 6 Trouleuchnamfest), mit dessen Besitz die Kirche allen Härresien trotzt.

RE³ XX, S. 55—79; XXIV, S. 580 ff.; — S. De-nisse: Luther und Luthertum, 1904¹, S. 612 ff.; — M. L. Scheeben: Die Mysterien des Christentums, (1865) 1912², S. 426—438; — A. Hornad: Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 1910, S. 573 ff.; — J. 200 f. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 1907 (Register); — R. Seeb erg: Die Theologie des Duns Tots, 1900, S. 378 ff.; — P. Battifol: Etudes d'histoire et de théologie positive, 2. série: L'encharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, 1906³. **Schel.**

Transzendentalismus ¶ Erkenntnistheorie, 3 (Sv. 445). **Kritizismus**.

Transzendenz Gottes ¶ Immanenz und Transzendenz Gottes.

Transvaal ¶ Südafrika, Britisches.

Trapp, Ernst Christian, ¶ Philanthropinen, 2, 3. ¶ Sagen: III, 1.

Trappistenorden. Trappisten sind Bästerzienser, welche die von Le Bouthillier de Rancé im Kloster La Trappe (jetzt La Grande Trappe) in der Normandie im Jahre 1664 eingeführte Reform beobachteten. Das Ziel dieser Reform war, die ursprüngliche Lebensweise von Citeaux wieder zur Geltung zu bringen. Das „Reglement“ betont das feierliche Chorgebet (täglich 7 Stunden), andere austerische Übungen, strenges Stillschweigen, Handarbeit (für alle täglich 4 Stunden), Entzehrung von Fleisch, Zett, Eiern, Fischen und Wein, gemeinsames Leben unter Befreiung der Einzelzelle. Es wurde 1678 und 1705 päpstlich bestätigt. Gegen die ablehnende Stellung zur Weise der Wissenschaft wandten sich die Mauriner, darunter Rabillon; auch die einseitige Strenge der Lebensweise wurde befürchtet. Um 18. Jhd. entstanden nur zwei weitere Klöster, und erst die Vertreibung der Mönche aus La Trappe in der französischen Revolution förderte ihre Ausbreitung. In Val Sainte im Kanton Freiburg i. Schw. lebten sie unter Dom Augustin noch strenger und entbanden Kolonien nach England, Belgien, Spanien, Kanada. 1795 ließen sich Trappisten in Westfalen (Darsfeld, dann Düsseldorf) nieder. 1798 aus Val Sainte vertrieben, zogen sie nach Rückland und irrten, auch dort wieder verjagt, nach Danzig, Lübeck, Altona, Düsseldorf, Driburg und nach Spanien, Italien, England, Nordamerika weiter. 1817 erhielten sie La Trappe wieder, und es wurden neue Niederlassungen gegründet. Da die Trappisten teils der Reform Le Bouthilliers, teils den Statuten Dom Augustins folgten, bestanden bis auf die neuere Zeit fünf getrennte, dem Generalpräses des Bästerzienserordens unterstellt Kongregationen. Das Generallapitel in Rom beschloß 1892 die volle Loslösung vom Bästerzienserorden und die Bildung eines eigenen Trappistenordens (Ordo Cisterciensium reformatorum) unter einem Generalrat in Rom. 1900 wurde durch päpstliches Dekret das 1898 erworbene Citeau als Haupt- und Mutterkloster erklärt. Seit neuerer Zeit entfalten die Trappisten auch eine eifrige Missionstätigkeit. Daneben tun sie sich durch Arbeit an der Landeskultur und durch Schaffung landwirtschaftlicher Mutterbetriebe hervor; so haben sie in Maria-Ben in B. über 800 Horgen Heidekraut urbar gemacht und 1898 die volle Anerkennung des preußischen Landwirtschaftsministers gefunden. Gegenwärtig bestehen 56 Klöster und mehrere Missionsstationen mit etwa 4350 Mitgliedern, davon in Deutschland 3 Klöster, (Delenberg im Elsaß mit 190 Mitgl., Mariawald

in der Eifel mit 85, Maria-Ben mit 30), in Frankreich 20, in Belgien 6, in den Niederlanden 5, in Spanien 2, in England und Irland 3, in Italien 3, in Österreich 3, in den Vereinigten Staaten 3, in Canada 3, in Brasilien 2, in China 1, in Japan 1, in Kleinasien 1, in Palästina 1, im Kongostaat 1, in Deutsch-Ostafrika 2 (Neu-Köln und St. Peter in Tuli). Mariabüll in Ratal wurde von seinem Gründer, Vater Pfanner (1882), zur Christianisierung der Kaffernstämme bestimmt; seit 1909 ist es von den T. als eigene Kongregation losgetrennt (¶ Mariabüll). Über die Ordenskleidung der T. vgl. Ordenstrachten.

Traub, Friedrich, evg. Theologe, geb. 1860 in Schutternfeld, 1885 Repetent in Tübingen, 1889 Stadtpräparat in Leonberg, 1895 Prof. am evg.-theol. Seminar in Schönthal (Wittbg.), 1903 Ephorus dolefst, 1910 a. Prof. und Stifts-ephorus in Tübingen. ¶ Römischkathol. 1. ¶ Neuanthranismus, 6.

Berl. u. a.: Die liturgische Weltordnung, 1892; — Die neuere Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte und der christlichen Offenbarungslehre, 1902; — Theologie und Philosophie, 1910.

2. Gottfried, evg. Theologe, geb. 1869 in Rielingshausen (Württemb.), 1895 Repetent in Tübingen, 1900 Präparat in Schwäbisch-Hall, 1900 Präparat an St. Reinoldi in Dortmund, 1912 zur Dienstleistung verurteilt (i. u.), 1913 Landtagsabgeordneter.

Berl. u. a.: Bonifatius, 1894; — Materialien zum Verständnis und zur Kritik des kathol. Sozialismus, 1902; — Ethik und Kapitalismus, (1904) 1908; — Die Gemeinschaft bildende Kraft der Religion, 1904; — Die Wunder im NT, (1905) 1907; — Arbeit und Arbeiterorganisation, 1905; — Aus jüdischer Seite (Auskichten), 1906; — Der Präparat und die soziale Frage, 1907 (¶ Innere Mission: V, 2 b); — Frohsinnshaft, 1907; — Gott und Welt (Auskichten), (1908) 1912; — Einführung in Campbells Neu-Theologie, 1910; — Konfirmationsnot, 1911; — Staatschristentum und Volkskirche, 1911; — Meine Verteidigung gegen den Oberkirchenrat, 1912. — Herausgeber der Christlichen Freiheit, Evangelisches Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen (¶ Rheinland, 4 b. Sv. 229). ¶ Preise: III, 3).

Der Fall Traub: Literarisch (in der Christ. Freiheit und in der Schrift „Staatschristentum und Volkskirche“) und in Vorträgen hatte sich T. 1911 mit den Synodalbeschlüssen über das Pfarrbezeichnungsgebot, mit dem Spruchfollegium aus Anlaß des Falles „Dartho“ (¶ Rheinland, 4 b), dessen Verteidiger T. zusammen mit Dr. Baumgarten gewesen war, mit der Kirche, ihrem Belehrniß, ihren Behörden und Organen in einer Weise beschäftigt,

in der Eifel mit 85, Maria-Ben mit 30), in Frankreich 20, in Belgien 6, in den Niederlanden 5, in Spanien 2, in England und Irland 3, in Italien 3, in Österreich 3, in den Vereinigten Staaten 3, in Canada 3, in Brasilien 2, in China 1, in Japan 1, in Kleinasien 1, in Palästina 1, im Kongostaat 1, in Deutsch-Ostafrika 2 (Neu-Köln und St. Peter in Tuli). Mariabüll in Ratal wurde von seinem Gründer, Vater Pfanner (1882), zur Christianisierung der Kaffernstämme bestimmt; seit 1909 ist es von den T. als eigene Kongregation losgetrennt (¶ Mariabüll). Über die Ordenskleidung der T. vgl. Ordenstrachten.

Die T. avin innen sind in der Lebensweise den T. nachgebildet. Schon Le Bouthillier gab einem Frauenkloster bei Chartres seine Konstitutionen. Heute zählen sie 18 Klöster (davon 9 in Frankreich, je 1 in England, Italien, Belgien, Spanien, Deutschland, der Schweiz) mit 1250 Mitgl. Das einzige deutsche ist Eggersheim im Elsaß (U. L. Frau von Altbronn) mit 86 Schwestern.

Trappisten = Schwestern ¶ Mariabüll (Missionsschwestern vom kostbaren Blut).

E. Lachemann in RE³ XX, S. 79—83; — KL³ XI, Sp. 1996—2007; — Casimir Gaillard: Les Trappistes au XI^e siècle, 2 Bde., 1844; — F. Spannenmidt: Illustrierte Geschichte der T., 1873; — Heimbucher I, 1907, S. 460—473. Löffler.

Traub, 1. Friedrich, evg. Theologe, geb. 1860 in Schutternfeld, 1885 Repetent in Tübingen, 1889 Stadtpräparat in Leonberg, 1895 Prof. am evg.-theol. Seminar in Schönthal (Wittbg.), 1903 Ephorus dolefst, 1910 a. Prof. und Stifts-ephorus in Tübingen. ¶ Römischkathol. 1. ¶ Neuanthranismus, 6.

Berl. u. a.: Die liturgische Weltordnung, 1892; — Die neuere Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte und der christlichen Offenbarungslehre, 1902; — Theologie und Philosophie, 1910.

2. Gottfried, evg. Theologe, geb. 1869 in Rielingshausen (Württemb.), 1895 Repetent in Tübingen, 1900 Präparat in Schwäbisch-Hall, 1900 Präparat an St. Reinoldi in Dortmund, 1912 zur Dienstleistung verurteilt (i. u.), 1913 Landtagsabgeordneter.

Berl. u. a.: Bonifatius, 1894; — Materialien zum Verständnis und zur Kritik des kathol. Sozialismus, 1902; — Ethik und Kapitalismus, (1904) 1908; — Die Gemeinschaft bildende Kraft der Religion, 1904; — Die Wunder im NT, (1905) 1907; — Arbeit und Arbeiterorganisation, 1905; — Aus jüdischer Seite (Auskichten), 1906; — Der Präparat und die soziale Frage, 1907 (¶ Innere Mission: V, 2 b); — Frohsinnshaft, 1907; — Gott und Welt (Auskichten), (1908) 1912; — Einführung in Campbells Neu-Theologie, 1910; — Konfirmationsnot, 1911; — Staatschristentum und Volkskirche, 1911; — Meine Verteidigung gegen den Oberkirchenrat, 1912. — Herausgeber der Christlichen Freiheit, Evangelisches Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen (¶ Rheinland, 4 b. Sv. 229). ¶ Preise: III, 3).

Der Fall Traub: Literarisch (in der Christ. Freiheit und in der Schrift „Staatschristentum und Volkskirche“) und in Vorträgen hatte sich T. 1911 mit den Synodalbeschlüssen über das Pfarrbezeichnungsgebot, mit dem Spruchfollegium aus Anlaß des Falles „Dartho“ (¶ Rheinland, 4 b), dessen Verteidiger T. zusammen mit Dr. Baumgarten gewesen war, mit der Kirche, ihrem Belehrniß, ihren Behörden und Organen in einer Weise beschäftigt,

die das Königl. Konsistorium der Provinz Westfalen unter dem 10. Okt. 1911 zum Anlaß nahm, gegen T. das förmliche Disziplinarverfahren zu eröffnen. Da T. die Unbefangenheit der Anklage-Behörde bezweifelte, wurde das Verfahren durch den Evg. Oberkirchenrat an das Schlesische Konsistorium nach Breslau überwiesen. Dieses erweiterte die Anklage gegen T. dahin, daß er auch hinlänglich verdächtig erscheine, das Königliche Konsistorium in Münster und ein Mitglied desselben i. J. 1910 öffentlich beleidigt bzw. durch Verbreitung falscher Tatsachen herabgewürdigt zu haben. Nachdem noch im November 1911 die Voruntersuchung, im Dezember die Vernehmung sämtlicher Geistlicher der Reinoldigemeinde stattgefunden hatte, wurde unter Abstimmung der von T. gehaltenen Beweisanträge und Bemerkungen (als unerheblich) und ohne daß auf den bevorstehenden Abschluß des Konfirmandenunterrichts Rücksicht genommen wurde, vom 12.—15. März in Breslau verhandelt: wegen seines Verhaltens außer dem Amt — seiner amtlichen Tätigkeit wurde auf Grund zahlreicher Bekundungen seitens der Gemeindelöserberatungen und Gemeindeangehöriger das höchste Lob gespendet — wurde er zur Versetzung in ein anderes Kirchenamt verurteilt, obgleich der Berater der Anklage nur einen Berweis beantragt hatte. Gegen dieses Urteil legte sowohl der Berater der Anklage wie T. als Verteidiger beim Evg. Oberkirchenrat Berufung ein; auch das Presbyterium der Reinoldigemeinde wendete sich an ihn mit der Bitte, ihr T. zu erhalten. Der Oberkirchenrat verhandelte die Sache am 5. Juli in Berlin, ohne T. persönlich zu vernehmen. Das Urteil des Evg. Oberkirchenrats wurde T. während seines Urlaubes am 27. Aug. zugestellt: wegen Dienstvergehens gemäß § 2 des Kirchengefuges vom 16. Juli 1886 unter Auflegung der harten Aussagen des Berfahrens (§ 38 des Kirchengefuges) wurde auf Dienstentlassung erlassen, bei der die Entlassungsfähigkeit, die Standesrechte, der Titel und das Gehalt verloren geht. „Der Oberkirchenrat hat keine Bedenken getragen, den schärfsten Strafe nicht nur der Parteilichkeit, sondern des Rechtsbruches auf sich zu laden; man straft den Verteidiger für seine Verteidigung“ (Harnack). Die Beschwerde, welche die Reinoldigemeinde gegen diese Entscheidung an das Königl. Preußische Staatsministerium unter dem 14. Sept. richtete, wurde von diesem am 5. Okt. als ausgeschlossen erklärt. Die Immediategabe des Presbyteriums der Reinoldigemeinde an den König, die um Herabhebung der Strafe auf einen Berweis bat, und der sich auf Bitten auch T. anschloß (21. und 23. Okt.), wurde am 12. Nov. durch den Oberkirchenrat dahin beanwortet, daß sich der König nicht verantlöhne, dem Antrage zu entsprechen. Am 21. Nov., nachdem alle Versuche, eine Aenderung des Urteils herbeizuführen, gescheitert waren, sprach das Presbyterium und die größere Gemeindevertretung dem ihnen genommenen Pfarrer den wärmsten Dank für alles, was er ihnen gewesen war, aus. Um zu zeigen, daß das Band mit T. auch für die Zukunft aufrecht erhalten bleiben würde, wählte man T. in das Presbyterium; doch lehnte T. die Wahl ab, um der Gemeinde nicht weiterhin Schwierigkeiten zu bereiten. — Die Nachwirkungen des Falles T. sind verschiedener Art. Dass die einzelnen kirchenpolitischen Par-

teien und Gruppen zu dem Urteil Stellung nehmen würden, war vorauszusehen; neben der freudig zustimmenden radikal positiven Seite und der scharf ablehnenden Erklärung der in ihrem Gewissen bedrückten 150 Pfarrer, denen der Evg. Oberkirchenrat am 18. Jan. 1912 eine im 1. Teil auffallend gerechte, im 2. Teil Verständigung wünschende Antwort erteilte, sei erwähnt, daß auch W. Nach daß das Urteil als unrichtig und unmotiviert empfunden und im Zusammenhang damit von einer Entfaltung über die Ausführung des Lehrbeamtenstandesgesetzes schreibt, vor der eine ungünstige Rückwirkung auf die Gesamtlage der Kirche zu gewürgt sei, sowie daß neben F. M. Schiele auch Männer der Rechten wie Eder, Lödtzsch oder Bunte ihre Ablehnung des Urteils des Evg. Oberkirchenrats in dem Bunde nach Rehabilitierung T.s und nach Reform des Disziplinargefuges aufzuholen lassen. Auch im Preußischen Landtag hat der Minister „das Urteil gegen T. nur entsetzlich, nicht gerechtfertigt, und hat namentlich das Verlangen für berechtigt erklärt, daß T. auch vor der 2. Inhaft mündlich verhört werden sollen“ (CeW 1913, S. 346). Neben einer Fülle von Stimmen in den Kirchenzeitungen sind auch einige ausführlichere Behandlungen des Falles zu verzeichnen (s. Lit.); zur Verteidigung des Oberkirchenrats schrieben Henle, Möller u. a., in frischer Beurteilung schrieben Harnack, Schiele, v. Baistro, zu denen sich O. Baumgarten gefällt, der mit aller Entschiedenheit wie neben T. für Tatho, so jetzt für T. eingetreten ist; und schaut man auf gegnerischer Seite nicht vor Denunziationen und Beschwerden zurück, mit denen man den Freunden T.s, die in amülierter Stellung stehen, beizutun scheint, so haben sich am 16. Sept. 1912 in Dortmund 16 liberale Vereinigungen, die schon seit längerer Zeit lose zusammengehangen, zu dem Bunde deutscher Protestanten (mit T. als Direktor: „Protestantenbund“) zusammengeflossen und den Protestantentondes Lebens gerufen zur Werbearbeit in ganz Deutschland und zur Unterstützung der Opfer der Freiheit im Kampfe für die Ideen des freien Protestantismus. Möge nunmehr der „Fall T.“ darin sein Ende haben, daß die Person T.s, die trotz des Urteils des Evg. Oberkirchenrats ohne Mafel dasteht, hinter der Sache zurücktritt, für die er kämpfte und kämpfen will: d. i. die Herausarbeitung eines evg. Grundfusses entsprechenden Verhältnisses zwischen Einzelgemeinde und Landeskirche, die Sicherstellung des religiösen Charakters des Pastors gegenüber jener Stellung als kirchlichen Beamten, die Ausübung kirchenrechtlich behördlicher, geistlich-juristischer Eingriffe gegenüber den Problemen religiös-jüttlicher Art, gegenüber den Fragen innerlich christlichen Lebens, christlichen Glaubens, christlicher Lehre.

Vgl. z. „Fall Traub“: A. Harnack: Die Dienstentlassung des Pastors Lie. G. Traub, 1912; — F. M. Schiele: Was geht uns Pfarrer die Verurteilung des Pastors Traub an, 1912; — Traubs Verteidigungsschrift i. o.; — Henle: Die Vorwürfe Baumgartens und Traubs gegen den Evangelischen Oberkirchenrat, 1912; — E. von Baistro: Henle als Anklager der Befürnde Tathos, 1913; — C. Baumgarten: Meine Anklage gegen den Preußischen Evangelischen Oberkirchenrat, 1913; — Möller (Mitglied des Evang. Oberkirchenrats): A. Hart und der Fall Traub, 1912.

Traubüchlein Luthers. — Traum: I, 1.

Trauerfeiern Israels [¶] Psalmen, 4.

Trauergebräuche [¶] Eröffnungswelt der Rel.: III, E 5 u. ö. [¶] Totenverehrung und Trauergebräuche [¶] Begräbnis [¶] Sitten, kirchliche, B 4 e.

Traumfornel [¶] Trauung: I—II.

Traum [¶] Traumvorstufe, Traumdeutung [¶] Traum [¶] Mantis, 3, 4 [¶] Eröffnungswelt: I A, 1 f (Sp. 50 f) [¶] Griechenland: I, 5 (Sp. 1652); für das Alte vgl. außer [¶] Mantis, 4 noch [¶] Allegorie [¶] Propheten: II C, 6; für moderne Traumdeutung vgl. [¶] Psychoanalyse, 1.

Traurede [¶] Trauung: I, 1, 2.

Trauregister [¶] Kirchenbücher [¶] Civilstandsge-
setzgebung.

Trauring, Brautring [¶] Hochzeitstradition,
3 b.

Traumung, Übersicht.

I. T., liturgisch. — II. T., rechtlich (Trauordnung).

Traumung: I. Liturgisch.

1. Geschichtlich; — 2. Die wesentlichen Bestandteile der Feier; — 3. Einzelfragen. — Zum Allgemeinen vgl. [¶] Katalogien.

1. Christen werden die wichtigste Veränderung ihres Lebensstandes nicht ohne Danachfragen und Bitte (1 Tim 4, 5) begeben wollen: „Uns gebürtet nicht, solchen Stand anzutunen wie die Heiden, die Gott verachten.“ (Tob 8, 2). In den Formen der Eheschließung schlossen sie sich den bestehenden Sitten und Formen an, soweit diese mit dem Christentum verträglich waren. Religionsgeschichte d. l. d. l. i. c. h. e. s. vgl. [¶] Hochzeitsbräuche. Ueber die Traubräuche der Juden [¶] Ehe: I. Die nach Tob 7, 15 von dem Brautvater gesprochene Segensformel hat die Form des Mittelalters beibehalten. Ebenso haben die Griechen (vgl. [¶] Ehe: II, 2), so lange eine religiöse Zeremonie vorhobt, mit einer Opferfeier die Eheschließung begangen. Die religiöse Umrahmung dieses Alters bei den Römern v. v. vorchristlicher Zeit (vgl. [¶] Ehe: II, 2) bestand vor allem in der confaratio, dem Opfer eines Kindes aus Spelt mit gejaltemem Opfermehl, davon die Eheleute essen müssten. Ueber dem Opfer reichten sie sich die rechte Hand. Im 2. und 3. Jhd. der christlichen Zeitredigung war die im römischen Recht übliche Feier der Hochzeit schon mit mehr Zeremonien umgeben, die aber nicht alle religiösen Charakter hatten. Den Wechsel der zuerst erierten, dann goldenen Ringe, die Zuführung der Braut mit rotem Schleier und die Krönung des jungen Paars wurde als religiös indifferent von der ch. i. d. n. k. r. i. c. h. e. unbedeutlich übernommen. Nur gegen die Auszüge und szenischen Darstellungen, gegen die Gläger und Tänze erhielt z. B. Christostomus als gegen heidische Bräuche; im übrigen sollten die Christen den alten Bräuchen Gebet und Aufblick zu Gott hinzufügen. Die Eheleute fanden gemeinsam zum Gottesdienst, wo sie durch den Bischof unter Handauflegung gesegnet wurden. Diese Feier galt als die kirchliche Bestätigung der vorher von den Eheleuten durch ihre Willenserklärung ([¶] Trauung: II, 1) geistlich geschlossenen Ehe. Nachdem vom 6. Jhd. an die Messie sich als die überall zu verwendende liturgische Form durchgesetzt hatte, wurde sie als besondere Brautmesse das Hauptstück der kirchlichen T. Als im Mittelalter auch der Eheschließungsakt an die Kirche übergegangen war ([¶] Trauung: II, 1), stand dieser vor der Kirchstür statt, während danach der Priester das nunmehr verbundene

Ehepaar in der Kirche vor dem Altar segnete, mit Weihwasser besprengte und über ihnen ein Gebet sprach. Der Gemeine stieß sodann den Ring an den vierten Finger der rechten Hand seiner angetrauten Frau, wonach Gebete die Feier zur eigentlichen Brautmesse überleiteten. [¶] Luthers „Traubächlein für die einsältigen Pfarrherren“ (1534) will an die Stelle der allgemein verworfenen Messe eine neue Form setzen. Danach sollen Braut und Bräutigam zuerst von der Kanzel aufgeboten werden. Bei der T. selbst frage der Pfarrer: „Hans, willst du Gretel zum ehelichen Gemahl haben?“ und jener spreche: Ja; sodann: „Gretel, willst du Hans zum ehelichen Gemahl haben?“ Ja! Wie lasse sie die Trauringe einander geben, und lässe ihre beiden rechten Hand zusammen und spreche: „Was Gott zusammenfügt, soll kein Mensch scheiden.“ Danach spreche sie der Pfarrer ehelich zusammen und lese über ihnen 1. Mose 2, 18 und 21 und folgende Verse, sodann Epheser 5, 22—29. Mit einem Gebet läßt Luther die Feier schließen. Achselich, nur noch einfacher, will [¶] wingli die Feier gehalten haben: Nachdem der Pfarrer gefragt hat, ob einer der Anwesenden „ein Hunderter oder Zeitung in folcher Ehe wünsche, der es offenbaren solle“, soll das Evangelium Matth 19, 3—6 verlesen; dann sollen die üblichen Fragen an die Brautleute gerichtet und ihre Hände ineinander gelegt werden. Es folgt ein Segensspruch: „Darum sollest Du, Mann, Deine Mitgefellin schützen, schirmen und lieben, wie Christus seine Kirchen, Du Weib aber sollst Deinen Mann, Dein Haupt und Deinen Meister, lieben, ihm gehorchen sein usw.“ und ein Gebet schließt auch hier die Feier.

Die nach diesen Vorlagen in den evg. Kirchen üblich gewordene Form wurde in verschiedener Weise ausgestaltet. So wurden schon im 16. Jhd. Traureden bei der Hochzeit gehalten. Aber diese waren zunächst nur sehr lose mit der T. zusammenhängende, nicht auf die Personen gestellte Predigten. 2 Jhd. später ist die Traurede in das Gegenteil umgeschlagen: eine rühmliche oder lobhudende Rede, die sich ihrer Aufgabe, eine kirchliche Handlung zu deuten, gänzlich entzogen hat und nur die persönlichen Besiehung in natürlich-menschlicher Weise hervorhebt. Eine weitere Ausgestaltung erfuhr die T. der T. durch die Hinzufügung kirchlichen Gesangs, den hier nicht zu unterlassen schon Luther ermahnte. Der kirchliche Gesang ist als Bestandteil der Feier in vielen Landschaften Deutschlands beibehalten geblieben.

2. Die durch die Einführung der Civiliehe ([¶] Civilstandsgezeggebung) erfolgte Umwandlung der früher mit rechtlicher Bedeutung umkleideten kirchlichen ([¶] Trauung: II) in eine rein kirchliche Feier, die Wandlung der copulatio in eine benedictio, hat die liturgische Form der T. nur insofern beeinflußt, als die Fragen an die Eheleitenden andere geführt werden müssen. Es ist irreführend, wenn einige neuere Liturgien die alten Traufragen beibehalten haben. Man fragt dann das Paar so und läßt es so antworten, als ob die Ehe erst in diesem Augenblide geschlossen würde, während das Wesentliche der kirchlichen T., nämlich die Erklärung der Eheleute, ihre Ehe als eine christliche Zeremonie zu woffen, dabei leicht beeinträchtigt wird. Die neueren Liturgien raten besser, hier wieder an

die Beftäigung und Segen formulieren der alten Kirche und der ersten reformatorischen Kirchenordnungen anzuknüpfen. Die Befragung der Eheleute; ob sie ihre Ehe im Geist und Sinne des Evangelii führen wollen, ihre Antwort und die dann nüchtern auf das Paar gelegte Segnung sind der Mittelpunkt der Feier. Um ihn gruppieren sich die anderen Bestandteile, die nach der vorstehenden geschichtlichen Entwicklung heute als zu einer Trauhandlung gehörig angesehen werden. Wo es üblich und möglich ist, beginne die T. mit einem Gelang, und zwar besser mit einem gemeinsamen Gelang der die größere Gemeinde vertretenden Familien- und Freundschaftsgemeinde, als mit einem, wenn auch schöneren, Künstegefangen. Dadurch soll der Künstegefang nach dem Segen oder noch besser zum Schluß nicht ausgeklopfen sein. Die Traurede hat nach dem Gelange, aber vor der eigentlichen T. ihren Platz. Es ist falsch, zuerst die T. vorzunehmen und dann die Rede zu halten. Die T. selbst ist wichtiger als die Traurede. Die Traurede soll die Handlung deuten und zu der Höhe der Trauhandlung hinaufführen; sie soll das Persönliche und Individuelle der Eheleute hervorheben und zeigen, inwiefern die nun geschlossene Ehe sie stärken könnte, ihrem Christentum treuer nachzuleben. Umgekehrt darf dieser seeligerisch-subjektive Charakter der Traurede nicht die Trauhandlung ihres gemeindlich-objektiven Charakters verlustig gehen lassen. Keiner von beiden Faktoren darf auf Null gebracht werden, sagt Schleiermacher, sondern beide Gesichtspunkte müssen gewahrt bleiben. Die T. muß immer als eine Gemeindehandlung betrachtet werden, ob in der Kirche oder in dem Hause gehalten; aber ohne den starken seeligerisch-subjektiven Einschlag würde sie leblos werden. Die Gemeinde lebt und feiert und betet doch auch in den Häusern, hoffentlich nicht nur in der Kirche. Aber in den Häusern, ohne die störende Neugier Unbedüngter, fühlt sich leichter die durch innere, herzliche Anteilnahme zusammengeführte Familien- und Freundschaftsgemeinde als ein Auschnitt der größeren Christengemeinde. In kleineren, namentlich ländlichen Gemeinden, wo alle einander kennen, wird die Familiarität der Handlung auch in Kirchen möglich sein. Aber in den Städten wird die Verslichkeit der Handlung nur gewinnen, wenn sie in den Häusern stattfindet. Die Persönlichkeit des Geistlichen, der kirchliche Sinn des Hauses und — der Ton der Traurede würden den objektiv-gemeindlichen Charakter der Feier genügend wahren können. Nach der Traurede wird I Mose 2,18 und Matth 19,3—6, sowie namentlich Eze 16,22—29 verlesen, dann folgt die Befragung und die Antwort der Eheleute, worauf der Geistliche — wo es üblich ist, die Ringe wechseln läßt und sodann — über den ineinander gelegten Händen die Segnung spricht. Ein Gebet, bei dem das Vaterunter nicht fehlen darf, schließt die Handlung; ein Gesang läßt die Stimmung ausflingen.

3. Es fragt sich noch, ob man an der kirchlichen Handlung der T. eine Minderung vorzunehmen berechtigt oder verpflichtet ist, wenn die Beschaffenheit der Personen oder des Falles eine Minderung erfordern sollten. Ob man, wenn z. B. die Braut keine Jungfrau mehr ist, die kirchliche Feier einschränkt? oder bei der Wiederaufnahme eines Geschiedenen? Diese Fragen gehören in

das Gebiet der Kirchenzucht. Die T. selbst ist keine Ehreverleihung, so daß ihre Minderung eine Strafe bedeuten könnte; sie will die Verheibung Gottes und die Segenkräfte des Evangeliums gläubigen Eheleuten zusprechen. Wer diese Gabe begehrts, muß sie ganz erhalten; in Bruchteilen kann sie nicht datenboten werden. Darum ist eine derartige Minderung der T. handlung nicht möglich. Das schließt nicht aus, sondern es bleibt ein strenges Erfordernis, daß der Ton der Traurede der Beschafttheit der Eheleute nach der Besonderheit des Falles entsprechend gegriffen wird. Dies gilt auch für die Fälle, wenn ein seit Jahren verheiratetes Ehepaar endlich die früher verschmähte kirchliche T. begeht: diese Feier verlaufe still; die Traurede schalte nichts, sie lasse den Ton gehalten sein, aber an den liturgischen Bestandteilen der Feier ist nichts zu mindern und nur einiges Rabeliegende mit Rücksicht auf den besonderen Fall zu ändern.

Über die mit der Eheschließung verbundenen vollen traditionellen Sitten vgl. "Sitten, fiktivische, B. 4 d.

Lit. s. bei I Trauung: II.

Trauung: II. Rechtlich.

1. Geschichtliche Entwicklung; — 2. heutiges Recht.

1. Die rechtliche Unterlage der Eheschließung im römischen Reich bildete in den ersten christlichen Jhd.en die freie Willenserklärung eines Mannes und eines Weibes, Eheleute sein zu wollen; Consensus facit nuptias. Diesem Grundsatz fügte sich die christliche Gemeinde ein, um sie selber als ihr entgegengesetzte Grundsatz im älteren römischen Rechte: Concubitus facit nuptias (Beitreibung bewirkt die Ehe) unlieb sein mußte, sowohl wegen ihrer Schädigung der geschlechtlichen Erbhaberfähigkeit (Astere), wie auch wegen der Folgerungen für die Ehe Jesu und der Maria. Die christlichen Kaiser des 5. Jhd.s haben in bestehenden Gesetzen jenen ersten Grundsatz ausgesprochen. Für die weitere rechtliche Entwicklung wurde die Tatsache bedeutsam, daß sich in den christlichen Gemeinden schon früh eine Mitwirkung der Geistlichen beim Eheschluß einbürgerte (I Trauung: I, 1). Daraus entstand bald eine rechtliche Mitwirkung der Kirche bei der Schließung der Ehe, der Priester, der die Ehe segnete, erschien als der, der sie schloß. So wurde im Morgenlande die priesterliche Eheschließung zuerst neben der schriftlichen oder mündlichen Willenserklärung der Heiratenden, dann vor dieser, die rechtliche Grundlage der Ehe. Im Abendlande stand die Kirche bei den germanischen Bölferschaften (Ehe: II, 2 e) die Ordnung, daß der Vater oder der Bruder und der Bruder dem Bräutigam die Braut zur Ehe übergab; diese Übergabe war die rechtliche Form der Eheschließung. Nach der so vollzogenen T. fand (in der ersten Hälfte des Mittelalters erst am folgenden Tage) gemeinsamer ritchgang statt. Von 11. Jhd. an aber wurden beide Handlungen zunächst auf einen Tag verlegt. Allmählich wirkte der Priester auch bei der rechtlichen T. mit, indem er öffentlich fragte, ob Einprüche gegen die Eheschließung erhoben würden; dann wurde der "Muntwahl" verdrängt, und Anfang des 13. Jhd.s werden die T. durch Laien verboten: der Priester vollzieht jetzt die rechtliche Schließung der Ehe. In der Theorie hält freilich auch die heutige kath. Kirche nach dem

¶ Tridentinum sessio 24 an dem Satz fest: *Consensus facit nuptias* (s. oben 1, Sp. 1324), und der zuständige Pfarrer oder der von diesem beauftragte Priester hat nur den Taibestand der Eheschließung festzulegen. Tatsächlich aber wertet man auf Grund jener geschilderten Entwicklung die „kirchliche Z.“, die sacramentalen Charakter trägt, als das eheabschließende Moment. Und die evg. Kirche hat trotz entscheidender Aenderungen in der Ausföhrung von der Ehe (¶ Ehe: II, 2; III, 2) die rechtliche Eheabschließung bis zur Civilstandsgesetzgebung des 19. Jhd.s (vgl. ¶ Ehe: III, 1) in den Händen der Kirchen liegen lassen, die damit ein nicht zu unterschätzendes Machtmittel in der Hand hatten.

2. Durch die in den verschiedenen Staaten zu verschiedenen Zeiten erfolgende Civilstandsgesetzgebung (in Holland schon im 17. Jhd.; in Frankreich und den davon abhängigen weitdeutschen Gebieten seit der französischen Revolution) ist der rechtliche Charakter der kirchlichen Z. grundlegend geändert worden. Die rechtl. Kirche Eheabschließung ist ein staatlicher Akt, und wie das gesamte Cherecht (¶ Ehe: III, 2, 5) staatsgesetzlich geregelt. Die Z. ist dagegen eine rein kirchliche Feier. Sie ist von jener rechtlichen Eheabschließung soweit abhängig, als sein Religionsdienner eine hierher gehörige Kultushandlung vornehmen darf, ohne sich von der erfolgten staatlichen Eheabschließung überzeugt zu haben. Umgelebt ist sein Religionsdienner verpflichtet, bei jeder rechtlich vollzogenen Eheabschließung einen Kultusakt vorzunehmen. Er kann die Feier versagen, wenn er nach den Grundsätzen seiner Kirchengemeinschaft schwere Bedenken gegen die religiösen oder nützlichen Bedingungen der Ehe hat. Daher unterliegt z. B. die Entscheidung, ob Geschiedene auch kirchlich wiedergetraut werden sollen, allein der innerkirchlichen Erwürfung; die Tatsache, daß der Staat die Ehe rechtlich geschlossen hat, entscheidet hier nicht. Auch sonst sind Umstände, die für die staatliche Eheabschließung gleichgültig sind, für die evg. Gemeinde Ausschließungsgrund: wenn z. B. ein Protestant eine Katholikin heiratet und die lath. Erziehung der zu erwartenden Kinder verabredet hat (¶ Konfessionelle Kindererziehung, 2. Misichebe). Andere kirchliche Z.-verbote wird man ebenso wie die in manchen Fällen zum Zweck der Kirchensucht üblichen Verkürzungen der Feier (¶ Trauung: I, 3) von dem Zweck der kirchlichen Z. aus beurteilen müssen. Geht ihr Zweck dahin, den Bünden der christlichen Gemeinde auf diesem Höhepunkt ihres Lebens die rechten, hohen Gedanken darzubieten, damit sie nicht in dieser Weihetunde gedankenlos seien, damit sie nicht ohne die spirituelle Kraft dieser Gedanken in ihr gemeinsames Leben hinausgehen, so erscheint es nicht verständlich, warum noch immer auch die evg. Kirchenordnungen die kirchliche Z. eines Chiristene mit einem Christen verbieten. Warum verlagen wir dem Freimüting, der in die Tore unserer Gemeinde eintritt, die heilige Gabe dieser Gedanken-Mitteilung an seinem Hochzeitstage und lassen dabei auch den christlichen Ehegel leer ausgehen? — Zum Cherecht der lath. und evg. Kirche vgl. im übrigen (¶ Ehe: III, 3, 4) Parochialrecht, 2, 3. Über die Erforschung der Z. in manchen Zeiten des Kirchenjahrs (Geschloßene Zeit).

Auch der kirchliche Z. soll, wie der standes-

amtlichen, einmaliges oder mehrmaliges Aufgebot, meist von der Kanzel zu verlesen, vorausgehen (¶ Ehe: III, 5). Ein sprüch. dagegen können nur die kirchliche Z. aufhalten oder aufheben, für die rechtliche Eheabschließung sind sie ohne Bedeutung.

Emil Friedberg: Lehrbuch des lath. und evg. Kirchengerichts, 1909; — v. Scheurl: Die Entwicklung des lath. Eheabschließungsgesetzes, 1877; — Hans v. Schubert: Die evg. Z., 1890; — Emil Schelling: Cherecht (RE V, S. 189 ff.); — Georg Rietzling: Lehrbuch der Liturgie II, 1909, S. 207—306; — Theodor Kiefer: Liturgische Abhandlungen I, 1854; — Hermann Cremer: Die Kirch. Z., 1875. — Für die alte Zeit vgl. noch Bingham: Origines seu Antiquitates ecclesiasticae, 1729, lib. XXII, cap. 3 und 4 (S. 9, S. 314 ff.). Thümml.

Travers, Walter, ¶ Puritaner (Sp. 1933)

¶ Presbyterianer (Sp. 1758).

Trebonius, Johannes, Luthers Lehrer,

¶ Luther, 1.

Trento, Renaissance: II, 1.

Tregelles, Samuel Prideaux (1813 bis 1873), der englische Tertiariter, in Wodehouse Place bei Falmouth geboren. In seiner Jugend Darbüt, später einfaches Mitglied der englischen Staatskirche, hat er sich dann durch private Studien seine wissenschaftlichen Kenntnisse erworben. Seine Hauptverdienste liegen auf dem Gebiete der n. l. Textkritik. Z. in einer von denjenigen, welche die Herrschaft des „überlieferter Textes“ gebrochen haben. Zur Gewinnung eines besseren Textes untersuchte er die ältesten griechischen Handschriften, die lateinischen und syrischen Übersetzungen und unternahm wiederholt Reisen nach den Bibliotheken des Kontinents, um wichtig Handbücher genau zu vergleichen. Seine Ausgabe zeichnet sich vor allem durch einen reichhaltigen und sehr zuverlässigen griechischen Apparat (Bereichsnis abwechselnder Lesarten) aus. Seine Tertianusgabe ward erst nach seinem Tode fertig (1879); die letzten Lieferungen begünstigten seine Freunde, ¶ Bibel: II, B6.

Vor: An account of the printed text of the Greek NT, 1854, und: An introduction to the textual criticism of the NT, (1856) 1862 (erichtet als vierter Teil von Grimes' biblischer Einleitung); eine eigene kritische Ausgabe des NTs seit 1857; — Neber Z. in RE XX, S. 90 ff. von Bertheau. Windisch.

von Treitschke, Heinrich (1834—1896).

1. Sein Leben; — 2. Seine Geschichtsschreibung; — 3. Seine politische Stellung; — 4. Seine Stellung zu Religion und Kirche.

1. H. v. Z., der Geschichtsschreiber des Bismarckischen Zeitalters, wurde 1834 in Dresden als Sohn eines sächsischen Offiziers geboren. Auf der humanistischen Kreuzschule (1846 bis 51) hat Z. mit lebhafter demokratischer Anteilnahme den Dresdener Matraumant von 1849 miterlebt. Er studierte in Rom, Leipzig und Tübingen Geschichte und Volkswirtschaft. In Rom war es vor allem F. C. Dahlmann und in Leipzig der Nationalökonom Röder, die Einfluß auf sein Denken erlangten. Eine weitere Studienreise in Heidelberg, Tübingen und wiederum in Leipzig schloß mit der Habilitation auf der sächsischen Landesuniversität ab (1859). Diese Jahre brachten Z. die Entscheidung über seine Lebensaufgabe und seinen Beruf. Verlorene Redakteurenstellen werden von der Hand gewiesen. Der Dichter in Z. muß dem

Historiker weichen. Von dem Dichter T. sind ein Bändchen „Vaterländische Gedichte“ (1856) und eines „Studien“ (1857), sowie einige dramatische Entwürfe bekannt geworden; alte deutsche Heldenepochen und persönliche Erlebnisse bilden den Stoff der oft an Umland anklagenden und eine leidenschaftliche Natur veratmeten Verse. Die Privatdozentenzeit in Leipzig (1859 bis 1866) zeigte eine große Zahl politischer Aufsätze, die, zum Teil in den „Greisboden“, zum Teil in den „Brennischen Jahrbüchern“, zum Teil selbständig veröffentlicht und 1865/66 in den drei ersten Bänden der „Historisch-politischen Aufsätze“ mit einer Serie von historischen Porträts vereinigt wurden. Ein 4. Band (1897) bringt die Nachlese aus späteren Jahren. In Leipzig tritt T. in freimaurerhaften Verkehr mit einer Reihe preußisch gesinnter Männer wie G. Freytag, Sal. Hirzel, K. Mathi und dem Theologen F. A. Oberholz. Eine Berufung nach Freiburg (1863) befreet T. aus der unglücklichen Stellung, in die er als Anhänger einer radikalen Einheit Deutschlands durch Preußen in der engen Heimat geraten war. 1866 wird T. auch in Freiburg unmöglich; er findet als Professor nach Stiel über, wirth dann 1867–74 in Heidelberg und von da ab bis zu seinem Tode in Berlin, durch akademische und politische Tätigkeit gleich einflussreich. Die eigentlichen Kampfschriften hat T. 1874 (1879²) unter dem Titel „Zehn Jahre deutscher Rämpfe“ gesammelt. Das fröhlche Aufsehen erregte der Aufsatz „Die Zukunft der deutschen Mächtestaaten“ (1866), in dem T. schonungslos ihre Annexion durch Preußen fordert. Auch dazu ist ein Ergänzungsband erschienen: „Deutsche Kämpfe. N. J.“ (1896). Das Jahr 1866 hat T., wie so viele andere, aus einem Gegner Bismarckscher Politik zu ihrem begeisterten Anhänger gemacht. Auch im Reichstag (1871–88) stand er fest zur Politik des Kanzlers (f. 3.) und hielt sich als „Widder“ von der nationalliberalen Partei fern. Die Berliner Zeit brachte seinen Lebensplan zur Reife, den Landsleuten die Erziehung und die Herrlichkeit des neuen Reiches in seiner „Deutschen Geschichte im 19. Jhd.“ zu schildern. In 5 Bänden ist T. bis 1848 gelangt (1879, 1882, 1885, 1889, 1894). Auch auf dem Ratheder war er der begeisternde Herold des neuen Deutschen Reiches und führte eine Reihe von Generationen in das politische Denken ein, wie es sich unter Bismarcks starker Hand gestaltet hatte. Sein Kolleg über „Politik“ ist nach seinem Tode auf Grund von Kollegiehungen herausgegeben worden (2 Bände, 1897/98). Die späteren Jahre brachten T. eine steigende Vereinsamung; zu seiner Taubheit kam der Verlust seiner nächsten Angehörigen und die Unmöglichkeit, die neuen Fragen und Aufgaben der Zeit anders denn als Niedergang zu urteilen.

2. Gegen T.s Geschichtsschreibung wird heute vor allem der Vorwurf mangelnder Objektivität gerichtet, und ihre unbestreitbare Wirkung wird dem „wadenden Stil“ journalistischer „Histoire“ zugeschrieben (Fuerer; j. Lit.). Und allerdings: neben der olympischen Höhe eines L. v. „Rante steht T. mehr, als vielleicht für einen Historiker gut in, hassen, liebend und fordend im Kampf der Zeit. Die Leidenschaft für das, was werden muß, ist bei ihm stärker als die

Leidenschaft für das, was gewesen ist. Fast alle Ereignisse der deutschen Vergangenheit treten für ihn in die Bedeutung der wachsenden deutschen Einheit durch Preußen. T. weiß das klar und trachtet gar nicht „nach dem Ruhme, von den Gegnern unparteiisch genannt zu werden“, oder „nach jener blutroten Objektivität, die gar nicht sagt, auf welcher Seite der Darftellende mit dem Herzen steht“. Gegenüber den vielen Angriffen auf seine Geschichtsschreibung antwortet er im Vorwort zum 5. Bande seiner Geschichte: „Welchen Missbrand treibt man heute mit dem Worte sine ira et studio... Gerecht soll der Historiker reden, freimüdig und unbekümmert um die Empfindlichkeit der Höre, ungefechtet durch den heute viel mächtigeren Haß des gebildeten Bürgels. Aber so gewiß der Mensch nur versteht, was er liebt, ebenso gewiß kann nur ein starkes Herz, das die Geschichte des Vaterlandes wie selbsterlebtes Leid und Glück empfindet, der historischen Erzählung die innere Wahrheit geben.“ Gerade das T. mit Bewußtsein vom „preußischen Standpunkt“ aus schreibt und nicht wie Taine seine politischen Tendenzen unter einer scheinbar objektiven Methode versteckt, macht es verhältnismäßig leicht, die Stellen zu erkennen, wo man T.s Urteil mit Voricht aufnehmen muß. T.s Objektivität besteht eben nicht darin, daß er allem, was gewesen ist, mit der gleichen Sympathie zu begegnen sucht, sondern darin, daß er Licht und Schatten in voller Stärke sehen und so gerecht als menschenmöglich verteilen will. Seine literarischen und geschichtlichen Porträts sind zum großen Teil geradezu Meisterwerke dieser Art von Objektivität. Das Menschlich-Große und Einzigartige einer vergangenen Gestalt tritt mit voller Stärke heraus, ohne daß darum die Schwächen oder auch nur die tonischen Züge schönend verbüllt würden. Dem Geschichtsschreiber der Bismarckschen Ära bewegt sich natürlich auch die Geschichte durch überragende Leistungen des einzelnen; doch kommen auch die namenlosen Strömungen und Stimmungen der Zeit zu ihrem Rechte. Politische Geschichte bildet für T. den Rahmen alles Geschehens; aber innerhalb dieses Rahmens und von ihm bedingt liegt eine Fülle von Bildern aus dem dichterischen, volkswirtschaftlichen und kleinstädtischen Kulturerben Deutschlands. Und als roter Faden zieht sich durch alles der Glaube, „daß die ganze wundervolle Steinleitung der deutschen Geschichte nicht in böhmischen Klippen endigen kann“. Dieser Glaube gibt T.s Geschichtserzählung das mitreißende echte Pathos, das etwas anderes ist als journalistische Stükken.

3. T.s Betrachtungsweise gegenüber der Politik und Moral („Politik u. jw., 1a“) wird meist in enger Verbindung mit dem Namen Machiavelli und Bismarck behandelt. Sein Wort „die Moral muß politischer werden, damit die Politik moralischer werde“, klingt losgelöst auch reichlich trivial. Dem gegenüber ist zu betonen, daß T. eine durch und durch ethische Natur war, die das Problem in alter Stärke empfunden hat; der Protestantismus war ihm „heilig durch seine Idee der Pflicht, durch den Glauben, daß keine äußere, keine kirchliche Macht den Menschen von seiner Schuld entbindet“. Aber T. war anderseits zu sehr Weltlichkeitsmensch, um auch nach der besten ethischen

Theorie der gewordenen und werdenenden Geschichte — und als solche sah er die Politik — ihre Bahnen vorschreiben zu wollen. Grundfährlich steht ihm unbedingt fest, daß der christliche Staat, als eine Anstalt zur Erziehung des Menschengeschlechts, an das Sittengefäß gebunden sei. Aber der Staat als Gesamtwürdigkeit hat nach ihm einen inhaltlich anders bestimmten kategorischen Imperativ als die Einzelpersönlichkeit: „Erhalte und behalte dich selbst“, das ist sein oberstes Sittengefäß. Dabei dient aber T. durchaus nicht an einer Erhaltung der nativen Macht um der Macht willen; sondern die Macht muß erhalten werden um der jüttlichen Zwecken willen, die der Staat für den Einzelnen verwirklichen soll. Daß damit nicht eine glatte Löting des alten Problems gegeben ist, sondern die ganze Situation für den Einzelnen manchen tragischen Konflikt einschließt, dessen ist sich auch T. bewußt. Er sucht einen Ausgleich, ohne entweder die Katharden oder das Sittengefäß preisgeben zu müssen. — Zweifellos ist in diesem politischen Denken die Gestalt und Handlungswweise Bismarcks ein Hauptfaktor. Doch hat sich T. erst nach hartem inneren Widerstreben dem Kanzler und seiner politischen Aufführung untergeordnet. 1863 brach T. seine Beziehungen zu den „Brentischen Jahrbüchern“ ab, weil sie mit der übrigen Presse in Preußen gegenüber der ungefleckten Politik des Ministeriums geschwiegen hätten. Noch im Juni 1866 lehnte er Bismarcks Angebot, ihn publizistisch zu unterstützen, ab, um nicht einer Regierung dienen zu müssen, deren innere Politik er bekämpfte. Erst der Ausgang der Ereignisse von 1866 macht ihn aus einem liberalen Anhänger der deutschen Einheits- und Freiheitseide zu einem unbedingten Abhänger der durch Bismarck geschaffenen tatsächlichen Einheit, selbst gegen den Liberalismus. Dem Reichsangler folgt T. auch in seiner Kolonialpolitik, während er zu der weiteren Entwicklung der Dinge auf deutschem Boden, vor allem zum Sozialismus nur ein negatives Verhältnis gewonnen kann: was nicht dem Aufbau des 1864—71 geschaffenen Reiches dient, ist Verstärkungsarbeit des mühsamen Errichtens.

4. Was T. seine Stellung zu Religion und Kirche betrifft, so berichtete in dem väterlichen Hause eine ungebrochene und selbstverständliche lutherische Rechtgläubigkeit. T. hat schon in der väterlichen Studienzeit damit gebrochen, wie der Briefwechsel mit dem Vater zeigt. Er hofft in dieser Zeit auf eine reine humane Fassung der Religion und eine Auflösung der Sonderkirchen. Weissenberg gilt ihm als „einer der reinsten und klügsten Menschen.“ Andererseits betont er das Recht der Entwicklung für den Protestantismus: „Wenn Luther noch meinte, an dem Buchstaben der Schrift festhalten zu müssen, so sind wir inzwischen um 300 Jahre älter geworden und haben das Recht, weiter zu gehen als die Reformatoren“. Seine persönliche Religion, wie er sie sein Lebenlang festgehalten hat, enthüllt am klarsten das Beleidnisgedicht „Krautentränke“ aus der Zeit der zunehmenden Taubheit in den 50er Jahren: Aufrecht bleiben trotz allen Lebels. „Ich will mich nicht weinen lassen“ und das Vergleichs „Tu ne cede malis“, das ist sein persönlichstes Glaubensbekenntnis. Man versteht

von hier aus T.s Sympathie mit Luther und sein Bedürfnis, sich über ihn auszusprechen. In Luther aber sieht T. vor allem „das ehrliche deutsche Gewissen“, „das germanische gegen das romanische Empfinden“, „die freie Hingabe der Seele an Gott“ gegenüber aller priesterlichen Bevormundung. In diesem Sinne betont er auch seinen Protestantismus: er ist ihm die Religion des Gewissens und der Ehrlichkeit gegenüber allen jesuitischen Umliegenden. In älteren Jahren ist seine Schätzung der Kirche wie die aller gegebenen historischen Werte größer geworden. Sie — die kath. Kirche begriffen — wurde ihm der Hort gegen alle Mächte des Unrechts: „Wer ein wenig über den nächsten Tag hinausdenkt, wird sich der Ahnung laum erwehren können, daß vielleicht schon am Beginn des kommenden Jahrhunderts ein ungeheuer Kampf um das Christentum selber, um alle Grundlagen der christlichen Geistigung ausbrechen mag. Gewaltige Kräfte der Verneinung und Zerstörung sind überall in Europa am Werke: Materialismus, Nihilismus, Mammonsdienst und Genugtuer, Süßerei und wissenschaftliche Leberhebung.“ Auch von der ganzen freieren Richtung in der preußischen Kirche, die sich um A. Harnack gebildet hatte, wollte T. nichts wissen. Für die Massen sah er eine orthodoxe Kirche als notwendig an. Ein Orthodoxer ist darum T. nicht geworden; auch in seinen alten Tagen kannte der alte Liberalen und Feind aller Kirchenvorherrschaft wieder hervorbrechen; wenn die Lehrfreiheit der Universitäten in Frage stand, fand er noch tapferere Worte „gegen Bauanlagen von unten und von oben“. Aber ebenso wenig paßt auf ihn der Name eines „Freideutlers“, mit dem Fuetter (i. Lit.) ihn belegt. Seine Religion war unkirchlich im vollen Sinne, aber sie war trotz allem das Fundament, auf dem er erst sein Leben mit all den Nachseiten aufbauen konnte.

Von T. Werken seien noch folgende genannt: Reden im deutschen Reichstag, hrsg. v. T. Mittelstädt, 1896; — G. Freitag und H. v. T. im Briefwechsel, 1900; — H. v. T.s Briefe, 1. Bd., hrsg. v. M. Cornielissen, 1912; — Ausgewählte Schriften, 2 Bde., (1907) 1912; — Über der T. val. H. v. Petersdorff in ADB 55, S. 263—326; — Eb. Fuecker: Geschichte der neuen Historiographie, 1911, S. 541—47; — Th. Schiemann: H. v. T. Lehr- und Wanderjahre, 1896; — Max Lenz: H. v. T., 1896; — H. Cederlin: H. v. T., 1898; — H. Hausrath: Zur Erinnerung an H. v. T., 1901; — E. Marcks: H. v. T., 1906; — H. Baumgarten: H. v. T. Deutsche Geschichte; — H. v. Zwicker: S. Sudenborst: H. v. T. Retroskop in Biograph. Blätter, 1896, S. 427—441; — A. Schmoller: Gedächtnisrede auf H. v. Tybel und H. v. T. (Fortschritte zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, 1896, II, S. 1—38); — Ders.: Gedächtnisrede auf H. v. T. (ABA 1896, S. 271—83); — P. Baillieu: H. v. T. (Deutsche Rundschau 1896, S. 94—125); — Christian Rothe: T.s Bedeutung für Theologie und Kirche (Blätter aus der Arbeit der freien kirchlich-sozialen Konferenz 1899, Nr. 4 und 5). — A. Barth.

Tremellius, Janmann (1510—80), Orientalist, 1510 im Gheto zu Ferrara geboren und 1540 in Padua im Hause des Kardinals Reginald Pole getauft. Durch einiges Studium, persönlichen und brieflichen Verkehr mit der Reformation bekannt geworden, blieb er derselben trotz jüdischer und lath. Verfolgung treu als Lehrer wie als Verbreiter des evg.

Glaubens, auch unter den Juden (1551 Übersetzung des Genfer Katechismus ins Hebräische). Unter seinen exegetischen und grammatischen Werken ist die mit seinem Schwiegerohn Franz Junius 1575—79 in 5 Bänden herausgegebene lateinische Übersetzung des ATs mit kurzen Erklärungen sein Hauptwerk. Er war 1540 bis 42 hebräischer Lehrer an der Klosterschule in Lutka, 1542—48 unter Jacob Sturm in Straßburg Gymnasiallehrer, 1549—53 Professor in Cambridge und Mitarbeiter am Common Prayer Book, 1554—61 Rektor des Hornbacher Gymnasiums, 1561—77 Professor in Heidelberg, seit 1577 an der Akademie in Zedan. Wiederholt wurde auch T. zu diplomatischen Sendungen zugunsten der Reformation verwendet, so 1560 und 62 in Orleans und Heidelberg, 1569 in England.

W. Beder: J. T., 1887; — A. Neubauer: J. T. als Rektor zu Hornbach und seine Entlastung „Weltfälzische Geschichtsschreiter“, 1902, Nr. 9 ff.; — Derl.: Die Schule zu Hornbach, 1909; — RE XX, S. 95 ff.; XXIV, S. 581.

Schaller:

Trennung der abend- und morgenländischen Kirche. Orthodox-anatolische Kirche: II, 2 Bozan: I, 5. Schisma.

Trennung der Ehe. Ehe: III, 3 c; 4, 5. Trennung von Schule und Kirche. Sie wird vielfach angestrebt, um den Schwierigkeiten zu entgehen, die das Innandergehen der Kirchen und Staatsfähigkeit auf dem Gebiet der S. mit sich bringt. Kirche: VI Schulansicht; hier, Abs. 1. Übersicht über die Rechtslage im Deutschland. Sie kann, wie dies bei der gesamten Trennung von Staat und Kirche gilt (Kirche: V, 6 ff.), eine kirchenfeindliche Spalte haben, wie in Frankreich, oder mit voller Achtung vor der selbstständigen Wirtschaftlichkeit der K. gemeinschaften befreien, wie in den Vereinigten Staaten. Sie kann ferner immer nur eine Abtrennung der S. aus der Rechts- und Verwaltungsbäre der K. bedeuten, niemals eine Befreiung des Einflusses der Kirche auf die Kinder; denn solange die Tätigkeit der K. im Staat überhaupt geduldet wird — und kein moderner Staat wird den Kampf gegen die K. in diesem Sinne aufnehmen können —, solange wird ihr auch das Recht der Einwirkung auf die Jugend mit den von ihr selbst geschaffenen Mitteln zustehen. Das ist für beide Formen zu bedenken, die eine T. für S. und K. annehmen kann.

Nach der ersten ist alle Religion aus der Staatschule entfernt (so nach der Forderung des sozialdemokratischen Parteitages von 1901 oder der Denkschrift der Bremer Lehrerschaft von 1905; Religionsunterricht, 4, 7) und damit der K. jeder Anpruch auf Einmischung in die S.angelegenheiten genommen. Dieser Vorteil besteht aber nur in dem Rechtsgefühl des Staates bzw. des Vater, nicht in dem der K. Die letztere steht dem Staat nach Windhorsts Ausspruch nur als Quelle der Gesetze, nicht des Rechts an und beansprucht, nach göttlichem Recht, wo immer Beamtungen getroffen werden, die auf die Belauschung der Jugend einstehen können, dabei irgendwie zur Beteiligung zugelassen zu werden. Diese Art T. gewährleistet also nicht einmal einen toten Frieden zwischen K. und Staat. Sie muß außerdem der privaten Tätigkeit der K. in einem

Maße die Tore öffnen, das weder den Staatsinteressen entspricht, noch denen der Lehrerschaft, die zunächst die Befreiung von geistlicher Bevormundung als einen Gewinn erachtet. Denn da die Eltern, die doch zugleich die Staatsbürgerschaft ausüben, in den breitesten Kreisen, ja gerade in den besten, staatsverherrlichen Kreisen ein Aufwachen ihrer Kinder ohne Religion nicht wünschen, ja die Durchdringung der ganzen weltlichen Kultur durch die religiöse Wahrheit erfahrungsgemäß begehen, so werden für die Jugend nicht nur dem privaten Religionsunterricht der Geistlichen zufließen, sondern sogar für die gesamte Erziehung die mit der Religion verbündeten Privatschulen, die unter geistlicher Führung errichtet werden, bevorzugen. Die Lehrerschaft wird es extragen müssen, daß sie an den religionslosen Staatschulen als an S. zweiten Rangs unterstehend betrachtet wird, und der Staat selbst, wie das Beispiel Hollands (Niederlande: II, 1, S. 784) zeigt, wird es erleben, daß seine eigenen Einrichtungen von seinen eigenen Bürgern nicht als die besten geachtet werden, ja daß ein Unwill unter den Steuerzahlern entsteht, die es vorziehen, sich Privatschulen mit Religionsunterricht einzurichten, und dann doch für die religionslosen Staatschulen steuern sollen. Dazu kommt für den Staat der Nebenstand, daß die Tätigkeit von Konfessionen, die, wie die kath. Kirche, ihrem Wesen nach staatsfeindlich anstreben können, nun weit mehr der staatlichen Beaufsichtigung entzogen ist. Eine religiöse S. würde den Einfluß der K. auf die Volkserziehung nicht beseitigen, würde ihn aber anderseits von jeder Aufsicht des Staates befreien (Dr. Hieber, J. Lit.). Dazu ist ein Moralunterricht, wie ihn nach französischem Vorbild die Bremer Lehrerschaft an die Stelle des Religionsunterrichts setzen will, wenn er im Gegensatz zu den strittigen Kirchenlehren als ein allgemein zugeständener gedacht ist, ein Un ding. Denn eine allgemein anerkannte Moral gibt es ebensoviel, wie eine allseitig geteilte religiöse Überzeugung; vgl. z. B. die dem christlichen Ultratismus schwarzstracks entgegengesetzte Hertemoral (Riedel). Endlich ist der Staat, wenn er religiöse S. einrichtet, mit sich selbst in Widerstreit und entzieht sich eigenmächtig einer seiner Aufgaben; das erhebt aus seinem Wesen als relativ vollkommenen Perönlichkeit (Schlechtrieth, I Kirche: VI, 3, S. 1179). Das Gefühl es, dieser Eigenmächtigkeit ist es, das in den Untertanen die Empfindung der Achtung gegenüber Staatsregierungen, die derartige Verjuden machen, schwächt und den Staat um den Vorleid innerer Kräftigung bringt, den er durch die T. der S. von der K. zu erreichen hofft.

Außerdem auch die andere Form dieser T. hat zu wenig für sich. Sie nimmt den Religionsunterricht und die religiöse Erziehung unierter die Ausgaben der Staatschule auf, und zwar wieder in zwei Typen: als allgemeine in einem Religionsunterricht, den die Kinder jeder Konfession ohne Muster empfangen können, wobei die konfessionelle Ausprägung der gleichartigen oder späteren Tätigkeit des Kirchenunterrichts überlassen bleibt, oder als positiven, dem religiösen Bewußtsein der historisch gegebenen Konfessionen entsprechend. Leben der ersten, der eine Utopie ist, vgl. Konfessionschule, 3, S.

1610. Von dem zweiten die K.n., die doch zur Entscheidung über das, was ihren eigenen Inhalt bilden, die maßgebendsten Beurteiler sein müssen, völlig auszuschließen, wird einem objektiv unteilenden Rechtsgefühl immer gewahrsam erscheinen. Zwar geben die K.n. nach evg. Überzeugung letztenswegs in Geistlichkeit, Synoden und Kirchentregiment auf; und es würde deswegen eine höchst einseitige Beurteilung herauskommen, wollte man diese allein über das hören, was als religiöses Bewußtsein wirklich in der K. lebendig ist und auf Überlieferung an die Jugend Anspruch hat. Vielmehr sind auch die Laten, für das hier in Frage kommende Gebiet die Lehrer von der Hochschule bis zur Volkschule und die Staatsbeamten der S-verwaltung, sofern sie nur bewußte Mitglieder der K. sind, durchaus mitberechtigt, das kirchliche Bewußtsein darzustellen und auszu sprechen. Aber sie allein, etwa, wie man vorgeschlagen, allein die theologische Fakultät der staatlichen Hochschule als ausschließliche Bildnerin der höheren Religionslehrer und der Seminarlehrer (Vereinsseminar, 2) und durch sie die Elementarlehrer, mit der Herstellung der von Staat s wegen in S. übermittelten Religion zu betrauen, scheint doch nicht angängig. Einmal gibt es keinen erziehenden Religionsunterricht ohne religiöse Stellungnahme; ein rein historischer Religionsunterricht, wenn er ja auch von den theologischen Fakultäten vielleicht am reinsten erteilt werden würde, ist also auch auf diesem Wege nicht zu erreichen. Sodann würde der speziell dogmatische Unterricht den theologischen Fakultäten und damit indirekt doch auch den unteren S.arten nicht entzogen werden können; die K.n. aber würden mit ihrer Dogmenbildung und ihrem dogmatischen Unterricht um so mehr ihren eigenen Weg gehen, je mehr ihre Geistlichen, nicht durch die Fakultäten, sondern durch Seminare gebildet, eine einseitige Geistesfultur angenommen hätten; und der staatliche Religionsunterricht würde in Gefahr sein, eine Religion zu lehren, die als zweite neben der positiven Kirchenreligion einherginge und somit seinen eigenen Zielen entstrebte wäre. Das Ideal des staatlichen Religionsunterrichts muss sein, daß wirkliche religiöse Leben der Gegenwart, aufgebaut auf dem der Vergangenheit, in wahrhaftiger Verbindung mit dem übrigen Kulturrebenen den aufwachenden Generationen einzupflanzen (§ Schultreht., 1). Dazu gehört aber, daß auch die eigentlichen Organe der Kirchen über das, was gegenwärtiger Lebensinhalt ihrer Organisation sei, befragt werden.

So ist ein Zusammenwirken von kirchlichen und staatlichen Faktoren bei der Beschulung der Kinder unentbehrlich.

Über die Leitung des Religionssunterrichts durch die K. und die Oberaufsicht des Staats auch über diese Leitung vgl. K. Kirche: VI, 3, §v. 1182 ff. Religionsunterricht, 3, 4. Die Sonderaufgabe des Staats ist, in erster Linie durch Vermittlung der theologischen Fakultäten dafür zu sorgen, daß die weltliche und geistliche Kultur als lebendige Einheit dargeboten werde und auch sonst das Gewissen der Lehrer, denen als Trägern und Vermittlern weltlicher Kultur die literale Ausprägung des religiösen Lebens leicht zur Unwahrhaftigkeit werden kann, nicht beschwert

werde, wofür einerseits das Recht des Lehrers auf Ablehnung des Religionsunterrichts, anderseits die Beschränkung der Leitungsbefugnisse auf Mitwirkung der obersten Kirchenbehörden oder besonderer hauptamtlicher Organe zu fordern ist. Zu dauernder Ruhe wird die Arbeit an den Formen des Zusammenwirkens von K. und Staat nicht kommen können, solange beide im Flus und Wachstum sind und die K. in Konfessionen gespalten ist. Vielmehr werden von Geschlecht zu Geschlecht neue Aufgaben daraus hervorgehen, die neue Lösungen erfordern.

Über den Kirchendienst des Lehrers handelt ein eigener Artikel, ebenso über die geistliche Schulaufsicht.

Ernst Troelstich: Die T. von Staat und K., der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, 1907; — Friedrich Michael Scheele: Religion und S., 1906; — Ernst Linde: Wer hat ein Recht auf die Volksschule? Grundlagen einer Schulpolitik vom freiheitlich-patriotischen, deutsch-nationalen und wissenschaftlich-pädagogischen Standpunkte, 1906; — Verhandlungen der württembergischen Zweiten Kammer, 117. Sitzung (Rede des Dr. Hieber), 1908. Nach Abdruck.

Trennung von Staat und Kirche | Kirchenheit | Kirche: V, 6 ff | Protestantismus: I, 4. Für Frankreich vgl. auch | Frankreich, II, für Genf | Genf (Sp. 1289 ff), für Nordamerika | Vereinigte Staaten, 2.

Trepion, Landtag zu (1534), | Pommern, 2 a.

Treue Gefährtinnen Jesu | Gefährtinnen Jesu.

Treue Homagium | Lehnseid | Amtseid | Eid: III, 3 b | Obedientz.

Treuga Dei = | Gottesfriede.

Trichter, Marie Louise, | Weisheit, Tochter der.

Trichtomie, psychologisch, Mensch: I, I; II, 1.

Tridentinische Seminare | Erziehungsinstitutionen, 2 b | Pfarrerbildung, B 2, 3.

Tridentinischer Index (= Index | Pius' IV, 1564) | Index, 1 | Bibelverbot.

Tridentinisches Glaubensbekenntnis (Professio fidei Tridentinae) | Tridentinum, 3 | Lehrverpflichtung usw., 1 a.

Tridentinum.

1. Vorgeschichte; — 2. Der Verlauf der Verhandlungen; — 3. Resultat und Folgen.

1. Seitdem Luther (28. Nov. 1518 und 17. Nov. 1520) vom Papste ans Konzil appelliert hatte (| Luther, 3 | Deutschland: II, 2), wollte der Ruf nach einer allgemeinen Kirchenversammlung, welche die dogmatischen Streitigkeiten entscheiden und die Reform bewerkstelligen sollte, nicht mehr verstimmen. Vom Wormser Reichstag 1521 (| Deutschland: II, 2) meldet der päpstliche Ministrus Aleander, alle Deutschen verlangen ein Konzil, und zwar in Deutschland selbst. Auf dem Nürnbergischen Reichstag 1522/23, (| Deutschland: II, 2) von der Mehrzahl der Stände unterstützt, später in die Reichstagssabsiede aufgenommen, wurde die Forderung auch von Kaiser Karl V der römischen Kurie gegenüber vertreten. Zu Rom aber hatte seit den Tagen von Konstanz und Basel (| Reformation), schon der Name eines Konzils auf deutschem Boden einen übeln Klang, und der Ausgangspunkt der Bewegung machte sie erst recht verdächtig. Clemens VII wollte denn auch

zunächst gar nichts von einem Konzil wissen, später machte er die Berufung von unerfüllbaren Bedingungen abhängig. Sein Widerwille ward genährt und gesteigert durch [¶] Franz I von Frankreich, der eine Einigung Deutschlands durch das Konzil befürchtete. Als sich der Papst endlich entgegenkommender zeigte, wollten die Protestanten nicht mehr, da eine Versammlung unter seinem Vorit¹ nicht frei wäre. [¶] Paul III war dem Konzilsgedanck im wesentlichen günstig; er stellte keine Bedingungen; aber die Protestanten verhielten sich wiederum ablehnend (Schmalkalden 1537; [¶] Deutschland: II, 2 Schmalkaldische Artikel), und auch Frankreich machte alle möglichen Schwierigkeiten. Gleichwohl befreit Paul die Synode auf Mai 1537 nach Mantua, mußte sie aber, teils wegen der Verwüstungen zwischen Karl V und Franz I, teils wegen anderer Hindernisse, bald aufheben, bald vertagen, bald verlegen (Ostern 1538 Vicenza; Nov. 1542 Trient), bis endlich das Ausstrecken nach Trient am 15. März 1545, die Eröffnung am dritten Adventssonntag des selben Jahres erfolgte. Während des Sommers hatten Verhandlungen zwischen Kaiser und Papst über eine gewaltsame Unterwerfung der Protestantischen unter das Konzil stattgefunden ([¶] Deutschland: II, 2, Sp. 2109).

2. Bei der Darstellung des Verlaufs der Konzilsverhandlungen sind drei Perioden zu unterscheiden:

a) I. Periode. Nach einer vorbereitenden Versammlung am 12. Dezember 1545 stand die Eröffnungsitzung am 13. Dez. statt. Den Vorit führten als päpstliche Legaten die Kardinäle Del Monte ([¶] Julius III), Cervini ([¶] Marcellus II) und [¶] Pole. Die Beteiligung war schwach: außer den Legaten nur 31 stimmberechtigte Mitglieder, darunter 5 Ordensgenerale. Uebrigens lag das Schwergewicht der Verhandlungen nicht in diesen feierlichen Sitzungen (im Dom), auf denen nur die Beschlüsse verkündet wurden, sondern in den Kongregationen, die teils Plenarversammlungen der stimmberechtigten Mitglieder, teils Auszüüsse von solchen oder von nicht stimmberechtigten „meidern“ Theologen waren; die Rolle der leiteten wuchs im Verlaufe des Konzils ständig an Bedeutung. Während in Konstanz ([¶] Reformkonzile) nach Nationen abgestimmt worden war, wurde in Trient dieser Modus kaum ernstlich gefordert. Man stimmte nach Klöpfen, und so hatten bei der geringen Beteiligung aus Deutschland, Frankreich und zeitweilig auch aus Spanien die Italiener meist das Übergewicht. Wegen der regen Fühlung der Legaten mit der Kirche und der Abhängigkeit von römischen Weisungen spottete der französische Bischofssatz auf der dritten Periode: der Heilige Geist komme im Teufelsen mit der Post. Indes war die Freiheit kaum geringer als auf äblichen parlamentarischen Versammlungen. Die Minderheit wird immer gern über Vergevaltigung klagen; zur Zeit des [¶] Battalians galt die Trierer Geschäftsordnung als liberal. Die zu Beginn des Konzils aufgeworfene Frage, ob Dogma (wie Rom meinte) oder Reformation (wie der Kaiser verlangte) in erster Linie zu behandeln sei, wurde nach heftigen Rämpfen dahin gelöst, daß beides nebeneinander beraten werden sollte. Infolgedessen zerfallen die Tafte der einzelnen Sitzungen in solche de fide und solche de reformatione.

Auf der II. Sitzung (7. Jan. 1546) wur-

den Bestimmungen über die Lebensweise der Konziliare sowie über Organisation und Geschäftsförderung des Konzils getroffen, auf der III. (4. Februar) das Glaubensbekenntnis abgelegt. Mit der IV. Sitzung (5. April) begann die eigentliche Arbeit, indem gegenüber Luthers Formularprinzip die Tradition (§ 5) neben der Hlg. Schrift als gleichberechtigte Glaubensquelle (nicht ohne energetischen Widerstrich) festgestellt, der Bibelkanon des Florentinums (mit den „deuterofanonischen“ Büchern) übernommen, die lateinische Vulgata ([¶] Bibel: I, 4, Sp. 1098; II, B 3a) als authentische Überleitung anerkannt und Maßregeln gegen Wohlstände bezüglich der Ausgaben, der Auslegung und Verwendung der Bibel ([¶] Bibelverbot) getroffen wurden. Hierau beschäftigte man sich (für die folgende Sitzung) mit der Reform des Predigtwesens, besonders Einschränkung der Privilegien der Bettelmönche, Abschaffung des Instituts der Ablahprediger, und beschloß die Errichtung von Lehrbüchern für Erklärung der Hlg. Schrift an größeren, wenigstens solcher für Grammatik an kleineren Kirchen. Die dogmatischen Erörterungen sollten nach dem Willen des Kaisers zunächst ruhen, um die Protestanten nicht zu reizen, die er auf dem Religionsgespräch zu Regensburg ([¶] Deutschland: II, 2) gütlich zu gewinnen oder hernach mit Waffengewalt unter das Konzil zu heulen hoffte. Schließlich legten die Legaten gleichwohl die Lehre von der Erbsünde der Synode vor (21. Mai), und aus der V. Sitzung (17. Juni) wurde beschlossen: die ursprüngliche Gerechtigkeit (Urstand: II) sei zwar durch den Sündenfall verloren gegangen, die Willensfreiheit aber nicht vernichtet, sondern nur geschwächt; die Koncupiszen Beateire bleibe auch im Getauften zurück, aber nicht als Sünde, sondern nur als Reizung (fomes) zur Sünde ([¶] Sünde: III; vgl. [¶] Katholizismus, 2, Sp. 1034 f.). Für die VI. Sitzung (ursprünglich auf 29. Juli 1546 anberaumt, aber erst 13. Januar 1547 abgehalten) war die Lehre von der Rechtfertigung (I, II, 6) in Aussicht genommen. Nach langen und stürmischen, durch Kriegslärm unterbrochenen Verhandlungen, die bis zu Tälichkeit führten und mancherlei protestantische Reigungen zutage förderten, wurde die Rechtfertigung als wirkliche (nicht bloß impulsive) Gerechtigkeit bestimmt, die durch die göttliche Gnade und eigene Anstrengung erworben werde (vgl. [¶] Katholizismus, 2, Sp. 1036). Als Reformdekret wurde auf dieser und der nächsten Sitzung Bestimmungen über die Revidenzpflicht der Priester und über das Beneficenzwesen ([¶] Benefizium) erlassen. An die Rechtfertigungslehre schloß sich naturgemäß die Lehre von den [¶] Sakramenten (I, 2) „durch die alle wahre Gerechtigkeit erworben, vermehrt oder wiederhergestellt wird“. Sie beschäftigte die Synode bis zum Schluß. Zugleich aber wurden die Manones über die Sakramente im allgemeinen, über [¶] Taufe und [¶] Firmung aufgestellt (VII. Sitzung, 3. März 1547). Wenige Tage nachher gelang es den Legaten, den längst gehegten Plan einer Belegung der Synode auszuführen. Die energische Opposition der kaiserlichen Bischofe und Prälaten wie einiger anderer Bischöfe, zusammen mit dem Schmalkaldischen Kriege hatten den Drang, aus der kaiserlichen Stadt in eine päpstliche zu kommen, immer noch gesteigert. Bei

dem neuerdings sehr gespannten Verhältnis zwischen Papst und Kaiser genügte der Ausbruch eines Siebers, das von den Trierer Aerxten für harmlos erklärt wurde, aber nach der Behandlung der Konzilsarzte höchst gefährlich sein sollte, um eine Mehrheit für die Verlegung zu gewinnen. Bologna wurde als neue Konzilstadt bestimmt (VIII. Sitzung, 11. März). Die kaiserlichen Prälaten blieben in Trient zurück, Karl V protestierte gegen die Verlegung, welche alle Hoffnung auf Zurückführung der Protestantten vereitelt. Lajachbia hat die Synode zu Bologna trotz eifriger Tätigkeit nur Vertagungsbeihilfe verkündet (IX.—X. Sitzung). In Deutschland wurde mit dem Dinterin ein neuer Einigungsvertrag gemacht. Schließlich (13. Sept. 1549) machte Paul III dem Scheinleben der Synode durch Aufhebung ein Ende.

2. b) Periode: Julius III., der ehemalige erste Konzilspräsident, berief auf Drängen des Kaisers, unter dem Widerpruch Frankreichs, das Konzil wiederum nach Trient, wo es unter dem Voritz des Kardinals Cremonio am 1. Mai 1551 (XI. Sitzung) eröffnet wurde. Es setzte die Behandlung der Sakramentenlehre fort, indem es auf der XIII. Sitzung vom 11. Okt. 1551 (die XII. war inhaltslos) Decrete über die Eucharistie (Transubstantiation), auf der XIV. (25. Nov.) über Buße (Bußweisen: I, 3, Sp. 1471) und lebte Deling erlebte. Die Lehre vom Ablass und die Verhandlung über den Laienflech wurden zurückgestellt, um die Protestanten nicht abzustören. Die Reformdecrete betrafen meist die Disziplin der Cleriker. Große Hoffnungen erwogte es, als nicht nur die geistlichen Kurfürsten von Mainz und Trier, sondern auch Abgeordnete protestantischer Reichsstände erschienen, — ein Erfolg der kaiserlichen Politik. Bereits auf der XIII. Sitzung waren welfische Abgeordnete des Kurfürsten von Brandenburg mit einer verbeißungsvollen Rede aufgetreten; im Oktober langten württembergische Gesandte mit einer von Brenz verfassten Befreiungsurkunde, am 21. Nov. Stephanus als Vertreter mehrerer oberdeutscher Städte an; theologische Abgeordnete folgten, endlich auch Deputierte des Kurfürsten Moritz von Sachsen; Melanchthon mit der Confessio Saxoniae war unterwegs, kam aber nur bis Nürnberg. Hier erfuhr er die jähre Veränderung der Situation. Die Kriegsunruhen infolge von Moritz' Vertrag (Deutschland: II, 2) sprengten die Synode. Hatte schon die XV. Sitzung (25. Jan. 1552) eine Vertagung beschlossen, so sprach die XVI. (28. April) unter dem Widerpruch der 12 spanischen Prälaten die Aufhebung des Konzils auf 2 Jahre aus.

2. c) Zur III. Tagung, der behaupteten und tatenreichen, wurde das Konzil von Bius IV unter frätiger Mitwirkung seines Neffen Karl Borromäus auf Oster 1561 einberufen. Aber erst am 18. Jan. 1562 tonnen die erste, der ganzen Reihe XVII. Sitzung gehalten werden; Präsident war Kardinal Ercole Gonzaga, Prinz von Mantua, mit 4 anderen Kardinälen. Die Protestanten, durch den Religionsfrieden von 1555 (Deutschland: II, 2) staatsrechtlich anerkannt, hatten die Beteiligung hoch abgelehnt. Umso mehr drangen nun lat. Kirchen, vor allem Kaiser Ferdinand I., auf Reformation, besonders Gestaltung des Laienflechs und der Priesterrehe,

sowie Milderung der Fastendisziplin, um die Abgewichenen doch noch zu gewinnen. Die nächsten Sitzungen leisteten indes hierfür nichts: die XVIII. (26. Febr. 1562) traf Anordnungen über „Pfader und Bücherzensur“ (Zenit), die XIX. und XX. (14. Mai, 4. Juni) verkündeten nur Vertagungsbeschlüsse. Erst die XXI. Sitzung (16. Juli) handelte über die Kommunion und den Laienflech, der als nicht notwendig erklärt wird („Selbstentziehung“); ihn gleichwohl zu bewilligen, bleibt dem Papste überlassen. Die XXII. Sitzung (17. Sept.) erklärt die „Messe“ als unblutige Repräsentation des Kreuzesopfers und als wirtliches Süßopfer (Opfer: II, 4). Schwieriger gestaltete sich die Behandlung der Reform. Wenn die Beschlüsse über Erteilung von Ordination und Benefizien, über Lebenswandel des Clerus usw. vergleichsweise einfach sich erledigten, so barg sich hinter der Frage, ob die Bischöfe ihre Gewalt von Christus oder vom Papste haben, der ganze tiefschreitende Gegenäus zwischen den „Ultramontanern“ (im alten Sinn: Röm.-Italienern) und der Curia, zwischen Episcopal- und Papalsystem. Dieser Gegensatz waltete das Konzil in zwei feindliche Heerläger; die Spanier vor allem vertreten die erste, die Italiener die letztere Ansicht. Zehn Monate wogte der Streit, der durch die Amtstun der Franzosen unter Führung des Kardinals von Lothringen im November 1562 eher noch hütiger wurde, bis endlich auf der XXIII. Sitzung (15. Juli 1563), welche Priesterweihe und „Priestertum“ (II, 2) behandelte und Bestimmungen über Reidenzvisität, Zeichorge, Priesterbildung (Seminardecreta: „Barriervorbildung, B 2, 3“ usw.) traf, die Frage unentschieden gelassen wurde. Die zwei ersten Kardinalswahlen und acht Prälaten waren darüber hinweggestorben; der geistig ebenso bedeutende wie diplomatisch kluge Morone war an Gonzaga's Stelle getreten (April 1563). Seiner überlegenen Kunst, schon in den Innbruder-Verhandlungen mit dem schwer verstimmbten Kaiser (21. April bis 12. Mai 1563) bewährt, gelang die Ausbildung oder Ausgleichung der Gegenseite in dieser wie in anderen Fragen; ihm ist vor allem der überragend frühe Tod des Konzils zu danken. Auf der XXIV. Sitzung (11. Nov.) wurde die Lehre vom Sakrament der Ehe (Ehe: III, 3 a Transum: II, 1) publiziert, namelylich die Ungültigkeit der geheimen Ehen ausgesprochen und verschiedene Reformdecrete erlassen, z. B. über Ernennung von Bischöfen, Kardinälen und anderen Prästdnern, über Provinzial- und Diözesansynoden, Kirchenvisitationen u. dgl. Die Schlusssitzung (XXV.) umfasste zwei Tage, den 3. und 4. Dez. Um ans Ende zu kommen, wurden die Vorlagen über das „Festen“, über Anrufung (welche „gut und nützlich“ sei; „Adoration“, Verehrung und „Reliquien“ der Heiligen, „Heiligenverehrung, 1) und über die religiösen Bilder, über Ordensweisen, Abfälle („Lehr heiligt“), aber mit Maß zu verleben; (Bußweisen: I, 3, Sp. 1471), Fasten und vieles andere fast ohne Debatte angenommen. Die Bearbeitung eines „Pfader“ der verbotenen Bücher, eines „Katholismus“ (I, 7), des „Breviers“ und „Missale“ überließ die Synode dem Papste. Hierauf wurden die Aten von den sämtlichen anwesenden Bätern (215; dazu 19 Procuratoren von 33 abwesenden Prälaten) un-

teridrieben und durch Pius IV (Bulle *Benedictus Deus*, 26. Jan. 1564) bestätigt. Am 8. Mai 1564 setzte der Papst eine Kongregation von Kardinälen (§ 1. Art., 2) ein, um über die Ausführung der Beschlüsse zu wachen und sie in Zweifelsfällen authentisch zu deuten. Die italienischen Staaten, ferner Portugal, Polen und Savoyen sowie die kath. deutschen Fürsten nahmen das Konzil unbedingt an. Philipp II von Spanien (§ 3) für seine Länder nur „beschädet der töniglichen Rechte“, Frankreich nur die Lehrbestimmungen, während die Reformvorschriften erst langsam von den Bischöfen am Provinzialkonsistorium publiziert wurden. Das Konzil bedeutet die endgültige Trennung der Protestantischen von der katholischen Kirche, für letztere selbst aber eine entschiedene Neubelebung und Kräftigung.

3. Für die dogmatischen und disziplinären Bestimmungen des Konzils kann auf die einzelnen Dogmen und Institutionen behandelnden Artikel verwiesen werden (vgl. die Hinweise oben in 2 a—e). Der verfassungsgeschichtliche Ertrag kam wesentlich dem Papsttum zugute. Wenn auch der Versuch, daß (großteils auf Grund von Fälschungen) von Scholastikern und mittelalterlichen Kanonikern ausgebildete Papalhierarchie zu sanktionieren und den Universalpapstot des Papstes (Epipolyptonus; 1) zu erklären, aufgegeben werden mußte, um nicht den Konstanzer Basler Streit über den Vorrang von Papst oder Konzil (Reformkonzile) aufs neue heranzubeworben und eine Entscheidung gegen Rom zu riskieren; wenn auch der Jesuitengeneral Lahnez und sein Ordensgenossen vergeblich ihre Dialektik aufboten, um dem Kurialismus zum Siege zu verhelfen (man meinte schon damals, die Jesuiten schraubten die Macht des Papstes darum in die Höhe, um durch ihn herrlichen zu können), so wurde doch die vorher befürchtete Schwächung des Papsttums und die Sanktionierung der konziliaren Theorie ebenso glücklich vereitelt, wie der Reform der römischen Kurie und ihrer Organe. Noch mehr. Indem das Konzil durch seinen Präfudenten um die Bekräftigung seiner Beschlüsse beim Papste nachfuhr, hat es dessen Superiorität anerkannt. Pius IV beobachtet sich sodann die Auslegung der Decreta vor und gab die sogenannte *Professio fidei Tridentinae* heraus, in der (im Anschluß an Trid. sessio 24, c. 12 de reformatione; sess. 25, c. 2 de ref.) vera obedientia gegen den Papst als Nachfolger Petri und Stathalter Christi endlich gelobt wird („Lehrverpflichtung usw.“, 1 a). Wenn bis dahin nur die Erzbischöfe (seit dem 13.) und Bischöfe (seit dem 15. Jhd.) dem Papst den Obedientiend (Obedientia) hatten leisten müssen, so dehnte ihn das T. auch auf Kanoniker und Kurateneislaten aus, und das unter Clemens VIII neu bearbeitete *Pontificale Romanum* (Rituallbücher) verlangte schon von den Kandidaten der höheren Weihen: die *Professio fidei Tridentinae*. Auch das Brevier wurde in papalifistischem Sinne umgearbeitet, wenn nicht bei der Revision unter Pius V, so bei der unter Clemens VIII, indem *Barominus* und *Bellarinus* eine Reihe von Bitten alter Päpste aus Pfaffenstößen aufnahmen, deren Lektüre den Clerus ebenso in die papalifistische Theorie einführte, wie der Unterricht der Jesuiten, die Jhd. hindurch das höhere Schulwesen beherrschten. Nur in Frankreich be-

hauptete sich, zeitweilig sogar von Jesuiten vertreten, der Gallikanismus, der in der 2. Hälfte des 18. Jhd.s auch auf deutschem Boden im Febronianismus (Febronius) und Josephinismus seine Ableger trieb. Aber nachdem durch die Französische Revolution und das napoleonische Konkordat (1801; Frankreich, 9) die gallikanische Kirche erdrückt, die geistlichen Staaten Deutschlands vom Sturm der Säkularisationen weggezogen waren, ließ sich der Aufgang der Entwicklung, den das Papsttum brachte, bereits von ferne absehen (Papsttum; II § Papiat und Primat).

Bl. Tschadert: RE² XX, 2, 99—106 (mit Lit.); XXIV, 2, 581; — *Canones et decretalia concilii Tridentini*, ed. Richter et Schulte, 1853; *Stereotypausgaben zahlreich*; — Aug. Theiner: *Acta genuina concilii Tridentini*, 2. Bd., 1874; — *Jodocus de Plat*: *Monumenta ad historiam concilii Tridentini*, 7. Bd., 1781—87; — *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractationis nova collectio*, ed. Societas Goerresiana, I. II. IV. V., 1901/11; — J. v. Döllinger: *Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Konzils von Trient*, 2. Abt., 1876 (Einleitung wertvoll); — Aug. v. Drusell und Karl Brandi: *Monumenta Tridentina*, Beiträge zur Gesch. des R. v. Tr. (Briefe 1545/46), 5. Heft in 1 Band, 1884/99; — Theodor G. Siegel: *Die Geschichte des Konzils von Trient (1559 bis 1563)*, Wien 1872; — Josef Eusebio: *Die röm. Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV, I—III, 1904/11*; — Bearbeitungen: Paolo Sarpi (Pseudonym: Pietro Scovo Polono, antipäpstlich): *Historia del concilio Tridentino, 1619 u. d.*, französisch mit Noten von A. de la Houssaye, 1683 n. d.; ebenso von P. G. de Couratier, 1730 n. d.; deutsch von Rembach 1761 ff. und von Winterer (1839/40) 1844; — Giacomo Pallavicino (curialistisch): *Istoria del concilio di Trento*, 2. Bd., 1656 n. d., deutsch (verkürzt) von Kültische, 8. Bd., 1835/36; — Martinus Chemnicius: *Examen concilii Tridentini 1565/66 u. d.*, deutsch (verkürzt) von R. Bendixen, 1884 (vgl. dazu M. Mummi: *Die Polemik des M. Ch. gegen das Konzil von Trient*. Mit einem Verzeichnis der gegen das Konzil gerichteten Schriften, 1905); — Joseph v. Breisach: *Zur Beurteilung der Kontroversen zw. Sarpi und Pallavicino*, 2. Bd., 1844; — August Kotze: *Die Konzilspolitik Karls V in den Jahren 1538—43, 1905*; — Sebastian Merkle: *Duellenkirchische Studien zur Geschichte des Konzils von Trient* (Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 31, 1910, 2, 304 ff.); — Dezs. von Triesten, Tommaso v. T.: *Das Konzil von Trient und die Universitäten*, 1905. Merkle.

von Triesten, Tommaso v. T.: *Das Konzil von Trient, Fürstbischof von Salzburg*, seit 1825 Suffraganat der Kirchenprovinz Salzburg, umfaßt die Bistüme von L. Roveredo und Bozen in Tirol mit einem Flächeninhalt von 9412 qkm. Die Legende lädt den Bischof Hermagoras von Aquileja den hlq. Zuvimus zum ersten Bischof von T. 70 n. Chr. einsetzen. Der erste urkundlich nachweisbare Bischof ist Abundantius, der 381 an dem Metropoliantonzil in Aquileja teilnahm. Während der Einfälle der arianischen Germanen verteidigte den Katholizismus Bischof Vigilius (hlg.) (zwischen 380 und 400), der nachmalige Patron der Diözese (26. Juli Gedächtnisstag). T. beteiligte sich im 6. Jhd. an dem Schisma des Patriarchates von Aquileja. Zur Reichsfürstentümde gelangten die T. Bischöfe erst durch die Schenkung Kaiser Konrads II vom 31. Mai 1027 (Markgrafschaft T., Grafschaften Bozen und Bistrian). In der Folgezeit wurde T. sehr stark in die italienische Politik verwickelt. Nach Auflösung des

Patriarchat Aquileja 1751 wurde T. für exempt erklärt. 1803 fiel das säkularisierte Gebiet an das Haus Habsburg. 1805 erhielt T. seinen heutigen Umfang. Das Ernennungsrecht hat der Kaiser von Österreich. Statistik: 1 Domkapitel, 35 Dekanate, gegen 1080 Priester, 35 Standorte von Männerorden mit gegen 830 Mitgliedern, 130 von Frauenorden mit über 1530 Personen, Seelenzahl über 600 000, 2 Kollegienstifte (in Bozen und Acre), 1 theologische Diözezan-Lehranstalt und 1 katholisches Klerikalseminar.

Die kath. Kirche unserer Zeit und ihre Diener, 1900, S. 467—472; — KL² XI, Sp. 2023—2038; — C. Wolffsgruber: Kirchengeschichte Österreich-Ungarns, 1909, S. 132, 167 f.; — Karl A.: Der deutsche Anteil des Bistums T., 1879; — Janus Pötzsch Vincius: De vita pontificis Tridentinorum libri XII, 1546; — Kurze Geschichte des Bistums und der Bischöfe von T., 1825. Böltner.

Trier, Konzil von, = T. Tridentinum.

Trier, Nebericht.

I. Bistum T.; II. Universität T.

Trier: I. Bistum: Suffraganbistum von Köln, umfasst den südlichen Teil der Rheinprovinz (die Regierungsbezirke T. und Koblenz) und das zu Oldenburg gehörige Birkenfeld; es zählte 1912 auf 13 300 qkm 1 304 230 Katholiken, 757 Paroiken, 1 161 Priester, je 43 höhere kath. Schulen für Knaben und Mädchen, 21 Klässen in den kath. Volksschulen, 21 katholische Niederaufstellungen für Männer mit 829, 222 für Frauen mit 3858 Mitgliedern.

1. Die Gründung des Bistums T., des ältesten auf deutschem Boden (Rheinland, 2. Deutschland: I, 2), geht wahrscheinlich in das 3. Jhd. zurück; der erste sicher bezogene Bischof ist Agricetus, der 314 auf dem Konzil von Arles anwesend war. Christen gab es in T., der ältesten Stadt Deutschlands, die seit der Diokletianischen Reichsteilung Hauptstadt von Belgia prima und wiederholte Rieden der Kaiser war, sicher schon im 2. Jhd. Die nächsten Nachfolger des Agricetus waren der hla. Martininus, der den verbannten Albaninus in T. aufnahm, und der hla. Paulinus, der als Gegner der Arianer nach Phrygien verbannt wurde. Ob die damaligen Bischöfe die Würde eines Metropoliten inne hatten, lässt sich heute nicht mehr sicher feststellen; dass sie es zur Zeit Karls des Großen waren, geht aus dem Testiment des Kaisers selbst hervor; als Suffraganbistümer werden Meß, Toul und Verdun genannt. 843 kam T. zum Reich Lothars, 870 an das ostfränkische Reich. Der Grund zur weltlichen Macht der Erzbischöfe legte Wismar (753—91), der 760 von König Pipin an der Karthago den Besitz der Höfe und Stifte St. Maximin, St. Paulin, St. Matthias, St. Marien, zu T., St. Martin zu Münstermaifeld und kleinere Güter zwischen Rhein und Lore bestätigt erhielt, die der gräflichen Gerichtsbarkeit entzogen und der erzbischöflichen unterstellt wurden. Karl der Gr. fügte 772 die Freizeit von Zölten und das Amt der T.ischen Kirche und 775 oder 776 den Besitz der Abtei Mettlach hinzu. Ludwig der Fromme bestätigte 816 dem Erzbischof Hetti (814—91), seinem Vertrauensmann, die Privilegien seines Vaters. Ratbold (883 bis 915) erhielt 898 die T. Landshöft durch den lothringischen König Zwentibold als Grafschaft und unmittelbares Reichslehen übertragen, 902

von Ludwig dem Kind die Landeshoheit über die Stadt T., 913 von Karl III von Lothringen das Recht der freien Bischofswahl durch den Klerus und das Volk von T.; damit war der weltliche Besitz der T. Kirche, der aus den Schenkungen der merowingischen und karolingischen Fürsten erwachsen war, zu einem weltlichen Fürstentum geworden. Dem Erzbischof Albert (931—56), einem Schwager Heinrichs I., wurden von Otto I alle von seinen Vorgängern erworbenen Rechte ausdrücklich bestätigt. Um die Erweiterung des Besitzes der trierischen Kirche waren besonders verdient Erzbischof Poppo von Österreich (1016—47), der die Grafschaft Marfels und die Stadt Koblenz erwarb und die Rechte des Stiftes gegenüber den Grafen von Luxemburg wahrte, Alberto von Monreuil (1131—52), der die Macht der Burgvögte brach, die sich seit Anfang des 10. Jhd.s immer mehr weltliche Befugnisse angeeignet hatten, und die meisten verpfändeten Kirchengüter einholte; unter ihm erreichte die Domherrschaft ihre höchste Blüte. Hiluin (1152—69) sicherte seine Landeshoheit hauptsächlich durch den Bau und die Befestigung von Burgen (Ehrenbreitstein, Treis, Manderscheid u. a.) und Erwerbung des Bergregals im ganzen Erzbistum. Bei ihrer Stellung als Reichsfürsten wurden die Bischöfe oft in den Streit zwischen den Papstn und Kaisern hineingezogen; während Hiluin auf Seiten Friedrich I Barbarossas stand, bemühte sich Arnold I (1169 bis 1183) mit Erfolg um die Verhöhnung des Kaisers mit dem päpstlichen Stuhl. Der von Innozenz III wegen seines Besitzhaltens an Philipp von Schwaben (Deutschland: I, 4) gebannte Johann I (1190—1212) vermehrte den Besitz durch Erwerbung mehrerer Grafschaften und Burgen. Seit Arnold II von Neuburg (1242—59), einem Gegner Friedrichs II., des Hohenstaufen, der bei der zweipäpstlichen Wahl von 1257 Alfonso von Kastilien wählte, gehörten die Erzbischöfe unbestritten zu den Kurfürsten des Reiches, was durch die Goldene Bulle 1356 bestätigt wurde (über die erste Stimme bei der Königswahl vgl. Mainz: I, 2 e, Sp. 43). Seit Baldwin von Luxemburg (1308—54), dem bedeutendsten der mittelalterlichen Bischöfe von T., haben sie häufig durch formelle kaiserliche Verleihung (1314) die Würde eines Erzkanzlers der deutschen Könige für Gallien und das Reich Arelat inne (Archicancellarius Deutschland: I, 2, Sp. 2069), — eine Würde, die schon vorher mehrere Bischöfe mehr infolge einer tatsächlichen als rechtlichen Gewohnheit innegehabt hatten. Baldwin teilte den weltlichen Besitz in ein Ober- und Niederrust; jenes lag im allgemeinen links des Rheins an der Mosel, Saar und in der Eifel, das Niederrust rechts des Rheins und an der Lahn. Die geistliche Jurisdicition der Erzbischöfe reichte von Mousson an der Maas bis Bélar und umfasste nach der heutigen politischen Einteilung den südlichen Teil von Belgien-Luxemburg, das Großherzogtum Luxemburg, die Regierungsbzirke T. und Koblenz und den westlichen Teil von Hessen-Nassau.

2. Das große abendländische Schisma (Papstum: I, 10) und kostspielige Bauten der beiden aus Baden stammenden Erzbischöfe Johann II (1456—1503; 1473 Gründung der Universität in T.; Trier: II, Sp. 1341) und

Jakob III (1503—1511) leiteten den Niedergang ein. Die Reformation sah trotz des energischen Widerstandes Richards von Greiffenclau (1511—31), der den Ritter Franz von Tüdingen mit Erfolg von der Stadt T. abwehrte und die erste Ausstellung des hla. "Rofes Christi veranlaßte, besonders auf dem Hunrück und im rechtsrheinischen Teil der Diözese festen Fuß. Johann III von Menzenhausen (1531—40) wurde durch seinen Tod an der Durchführung der reformatorischen Pläne gehindert, für die er sich mit Hermann von Wied (¶ Köln; II, 3) verbündet hatte. Jakob IV von Hagen (1541 bis 1547) begann mit der Durchführung der Gegenreformation. Unter Johann V von Denburg (1547—56), der das Tridentinum besuchte, wurden 1552 die Suffraganbistümer Mez, Toul und Verdun (¶ Deutschland; II, 2) von den Franzosen besetzt. Johann VI von der Leyen (1556—67), der 1561 die Jesuiten berief, Jakob III von Eltz (1567—81) und Johann VII von Schönemberg (1581—99), der den Herrenprozeß in jener Diözese freien Lauf ließ, führten die Reformbelehrungen des Konzils von Trient durch. Der dreißigjährige Krieg, während dessen Philipp Christopher von Sötern (1623—52) für Frankreich Partei ergriff (daher vom Kaiser 1635—45 in Wien in Haft gehalten), und die Raubkriege Ludwigs XIV jugten dem Stift großen Schaden zu. Im 18. Jhd. sorgten französische Bischöfe wie Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1716—29) und Franz Georg von Schönburg (1729—56) besonders für die Organisation der Rechtspflege und Erhaltung der Universität. Der letzte Kurfürst Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1768—1812) verdient um die Förderung des Schulwesens, von den Ideen des Febronianismus (Febroniismus) beeinflußt und daher am Emperors Kongress und dem Mantua-Konvent beteiligt, stob vor den Franzosen, die 1794 Koblenz besetzten, nach seiner Diözese Augsburg.

3. 1797 wurde der linksrheinische Teil, 1802 auch Ehrenbreitstein zu Frankreich geschlagen, 1803 der Rest des Stiftes säkularisiert. Für den französischen Teil wurde 1801 ein eigenes Bisium T. geschaffen, das Trier unterstellt wurde (einziger Bischof war Mannan, 1802—07); auf deutschem Boden erholt sich das Bistum Limburg. Im Wiener Kongress wurde dieses Gebiet, das 1814 wieder deutsch geworden war, zwischen Preußen und Oldenburg aufgeteilt. Durch die Bulle "De salute animarum" 1821 wurde das frühere Erzbistum als einfaches Bisium mit dem heiligen Kleineren Marienberg erneuert und der Kirchenprovinz Köln eingegliedert. Von den Bischöfen der neuen Diözese sind besonders zu nennen Wilhelm Arnoldi (1842—64), der außerordentlich viel für die Wiederherstellung des kath. Bewußtseins in Deutschland getan hat (die Ausstellung des hla. "Rofes" 1844 führte zur Gründung des sogenannten "Deutschabolitionismus"; "Rome", Matthias Eberhard 1867—76), einer der besten Kanzelredner am lat. Seite und eines der ersten Dichter des "Kulturlampfes", unter dem die Diözese mit am meisten zu leiden hatte (197 Parcien und 294 000 Gläubige waren lange Zeit ohne geordnete Seelsorge) und Dichter von "Norum" (seit 1881). Rheinland, 5, 6.

Bibliographie bei A. Marx: *Trevirensia. Literaturfunde zur Geschichte der Trierer Lande*, 1909; — Auswahl bei

A. Haude RE² XX, S. 106 f.; XXIV, S. 581. — Quellen: Chr. Trouwer und J. Mosenius: *Antiquitatum et annalium Trevirensium libri XV*, 2 Bde., 1670 bis 1671; — R. v. Gonheim: *Historia Trevirensis diplomatica et pragmática*, 3 Bde., 1750; — Derl.: *Prodromus Historiae Trevirensis*, 2 Bde., 1757; — *Codex diplomaticus Mosellanus*, ed. W. Günther, 5 Teile, 1822—26; — *Gesta Treverorum*, hrsg. von F. H. Wittenbach und M. J. Müller, 3 Bde., 1836—39; — A. Goetz: *Regesten der Erzbischöfe zu T.*, 2 Teile, 1859—61; — Derl.: *Mittelrheinische Regesten*, 4 Teile, 1876—86; — *Urkundenbuch zur Geschichte der Mittelrheinischen Territorien*, bearb. von G. Behr, L. Cisterer und A. Goetz, 3 Bde., 1860—74; — H. v. Sauerland: *Der Geschichtequellen*, 1880; — Derl.: *Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Batalianischen Archiv*, 4 Bde., 1902—07; — Darstellungen: L. Clouet: *Histoire ecclésiastique de la province de Trèves*, 3 Bde., 1851; — J. Marx: *Geschichte des Erzbistums T.*, 5 Bde., 1858—64; — P. H. de Lorenzi: *Beiträge zur Geschichte sämtlicher Paroissen der Diözese T.*, 2 Bde., 1887; — A. Schorn: *Ecclesia sacra*, 2 Bde., 1887 f.; *Register 1892*; — H. Baßgen: *Die Geschichte des Trier Domkapitels im Mittelalter*, 1910; — Vilmorin: *Der Dom zu T.*, 1874; — G. Beissel: *Geschichte der Trier Kirchen*, 2 Hefte, 1888 f.; — L. v. Schleinitz: *T.*, 1909; — E. Krüger und K. Kentenich: *T. zur Römerzeit und im Mittelalter*, 1911; — J. Lutz: *Die Reformation in T. 1559 und ihre Entwicklung*, 2 Hefte, 1906 f.; — Zeitschriften: *Tübinger Archiv*, 1898 ff.; *Ergebnisse* 1901 ff.; — Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst, 1882 ff. (mit Ergebnissen); — Statistik: *Handbuch des Bistums T.*, 1912.¹

Trier: II. Universität. 1454 erwirkte der Erzbischof Jakob von Sirt (1439—56) von Nikolaus V die Erlaubnis zur Gründung eines Studium generale zu T. mit denselben Privilegiern und Rechten, wie sie Köln (II, 11) besaß. Da er aber schon 1456 starb, blieb die Gründungsbulle liegen, bis die Stadt sie seinem Nachfolger Johann II von Baden (¶ Trier; I, 2) für 2000 Gulden ablaufen und zur Gründung der Universität schritt. 1473 wurde sie feierlich eröffnet. Kanzler war der jeweilige Erzbischof; der Rektor wurde halbjährlich gewählt, durfte aber weder durch Ordensgelübde noch durch die Ehe gebunden sein. Die Unterhaltsungsosten sollten durch "Incorporation von sechs Kanonikaten und drei Pfarrkirchen mit ihren Pründen angebracht werden; aber obwohl Papst Clemens VII 1532 neue Pründen hinzufügte, hatte die Hochschule doch stets mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen, zumal sich die Sätze der Incorporation mit allen Mitteln widersetzen. Neben der berühmten älteren Schwestern in Köln konnte sie nicht recht emporkommen, und dazu erwuchs ihr noch in der bald darauf gegründeten Mainzer Hochschule (¶ Mainz; II) mit ihrer viel günstigeren Lage und reicherem Ausstattung ein gefährlicher Nebenbuhler. Der einzige unter den Professoren, der ihr in der ersten Hälfte des 16. Jhd. einen Glanz verlieh, war der Dominikaner Ambrogius Belarius (Sordi), der nach seinem Streit mit Delolampas (1528) in Basel (*Apologia sacrificii eucharistiae*, 1528) hier 1531 bis 1557 eine ehrige Tätigkeit entfaltete, auch am Wormser Religionsgespräch (Deutschland; II, 2) und am Tridentinum teilnahm. Auch der später als kurtrierischer Rat so einflußreiche Humanist Barth. Latomus lebte hier mehrere

Jahre. Neben der Universität und zeitweise im Gegensatz zu ihr bestand das Kollegium der goldenen Priester vom hl. Germanus, das seit 1499 mit Brüderherren aus Wolf a. d. Mosel besetzt war (RE³ III, S. 490). Tidian, der als Lehrer an der Ter Burie 1559 seinen Reformationsversuch unternahm, ist aus ihm hervorgegangen. Seit 1560 ging es immer mehr zurück und wurde 1570 ganz aufgehoben. Sein Niedergang steht wohl in Zusammenhang mit der Niederlassung der Jesuiten, die Erzbischof Johann von der Leyen (Trier; I, 2, S. 143) schon 1560 berufen hatte, um die Sittenlosigkeit und die Unbildung seines Klerus zu beseitigen und die Lehren des Heiligen auszutragen. Sie gründeten ein Kollegium, dem 1581 ein zweites im trierischen Koblenz folgte. In kurzer Zeit beherrschten sie auch die Universität, vor allem die theologische und philosophische Fakultät, die zweifellos dadurch einen neuen Aufschwung nahm und schon 1588 energisch für den von Löwenzensurierten Ordensgenossen Lessius eintra. Die Universitätsstatuten wurden so leicht einer Revision unterzogen. Jedes Mitglied der Universität mußte schwören, nach Wissen und Kräften den wahren Glauben zu vertheidigen, kein der Häresie verdächtiges Buch anzurühren und nie eine Rede zu halten oder Gedächtnis u. dergl. vorzutragen, ohne vorher dazu die Erschöpfung vom Delan der theologischen Fakultät erhalten zu haben. Durch das Regulat von 1722 wurden die Vorlesungen aufs neue eingehärtigt und für die medizinische und juristische Fakultät durch zahlreiche Einzelbestimmungen ergänzt, ja deren Professoren mußten sich jährlich von Rektor und Konservatoaren eine Revision gefallen lassen, die feststellen sollte, ob sie ihrem Büchlein auch getrennt nachgekommen seien. Für die von Jesuiten besetzte theologische und philosophische Fakultät wurde das als unnötig erachtet. Kein Wunder, daß die Spannung zwischen beiden Gruppen immer mehr wuchs. Zum Ausbruch kam der Streit, als von Bonheim (¶ Febronius) Bixenzian war und 1748 sein Freund Christ. Neller, einer der hervorragendsten Gelehrten Deutschlands (Principia juris publici eccles. Catholicorum ad statum Germaniae accommodata 1745 u. ö.; gest. 1783), in die juristische Fakultät berufen wurde. Er endete mit einer empfindlichen Niederlage der Jesuiten, deren Einfluß jetzt immer mehr zurückgedrängt wurde. 1763 wurden sie durch Benediktiner erweitert, da Jesuitenschüler in Frankreich jede Amtstellung verweigert wurde und daher ein völliger Rückgang der Studenten drohte. Mit dem Eintritt der Franzosen 1794 (s. oben I) wurde die Universität aufgehoben.

W. Erman und E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1905, S. 994—996; — J. Marx: Geschichte des Erzbistums T., II, 1859, S. 455—538; — B. Dohr: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, I, 1907, S. 95—100, 740—745; II, 1913, S. 24 f., 28. — Die Statuten der Universität T. von 1562 (in MG paedagogica II, 1837, ed. G. M. Bachler, S. 172—188); — Die Statuten der theologischen und der philosophischen Fakultät von 1603 (ebenda IX, 1890, S. 146—178). Goebel.

Trierer Rock T. Rock, blg.

Trierer Schulfest T. Kortum.

Trier-Capodistria Suffragan biszum von T. Götz, in der Hauptstadt des österreichischen Küstenlandes (¶ Österreich-Ungarn: I, 4 c).

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

524 gegründet, blieb es als ursprüngliches Missionsgebiet von T. Aquileia dem Patriarchat bis zu dessen Auflösung (1752) unterstellt, worauf es T. Görz angegliedert wurde. 1788 zugunsten der neu errichteten Diözese Gradisca aufgehoben, wurde T. 1791 wiederhergestellt und 1828 mit der Diözese Capodistria durch Personalunion vereinigt. Als ihren Gründer verehrt T. den hl. Hyacinth. 1417—1451 war Neneas Silvius Piccolomini, der nachmalige Pius II., Bischof von T., Domherr in Capodistria, Kollegiat-Kapitel in Pirano und Cittanova. Bischof: Knaben-Seminari in T., 16 Delanate, gegen 300 Weltpriester, 7 Stammorte der Männer, 13 der Frauenorden, gegen 420 000 Seelen.

KL V, S. 307 ff.; — Die lateinische Kirche unserer Zeit und ihre Diener II, S. 342 ff.; — Mainz: Cronica ossia memoria stor. sacro-profana di T., 6 vde, 1817. Böller.

Trieit, Peter Joseph, T. Liebe, rel. Geschäftsnachrichten, 2. 13.

Trigland, Jakobus (1583—1654), geb. in Bianen, studierte seit 1598 in Löwen Theologie, seit 1602 Rektor in Bianen, trat nach schweren inneren Kämpfen unter dem Einfluß von T. Calvinus Institut und T. Bullingers Declaratio 1603 zur reformierten Kirche über. 1607 wurde er Pfarrer in Stolwyl, 1610 in Amsterdam. Als Deputierter der Provinzialsynode von Nord-Holland war er 1618 auf der T. Norddeutschen Synode, wo er auch an den canonis Mitarbeitete. 1613 wurde er als Nachfolger T. Riwits nach Leiden berufen. Er war ein streitbarer Theologe, der das Recht der Obrigkeit in kirchlichen Dingen kräftig befürwortete und zahlreiche Schriften gegen die Remonstranten (Arminius usw.) wie die Romischen ausgaben ließ. Wertvoll für die heutige kirchengeschichtliche Forschung durch zahlreiche, in vollem Wortlaut aufgenommene Altenstüde sind seine Kerkelycke geschiedenissen 1650, die als Antwort auf T. Uttenbogaerts tendenziöse Darstellung von 1646 das gute Recht der reformierten Kirche gegenüber den Remonstranten (Arminius usw.) nachzuweisen sollten, doch aber nicht weniger tendenziös wurden.

S. D. van Beek in RE³ XX, S. 107—111; — H. B. ter Haar: J. Tr., 1801; — Chr. Sepp: Het godgeleerde onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw, 1873, bes. Bd. II, S. 43 ff. Goebel.

Triglav T. Slavische Religion, 2.

Trinitatis T. Bedeutung usw. Religion, 5 (Sv. 1576).

Trine, Ralph Waldo, geb. 1866 in Mount Morris im Staat Illinois, besuchte das Knox College und studierte an der Johns Hopkins Universität Geschichte, Politik und Sozialwissenschaft, lebt als Privatmann in Croton-on-Hudson und ist Vorsteher der Human Education Society. Seine Schriften (Lit.) sind in Amerika in nahezu 1 Millionen Exemplaren verkauft worden, die deutschen Übersetzungen in über 180 000. T. gehört (vgl. Vorname) zu der geistigen Gemeinschaft, die von Ralph Waldo Emerson (¶ Dichter usw. des Auslands, II) ausgegangen ist. Er teilt mit ihm die Grundstellung des angelsächsischen, durch den Puritanismus (¶ Puritaner) hindurchgegangenen Geistes; auch wo der Gottesbegriff unter dem Einfluß der deutschen idealistischen Denker pantheistisch gesetzt wird, steht doch im Mittelpunkt der Gedankewelt nicht die metaphysische Spekulation, sondern die praktische Ethik.

und das gibt auch dem Pantheismus stets einen sehr theistischen Charakter. Daneben besteht aber völlige Freiheit vom kirchlichen Dogma — wiederum im Gefolge Emersons. Auch die hohe und fast übermenschliche Stellung, die Jesu angewiesen wird, hängt gar nicht mehr mit dem Dogma zusammen, ist aber freilich auch ganz unchristlich. Jesus hat, wesentlich frei von rationaler Beschränktheit, die wesenhafte Einheit des Menschen mit Gott erkannt, verwirklicht und verkündigt; aber was er kraft dieser Einheit getan hat, das können wir alle auch tun nach Joh 14,12, wenn wir diese an sich vorhandene Einheit erkennen und verwirklichen (beides bedeutet realize). Zwar nicht unser Ich, wohl aber unser tieferstes innerstes Selbst ist wahrhaft eins mit Gott. Aus dieser Einheit entspringen sowohl Religion als Ethik. Religion ist die Erkenntnis dieser Einheit und die freudige Hingabe des ganzen Selbsts an Gott; Ethik ist die Erkenntnis unserer aus der Einheit aller Menschen mit Gott folgenden wesenhaften Einheit mit dem Nächsten (tat twam asi, das indische „Das bist Du“) und ihre Verwirklichung in liebenvoller Fürsorge für das Wohl anderer. Von hier aus ergeben sich Verführungen mit dem indischen religiösen Denken und eine weitgehende Uebereinstimmung mit „Fichte, aus dessen Anweisung zum seligen Leben“ T. in der Schrift „Das Höchste, was wir kennen“ viele Abschnitte wörtlich herübernommen. Diese Anführungen bezeichnet T. als den Kern des Christentums, weiß sich also auch mit ihm in wesentlicher Uebereinstimmung, die um so enger ist, als T., wie jene ganze Schule, trotz seines Pantheismus an der persönlichen Unsterblichkeit durchaus festhält. Ferner: Wenn Gott Geist und zugleich alles in allem ist, so muss das All Geist sein: allen Stofflichen liegen Gedanken zugrunde, die sich in ihm erst „materialisieren“. Aber der Unterschied zwischen Geist und Stoff ist überhaupt fließend: Gedanken sind Kräfte, die sich wie Schwingungen durch den Raum bewegen und telepathisch auf den Geist anderer Menschen einwirken, wenn auch nicht auf ihre bewussten Gedanken, sondern auf ihre unbewussten Stimmungen. Was wir Antipathie und Sympathie nennen, beruht hierauf, ebenso der starke Einfluss, den ein entschlossener Wille auf andere Menschen ausübt. Aber auch zwischen dem Geist und dem eigenen Körper des Menschen besteht eine enge Wechselwirkung: Leidenschaften wie Zorn oder Eifersucht, Stimmungen wie Neid oder Sorge beeinflussen den Körper ungünstig, vergiften, wie nach T. chemisch nachgewiesen ist, manche Säfte und rufen so Krankheiten hervor. Auf der anderen Seite können wir aber durch bewusste Gedankenanstrengung auch wieder auf Krankheiten und Schäden des Körpers eine unmittelbare Einwirkung ausüben: die geistige Heilung (mind cure) ist nach T. nicht bloß das Ziel alter Medizin, sondern eine bereits tainmentisch erprobte Tatsache („Psychotherapy, Sp. 1985 f.). Hier verdrücken wir uns nicht ohne Deutliche die Grenzen gegenüber der Christian Science („Gebetsheilung“). Ebenso will es uns phantastisch erscheinen, wenn T. uns zwar gut mustig macht, wir sollen „in die Stille gehen“, d. h. auf bestimmte Zeit die Einheit mit dem Unendlichen herzustellen suchen, uns aber zugleich verspricht, daß, wenn wir unmittelbar danach

die Stellenangebote einer Zeitung durchsehen, das für uns Passende uns sofort spürbar sein werde. So schmilzt die ganze Welt in diese geistige Harmonie ein, und die Menschheit darf in Zukunft ein gesünderes, glücklicheres und längeres Leben erhoffen, daß ihr nach Gottes Willen bestimmt ist, und an dessen Herbeiführung jeder einzelne durch das Erkennen und Verwirklichen seiner Einheit mit Gott und durch die damit verbundene Freiwerdung seiner wahren geistigen Kräfte mitarbeiten kann und soll. Auch von hier aus ergibt sich wieder starke Uebereinstimmung mit dem Christentum und vor allem mit der Bibel. Mit angelsächsischer Bibelkenntnis führt T. zahlreiche wohlgewählte Sprüche aus ihr an, die im Lichte dieser „Neuen Gedanken“ einen ganz neuen realistischen Sinn erhalten, so daß T. z. B. seine Lehre von der Charakterbildung durch Gedankenkräfte vollständig in dem Wort Sprüche 23, ausgedrückt findet, das in der englischen Bibel heißt: As a man thinketh, so he is.

Seine Schriften sind folgende: What all the world's a seeking, 1896 (deutsch von M. Christlieb: Was alle Welt sucht, 1905); — In Tune with the Infinite 1898 (In harmony with the Unendlichen, 1904); — The greatest thing ever known, 1898 (Das Größte, was wir kennen, 1905); — Every living creature, 1899 (Gegen Tierquälerei; nicht überseht); — Character-building thought power, 1900 (Charakterbildung durch Gedankenkräfte, 1906); — In the fire of the heart, 1904 (Leben amerikanisches Volks- und Staatsleben; nicht überseht); — This mystical life of ours, 1907 (Der Geist in dir sei dein Brater, 1909; enthält 52 einzelne Abschnitte aus früheren Büchern); — On the open road, 1908 (Auf dem Wege zur Wahrheit, 1909); — The land of living man, 1910 (nicht überseht); — The winning of the best, 1912 (Gern läufige Gewinn, 1913); — Thoughts I met on the highway, 1912 (Gedanken vom Wege, 1913; Auszüge aus früheren Schriften). — Ueber T. vgl. M. Christlieb; R. W. T., amerikanischer Idealismus (Deutsch Monatschrift Jan. 1906); — R. Ewald: R. W. T.s Weltanschauung. Diss. Erlangen 1910. Christlieb. Trinidad & Westindien.

Trinitätslehre, dogmengeschichtlich.

1. Entstiegung und Sinn der altkirchlichen orthodoxen T.;
- 2. Gefährdungen des trinitarischen Dogmas im Mittelalter;
- 3. Die Aneignung der kirchlichen T. durch die Reformatoren und die protestantische Orthodoxie;
- 4. Die trittische Gestaltung der T.; — 5. Rückbildungen, Umbildungen und Neubildungen im 19. Jhd. — T., dogmatisch, Dreieinigkeit; — Zum ersten testamentlichen Material vgl. ebd. 1, ferner T. Gott; II. Christologie; I. Geist usw. im RT, 7.

1. Die Geschichte der T. ist zunächst eine Geschichte des Logosbegriffes im Christentum (Christologie; II, 1); darum kann auch zunächst der ursprünglich-trinitarische Gottesgedanke im lat. werdenden Christentum nicht nachgewiesen werden. Begriff und Anschaun fehlen. Nur der Taufbegriff (Taufe; I, A 1) hat die drei Großen Bater, Sohn und Geist miteinander eng verknüpft, ohne jedoch einen trinitarischen Gottesgedanken im Sinn der Kirchenlehre erkennen zu lassen. Eine T. innerhalb der vorhin inszenierten Fragestellungen war überhaupt dem christlichen Theismus und Monotheismus sehr gefährlich. Denn die Logoslehre hatte den pantheistischen Gottesbegriff der platonisch-stoischen Philosophie zur Voranziehung und ebenfalls ihren Polytheismus. Denn der Logos war eine geschaffene Größe. Sollte ihm nun, wie der christliche Kult verlangte, göttliche Vereh-

tung erwiesen werden, so hieß das, ein Geschöpf zum Gott zu machen, also dem polytheistischen Denken des Heidentums Recht geben. Beides auszuscheiden und den christlichen Monotheismus durchzuführen ist in dem trinitarischen Kampf ver sucht worden. Im 2. Jhd. hatte noch der Glaube an den allein ewigen und welterhabenen, unvermehrten — allerdings als Substanz verstandenen — Gott neben dem Glauben an den zeitlich gewordenen Gott (*Logos*) gestanden (besonders deutlich in *[Tatius] Apologen*). Tertullians „ökonomische“ Fassung der Trinität (*[Christiologie]*: II, 2 b *[Dreieinigkeit]*, 2) änderte daran nichts, möchte sie auch schon die — vermutlich nicht von ihm gebildete, sondern aus dem Griechischen übernommene — Formel vor tragen (eine Substanz, drei Personen), die später anerkannt wurde. Die Reaktion der Monarchianer (*[Christiologie]*: I, 2 c) gegen die „polytheistische“ Logoslehre der Apologeten (*[Apolo getik]*: III, 4 *[Christiologie]*: II, 2 a) hatte keinen bleibenden Erfolg. Sie wurden als „dynamistische“ oder als Vater, Sohn und Geist nur zu Er scheinungsformen der einen Gottheit machende „modalistische“ Ketzer ausgeschieden. *[Origenes]* fand in der Formel der ewigen Zeugung des *Logos* ein Mittel, den Polytheismus der Apolo geten bei Anerkennung der Logosidee zu verbüllen. Gott kann nie ohne den *Logos* gedacht werden. Er ist nicht mehr ein „Geschöpf“. Aber Voransetzung dieser „ewigen Zeugung“ ist der neuplatonische Emanationsgedanke und der neu platonische Pantheismus. Ferner wird das „polytheistische“ Element doch nicht ausgemerzt, sondern in den Gottesgedanken aufgenommen, dem Monotheismus also die Tendenz auf den von den Monarchianern gefürchteten Polytheismus mitgegeben. So wird auch trotz der ewigen Zeugung, die von Ewigkeit zu Ewigkeit erfolgt, die Unterordnung des *Logos* unter den Vater festgestellt. Zweit tritt auch bei *Origenes* der *Logos* als „zweiter Gott“ und „Geschöpf“ auf. Der *Origenismus* blieb die Grundlage der T. Freilich wurde ein unorigenistisches, zuerst im „Gnostizismus“ uns begegnende „Homousios“ („wesensgleich“) das Schibboleth der orthodoxen T. In den theologischen Kämpfen der zweiten Hälfte des dritten Jhd.s hatten es noch die Orig enisten fernzuhalten vermocht. Als die Gegner des Bischofs *Dionysius von Alerandrien* es als Bollwerk gegen die Annahme der Inferiorität des Sohnes (untergeordnete und abhängige Gottheit, lediglich der *Logos*-Gott der fröhlichen *[Apologetik]* forderten, verwiegerte ihm *Dio nysius* die Anerkennung, um nicht eine Identität statt einer Gleichtheit des Seins aussprechen zu müssen. Anlässlich des Vorgehens gegen *Paulus von Samosata* haben dann die *Origenisten* die Ver dammung des *Homousios* durchgesetzt. Aus gemerzt wurde es aber nicht; und durch das Nicänum (*[Arianischer Streit]*, 2) erhielt es neues Leben. Der Kaiser brachte den sogar als „manigfach“ gebrandmarkten Terminus, wohl einem Wint des *Hosius* folgend, ins Symbol. Seine Unklarheit möchte ihn kirchenpolitisch empfehlen, wie denn tatsächlich der Kaiser die Deutung des Begriffs freigab und auf eine authentische Erklärung im Symbol verzichtete. Diese nicht speziell abendländische Bezeichnung hatte außerdem den Vortrag, daß sie die Abneigung der „einfältigen“ Rommen (Monarchianer) gegen

den „Polytheismus“ der Hypostasentheologen, die eine scharfe Sonderung zwischen dem Sein des Vaters und Sohnes, voneinander geschiedene „Hypostasen“ behaupten, auf ihre Rechnung kommen ließ. Der alten Angriffen schließlich doch standhaltende Begriff mußte sich aber einen origenistischen Einbau ge lassen lassen. Denn die Annahme der Sondererstheit des Sohnes und seiner Gleich wesenheit mit dem Vater setzte sich durch. Da das *Homousios* schon in seiner gnostischen Vergangenheit die Vorstellung von getrennter Christen mehrerer der Substanz nach identischen Weisen zugelaufen hatte, das Nicänum aber auf eine bestimmte Deutung verzichtet hatte, so konnte diese Auslegung den Schein der Orthodoxie gewinnen, mochte sie auch die „Einheitslichkeit“ preisgeben. Zweit lounnte man auch die „Homousie“ des Geistes proklamieren, mit dem man wenig anzufangen gewußt hatte. Auch das ist nicht lamplos erfolgt. Hier stellte sich der origenistische Satz von der Gesamtmöglichkeit des Geistes und seiner Unterordnung unter den Sohn oder wenigstens die Ablehnung seiner „Gottheit“ in den Weg. In *Eustathius von Se baste* fanden diese „Pneumatomachen“ („Be kämpfer des Geistes“, auch *Macedonianer* genannt, nach dem 360 abgesetzten Bischof *Macedonius* von Konstantinopel, dessen Anhänger den Pneumatomachen sich anschlossen), ihren theo logischen und kirchenpolitischen Führer. *Athana ius* hatte aber schon auf der alexandrinischen Synode von 362 die im Nicänum nicht enthaltene *Homousie* des Geistes betont. Gegen den Wider spruch der Pneumatomachen, die sich als eine besondere Partei von den zum *Homousios* über gehenden „Homöianern“ („Jungvätern“, „Arianischer Streit“, 4) absplitterten, wurde auch der Geist unter das *Homousios* gestellt. Auf dem sog. zweiten ökumenischen Konzil 381 in Konstan tinopel wurden auch die Pneumatomachen ver urteilt und die homunitanische T. in der „jung väniänischen“ Deutung für orthodox erklärt. Die „immanente“ T. (*[Dreieinigkeit]*) wurde nun so entwidelt, daß die „Hypostasen“ des Sohnes und Geistes stufenweise von der Gottheit des Vaters, der ersten Hypostase, abwärts steigen. Es ist die Eigentümlichkeit des Vaters, „ungezeugt“ zu sein, des Sohnes „gezeugt“ zu werden, des Geistes aus dem Vater „hervorzugehen“. Andere Beziehungsformen und Beeinflussungen sind ausgeschlossen. Die „Personen“ (*Hypo stasen*) sind Bezeichnungen für diese inner trinitarischen Beziehungen. Mit unserem modernen Personbegriff hat der altkirchliche trinitarische Personbegriff nichts zu tun. Gott bleibt die „Substanz“, die drei „Personen“ um schließt. Da aber nur die Wesensgleichheit der Personen behauptet wird und der Vater das „Princip“ („Arché“), der „Anfang“ und der Ausgangspunkt der Trinität bleibt, die Einheit der Gottheit nicht die *Homousie* (Einheitslichkeit), sondern wie bei Arius die Monarchie Gottes ist, so blieb es bei der Inferiorität der zweiten und dritten Person. Die polytheistische Gefahr (*[Tri theismus]*) war nicht rechtmäßig und er folgreich gebannt. Sobald die „Person“ das ihr gewährte Maß von Sondererstheit überschritt und also andere „Eigentümlichkeiten“ als die ihr zugesprochen forderte, wurde aus der T. ein „Tri theismus“. Da ferner der *Logos* die

Mittlerstellung zwischen Gott und Welt behielt, war auch der stoisch-platonische Pantheismus nicht überwunden. Ein Gegengewicht wurde nur dadurch gewonnen, daß der *Logos* in erster Linie als das Subjekt des die Erlösung beschaffenden Menschgewordenen, d. h. des geistlichen Jesus galt, und anderseits die Beschränkung der „Eigenheit“ und die „Monarchie“ Gottes den Monotheismus verbürgen sollten. Ihm vornehmlich das Interesse zuzuwenden, war allerdings bedeutsam. Die Abendländer und Augustin taten es. Von einer Dreifaltigkeit will Augustin nichts wissen. Er will nur „dreimal“ Gott nennen (ter dixi deum) und die Personen, die nun einmal nicht verschwiegen werden dürfen, scharf als „Relationen“, innertrinitarische Verhältnisbestrebungen, gefaßt wissen. Sie haben darum auch nur eine innertrinitarische Bedeutung. Nach außen hin handelt die Gottheit ungeteilt (inseparabilis operatio trinitatis). Das Heilswert Gottes steht also streng unter dem monotheistischen Gesichtspunkt (praktischer Unitarismus). Diese augustinische Faßung des Gottesgedankens legt also den Nachdruck auf die „eine Substanz“ der Formel und den Monotheismus, wie das auch die Verdeutlichung der innertrinitarischen Personen auf Grund der Analogie des menschlichen Bewußtseins bezeugt. Aber sobald Augustin den *Logos*-begriff für sich betrachtete, konnte er ihn mit dem neuplatonischen *Logos* identifizieren. Er dachte also nicht daran, gründlich den pantheistischen Einschlag zu entfernen. Andererseits erwiederte der Widerfuhr gegen die Dreifaltigkeit und die Konstruktion des Gottesgedankens von der „einen Substanz“ aus das Münzenraum, daß die T. durch den Modalismus oder Sabellianismus erfüllt werden sollte. Ließ also die griechische T. Gefahr, dem Tritheismus zu verfallen, so die abendländische, modalistisch zu werden. Nur durch Festigung auf die drei Personen der Formel fand sie das Gleichgewicht. Morgenländische und abendländische T. balancierten also nur mit Hilfe einer Formel. Beide befürten die Heterodoxie als einen integrierenden Bestandteil. Sobald darum eine sachliche, über den Formalismus hinausgehende Bearbeitung der T. zugewandt wird, geht das Gleichgewicht verloren und die Heterodoxie tritt in die Errscheinung. Nur die vollständige Formel, die aber jede plausible Ausdrucksfähigkeit verwehrt, verbirgt das orthodore Gleichgewicht, das aber labil bleibt.

2. Das abendländische frühe Mittelalter hat, dank dem Aufleben Augustins und des sog. Athanasianischen Symbols, das augustinisch korrekt die T. vortrug, die formale Orthodoxie ohne erhebliche Störungen bewahrt, während in dem wissenschaftlich selbständigeren und mit der aristotelischen Philosophie das Dogma bearbeitenden Morgenland die tritheistische Ketzerei herausbrach (Tritheismus). Kann aber beginn auf abendländischem Boden die Theologie selbständiger zu werden, als auch Tritheismus in die Errscheinung trat. Einmal führte die aristotelisch begründete Elenuntius, daß die „Substanz“ (res) ein konkretes, individuelles Einzelding sei, auf die Annahme, daß man es in der T. mit drei konkreten Individuen zu tun habe. Sofort aber stand man vor dem Tritheismus. Andererseits vertrug sich der von der Kirche vertretene christologische Personbe-

griff nicht mit dem Personbegriff der T. Denn möchte auch der *Logos* im Gottmenschen die „Person“ begründen, so sah man doch dank der Verbindung des Logos mit dem geistlichen Jesus im Gottmenschen eine Persönlichkeit nach Analogie der menschlichen. Und da die ambrosianisch-augustinische sowohl wie die elenianische Frömmigkeit, ja auch die germanische Ausdauer vom Christus als dem „Herrn“ und Herrscher der Persönlichkeit Jesu als einer individuellen und geschlossenen Persönlichkeit herstellte, so blieb eine dauernde Spannung zwischen dem christologischen und trinitarischen Personenbegriff. Nam man also von der Christologie her zur T., so mußte man sofort den Hebel umschalten. Sonst war die Häresie unvermeidlich. Roscelin unterließ die Umstaltung. So wurde er tritheistischer Ketzere. Anselm von Canterbury hielt — als Verteidiger der kirchlichen Lehre mit gutem Grund — ihm entgegen, daß man den menschlichen Personbegriff nicht auf Gott übertragen dürfe. Person bezeichne in der T. nur solche Unterscheidung, derzu folge der Vater nicht Sohn und der Sohn nicht Vater sei, aber nicht Persönlichkeit im Sinn einer konkurrenzierenden Individualität. Dabei also aristotelische (nominalistische) Elenuntiastheorie und christologische Personbegriff die tritheistische Ketzerei begründet, wenn auch die Angeklagten keine Polytheisten sein wollten, so hat die Mystik (II) dem verborgenen Unitarismus der kirchlichen T. nachgegeben. Die Mystik der eigentlichen Scholastik hat allerdings die Orthodoxie noch eben aufrecht erhalten. Doch in der neuplatonischen Mystik eines Edchart und in der quietistischen Mystik wurde die T. antiquiert. Edchart wandte sich, da er Gottes Sein und das geschöpfliche Sein nicht zu unterscheiden vermochte, die Unmanenz Gottes in allem Geschaffenen an, ganz dem neuplatonischen Pantheismus zu. Darum sucht man auch die Seele, die ein einziges Sein mit dem göttlichen Sein werden will, nicht den Vater, Sohn und Geist, sondern das einfache, unbewegliche, reine Sein, das göttliche Wesen. Für die Frömmigkeit hat der trinitarische Glaube jede maßgebende Bedeutung verloren. Gott als „einfaches“ Sein, als eine und einzige „Substanz“ — oder in der quietistischen Mystik als grundloser Wille — ist Gegenstand des religiösen Sehnsuchts. Die T. ist befiehlt und zugleich dem Pantheismus der kirchlichen Formel so durchgreifend folge gegeben, daß das christlich tritheistische Element ganz ausgeschieden ist. Aber die Lehre von Gott ist doch wieder ein Ausdruck der Frömmigkeit geworden, während der kirchliche Lehrvortrag sie nur als eine Voraussetzung und Bedingung der Seligkeit darzustellen vermochte, die es hinzunehmen galt, auch wenn ein Begreifen ausgeschlossen war.

3. Die Reformatoren haben sich die überlieferte Kirchenlehre angeeignet. Die damals schon vorhandenen tritheistischen Angriffe haben sie zurückgewiesen. Luther hat allerdings die Terminologie gelegentlich als unüblich bezeichnet. Zugemehr feruer Gott als den in Christus offenbaren und durch Christus rechtigendem (Rechtfertigung; II, 7) erkannte, auch von dem Mysterium der Trinität hinweg den Blick auf den das Heil des Menschen schaffenden Gott richteten lehrte, wäre ein Neubau der christlichen

Aufschauung von Gott auf der Grundlage des reformatorischen Verständnisses des Evangeliums wohl möglich gewesen. In dieselbe Richtung wies auch seine neue Aufschauung von der Gottheit Christi (¶ Christologie; II, 4 a). Aber er begnügte sich damit, die T. als den Inhalt des rechtigertigenden Glaubens zu bezeichnen und sie so im Zusammenhang mit der neuen Frömmigkeit zu verstehen. Darum ist ihm auch Augustinus Satz von der Unteilbarkeit der Betätigung Gottes besonders wertvoll. So wird der durch den Rechtfertigungsglauben begründete theistische Monotheismus maßgebend für das Verständnis Gottes. Auch Zwingli und Calvin hielten sich auf dieser Linie. Zwingli erschütterte außerdem die kirchliche T. durch seine der humanistischen Theologie entnommene Aufschauung von der Alleinwirksamkeit Gottes, die einer nichttrinitarischen Wurzel entstammte. Auch die strenge Prädikationslehre der Reformatoren (¶ Prädikation; II, 3) enthielt ein die kirchliche T. auslösendes Element. Doch niemand von den Reformatoren hat die T. aufgegeben. Luther hielt sich streng an Augustinus. Auch ¶ Melanchthon wollte die korrekte T. vortragen. Er gab ihr aber im Unterschied von Luther eine trinitaristische Wendung. Denn indem er die Person als die individuelle und gegen andere abgeschlossene Substanz definierte (substantia individua, intelligens, incommunicabilis, non sustentata in alia natura, CR XXI, 1076), wurde der altkirchliche trinitaristische Personebegriff (Person = Relation) zugunsten des christologischen, volleren Persönlichkeitsbegriffs preisgegeben. Da Joh. ¶ Gerhard sich Melanchthon anschloß, so war im lutherischen Altprotestantismus trotz der korrekten Formel von vornherein ein trinitarisches Element vorhanden. In der Beweisführung der Eigentümlichkeiten der einzelnen Personen hielt man sich allerdings an die griechische altchristliche T. Indem ferner die Personen nicht „Individualien“ einer Gattung seines folgen, auch eine reale Unterordnung des Sohnes und Geistes unter den Vater beschriften wird, wird die verborgene Härte in der Formulierung des Personebegriffs überdeckt und der Versuch gemacht, auch die innertrinitarischen Beziehungen ganz dem monotheistischen Befremdnis einzurücken. Die Beziehungen Gottes nach außen sind ganz unter dies Befremdnis gestellt. Denn hier wird der augustinisch-lutherische Gedanke läuferlos durchgeführt, daß die Betätigungen Gottes nach außen den drei Personen gemeinsam sind, Gott also in der Schöpfung und Erlösung als Einer handelt (opera extra sunt iadivisa). Eben dieser „praktische Unitarismus“ (R. Seeberg) entfreudet die „immanente T.“ der Frömmigkeit des Laien und überläßt sie dem technischen Verständnis des Theologen, das aber grundsätzlich eine Erfahrung von der immanenten T. ausschließt. Für die Laienfrömmigkeit wird sie darum zu einer Lehre, die man „glauben“, d. h. als einen „Glaubenssätze“ hinnehmen muß, auch wenn die inneren Zusammenhänge mit der Frömmigkeit nicht erlaunt sind. So schwächen in der lutherischen Orthodoxie praktischer Unitarismus und verborgener Trittheismus die übernommene T. Das altkirchliche orthodore Gleichgewicht ist verloren.

4. Einem theoretischen Unitarismus haben die Reformatoren sowohl wie ihre Nachfolger entschlossen abgelehnt. Die Antrittunitarier der Reformationszeit, die die trinitären Erwägungen

der spätmittelalterlichen (nominalistischen) und humanistischen Theologie aufnahmen und weiterführten, auch die von Mystikern und Täufern vertretene Idee der Alleinwirksamkeit Gottes oder des „Geistes“ angriffen, wurden bekämpft und verfolgt; in Italien von der Gegenreformation, in der Schweiz und Deutschland von der Reformation (¶ Unitarier). Geschlossen war diese antitrinitarische Bewegung freilich nicht. Sie spaltete sich in zwei Ströme, deren einer noch eine Vorzeitschöpfung des Logos fehlte und also eine reduzierte, die Schwächen der „vomtianischen“ teilende T., deren anderer zum folgerichtigen Unitarismus überging. Während die reduzierte T. in den Niederlanden von den Arminianern (¶ Arminius u. v.) gepflegt wurde, dann auch auf englischem Boden Anhänger gewann, wurde der Unitarismus besonders in Polen durch die Sozinianer ausgebaut. Die „widervernünftige“ T. wurde durch den reinen Unitarismus erzeugt. Das eine göttliche Wesen ist auch eine göttliche Person. Die trinitarische Formel ist in sich selbst halslos. Die Erkenntnis, daß „Wesen“ und „Person“ dasselbe sind, die kirchlichen Bestimmungen aber weder schriftgemäß noch denkbar, räumt mit der T. ganz auf. Nach England vor der politischen Gegenreformation flüchtend, verstärkten die Sozinianer die schon vorhandene Kritik an der T. Die beiden getrennt gewesenen Ströme kamen einander wieder nahe. Die antrittunitarische Kritik verband sich nun mit dem „deutlichen“ unitarischen Gottesgedanken der natürlichen Religion, die von der kirchlichen Theologie als Unterbau der Gotteslehre verworfen worden war. Durch diese Verbindung wurde auch in kirchlichen Kreisen der Glaube an die T., die ja praktisch unitarisch gewesen war, erfrühter. Und da der methodische Grundsatz aufgestellt wurde, daß wir die Dinge nur durch ihre Eigenschaften erkennen, die „Realien“ aber uns unbekannt bleibt (¶ Voce, ¶ London), so verlor auch die grundlegende Behauptung Gottes als der „Substanz“ ihre Bedeutung und die Gottesanschauung wurde aus der Erkenntnis der Wirkungen Gottes (Güte, Barmerzigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, Macht) abgeleitet. Die (pantheistische) Substanz nach der Persönlichkeit, aber angeblich der als zutreffend empfundenen antrittunitarischen Kritik der Einpersönlichkeit. Und wenn sich auch dieser neue Unitarismus nur vorichtig äußern konnte — selbst die englische Toleranzalte (¶ Dissenters) machte vor den Antitrinitarien Halt —, so verbreitete er sich doch. Ausgedehnte dogmengeschichtliche Studien, die das Werden der T. kennen lehrten, verstärkten sowohl in der Kritik der T. wie im „vernünftigen“ Aufbau des Gottesgedankens, bis schließlich die T. ihren öffentlichen Kredit verlor und der deistische Gottesbegriff als eine jedem zugängliche Vernunftwahrheit erschien. Der „siehe Gott“ tritt an die Stelle der mysteriösen einen Substanz in drei Personen.

5. Im 19. Jhd. erlangte die beinahe für tot angefahrene T. — allgemein war sie nie aufgegeben; ihren spekulativen Gehalt hatten sogar Gegner der Orthodoxie, wie ¶ Lessing, gegen die reinen Aufläuter geltend gemacht — neues Leben; aus den gleichen Gründen wie die ¶ Christologie (¶ II, 5 b. o.). Aber eine einfache Erneuerung der altkirchlichen orthodoren T. wurde nicht erreicht. Reformation und Aufklärung ließen sich

nicht zur Seite schieben. Wo noch der Zusammenhang mit der katholischen Lehre erhalten blieb und die T. nicht um ihres „spekulativen“ Gehalts willen ganz nach Maßgabe der pantheistischen Logosidee rekonstruiert und dadurch trotz orthodoyer Formeln für den christlichen Glauben unbrauchbar wurde (§ Schelling, § Hegel), da blieb die durch Kant besonders stark eingravierte Erkenntnis, daß der Substanzgedanke unzulänglich sei, der Personbegriff verteidigt und die Verbindung mit dem Heiligglauhen, also der evg. Frömmigkeit gewahrt werden müsse. Eine eingeschlossene Repräsentation der altkirchlichen Orthodoxie („Rechristianisierungstheologie“), die schon in der Reformationstheologie brüderig geworden war, wurde darum wissenschaftlich wie religiös unmöglich. Um so größer wurde nun die Spannung mit der überkommenen Formel. In der sog. *confessionelle* Theologie suchte man den Auskluß, indem man zum Ausgangspunkt einer die innertrinitarischen Geh. innige aufhellenden Spekulation die Erwähnung mache, daß der Christ das Bewußtsein habe, die „Kausalität“ seines Heils sei dreifach und doch einheitlich (§ Philippi, R. „Frank“). Der Urheber des Heils, Gott, wurde demnach als dreieinig, als Einer in drei „Personen“ vorgestellt. Oder es wurde aus der Erkenntnis von der Liebe Gottes die Trinität abgeleitet. Denn Gottes Liebe braucht ein Subjekt, das sie lieben kann, nämlich den Sohn; in einem dritten, dem Geist, vereinigt sich beider Liebe und kommt hier zur Ruhe. Diese in der Kirchenlehre nicht enthaltene Kontruktion der immanenten T. von der religiösen Erfahrung aus setzte sich aber nicht durch. Denn es wurde im besten Fall eine Zweieinigkeit erreicht und es konnte überhaupt nicht gezeigt werden, wie aus der dreifachen Kausalität oder der Liebesgestaltung Gottes „Hypostasen“ oder „Personen“ wurden. Da man außerdem von der evg.-religiösen Erfahrung ausging, stellte man sich selbst auf die Grundlage, die „Schleiermacher schuf, als er, eine in der Richtung auf den „Sabellianismus“ (Christologie; II, 2 c) liegende Umbildung der T. verlängend, der T. den Charakter einer Grundlehre abtrug, ihren eigentlichen Sinn auf den Sag zurückführte, daß Gott im geschichtlichen Christus erschienen und im Gemeinleben der Gemeinde gegenwärtig sei, und demgemäß der Annahme einer ewigen, hypostatischen Sonderung in Gott keine Berechtigung zuerkannte. Die christliche, auf den geschichtlichen Aneuerungen Gottes ruhende Erfahrung wurde gegen die immanente Trinität, von der Erfahrung überhaupt nicht möglich sei, in Bewegung gesetzt. Wo darum die Offenbarung und Erfahrung die Grundlage war, konnte der Übergang zur immanenten kirchlichen T. als gezwungen und sachlich unbegründet erscheinen. Sollte vollends die T. ein Ausdruck des Glaubens sein, so verliehen Rückblüsse und Folgerungen schon die unmittelbare Glaubenserfahrung. Durch A. Ritschl sowohl wie J. Chr. R. Hofmann, den „Liberalen“ und „Konfessionellen“, wurde die immanente T. um ihre Gelung gebracht und dogmatisch die T. auf der Offenbarungs-Trinität (ökonomische T.) aufgebaut, d. h. trinitarische Aussagen als Glaubensaus sagen können nur auf den geschichtlichen Christus und die geschichtliche Mitteilung des Geistes bezogen werden. Starke Unterschiede waren

freilich auch jetzt noch möglich. Denn während Hofmann die ökonomische Trinität unter der Idee der immanenten Trinität anschaute und demzufolge, ohne in der Luft schwebenden Spekulationen über die ewigen Verhältnisse (Relationen) zu verfallen, die Geschichte unmittelbar in der Ewigkeit verankerte, unter „dem Gedankenpunkt der Ewigkeit“ betrachtete, verzichtete Ritschl auf das Wort Trinität und sprach von Christus und der Gemeinde als den ewigen Objekten des göttlichen Liebeswillens. Seit Ritschl und Hofmann wird so gut wie allgemein die ökonomische Trinität zum Gedanke der T. gemacht. Doch ist man in den Kreisen der von Ritschl stark beeinflußten Theologie zu einer Beweisung der immanenten T. in der Richtung auf Hofmann geneigt. Die immanente T. gilt als ein Grenzbegriff, oder sie stellt die eine, unentbehrliche Seite der Betrachtung des Wesens Gottes dar. Das zeitliche Nacheinander reflektiert sich im Spiegel der Ewigkeit, so daß nun die ewige Homöostase des Sohnes und Geistes anerkannt wird. Anhängern der sich ebenfalls auf die „Offenbarungstheologie“ und die erfahrbaren Glau benswahrheiten gründenden „Moderne“-positiven Theologie ist diese Annahme nicht ausreichend. Hier wird allerdings die alte T. völlig aufgelöst. Denn an die Stelle der einen Substanz und der drei Personen tritt die eine Person, die gleich drei Personen ist. Das ist eine formale „Häretie“. Da ferner der Begriff Person im Sinne der modernen Persönlichkeit verstanden wird, so ist auch inhaltlich die alte T. preisgegeben. Andererseits steht man nur unmittelbar vor dem Tritheismus. Abgewehrt wird er nur durch die Auskunft, daß der absoluten Persönlichkeit nicht die endlichkeiten Persönlichkeit anhaftende „Nebenbedeutung“ des Geschiedenseins von anderen eigne. So ist in der zweiten Hälfte des 19. Jhd. sowohl methodisch wie inhaltlich die alte T. preisgegeben. Die „positive“ T. gilt freilich immer noch für katholischer als für „lutheran“. Aber die Differenzen sind weniger groß, als es dem kirchenpolitischen Urteil erscheint, und gemessen an der T. der „Bekenntnisse“ sind beiden Formen häretisch. Da sie einen der alten Lehre ganz unbekannten Personbegriff zugrunde legen, müssen sie häretisch werden. Wissenschaftlich ernst zu nehmende Ansätze zu einer Neu belebung der alten Lehre auf protestantischem Boden sind bisher nicht zu beobachten gewesen. Für das 19. Jhd. vgl. auch § Dreieinigkeit, 3. Die Lehrbücher der Dogmengeschichte von A. Harnack, 1900 und der Dogmengeschichte von R. Seeberg. Außerdem vgl. die Lit. zu § Christologie; II; — Werner: E. Schwyzer: Kaiser Konstantin und die christliche Kirche, 1913; — O. Kitz in RE² XX, S. 111—123; — J. Chr. Baur: Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerbung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1841—42; — G. Krause: Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gott menschheit, 1905; — F. Schleiermacher: Über den Generationen zwischen der Sabellianischen und der arianianischen Besetzung von der Trinität (Weitl. I. Abt., 2. Bd.); — C. Stann: Der Begriff „Person“ in seiner Anwendung auf die Lehre von der T. und Unfarnatur, 1876; — R. Möckel: Der christliche Gottesbegriff, 1900; — Vgl. auch Nr. 2005 in RE² XXIII, S. 306 f.; — Zur neueren Entwicklung vgl. die Lit. bei § Dreieinigkeit; dazu: R. Grümacher: Gegen den religiösen Aufschwung, 1910; — R. Thiem: Von der Gottheit Christi, 1911; — Nr. 2054: Die Trinität (Biblische Zeit-

und Streitfragen VI, Heft 7), 1910; — R. Seeberg: Zum dogmatischen Verständnis der T. (in „Theol. Studien“ zu Th. Bahns 70. Geburtstag, 1908); — Ders.: Sancta Trinitas (in: Aus Religion und Geschichte II, 1906, S. 157 ff.).

Schel.

Trinitarierorden § Dreifaltigkeitsorden.

Trinitatistisch, gefeiert Sonntag nach Pfingsten, entstanden in Frankreich, verbreitet besonders durch den Cluniaenser- und Bistercienserorden, aber erst 1331 von Papst Johann XXII für die ganze Kirche angeordnet. In der evg. Kirche werden die Sonntage bis zum Schluss des Kirchenjahrs als 22.—27. Sonntag nach Tr. gezählt, in der lath. Kirche dagegen als 23.—28. Sonntag nach Pfingsten (§ Kirchenjahr, 1).

R. A. H. Kellner: Geistologe, 1900—1906, S. 887 ff.

D. Clemens.

Trinitatissontage § Kirchenjahr, 1.

Trinitatis, Jo h a n n A n t o n, § Deismus: I, 3c (S. 2012).

Trinitiesfürsorge § Mäßigkeit- und Enthaltsbestrebungen.

Triniferheilstätten § Charitas, 8 § Junere Mission; IV, 1 b § Mäßigkeitbestrebungen.

Trinilieder in Israel § Dichtung, profane im AT, 5 a § Propheten: II, C 12.

Trivitatam § Buddhismus, 3 (S. 1408).

Triplex Ihsus Philoijphiae § Orthodoxie, 2 c (S. 1064).

Tripolis, auch T r i p o l i t a n i e n genannt, Landchaft an der Küste von Nordafrika, etwa 900 000, mit dem Ozeanland Tassan im Innern und der Landschaft Cirenaica im Osten an 1,05 Millionen qkm mit rund 1,1 Millionen Einwohnern, meist mohammedanische Berber, Araber und Mischlinge. Die ersten Ansiedler waren Phönizier; 146 gaben die Römer das Land dem König von Numidien; 106 wurde es zur Provinz Africa geschlagen; im 3. Jhd. wurde es eigene Provinz. Von der hohen Kultur und dem Christentum unter der römischen Herrschaft zeugen heute noch zahlreiche Überreste. Im 5. Jhd. wurde T. von den Vandalen, 533 von den Byzantinern, seit 645 von den Arabern unterworfen, die das Christentum völlig vernichteten. Bei dem Wechsel im Kalifat bildeten Statthalter wiederholt eigene Reiche. Vorübergehend wurden Teile der Küste durch das christliche Abendland erobt, so von Roger II von Sizilien 1140—60 (§ Normannen) und von § Karl V 1530, der seine Eroberungen den Rhodosrittern (§ Ritterorden, 4 a) übergab. Seit 1551 war T. türkischer Besitz, zeitweise (1714 bis 1835) fast ganz unabhängig von der Porte und Jahrhundertlang ein gefürchteter Korsarenstaat.

Seit der Besetzung von Tunisien (§ Tunis) durch die Franzosen 1882 war T. das Ziel Italiens, das 1911, als Frankreich seine Pläne bezüglich § Marofos verwirklichen konnte, zur Besetzung des Landes schritt. — Das Christentum hat bisher unter den Mohammedanern keinen Fuß zu fassen vermocht; die Tätigkeit der Franziskaner, denen die 1624 gegründete Apostolische Präfektur vertraut ist (seit 1913 Apostolisches Vikariat Libyen), beträgt sich fast ganz auf die Pfortierung der etwa 5500 von Malta, Italien und dem Orient eingewanderten Katholiken; Missionsschwestern (Franziskanerinnen und Josephschwestern) sind hauptsächlich in Krankenhäusern und Klosterbetrieb tätig. Die evg. Mission besitzt seit 1889 zwei Station-

nen und wirkt namentlich durch ärztliche Tätigkeit und Schriftenverbreitung.

G. Rohlf: Von T. nach Alexandria, 2 Bde., 1871; — Ders.: Reise von T. nach der Oase Rusta, 1881; — G. E. Thomas: Life in Tripoli, 1894; — H. Grothe: Tripolitanien usw., 1898; — B. Girard: La Tripolitaine, 1900; — C. D. Schenck: Aus den Staaten der Barbaren, 1902; — A. Medina: Il Vilajet di Tripoli di Barberia, 1904; — H. M. de Matuiseul: A travers la Tripolitaine, 1903; — Ders.: La Tripolitaine et de demain, 1905; — Ders.: La Tripolitaine d'hier et de demain, 1912; — G. Minutilli: La Tripolitaine, 1912; — C. Caporth und H. Zimmermann: Tripoli e la nuova Italia, 1912; — G. Banse: T., 1912.

Liné.

Triptychon § Divinychon.

Triputia § Narrenfest.

Trishagion § Messe: I, 2 e § Hauptgottesdienstordnung, 2 b.

Tritheim (T r i t h e i m u s) J o h a n n (1462—1516), geb. in dem Dorfe Trittenheim an der Mozel unweit Trier, studierte in Heidelberg, wo sich besonders Rudolf I Agricola seiner nahm und ihn dem Geschichtsstudium zuführte, blieb 1482 auf einer Reise in die Heimat im Benediktinerkloster Sponheim bei Neuenburg hängen, 1483 zum Abt gewählt, eroberte die Klosterbibliothek zu einer der bedeutendsten Büchereien ganz Deutschlands, arbeitete an der Hebung der Klosterzucht und an der wissenschaftlichen Ausbildung der Mönche, erweiterte und verschönerte das Kloster durch Umbau und Neubauten. Wegen mancherlei Schwierigkeiten legte er sein Amt nieder und übernahm 1506 die kleine Abtei St. Jakob zu Würzburg, wo er bis an sein Ende zurückgezogen den Wohlenthalten und dem Gedanken austausch mit seinen gelehrten humanistischen Freunden lebte. Seine Schriften sind teils asketischen Charakters wie die Exhortationen an seine Sponheimer Mönche und die Schriften über Klosterreform, teils geschichtlichen Inhalts; diese können jedoch auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch erheben, da T. „als Patriot und als Mönch Tendenzschriften zur Verherrlichung Deutschlands und seines Ordens verfasste“ und Quellen erdichtete, wenn er keine vorhand. Andere seiner Schriften stehen im Dienste der Geheimwissenschaften und des Herrenwesens.

Biographie von Isidor Silbernagl, (1885) "1885 und H. Schneegans, 1882; — J. Janzen: Gesch. des deutschen Volkes I, 1897 "—", S. 121 ff. u. ö.; — Joh. v. Hermesz: Über das Leben und die Schriften des Joh. v. Trittenheim (Beilage zum Jahressber. des Gymnasiums zu Brüm, 1901); — RE XX, S. 132—134; XXIV, S. 552; — Jos. Hanzen: Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Regenwesens und der Regenversorgung im Mittelalter, 1901, S. 291 ff.; — Ders.: Zauberweien, Inquisition und Regenprozeß im Mittelalter, 1900, S. 516; — H. Fettig: Neues aus dem literarischen Nachlaß des Humanisten Joh. Bubbach (Biemontanus; Programm des Neuen Gymnasiums zu Würzburg, 1907, am Schlus eine sehr interessante Apologie B.s an T.).

D. Clemens.

Tritheismus. Da die orthodoxe Trinitätslehre eine verborgene Kezerei erhielt, indem jede leise Abweichung von den mühsam aufbalancierten Formeln sofort entweder zum unitarischen Gottesglauben (der eine Gott ist eine Person) oder zum tritheistischen (drei Personen) gleich drei Individuen gleich drei Gottheiten hinüberleitete (vgl. § Trinitätslehre, dogmen-

geschichtlich, 1), so lief jede wissenschaftlich selbständige Behandlung des Trinitätsdogmas Gefahr, die Grenzen zu überschreiten, innerhalb welcher noch Orthodoxie möglich war. In der griechischen Kirche hat die antiochenische Philosophie im 6. Jhd. unter Kaiser Justinian I auf T. hingeführt. Johannes Philoponus (Bischof von Alexandria; wohl Ende des 5. Jhd.s) in Ägypten geboren; über sein Leben sind wir nicht unterrichtet; seine Schrift „Über die Einheit“, die seinen T. entwidelt, ist nur in Auszügen erhalten; außerdem schrieb er „Über die Auferstehung“, „Über die Ewigkeit der Welt“, sie leugnend, und einen Kommentar in 7 Büchern zum mosaischen Schöpfungsbericht. Seiner Johannes Ascensiones (unter Justinian I Lehrer der Philosophie in Konstantinopel, wegen seines T. verbannt), kontra Onophrius (Bischof von Tarsus, befämpft Philoponus, weil er lehrt, daß unser Leib nicht unverweslich auferweckt werde, wir vielmehr einen anderen erhalten; ob der Trinität Konon auch den T. des Philoponus befämpft hat, wird nicht klar) und andere beruhigten sich nicht bei dem orthodoxen trinitarischen Personbegriff, demzufolge die innertrinitarischen Personen nur bestimmte unschriebene Beziehungen (Relationen) in der einen Substanz darstellen. Die Personen werden zu drei „Naturen“, „Personen“ und „Gottheiten“, also offenbar zu Individualitäten. Die „Einheit“ besteht nun darin, daß die Getrennten der Art nach dieselbe Wesenheit haben; wie auch die vielen menschlichen Individuen in der einen Menschennatur ihre Einheit finden. In der abendländischen Kirche wurde Roscelin Trinität (1092 verurteilt), weil er den Personbegriff der Christologie auch für die Trinitätslehre (2. fruchtbare zu machen suchte und zugleich auf Grund seiner nominalistischen Erkenntnistheorie die „Substanz“ als ein konkretes individuelles Eindeling auffaßte. Dazu konnte nicht mit der Kirchenlehre von einer Substanz und drei Personen gefreundet werden, sondern nur von drei konkreten Individuen. Porretanus wurde durch seinen Realismus auf T. gejüngt (Näheres vgl. Vorlehrer). Die Annäherung des trinitarischen Personbegriffs an einen Persönlichkeitsbegriff, der selbständige, einander manigfach beeinflussende Individualitäten voraussetzt, hat dann immer wieder einen mehr oder weniger offenkundigen T. erzeugt (vgl. Trinitätslehre, 3). Der moderne Personbegriff, in die kirchliche Trinitätslehre hineingetragen, würde vollendeten T. zur Folge haben. Darum verliert auch die Neuförmung dieser Lehre im 19. Jhd. und neuerdings seitens einiger Vertreter der Modernen positiven Theologie (vgl. Christologie, II, 5 c, Sp. 1768), — in der Erkenntnis der Unhaltbarkeit des Substanzbegriffs der Trinitätslehre und der Notwendigkeit, den trinitarischen Personbegriff zu vertiefen, — den Zusammenhang mit der orthodoxen Formulierung und Anschauung. Sie kommt dem T. gefährlich nahe, den ausdrücklich zu erneuern sie nur dadurch verhindert wird, daß sie im letzten Augenblick den zum Ausgangspunkt gemachten modernen Personbegriff seines bezeichnenden Merkmals beraubt, ohne sich jedoch dem orthodoxen, von Kant befehligen Substanzbegriff wieder zuzuwenden und den allen trinitarischen Personbegriff zu jüden. Vgl. Trinitätslehre.

Chr. W. F. Walch: Entwurf einer vollständigen Historie der Feierleyen, 1762—85, Bd. 8, S. 684, 693; — Artikel Joh. Philoponus und Joh. Asklepiades in RE² IX, S. 310 ff und 285 f; — Art. Trinitätslicher Streit, RE² XX, S. 129—132; — Ferner die Lit. zu Trinitätslehre. Scheel, Thithemius, Johannes, = Tritheim. Tritojejas, Zecharia n. m., 3. Triumphus, Augustinus, 3. Trivium, Aries liberale. Troeltsch, Ernst, evg. Theologe, geb. 1865 in Augsburg, 1891 Privatdozent in Göttingen, 1892 a. o. Prof. der systematischen Theologie in Bonn, 1894 o. Prof. in Heidelberg, wo er seit 1910 auch Lehrauftrag für Philosophie hat. Zu seiner theologischen Entwicklung in T. von A. F. Ritschl und Herm. Schulz beeinflußt (Ritschianer, 1); sehr bald wurde er als der führende systematische Koryphä der Religionsgeschichtlichen Schule (Religionsgeschichte, 2, Sp. 218) begrüßt.

Das Interesse T. ist ein fast gleichmäßiges dreigeteiltes für Theologie, Philosophie und Geschichte. Das befindet schon seine erste Schrift, „Bernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon“ (1891). Der Theologe ergreift hier einen Gegenstand, der in seiner besonderen Bestimmtheit doch die ganze geistesgeschichtliche Wende reformatorischen und neuzeitlichen Denkens vergegenwärtigt. Bei T. herrscht das tiefste hist. ori. d. Interesse, wie alte christliche und heidnische Prinzipien durch die neue Art, in der sie verbunden austreten, einen eigentümlichen, fortströmlichen Eindruck erwecken. Daher findet seine Freude an der Geschichte ihre rechte Ausweitung in der Philosophie: es handelt sich um die Bearbeitung und die Entwicklung religiophilosophischer Gedanken. In der Art, wie T. hier den profanen Charakter der Bernunft in Reformation und protestantischer Scholastik herausarbeitet und in der lex naturae (Naturrecht) das alte stoische Tugendsprinzip aufweckt, das sich durch die aristotelische Scholastik und die platonische Renaissance ungebrochen in die protestantische Weltbetrachtung rettet, liegt eine bedeutsame Ausbildung des philosophischen Geistes im 16. Jhd. Dabei zeigt diese Erstlingschrift ein verständnisvolles Eingehen auf die klassische dogmatisch-theologische Begriffsbildung des Protestantismus. Der Geist J. F. Gerhards und Melanchthons wird unter systematischem Gesichtspunkt einseitig, aber stark erfaßt; in der Art der wissenschaftlich-dogmatischen Darstellung wirkt die selbständige Kraft theologischen Denkens. So liegt es nahe, T. bislang keine wissenschaftliche Tätigkeit unter den drei angeführten Gesichtspunkten der Geschichte, Philosophie und Theologie darzustellen.

1. Zwei Interessen sind es, die aus der ersten Schrift T. heraus seine geschichtliche Untersuchungen befruchten, das Element der Bernunft und das der Sittlichkeit in der protestantischen und der christlichen Kultur. Diese beiden Interessen laufen in T. schaffen mehrfach parallel, nur der Akzent fällt stärker dem einen oder anderen Moment zu, z. B. anfangs der ethischen lex naturae. Die Aussäße über Ausklärung, Deismus, Idealismus und die englischen Moralisten in der RE², über Leibniz und den Pietismus in „Werdegang Sammelpunkt“ Der Protestantismus am Ende des 19. Jhd.s“ (1901) zeigen die Freude des

Gesichtshistorikers über die Entdeckung, daß auch die theologisch-religiöse Neuzeit, der Neuprotestantismus („Protestantismus“ II), nicht mit der Reformation gegeben sei, sondern daß die Umwälzungen der rationalen Philosophie, Descartes, Boyle, Leibniz, die Bedingungen für die neuzeitliche protestantische Geistesbewegung abgeben, die dann durch Kant notwendig vom rationalen zum ethischen Glaubensbegriff abgedrängt wurde. Auch bei der Geschichtsbetrachtung von A. Ritschl verfügte diese Konstruktion nicht; sie zeigte vielmehr im 19. Jhd. die stets neue Verbindung rational-spezulativer und ethischer Elemente in der protestantischen Theologie.

Doch nach rückwärts bewährt sich ebenso die Verfolgung des rationalen und ethischen Geschichtselements. Der Reformationszeit selbst wandte sich T. zu und fand in der Untersuchung der calvinistischen Reformation und der Settenbewegung wieder jenes Hervertreten von Vernunft und Sittlichkeit, das ihm in der Neuzeit das eigentliche Fortschrittlische zu sein schien. Der Calvinismus hat höchst glücklich die Schwierigkeiten des religiösen Selbstbewußtseins ethisch-prädestinarianisch überwunden und dann seine Kraft in der praktisch-evangelischen Lebensverwirklichung entfaltet; die industrielle und mercantilistische Hochkultur des Hugenottenstums, des reformierten England und Holland zeigen den Ertrag, der gleichermaßen in Amerika fortwirkt („Calvinismus“, 2 „Naturrecht“, 5). Nicht weniger hat bei dieser ökonomisch-sozialen Hochentwicklung des Protestantismus die Settenbewegung („Setten“, I, 4 „Naturrecht“, 6) ihr Verdienst, die unabhängige von staatlichen Rücksichten ihren Individualismus erfolgreich rationalisierte und aus dem Schwärmerwochen ein religiöses Gemeinschaftsprinzip schuf, das seine volle Produktivität erst in Amerika entfaltete. Damit sah sich T. in seiner Geschichtsauffassung auf ein Problem geführt, das in seiner Breite zu verfolgen ihm Aufgabe wurde: wie wirkt das soziale Element neben dem religiösen im Christentum? Wie weit ist es ein konstituierendes Moment der Religion? Neben die Geschichtslinie des Dogmas, wie sie A. Hornad gezogen hat, muß die geschichtliche Ausweis des Gemeinschaftsgedankens im Christentum treten, neben die Individualreligion die Sozialethik. Ohne die Geschichte der „Soziallehren der christlichen Kirchen“ (1912) kann das Christentum der Gegenwart nicht verständlich werden. Von dem sozialen Geist der Gegenwart, der sich im Evangelisch-Sozialen Kongress („Evangelisch-Sozial“) seinen ersten öffentlichen Ausdruck schuf, der sich jetzt aber, von „Simmel, Max Weber u. a. getragen, sein profanes Gejäh als deutscher Soziologen-Tag der deutschen Gesellschaft für Soziologie gebildet hat, wird T. in seiner Geschichtsbetrachtung des Christentums beeinflußt. Die sozialpsychologische Begründung des neuzeitlichen Christentums aus seiner Sozialgeschichte heraus wird das Programm. Die Frage ist, ob bei dieser Geschichtsbetrachtung, die manche individual-religiöse Erscheinungen wie vor allem Luther doch arg einseitig verhandelt hat, nicht auch in der Gegenwart das religiöse persönliche Moment stark beeinträchtigt wird, dessen wir nicht entraten können.

2. Doch diese Frage gehört in die Sphäre der

philosophischen Arbeiten T.s, deren Grundideen von seinen historischen Anschauungen stark beeinflußt sind. Die Religionsgeschichte führt zu dem negativen Refutat, dem Christentum die Absolutheit abzuprechen (Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902, 1912²). Nur das Dogma verabsolutiert; die Geschichte relativiert. Wird also die Frage der Religion auf dem allgemeinwissenschaftlichen Boden der Geschichte und der Philosophie erörtert, so ist eine geschichtliche Ausnahmestellung der Religion unmöglich; bei T. steht wird der Anfang für diese religionsphilosophische Stellungnahme aufgedeckt. Wo soll nun die Eigenart der Religion aufgefunden werden? T. antwortet mit der rationalen, erkenntnistheoretischen Untersuchung der Religion; diese muß irgendwie auf die Psychologie der Religion zurückgehen. Die Psychologie gibt aber nur das Erfahrungsmaterial her, aus dessen irrationalen Bestände heraus ein Erkenntnisverfahren die Religion rationalisiert. Und diese rationale Erkenntnisweise der Religion hat sich zu führen auf das religiöse A priori, das analog dem logischen, ethischen und ästhetischen A priori (A priorismus) erkenntnistheoretische Hypothese der Religion ist. Dabei ist das religiöse A priori besonders auf die Verbindung mit dem ethischen A priori angewiesen, da beide der gleiche Gültigkeitsgehalt verbindet. Wieder erscheint bei T. auch in der Philosophie neben dem rationalen das ethische Interesse zufrieden. — Über Religionspsychologie und Erkenntnistheorie der Religion erbaut sich die Geschichtsphilosophie der Religion, welche die Vernunftentwicklung der Religion in der Geschichte aufzuzeigen hat; dabei tritt der relativ höchste Gehalt des geistlichen Christentums zutage. Zuletzt hat die Metaphysik der Religion die philosophisch-spekulative Behandlung der Gottesidee zu unternehmen („Neuanfang“, 11). In Harmonie mit dem Idealismus wäre hier die Originalität der Religion in der Erstleistung neuer Anfänge und Wirklichkeiten des Geisteslebens darzulegen. Diese Bezeichnung der religiösen Gottesidee und des wissenschaftlichen Weltbildes („Glaube“, III, 5) führt dann notwendig weiter zu einer mehr persönlich gestimmten religiösen Lehre. „Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums“ (in: Logos 1, 1910, S. 165 ff.; „Weiterentwicklung der christlichen Religion“) bauen sich in ihrer metaphysischen Gültigkeit notwendig auf dem Grunde auf, wo eine Vereinigung von Gottesgedanken und Weltbild erreicht ist; die Ziele des Christentums werden aber schließlich doch nicht von Geschichtsableitung und Philosophie begrenzt, sondern sie finden ihre Bestimmung in der Theologie. So gibt die Metaphysik ihre Probleme ab an die Dogmatik. Es ist wesentlich, daß der Religionsphilosoph T., der bei seinem Vereinigungsversuch von Religion und Wissenschaft die rationalistischen Wege hart bevorzugt, durch die Theologie zu anderen Gesichtspunkten geführt wird.

3. Allerdings ist der methodische Ausgang für die Theologie die religionsphilosophische Stellungnahme („Religionsgeschichte“, 2); auch die protestantischen Glaubensgedanken müssen mit den allgemeinen wissenschaftlichen Mitteln der Geschichte und Psychologie erörtert werden;

Glaubensfragen nur aus Gründen des Glaubens entscheiden wollen, bedeutet Verzicht auf die Allgemeingültigkeit christlicher Überzeugungen. Die Methode T.s in der Dogmatik mußte die Gruppe der Altritschianer (¶ Ritschianer) als Angriff auf ihre Position aussähen; f. J. Kastan hat den „fatalen skeptischen Subjektivismus“ A. J. Ritschls T.s gegenüber scharf verteidigt. Die Lösung des theologischen Denkens T.s von Ritschianischen Bahnen wurde damit klar (vgl. die Auseinandersetzungen mit f. J. Kastan in ZThK V und VI, 1895—96, über „die Selbstständigkeit der Religion“, VIII, 1898, über „Geschichte und Metaphysik“); die dogmatische Methode wird aufgegeben, die historische Methode als allein berechtigt in der Theologie behauptet. Den gleichen Entscheid vollzog T. später gegenüber der christlichen Ethik, wie sie W. Hermann entwickele hatte (ZThK 1902, S. 44, 125); die Allgemeingültigkeit christlich-sittlichen Selbstbewußtseins als Erlebens ist zu individualistisch gekennzeichnet gegenüber der Geschichte der Sittlichkeit: philosophische und christliche Ethik zeigen sich wieder getrennt; Normen und Zwecke verbinden die Erfahrung mit den Ideen der Sittlichkeit; neben Pflichten treten wieder die Güter. Und die christlich-sittlichen Werte erscheinen als die relativ höchste Ausgestaltung humarer Sittlichkeit unter den Gegenwartsbedingungen und für die gesellschaftlich voraussehbare Zukunft. So wird die christliche Ethik mit ihren Kulturwerten an die Geschichte angeschlossen (vgl. T.s „Soziallehren der christlichen Kirchen“). Die Glaubenslehre aber widmet sich der Darlegung der Glaubensgedanken auf wissenschaftlich-religionsphilosophischer Basis und unter Anerkennung des modernen wissenschaftlichen Denkens“ (¶ Dogmatik ¶ Glaube: III, 3). Auch hier sucht T. den engen Anschluß an die Geschichte: die großen Hauptmotive des Christentums: „Offenbarung“ (: III), „Erlösung“ (: II), „Gnade Gottes“ (: III), „Praedestination“ (: III) „Eschatologie“ (: IV) werden in ihrer historisch-psychologischen Notwendigkeit erfaßt und in einer Neuformung und Neuendung mit dem Geistesleben der Gegenwart in Beziehung gesetzt. Dieses Geschick, theologische Begriffe der Vergangenheit und Gegenwart aufzuholen, hat T. besonders gezeigt, als er aus Anlaß von A. Carnabs Schrift erörterte: Was heißt „Wesen des Christentums“?“ (Chr W 1903, Sp. 443 ff.). Dabei bleibt die Gefahr, daß nicht doch die Feinfühligkeit des Historikers die Kraft des Systematisers beschränkt und die Masse geschichtlichen Stoffs das Gerüst des theologischen Baues zerstürfe. Das durchgeführte System T.s, das wir erwarten, mag diese Befürchtungen zerstreuen.

Außer dem im Text genannten Schriften und Artikeln der RE² und der RGK sind noch folgende wichtige Veröffentlichungen zu nennen:

1. zur Geschichte: Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, (1906) 1911²; — Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Kultur der Gegenwart I. Teil, IV 1), (1906) 1909²; — Rückblick auf ein halbes Jhd. der theolog. Wissenschaft (ZwTh 51, 1909, S. 97 ff.); — Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, 1911.

2. zur Philosophie: Die gegenwärtige Lage der Religionsphilosophie (Zeitschrift für Kunde Künster), 1904; — Das historische in Kanis Religionsphilosophie,

1904; — Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905; — Weisen der Religion und der Religionswissenschaft (Kultur der Gegenwart I. Teil, IV 2) (1906) 1909²; — Zur Frage des religiösen A priori vgl. in „Religion und Geistesfultur“ 1909, S. 263 ff.; — Endlich „Gesammelte Schriften“ II. Band: „Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik“, 1913.

3. zur Theologie vgl. noch: Historische und dogmatische Methode in der Theologie (RhPr 1900); — Politische Ethik und Christentum, 1904; — Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, 1911.

Über T. handelt Theob. Kastan: „G. T. Eine kritische Beurtheilung“, 1912 (vgl. die Befreischung T.s in ThLZ 1912, Sp. 724 ff.); — Seine Darstellung der Geschichte des Protestantismus hat u. a. Kritiker gefunden in Ferdinand Rattenbach ThR 1907, S. 41 ff. 71 ff.; ZThK 1906, S. 506 ff.; — Wilhelm Herrmann: ZThK 1907, S. 1 ff.; — Frieder. Voos: Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit, Halle 1907; — Rieger: ZKG 1906, S. 348 ff.; — R. O. Gräbmaier in Frank's Geschichte und Kritik der neueren Theologie, 1904, S. 465 ff.; — Zu T.s „Soziallehren“ vgl. Werneke in ZThK 1912, S. 329 ff.; 1913, S. 18 ff.

Bornhausen.

Trolle, Gustav, ¶ Schweden, 1 (Sp. 486). Trommies, Abram van (1633—1719), geb. in Groningen, studierte dort seit 1651 und besuchte 1655—1657 reformierte Universitäten und Kirchen des Auslandes (Heidelberg, Basel, Genf, Saumur, London). 1657 wurde er Pastor in Hattem (Prov. Groningen), 1671 in Groningen. Hier vollendete er seine großen Koncordanzen, die in den Niederlanden noch heute die Erinnerung an „Vater T.“ lebendig erhalten: Niederländische Concordantie des Bybels 1685 bis 92 in 2, 2¹ 1754 in 3 Foliobänden (neue Ausgabe 1853), und Concordantia Graeca versionis vulgo dictae LXX interpretatum, 1718, 2¹ 1742, ¶ Bibelkoncordanz, 2 a.

B. Glaeser: Godeleerd Nederland III, 1856, S. 447 f.; — E. D. van Beun: A. T. (in Stemmen voor waarheid en vrede, 1892, S. 637—668); — H. J. Offerhaus: Levensbeschrijving van A. T. (in Geloof en vryheid, 1911, S. 497—552); — RE² X, S. 698 u. 702.

Goebel.

Tronchin, J. Louis (1629—1705), Sohn von 2, studierte zu Genf und in Saumur, wo er Hörer des Moïse Amyrnat war, dessen Universalismus T.s Vater seiner Zeit heftig angegriffen hatte, 1655 Pastor in Lyon, 1661 Professor der Theologie in Genf. 1696 erbaten T. und sein Kollege Westrezat vom Ratte die Abschaffung des Eides, laut dessen die Kandidaten versprechen, keine Neuerung in der Calvinischen Lehre vorzunehmen.

2. Théodore (1587—1657), Genfer Orientalist und streng calvinistischer Theologe, Batentund und Schwiegersohn Vézaz, 1606 Professor der orientalischen Sprachen an der Genfer Academie, 1618 Professor der Theologie, mit Giovanni Diodati zu der ¶ Dordrechter Synode gesandt.

Neben beide vgl. RE² XX, S. 135 f.; — F. Lichtenberger: Encyclopédie des Sciences relig. XII, S. 234 ff.

Chevalier.

Tropen heißen die der Ausschmückung des liturgischen Textes dienenden, ursprünglich nur musikalischen Einleitungen und Einschaltungen in den Antiphon, das Kyrie, Gloria und andere Teile der gottesdienstlichen Liturgie (¶ Messie: III. Liturgie: II, A I), die vom Chor gesungen werden. Der Name ist entsprechend dem bei

den den T. verwandten Sequenzen zu beobachtenden Prozeß, dann auch auf die diesen Tropenfolgen unterlegten, anfangs kurzen, bald längeren Texte übertragen worden. Die T. werden als Tropi antiphonales und Tropi graduales von einander unterschieden je nach ihrem Vorkommen im Antiphonar (Liturgie; II, A 1 Messe; III, 1 a) oder im Graduale (Messe; I, 2 c; III, 1 b). Die T. dichtung und Komposition spielt als Quelle der herauf der Liturgie gegenüber selbständigen gewordenen geistlichen Mysterien (: II; vgl. Passionspiele, 1. 2 Weihnachts- spiele, 1 a) eine Rolle und hat in der liturgischen Liturgie, wenn auch seit dem 13. Jhd. eingeschränkt, oft als stehendes Beiwerk, eine Stätte gefunden, bis daß Tridentinum sie hier ausstieß.

Bei u. a. in den von C. Blume und G. Dreves hrsg. Analecta Hymnica 47 und 49; — C. Blume in KHL II, Sp. 2464 f.; — L. Gautier: Les Tropes, 1886; — Zum Verhältnis der T. zum geistlichen Schauspiel vgl. auch RE XVIII, S. 637 s. und die dort genannte Lit. 36.

Trockendorf (1490—1556), evg. Schulmann, eigentlich Valentinius Friedland, T. genannt nach seinem Geburtsort (heute: Trockendorf bei Görlitz). Nach vollendeten humanistischen Studien (bei Petrus Apollinaris und Richard Crocius in Leipzig) Lehrer in Görlitz geworden, geht T. auf die Runde von Luthers Auftreten zu abermaligem Studium nach Wittenberg (1519), wo er sich besonders Melanchthon anschließt und bei Matthäus Adrianius Hebräisch lernt; später hielt er in Wittenberg Vorlesungen über Cicero und die paulinischen Briefe. 1523 wurde er Rektor der Schule in Goldberg (Schlesien); er war energisch gegen die Schwarzenberger (Kaspar von Schwensfeld) ausstrat, die mit unter seinem Einfluß das Helsa räumen mußten. Nachdem er sich 1529—31 abermals in Wittenberg aufgehalten hatte, leitete er bis zu seinem Tode die Goldberger Schule, deren Wiederaufbau nach der Feuersbrunst vom Jahre 1554 er zwar von Liegnitz aus, wohin die Schule einstweilen übergesiedelt war, mit unermüdlichem Eifer betrieb, aber nicht mehr erlebte. T. ist einer der ersten protestantischen Rektoren, die ein evg. Schulwesen begründeten und zugleich daß humanistische Bildungsideal mit Erfolg zu verwirklichen strebten. Seine Bedeutung liegt vor allem auf dem Gebiete der Organisation. Das Prinzip der Selbstverwaltung, das er dabei überall zugrunde legte, führte ihn zu Einrichtungen, die vielfach an moderne Bestrebungen und Schultypen erinnern (v. B. Einführung eines jugendlichen Schulgerichtshofes).

T. Schriften sind mit Ausnahme einer Schriftordnung von 1548 jämlich erst aus seinem Nachlaß aus seinem Schülertum herausgegeben, so u. a.: Catechesis scholae Gotbergensis scripta a. V. T. ... cum praefatione Ph. Metanthonis, 1558; — Methodi doctrinae catecheticae scholae Goldbergenus, 1565; — Precationes Reverendi Viri V. T. recitatae in schola Gotbergensi, anno proximo ante mortem ex eius ore exceptae et editae opera L. L. Leobergenis, 1564; — Rosarium contextum ex rosis decerpis ex Paraiso Domini, 1565. — Ueber T. vgl. R. v. Raumers: Geschichte der Pädagogik¹, I, 1872, S. 171 ff.; — G. Meister in Jahrbuch für Philologie und Pädagogik, II. Abt., 1880, 122, S. 425 ff., 473 ff.; — Der in ADB 38, S. 601 ff.; — L. Curtius: V. T. und die Lateinische Schule zu Goldberg, 1888; — R. Wormbaum: Evng. Schlußordnungen I, 1860; — J. M. Reuß: Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichtes in der evng. Kirche Deutschlands zwischen 1530

und 1600. I. Teil, 2. Band: Mitteldeutsche Katechismen, 1911, 1. Abt., S. 349 ff.; 2. Abt., S. 773 ff.; II. Teil: Quellen des biblischen Unterrichtes, 1906, S. 394 ff.; — EHP² IX, S. 230—37; — RE³ XXIV, S. 582 ff. Bunde.

Trüber, Primus (1508—86), T. Österreich-Ungarn; I, 3 e T. Laibach.

Truchseß von Waldburg, Otto, Augsburg; — Gebhard Truchseß = Gebhard II von Löhn.

Trudpert, der vielleicht aus Irland stammte, soll Anfang des 7. Jhd. im Breisgau als Ästet gelebt (und unter den Alamannen missioniert) haben, bis er — 607 (26. April)? — von einem seiner Knechte aus Rache ermordet wurde. Über seine Reliquien, die 816 gehoben wurden, errachte man — an Stelle der von ihm errichteten Petruskapelle? — eine Kirche St. T., neben der eine Benediktinerabtei entstand. Die Vita Trudperths, deren älteste Fassung aus dem Anfang des 9. Jhd. stammt, ist legendärisch.

Hans I, S. 329, Num. 1; — Jos. Sauer: Die Anfänge des Christentums und der Kirche in Baden, 1911; — RE XX, S. 143. Glaue.

Trümpelmann, August, evg. Theologe, geb. 1837 in Ilzenburg a. S., 1860 Vikar in Lyon, 1862 Lehrer in Hamburg, dann am Gymnasium in Bernigerode, 1865 Pfarrer in Friederickswerth (S.-Gotha), 1875 Pfarrer und Superintendent in Uelleben (S.-Gotha), 1881 Oberpfarrer und Superintendent in Torgau, 1892 Superintendent in Magdeburg.

Bei u. a.: Die römische Frage vom kirchlich-nationalen Standpunkt, 1868; — Luther und seine Zeit (Vollschauspiel), 1869 1895; — Perpetua und Felicitas, (1872) 1880; — R. Rothes Geschichte der Predigt, 1881; — Martin Rintius Lutherfestspiele (bearbeiten), 1890; — Die Predigt Luthers am Milsteinen, (1891) 1905; — Kloster und Schule, Drama, 1893; — Die moosere Weltanschauung und das apostolische Glaubensbekenntnis, 1901; — Berührung Magdeburgs, Drama, 1902; — Ein Herzengruß und sein Bruch, 1904; — „Dennoch“, Zeitpredigten, 1906; — Welche Bedeutung hat die Wiederkehr des Galileus Kometen für unser religiöses Leben?, 1910. Glaue.

Trullanum (680, 692) T. Konzilien: II, 3 T. Christologie; II, 3 b T. Monophysiten, 2.

Trunksucht, ihre Bekämpfung, T. Mäßigung und Enthaltsamkeitsbestrebungen.

Trusts T. Kartelle und Trusts.

Trutweiter, Jodocus, Luthers Lehrer, T. Erfurt; II, 1 T. Luther, 1.

Truphonus, Johann, der Reformator von Walden.

Trpho, hebr. Tarphon, jüdischer Gelehrter, um 130 n. Chr., vielleicht gleichzusehen mit dem T., an den T. Justin in seinem Dialog mit dem Juden T. gedacht hat. Er soll dem Gottesdienst im Tempel zu Jerusalem noch beiwohnt haben, war in seiner Ausdrucksweise heilig, z. B. den Judenchriften (Minim) gegenüber (babylonischer Talmud: Sabbath 116 a), und stand dem T. Aliba nahe. Er soll als Märtyrer im Bartochabatige (T. Juden: um I, 5, Sp. 813) gestorben sein. In seinen Sprüchen der Bäter II 15—16, vorliegenden Ausprüchen fällt auf, daß er offenbar gern von Arbeit, Arbeitern und Lohn sprach, auch von Gott als dem Arbeitsherrn. T. Juden: um I, 5 (Sp. 814). W. Baehre: Agada der Tannaiten I, (1884), 1903, S. 312 ff.; — J. Hamburgs Realencyclopädie des Judentums II, 1896, S. 1196 ff.; — O. B. Straub: Einleitung in den Talmud, 1908⁴, S. 89 ff.; — Jewish Encyclopedia

clopedia, XII, S. 56 ff; — E. Schüller II, 1907⁴, S. 444 ff.

Tschärt, Paul (1848–1911), evg. Theologe, geb. in Freystadt (Niederschlesien), 1875 Privatdozent in Breslau, 1877 a.o. Prof. in Halle, 1884 o. Prof. in Königsberg, 1890 in Göttingen.

1884 p. 410); in Königgrätz, 1860 in Görlitz.
Werl, u. a.: Die Päpste der Renaissance, 1879; — Nebel
eug. Kirchenbauteil, 1881; — Evg. Polemik gegen die rö-
mische Kirche, (1885) 1888; — Joz. Brückmanns Mosulu, 1887; — Unbekannte handschrifl. Predigten und Schriften
Martin Luthers, 1888; — Uthdenbuch zur Reformations-
geschichte des Herzogtums Preußen III, 1890; — Herzog
Albrecht von Preußen als reformator. Persönlichkeit, 1894;
— Antonius Corvinus' Leben und Schriften, 1900; —
Briefwechsel des Antonius Corvinus, 1900; — Staat und
Kirche im Königreich Preußen (Nede), 1901; — Modus
vivendi. Grundlinien für das Zusammenleben der Kon-
fessionen im Deutschen Reich, 1908; — Analecta Corvi-
niana, 1910; — Kurzgefaßter Studiengang für Theologen,
1911; — Dr. Geerh. Wiedenbrück († 1547), Leben und
Schriften, 1911; — Die Entstehung der luth. und der refor-
mierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen
Gegenbewegungen, 2 Bde., 1911; — Herausg. von J. S. C. Arch's
Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1899¹ (mit J. Bonnus), 1906²; — Die unveränderliche Augsburg. Konfession (deutsch
und lat.), 1901; — Mitherausg. d. Zeitschr. der Gesell-
schaft für niedersächsische Geschichte. — Nebel T. vgl.
Regula in der Zeitschrift für niedersächsische Kirchen-
geschichte 17, 1912, S. 1—9; — N. Von wiesch in RE
XXIV, S. 585 ff.

Tschechen § Heidenuijjion: III, 2 (Sp. 1987 f)
§ Oesterreich-Ungarn.

Türkessen ⁹ Türkei, 1 a (Sp. 1376).

Würrn, Gustav, freireligiöser Prediger, geb. 1865 in Peterswaldau u. d. Eule, 1889 Prediger an der freireligiösen Gemeinde in Breslau, 1901 Präsident des deutschen Freidenkerbundes. **Lichtfreunde**, 4.

— *Literaturkunde*, 2.
Bert. u. a.: *Der Mensch Jesu*, (1891) 1905*; — *Die Bibel unter Menschenwert*, (1894) 1905*; — *Buddha und Christus*, (1899) 1910*; — *Hat Christus überhaupt gelebt?* (1903) 1907*; — *Die Kirche als Gegnerin der Wissenschaft*, 1908*; — *Sur 60 Jahr. Geschichte der freireligiösen Bewegung*, 1904 — *Zweidlersfelechtmusik*, 1902; — *Die Moral ohne Gott*, (1906) 1907*; — *Vor dem Land- und Reichsgericht*, 1907; — *Menschen vor Adams Zeit*, 1909; — *Lehrbuch für den freireligiösen Unterricht*, 1910. — Herausgeber von: *Die Geistesfreiheit, Freitrag-, Sonntags- und Familiennacht*.

von Uchirhaus (oder Schirhause), Ehrenfried Walther (1651–1708), bekannt als Mathematiker, Physiker und Logiker, bildete sich besonders durch das Studium der Schriften des Descartes und Spinoza und trat auch in Beziehungen zu Leibniz, mit dem er einen interessanten Briefwechsel führte. Sein Hauptwerk ist die *Medicina mentis sive artis inventiendi paecepta generalia* (Amstel. 1687, Leipzig. 1695 u. ö.). Darin ist er dem Grundgedanken wie dem gesamten Aufbau nach von "Spinozas" *Tractatus de intellectus emendatione* abhängig und geht nur darin über ihn hinaus, daß er die Theorie des Erfahrungswissens, deren Ausführung Spinoza gefordert, aber nicht mehr geleistet hatte, im einzelnen zu begründen sucht. Wichtiger noch als die eigenen positiven Leistungen ist hier die Kritik der geschichtlichen Vermüllung, die ihm zufiel. Er zuerst ist es, der Leibniz, gerade in der Epoche seiner ersten jugendlichen Empfänglichkeit, mit den Grundgedanken von Spinozas Prinzipien

lehre bekannt machte und damit die Entwicklung seiner Philosophie im positiven wie im negativen

Einzelne Phrasen im Vorlesen und im gesagten Sinne bestimmte. Indessen unterscheidet ihn von Leibniz der Umstand, daß er sich keine Ziele weit näher und enger stellt. Dabei geht er durchaus von den Voraussetzungen des Rationalismus aus: „wohl“ heißt ihm nur das, was wir nicht lediglich in der Wahrnehmung vorgefunden, sondern aus seinen allgemeinen logischen Gründen entwidelt haben. Jede Erkenntnis eines Einzelndings muß die Erkenntnis seiner nächsten Ursache einschließen und von ihr weiterhin zur Einsicht in die Gesamtheit seiner näheren und ferneren Bedingungen aufsteigen. Erst wer sich dieser Bedingung in vollständig verständiger hat, vermag den Gegenstand begrifflich und sachlich vollständig zu beherrschten. Das höchste Ziel, das sich alle unsere rationalen (oder abstrakten) Methoden stellen können, ist die Erfahrung selbst. So betont T. (und das in die fruchtbareste Einsicht, die er gewinnt) unablässig die strenge Korrelation zwischen dem „apriorischen“ und dem „aposteriorischen“ Wege der Begründung oder, anders ausgedrückt: Induktion und Deduktion sind nicht zu trennen, sondern sie bedürfen und ergänzen einander gegenseitig. Das Experiment ist nichts anders als ein Hilfsmittel der Begriffsbildung, während anderseits der echte Begriff vor allem der Schlüssel an lösbarsten Beobachtungen sein will. Die Physik gilt T. dabei als der Inbegriff aller echten Erkenntnis; sie ist es, die alles das, was Logik und Mathematik, ja was Metaphysik und Theologie nur jemals erstrebt haben, erfüllt und zum Abschluß bringt, eine Überwältigung, die freilich uns heute recht einseitig erscheint, die aber geschichtlich wohl notwendig war. In der weiteren Ausführung seiner Lehre lehnt sich T. oft, sogar in den Ausdrücken, an Spinoza an, von dem er wie viele, daß er Gott und Raum nicht zusammengevoren, sondern einen richtigeren Gottheitsbegriff habe, als selbst Descartes. — Philosophie: III, 2 d (Sv. 1540); 2 e (Sv. 1543).

— *W. Biehlehorn*: *Philosophie*, 1771, S. 189 (D. 145-3). — *W. Biehlehorn*: Lebensbeschreibung des C. W. von T., 1866; — *J. M. Berewen*: T. als Philologe, 1869; — *W. Biedelband*: Geschichte der neuern Philosophie¹ I, S. 197 ff.; — *E. Cassirer*: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit II, Berlin, 1911, S. 191 ff. *Buchenau*.

Ishuanghe Taoismus, 2, 3 (Sp. 1075 f.)
Luam, Erzbistum, " Irland: II, 2 a.

Tubal & Klein, nro. (Sp. 882).
Lud. Joachim Christian Friedlich (1806—1867), evng. Theologe, geb. in Quedlinburg, studierte 1825—29 in Halle, na-
mentlich unter Wihl, \ddot{S} egenfius. 1830 ebenda
Privatdozent für Orientalia, 1838 a.o. Prof.,
1841 an der theologischen Fakultät in Leipzig,
1843 Ordinarius. Sein Hauptwerk ist ein
Genesistommler. Die Vorzüge dieser Arbeit
liegen sowohl aus seiter der rein sprachlichen und
literarischen Behandlung (T. war Haupt-
vertreter der sogenannten Ergänzungshypothese;
 \ddot{S} iebold, 2), als auch der sachlichen Erklä-
rung, die besonders der Ausbildung geographi-
scher und topographischer Fragen zugute kam.
Überhaupt hat sich T. in dieser sogenannten
Richtung sehr hervorgetan.

Geueſiā, 1838, 1871² (von A. Arnoſt beſorgt); — De Niſo urbe animadverſiones tres, 1845 (wo Niſo's Lage in einer Weife bestimmt wurde, welche die späteren

Ausgrabungen glänzend gerechtfertigt haben). — Ueber T., vgl. RE¹ XX, S. 146 ff von B. Höffel; — ADB 38, S. 754 ff von C. Siegfried.

Berthold.
de Todeshis, M. folaus (= Panormitanus), Kirchenrechtler, *Literaturgeschichte*: II, A 5 (S. 2240).

Tübingen, Universität. Im Jahr 1477 stiftete Graf Eberhard im Bart, der in Sage und Lied berühmt gewordene erste Herzog von Württemberg (1 b), in T., seiner damaligen Hauptstadt, die Universität, die von ihrer Gründung bis in die Mitte des 19. Jhd.s fast ausschließlich und von da bis zur Gegenwart überwiegend ihren Charakter als schwäbische Landesuniversität bewahrt hat. Vorausgegangen war die Verländigung mit Papst Sixtus IV und die Verlegung eines Chorherrenstifts von Sindelfingen nach dem Sitz der neuen Hochschule zum Zweck ihrer finanziellen Funderierung.

1. Die erste Periode der Universitätsgeschichte geht bis 1534, dem Jahr der Einführung der Reformation, und ist charakterisiert durch das Zusammen bzw. Gegeneinanderwirken der drei wissenschaftlichen Richtungen: 1. einer Spätblüte des *Oecamismus* (via moderna); 2. *Oecam* (Universitätsstreit des Mittelalters), deren Hauptvertreter Gabriel Biel und Wendelin Steinbach († 1519) mit ihrem Schüler Stanislaus Bartschius († 1604) und Christoph Besold (1635 zur katholischen Kirche übergetreten; † 1638); der Philosoph Jakob Scheit († 1587); 3. *Orthodoxie*, 2 c, Sp. 1063, die Philologen Martin Crisius († 1607) und Petrus Triclinius († 1590); *Litteraturgeschichte*: III, A, 5), die Mathematiker Michael Maestlin († 1631), der Lehrer Kepler, und Wilhelm Schmid († 1635). Neuer Statuten wurden 1601 erlassen, der Niederschlag heftiger Kämpfe, die der selbsterliche Friedrich I mit den „hagtorren Elefantenköpfen“ der Professoren um die Universitätsprivilegien geführt hatte. Die Leiden des 30jährigen Kriegs brachten nach der Schlacht bei Nördlingen (1634; Württemberg, 2 b) die Entzettelung eines lutherischen Kanzlers und die Übergabe des mit den theologischen Fakultäten verbundenen Propstei an die Jesuiten, den Raub der auf dem Schloss befindlichen Bibliothek nach München und die zeitweilige Verlegung der Universität nach G. w.

3. Die Tübinger Universitätsgeschichte zwischen Anfang des 18. und Anfang 19. Jhd.s erhält ihre Eigenart durch die mannigfachen Neuordnungen und verjüngten Eintritte des für pädagogische Fragen interessierten Herzogs Karl Eugen (regiert 1744—1793; Württemberg, 3), der aus der Jugendzeitliche Schiller als Gründer der Hohen Karlsschule in Stuttgart bekannt ist. Bedeutete diese Gründung zunächst eine große Gefahr für T., so zeigte sich doch auf die Dauer die alte Universität mit ihrer bedeutenden theologischen Bildungsanstalt und mit ihrem freieren, von der Habsucht entfernten Wissenschaftsbetrieb lebensfähiger, als die jüngere künstlich aufgezogene Schweizer. 1752 wurden neue Statuten erlassen, die auf eine praktische Gestaltung des Wissenschaftsbetriebs abzielten und für die neuere Fächer der Naturkunde und Landeskunde, auch Geschichte und praktische Philosophie Vorlehrungen trafen. 1793 wurde auch das theologische Stipendium, von da an „Stift“ genannt (Erziehungsanstalten, 2 b *Barber* vorbildung, A 3, Sp. 1446), durch vollständigen Umbau und durch neue Statuten den Erfordernissen der Neuzeit angepaßt. — Von den einzelnen Fakultäten behielt die theologische auch in dieser Periode die Führung. Die Erweiterung der Orthodoxie geschah mehr in viettini schm als in rationalistischem Sinne. Die bedeutendste Erscheinung war Christoph Matthäus Pfarr, neben dem der von Cocecius beeinflußte Johann Wolfgang Jäger († 1720); seit 1702 Kanzler

det und die Eigenart der Universität T., wie auch der württembergischen Landeskirche in hervorragendem Maße bestimmt, so daß die alte stolze Anschrift an ihrem Tore ein Körnlein Wahrheit enthielt: *Clastrum hoc eum patria statque eadique sua* (Dies Kloster steht und fällt mit seinem Vaterland).

Die Zeit von der Mitte des 16. bis zum Anfang des 18. Jhd.s wird auch in T. charakterisiert durch die Vorherrschaft der lutherischen Orthodoxy, in deren Kämpfen die Namen Heerbrand, Lat. T. Andreae, Stephan Gerlach (1546—1612), Lukas T. Diander, Melchior Nicolai († 1638) u. a. eine bedeutsame Rolle spielten. Die Tübinger theologische Fakultät führte von 1619 bis 1627 mit den Gießener Theologen den heftigen Streit über die Frage der Kenosis (*Christiologie*: II, 4 c). Aus den übrigen Fakultäten sind zu nennen: die Juristen Nicolaus Barnabaeus († 1604) und Christoph Besold (1635 zur katholischen Kirche übergetreten; † 1638); der Philosoph Jakob Scheit († 1587); 4. *Orthodoxie*, 2 c, Sp. 1063, die Philologen Martin Crisius († 1607) und Petrus Triclinius († 1590); *Litteraturgeschichte*: III, A, 5), die Mathematiker Michael Maestlin († 1631), der Lehrer Kepler, und Wilhelm Schmid († 1635). Neuer Statuten wurden 1601 erlassen, der Niederschlag heftiger Kämpfe, die der selbsterliche Friedrich I mit den „hagtorren Elefantenköpfen“ der Professoren um die Universitätsprivilegien geführt hatte. Die Leiden des 30jährigen Kriegs brachten nach der Schlacht bei Nördlingen (1634; Württemberg, 2 b) die Entzettelung eines lutherischen Kanzlers und die Übergabe des mit den theologischen Fakultäten verbundenen Propstei an die Jesuiten, den Raub der auf dem Schloss befindlichen Bibliothek nach München und die zeitweilige Verlegung der Universität nach G. w.

3. Die Tübinger Universitätsgeschichte zwischen Anfang des 18. und Anfang 19. Jhd.s erhält ihre Eigenart durch die mannigfachen Neuordnungen und verjüngten Eintritte des für pädagogische Fragen interessierten Herzogs Karl Eugen (regiert 1744—1793; Württemberg, 3), der aus der Jugendzeitliche Schiller als Gründer der Hohen Karlsschule in Stuttgart bekannt ist. Bedeutete diese Gründung zunächst eine große Gefahr für T., so zeigte sich doch auf die Dauer die alte Universität mit ihrer bedeutenden theologischen Bildungsanstalt und mit ihrem freieren, von der Habsucht entfernten Wissenschaftsbetrieb lebensfähiger, als die jüngere künstlich aufgezogene Schweizer. 1752 wurden neue Statuten erlassen, die auf eine praktische Gestaltung des Wissenschaftsbetriebs abzielten und für die neuere Fächer der Naturkunde und Landeskunde, auch Geschichte und praktische Philosophie Vorlehrungen trafen. 1793 wurde auch das theologische Stipendium, von da an „Stift“ genannt (Erziehungsanstalten, 2 b *Barber* vorbildung, A 3, Sp. 1446), durch vollständigen Umbau und durch neue Statuten den Erfordernissen der Neuzeit angepaßt. — Von den einzelnen Fakultäten behielt die theologische auch in dieser Periode die Führung. Die Erweiterung der Orthodoxie geschah mehr in viettini schm als in rationalistischem Sinne. Die bedeutendste Erscheinung war Christoph Matthäus Pfarr, neben dem der von Cocecius beeinflußte Johann Wolfgang Jäger († 1720); seit 1702 Kanzler

der Universität, sowie die von Spener beeinflussten Christian Eberhard Weismann († 1747) und Jeremias Friedrich Reuß († 1777) und der weit gereiste Historiker Johann Friedrich Le Bret († 1806) je eine besondere Eigenart zum Ausdruck brachten. Dem Rationalismus, der sich seit Mitte des 18. Jhd.s anderswo festigte, leistete in T. der orthodox-scholastisch gerichtete Christopher Fr. Sartorius (seit 1755; † 1785) trügerige Gegenwehr. Sein „Lehrbuch der lutherischen Dogmatik“ herrschte in T., bis um die Wende des 18. Jhd.s Christian Gottlob Storr (1786–97 Professor in Tübingen) die ältere „Tübinger Schule“ begründete, deren rationalistischer Supranaturalismus bis weit ins 19. Jhd. hinein durch Johann Friedrich Flatt († 1821), Friedrich Gottlieb Süsing († 1826), Ernst Gottlieb Bengel († 1826), Johann Christian Friedrich Steudel († 1837) u. a. vertreten worden ist („Nationalismus“: III, 2, Sp. 2045 f.). Als den anderen Fakultäten seit dieser Zeit genannt die Philosophen Georg Bernhard Bilfinger († 1750) und Israel Gottlieb Canz († 1753); „Nationalismus“: III, 2 a), welche die Leibniz-Wolffsche Philosophie nach T. brachten, und der Orientalist und Historiker Christian Friedrich Schnurrer († 1806).

4. Die neue Gelehrsamkeit unter König Friedrich I (1806; * Württemberg, 4) brachte der Universität die Aufhebung der alten Privilegien nebst der völligen Eingliederung der Körperschaft in das Gefüge des modernen Staates. Eine neue katholisch-theologische Fakultät, 1812 in Ellwangen für die fah. Landesstelle des Königreichs errichtet, wurde 1818 der Landesuniversität angegliedert und nach T. verlegt. Als zwei weitere Fakultäten entstanden 1817 auf Vorschlag des bekannten Nationalökonomen Friedrich List eine „staatswirtschaftliche“ (heute „staatswissenschaftliche“) und 1863 durch Abtrennung von der philosophischen eine naturwissenschaftliche Fakultät. Die Zeit der Demagogie brachte die ersten theologischen Privatdozenten in T., K. A. Höfe, auf den Alsperr (1823) und veranlaßte die „sehr gerne“ erzielte Amtsentlassung des Professors für Literaturgeschichte, Ludwina Uhland (1832).

In der evangelischen Fakultät ist 1826 ein neuer Ausschluß herbeigeführt worden durch die gleichzeitige Berufung des Dogmatikers Dr. Heinr. Kern († 1842), eines von Schleiermacher angereisten Vermittlungstheologen, und des Historikers Ferdinand C. Baur, des Begründers der zweiten „Tübinger Schule“ (* Baur und die Tübinger Schule). Aus dem Tübinger Stift ist 1825 das Klammenzeichen der modernen christlichen Theologie, das „Leben Jesu“ des damaligen Repetenten David Friedrich Strauss hervorgegangen. Die dadurch veranlaßte Erregung verhinderte die Befreiung einer der systematischen Lehrkanzeln mit einem Hegelianer und Schüler Baur's. Nicht der Repetent und Privatdozent Ed. Zeller, sondern der übrigens feinfühlige und einflußreiche Vermittlungstheologe Abb. Alexander († 1878) wurde schließlich der Nachfolger Steudels. Und an Kerns Stelle kam nicht J. Dörner, der in T. vom Repetenten zum außerordentlichen Professor aufgerückt, aber 1839 nach Kiel gegangen war, sondern J. C. Wed († 1878), der mit seinem biblischen Realismus an den besten Ueberliefe-

rungen der schwäbischen Frömmigkeit anknüpfte. Bedeutet man, daß daneben das alte Testamente kurze Zeit durch den von Göttingen vertriebenen H. G. A. Ewald, seit 1852 durch G. Fr. Lehler, einen persönlich entschiedenen, aber gegen andere duldsamen Lutheraner, und nach dessen Tode (1872) durch den mehr kritisch gerichteten L. Diezel († 1879) vertreten war, und daß ferner die praktische Theologie in Cht. D. Fr. Palmer (1852–1875) einen lücklich sehr regelmäßen und pädagogisch geschickten Vertreter batte; bedeutet man ferner, daß die in T. durch den Studienplan des Stifts mit der Theologie eng verknüpfte Philosophie zu gleicher Zeit in Pr. Th. Bücher (1844–1855), Alb. Schwiegler († 1857), K. R. Kölln († 1894), Christ. Sigwart († 1904) u. a. hervorragende Vertreter hatte, – dann wird klar, inwiefern diese aus nicht unbedeutenden Männern der verschiedensten Richtungen zusammengesetzte Fakultät nicht nur außerhalb Württembergs eine große Anziehungskraft ausüben konnte, sondern auch insbesondere der Geistlichkeit des Landes den ihr eigenständlichen wissenschaftlichen Sinn, sowie das gegenseitige Verständnis für die verschiedenen theologischen Standpunkte einzuräumen verstand. Baur stand nach seinem Tode den würdigsten Erzäg in K. Weizäder (1861–1899); an Baus Stelle trat der ihm geistesverwandte K. Kübel († 1894); Landerers Nachfolger wurde der ebenfalls als Vermittlungstheologe einzureihende P. Buder (1877–1911; seit 1872 Ephorus des Stifts). Dieser wurde durch H. Kautsch (1880–1888) ersetzt, so daß wohl die neuere kritische Theologie des Alten und Neuen Testaments, aber nicht die kritisch-scholastische Weiterentwicklung der theologischen Prinzipienlehre und Dogmatik ihre Vertretung in T. hatte. Um so eisiger wurden im Stift die Schriften Ritschls gelesen und von den Repetenten (F. Mezger, H. Neuhae) behandelt, so daß die Fakultät bei der nächsten Balanz, als der an Palmers Stelle gernjene H. Weiß infolge von Krankheit auf weitere Lehrfähigkeit verzichten mußte, in J. Gottschid († 1907) einen der genümmsten Schüler Ritschls, zu gewinnen Gedacht nahm, der trotz der Schwierigkeiten, die er gerade als praktischer Theologe in dem ihm fremdartigen Kirchenwesen zu überwinden hatte, eine weitreichende und tiefschlagende Wirksamkeit auszuüben verstand. Als auch am Kübels Stelle in Th. Häring (seit 1895) ein von Ritschl beeinflußter Theologe gewonnen ward, der allerdings keine Herkunft aus dem schwäbischen Pietismus niemals verleugnen konnte und wollte, forderten welche Kreise im Lande eine sechste theologische Professur, deren Bedürfnis von Fakultät und Regierung insofern anerkannt wurde, als das Neue Testament, wohl unter den verschiedensten Gesichtspunkten gerade in T. kläglich bearbeitet, doch noch keine Spezialvertretung in der Fakultät hatte. Ad. J. Schlatter (seit 1898) ist als erster Neutestamentler berufen worden. Das AT ist 1888–1912 von J. Grill, seither von Berthold vertreten. In Bauders Stelle kam 1911 Dr. J. Traub, dem zugleich das Ephorat des Stifts übertragen wurde. Gottschids Nachfolger wurde P. Bücker (seit 1908). Nach dem allzu früh verstorbenen H. Segler hat nun K. Müller die Lehrkanzel Baur's und Weizäders inne. Neuerdings befinden noch zwei Extraordinariate an der Fakultät: das für

Kirchengeschichte, einst für Hegler errichtet, dessen Nachfolger Holl wurde, ist jetzt von Scheel belegt, das alttestamentliche von P. Volz. Als Privatdozent wird der Systematiker H. Süßkind; dazu haben die Reipopeten des Instituts die Recht, Vorlesungen zu halten. Seit etwa 15 Jahren steht die Frequenz der ev.-theol. Fakultät in den Sommersemestern an 1. Stelle in Deutschland (1913 über 500 Zuhörer).

Von den übrigen Fakultäten sind, abgesehen von den schon genannten Philosophen, nur die berühmtesten Namen zu nennen: der Staatsrechtslehrer R. Wohl († als badischer Gesandter in Berlin 1875) und C. Rütteler († 1889), der Juristen K. G. Bächter († 1880), A. L. Reicher († 1880) u. G. Mandry († 1902), des Geologen Dr. A. Quenstedt († 1889), des Orientalisten Rud. Roth († 1895), die Botaniker Hofmeister († 1906) und H. Mohl († 1872), die Mediziner W. Griesinger († 1868), Tel. Niemeyer († 1871), Liebermeister († 1901) usw. Die fath.=theol. Fakultät erfordert noch ein näheres Eingehen: Wie ihre erg. Schwester ist sie mit einem staatlichen Internat, dem 1818 errichteten Wilhelmstift („Konvikt“) lose verbunden. Und wie jener mangelte es ihr nie an bedeutenden Lehrern, die mit dem Festhalten an der Tradition ihrer Kirche wissenschaftlichen Geist und selbständige Gesinnung zu verbinden suchten. Die fath. „Tübinger Schule“, begründet von Joh. Geb. Drey († 1853), Joh. Georg Herbst († 1836) und Joh. Bapt. Dietrich († in Freiburg 1865), zu deren bedeutendster Erziehung Joh. Adam Möhler (1823–1835 in L.) geworden ist, schuf sich in der Theologischen Quartalschrift (seit 1819) ihr bis heute bestehendes Organ („Prestie: IV, 1). Nicht minder glänzend sind die Namen der zweiten Generation: K. G. Diefels, Joh. Günther († 1887), Tel. Himpel (Orientalist, † 1890) u. a., die zusammen mit dem Kommissarienbüro Rud. Gaber und dem Rottenburger Bischof Lipp Ende der sechziger Jahre das Ziel des Angriffs einer ultramontanen Kamarilla bildeten. Dessen ungedacht hat der wissenschaftliche Geist der Schule nachgewirkt in der dritten und vierten Generation bei Fr. X. Lennemann († als Bischof in Rottenburg 1893), bei dem Patriarchen Fr. X. Tünk († 1907), dem Apologeten P. Schanz († 1904), dem Moraltheologen A. Koch u. a. Doch wird neuerdings infolge der Achtung des „Reformulatholismus eine selbständige wissenschaftliche Haltung immer mehr erachtet; das hat z. B. W. Külow erfahren müssen; auch das neuere päpstliche Verbot des Tunschen „Lebensbuch der Kirchengeschichte“ (Januar 1913) kennzeichnet die Lage.

R. Klüpfel: Geschichte und Beschreibung der Universität T., 1849 (die Darstellung der theolog. Fakultät seit Stor von T. Chr. Bauer); — Chr. Fr. Schneurer: Erläuterungen der württ. Kirchen-, Reformations- und Gelehrteigeh, 1798; — Ursunden zur Geschichte der Universität T., 1476—1550 (hrsg. v. R. Roth), 1877; — Die T.e. Universitätsmatrixfeln, hrsg. v. H. Hermelin, I, 1906; — R. Weißäder: Lehrer und Unterricht an der evng.-theol. Fakultät der Universität T. vor der Reformation bis zur Gegenwart, 1877; — H. Hermelin: Die theol. Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1477 bis 1534, 1906; — Weitere Lit. bei Wihl, Heyd: Bibliographie der württ. Geschichte I, 1895, S. 247—260; III (fortges. v. Th. Schön), S. 110—115. — Nicht uninteressant ist die neue Universitätsverfassung, 2. Ltf. 1912 (5. Universitats-

C 1, Sp. 1493 f.); — Die Neuordnung der Statuten des
Götts., 27. Juli 1911 (Änderung im Studium der Philo-
sophie und Erkenntnis, auswärts zu studieren); — Die theolog.
Prüfungsordnung, 3. April 1913 (Ermöglichung, einen Teil
des Examens vorauszunehmen). Hermelin.

Lübinger und Gießener christologischer Streit ¶ Christologie: II, 4c.

Tübinger Bibelwerk (1730) ¶ Bibelübersetzungen u. Bibelwerke, deutsche, 5.

Tübinger Schule, ältere, Tübingen, 3

Tübingen, Schule, ¹ 1871; Tübingen, 3
(Sp. 1371); vgl. ¹ Storr, ¹ Flatt, ¹ Süßkind;
— jüngere, ¹ Tübingen, 4 (Sp. 1371); vgl.
¹ Baur, Herd. Chr. usw.

Tübingen, 2. 3. 4 Tübingen, 2. 3. 4 Erzählerin, 2 b Pfarrervorbildung, A 3 (Ep. 1446).

Tübiner Theologische Quartalschrift. Preise: IV. 1 Tübingen, 4 (Sp. 1373).

Tübinger Vertrag (1514) Württemberg, 1 b.

Tümpel, Wilhelm, evg. Theologe, geb. 1855 in Gotha, 1879 Pfarrvor in Biedungsleben bei Gotha, 1881 Subdiakonus in Gotha, 1883 Archidiakonus in Schmölln (S.-A.), 1891 Pfarrer in Unterreichenbach bei Roda (S.-A.), 1909 Pfarrer in Göltzsch bei Ronneburg (S.-A.). — Kirchenfeld, I, 3 c, Sp. 1312.

Berl. u. a.: Geschichte des evg. Kirchgesanges im Herzogtum Gotha I, 1889; II, 1895; — Herausgeber von: Albert Fischer: Das deutsche evg. Kirchenlied des 17. Jhd.^s I, 1904; II, 1905; III, 1906; IV, 1908; V, 1911; VI, 1, 1912. Glane.

Türkei, europäische und asiatische.
1. Geographische, ethnographische und politische Übersicht; — 2. Geschichte; — 3. Religiöse Verhältnisse.

1. a) Die T., das Osmanische Groß-Sultanat (Kaisertreich), umlagert mit seinem weitlichen und seinem nominellen Besitz, der drei Erdteile an- gehört, die östliche Hälfte des Mittelägyptischen Meeres. Die europäischen Besitzungen umfassen bei zu dem Krieg mit dem Balkanstaat¹, d. h. mit Bulgarien, Serbien, Griechenland, Montenegro (1912–13), die sich selbst großenteils erworben im 19. Jhd. wie Rumänien auf Kosten der T. als selbständige Staaten gebildet hatten (Griechenland, Bulgarien, Serbien, Türkei); 2), auf der Balkanhalbinsel das alte Epirus, Thessalien, Macedonia und Teile von Thrazien sowie vier Inseln im Ägäischen Meere; jetzt nur noch das Gebiet des ehemaligen Thrasiens (Rumelien) östlich von der Maritsa mit Adrianopel, Kirt Klisse und Konstantinopel. Zur asiatischen T. (= Anatolien), dieses Gebiet durch die russischen Annexionen in Armenien fast verfeinert worden ist, gehören die Halbinsel Kleinasien mit siebzehn vorgelagerten Inseln, Mesopotamien, Syrien und

Palästina (Judea), Syrien, Kurdistan sowie Teile von Kleinasien. In Nordafrika unterstand bis zum türkisch-italienischen Krieg (1911–12) noch die alte Cyrenaica, die jetzt Tripolitanien genannt wird (Tripolis), der türkischen Herrschaft. Die gefallenen türkischen Besitzungen begrüßen bis zu den genannten Kriegen ein Landesgebiet von 2 987 100 qkm mit rund 25 Millionen Einwohnern; davon entfielen auf die europäische T. 169 300 qkm mit 6–7 Millionen, eingeteilt in 7 Vilajets (= Statthaltereien, unter Leitung eines Wali oder Paşa) und einen unwichtigeren, als Mutessefariat bezeichneten Verwaltungsbereich (unter einem Mutesefar-Administrator); auf die asiatische T. kommen

1 766 800 qkm mit 17 Millionen (eingeteilt in 22 Vilajets und 5 Mutesarifate) und auf die afghanische (Vilajet Trivolis, Mutesarifat Beng-haji) laufen 1 051 000 qkm mit 1 Million Einwohner. — Außer den eben genannten Gebieten unterstehen noch verschiedene Territorien nominell der Oberhoheit des Sultans, nämlich Ägypten (994 300 qkm mit 12 Millionen Einwohnern), ein Tributästaat, der seit 1811 seine eigene Dynastie hat (§. 2, Sp. 1381), dessen Thedive (Biszönig) aber in Wirklichkeit unter Bevormundung Englands regiert, sowie die Inseln Thasos, die unter ägyptischer Verwaltung steht, Samos (468 qkm, 55 000 Einwohner), die, tributpflichtig, seit 1832 unter Fürsten griechischer Nationalität steht, Kreta und Zypern, — Zypern (9601 qkm, 240 000 Einwohner) seit 1878 von Großbritannien verwaltet, Kreta (8618 qkm, 310 000 Einwohner) seit 1898 von einem Oberkommissär, der von dem König von Griechenland den vier kretischen Schutzmächten vorgeschlagen wird; seit 1913 griechischer Besitz.

Was die Bevölkerung der T. anbetrifft, und zwar sowohl der bisherigen europäischen wie der asiatischen, so kann dieselbe infolge der Völkerbewegungen, die sich auf ihren weiten und großteils althistorischen Gebieten vollzogen haben, nur eine buntgemischte sein. Auf einer so großen Boden gab es im Osmanischen Reich Türken, Südslaven (Serben und Bulgaren), Griechen, Aromunen (Mazedonier), Albaner, Juden, Armenier und Zigeuner. Die drei zuletzt genannten Nationalitäten kommen für die schwierigen politischen Fragen, an denen vor allem (§. 2, Sp. 1381 i.) das slavische Element und die Griechen sowie die Albaner beteiligt sind, nicht in Betracht; dagegen spielen die Juden und Armenier in den Handels- und Verkehrsschulen eine große Rolle. Von Juden (§. unten 3 b) dürfte es etwa 200 000, von Armeniern ungefähr 300 000 in den europäischen T. geben; sie leben meist in den großen Städten. Die Türken, die Herren des Landes, sind ziffernmäßig keineswegs das herrschende Element. Ihre Zahl dürfte in Europa 1 Million wenig übersteigen; selbst türkische Berichte wagen nicht viel höher zu greifen. Sie haben übrigens, abgesehen von kleinen Gruppen in und bei Konstantinopel und Adrianopel, mit den ursprünglichen Einwohnern, den Osmanen, kaum mehr als den Namen und die Religion gemein. Die starke Mehrzahl ist vielmehr die Nachkommenchaft von Renegaten, d. h. von Bosniern, Serben, Bulgaren, Albanern und Griechen, die einst, um dem Zustand des Kettenhetzwedens zu entkommen, zum Islam übergetreten sind, dessen Beweinen allein den „türkischen“ Charakter ausmacht. Eine höhere Kopfzahl als die Osmanen — ungefähr 2 Millionen — hatte in den bisherigen europäischen T. der Südl. Slavische Volksstamm; er überwiegt besonders in Mazedonien, wo eben dadurch die „mazedonische Frage“ (§. unten 2, Sp. 1382) entstand. Die Griechen, deren Zahl 2 1/4 Millionen betragen dürfte, wohnen hauptsächlich in Südmazedonien sowie an den Küstenstrichen des Aegeischen, Marmara- und Schwarzen Meeres. Die Aromunen oder Mazedonier wohnen geschlossen am Pindos- und Grammosgebirge, an Zahl zwischen 150 und 250 000 geschätzt. Im Vordeingen und Anwachsen begriffen sind die zu 1/6 der muham-

medanischen, 1/6 der röm.-lath., 1/6 der griechisch-orthodoxen Konfession angehörigen Albaner in (Selbstbezeichnung: Skitaren, Schipetaren, Adlerköne; türkisch: Aleauten), die freiheitliebenden Bewohner der gebirgigen Weitläufe vom Studari See bis zum Golf von Arta, die fast das ganze ehemalige Kernland der Serben, das sog. Alterthum eingenommen haben und auch vor der letzten politischen Neuordnung nur nominell der Unabhängigkeit der hohen Pforte unterstanden. Dieses lose Abhängigkeitsverhältnis ließ ihrem wilden Wesen stets einen weiten Spielraum, und das machte sie zu Freunden des östlichen Regimes und zu Gegnern aller Reformen. Sie werden der Zahl nach zwischen 1 1/2—2 Millionen geschätzt. — Eine ähnliche Mannigfaltigkeit von Nationalitäten wie der europäische weist der asiatische Bestandteil des türkischen Reiches auf. Was zunächst Kleinasien angeht, so ist hier von den ältesten Bewohnern, den Phrygern, Lydern, Karern, Lyziern und Kapodizieren nichts mehr geblieben. Sie haben sich teils in anatolische Griechen, teils in Türken verwandelt. Der Zahl nach werden die Türken, von deren Art dasselbe gilt wie von den europäischen Türken, in ganz Asien zusammen auf 11 1/2 Millionen geschätzt; den ursprünglichen, dem mongolischen Typus nahestehenden türkischen Typus haben sich die in Kleinasien vorhandenen Turcomane gewahrt, die teils lebhaft geworden sind, teils noch dem Nomadenleben fröhnen. Alsda man werden sie auch Fürsten (= Wanderer) genannt. Die Griechen, die hauptsächlich die Küsten besetzt halten, dürften auf asiatischem Boden weit über 1 Million ausmachen. Als merkwürdige Bevölkerungsgruppe sind die Levantiner zu erwähnen, die man verschiedentlich als „Kreolen der T.“ bezeichnet hat. Sie sind Abkömmlinge von Europäern aus Missionen mit orientalischen Frauen und gelten als die gewieitesten Handelsleute des Orients. Früher sprachen sie ausnahmslos einen eigenen Mischdialet, dessen Grundlage das Italienische war, den man aber heute nur noch in seltenen Fällen hört, da inzwischen das Französische ihre Verkehrssprache geworden ist; religiös sind sie meist römisch-katholisch. Die wichtigsten Bewohner der asiatischen T. — nach Bedeutung und Zahl — denn mit den außerhalb des Stammlandes lebenden Volksgenossen mögen sie auf 2 1/2 Millionen zu schätzen sein — sind die Armenier. Ihre Heimat sind die östlich und südöstlich von ihnen wohnenden Kurden, die etwa 1 Million stark und nur nominell dem Sultan untertan sind. In der Nähe von Trepezunt gibt es Lassen, ein den Kurdenstövtern verwandter Stamm, vielleicht die Nachkommen der alten Kolchier. Außerdem finden sich in Kleinasien noch Perzer, mongolische Tataren und in noch größeren Mengen Tscherkessen, die nach 1861 zu mehreren Hunderttausenden auf türkisches Gebiet übertraten, als ihre kaukasische Heimat russifiziert geworden war. Die mesopotamische Urbevölkerung lebt z. T. noch fort in den dort ansässigen Nestorianern, syrischen und chaldäischen Christen („Orientalische Kirchen“). Unterteilt Kirchen des Orients), die man als Nachkommen der semitischen Aramäer, Assyrier und Chaldäer ansehen darf. Im alten Mesopotamien wohnten seit den Tagen des arabischen

Kalifats, das von 768—1258 seinen Sitz in Bagdad hatte, zahlreiche Araber; vollständig nehmen sie die nach ihnen benannte Halbinsel ein; die Beduinen unter ihnen erkennen nur nach Gütflünen die Oberhoheit des Sultans an. Die statistischen Angaben über ihre Gesamtzahl schwanken zwischen 3½—5 Millionen. In Syrien und Palästina sind die alten aus der Bibel und Weltgeschichte bekannten Völker der Aramäer, Kanaanäer, Phönizier, Philister (Nachbarvölker Israels), und wie sie sonst alle hießen, längst untergegangen und durch eine *irisch-arabisch* Mischbevölkerung ersetzt worden, mit der durcheinander Türken, Araber, Griechen und Juden wohnen. Daß es auch in der asiatischen L. an allen größeren Orten, namentlich Handelsplätzen *Judea* gibt (Judentum: II, 5 a Orient: II, Sp. 1020 f.), braucht nicht erst besonders erwähnt zu werden. — Zum Schluß dieser Uebersicht, die durchaus noch nicht erschöpfend ist, sei aller der Bewohner der L. gedacht, welche die Türken unter dem Gesamt-namen „*Turcicæ*“ zusammenfassen. Sie verstehen darunter die christlichen Westeuropäer, die sich unter ihnen in größeren oder kleineren Kolonien angefiedelt haben; erwähnenswert sind die deutschen, englischen, französischen und italienischen Kolonien, die fast in allen bedeutenderen Städten der europäischen und der asiatischen L. für letztere vgl. Orient, Abendländische Mission und Kulturarbeit im O.) anzutreffen sind.

Beinahe ebenso buntfarbig wie die Völker sind innerhalb des osmanischen Reiches die Sprachen. Die meisten der genannten Nationalitäten haben ihre eigene Sprache; jedoch überragen einige die andern an Umfang des Verlandenverdens. Es ist selbstverständlich, daß in dieser Beziehung das Türkische obenan steht. Es ist die offizielle VerkehrsSprache in der ganzen europäischen L., in Kleinasien, Armenien und Kurdistan. In den andern asiatischen Ländern herrscht das Arabische vor. Als Grenze beider Sprachgebiete kann man eine Linie annehmen, die vom Golf von Alerandretta über Amritab, Diarbéckir, Wardin, Mohol nach der persischen Grenze läuft. In der europäischen L. wird außer Türkisch noch besonders Griechisch, Serbisch bzw. Bulgarisch und Albanisch gesprochen und verstanden, in der asiatischen neben Türkisch und Arabisch besonders Griechisch, Armenisch und Kurdisch. Von europäischen Sprachen sind die gangbarsten Deutsch und Französisch, weniger Italienisch und am wenigsten Englisch.

1. Das osmanische Sultanat war bis zum April 1909 eine orientalische Despotie, seitdem infolge des Sieges der jungtürkischen Bewegung (i. unten 2, Sp. 1884) eine konstitutionelle Monarchie. An ihrer Spitze steht der Sultan (seit 1909 Muhammad V.). In seiner Stellung zeigt sich daß dem gefaßten Türkentum wesentliche Zutänder von Geistlichem und Weltlichem, von Politischem und Religiösem auf der Grundlage des Korans, der in gleicher Weise die Quelle des Rechts und der Religion ist. Die Stärke der Stellung des mit weltlichem Titel als Sultan bezeichneten Oberhauptes des türkischen Reiches, seine eigentliche Würde und Macht liegt darin, daß er auch Kaiser ist, Nachfolger und Stathalter des Propheten und Befehlshaber der Gläubigen ist (Islam: 19 b) und damit in den Augen aller sunnitischen

Muhammedaner (Islam, 12 a) der Träger absoluter Macht und unabkömmliger Autorität in allen religiösen und weltlichen Dingen. Dieses Kalifat, das dem türkischen Kaiser eine Macht ohnegleichen verleiht, ist mit dem Sultanat von Konstantinopel verbunden seit Selim I., der 1517 nach Eroberung Ägyptens und Gewinnung der Schutzherrschaft über Mecka und Medina, die heiligen Städte des Islam (i. 2), den bis dahin den Abbaufiden erblich innegehabten Kalifentitel für sich und seine Nachfolger auf dem Thron in Anspruch nahm. Nicht anerkannt wird der Sultan als Kalif von dem schiitischen Moslems (Islam, 12 b), die vorwiegend in Persien (Perier: IV) heimisch sind; doch ist in den letzten Jahrzehnten auch die Zee des Bausinglamus immer wieder aufgetaucht, die Vereinigung aller Muhammedaner unter einer Leitung; sie wird in gleicher Weise durch religiöse und politische Motive wahrgenommen (Islam, 13).

2. Was die Augen der Welt immer wieder auf die L. hinlenkt, sind nicht nur die politischen Fragen, die hier beständig aufgerollt werden, sondern auch die Tatsache, daß das osmanische Kaiserreich viele Länder und Städte in sich aufgenommen hat, die durch eine große Vergangenheit und wertvolle Kulturrevolution zu den berühmtesten der Erde gehören. Es sei nur daran erinnert, daß bis heute auf europäischem Boden türkisch waren Thessalien mit dem Olymp, Mazedonien, die Heimat des großen Alexander (Hellenismus), mit Theodosien (Saloniki), und daß noch türkisch ist die einstige Hauptstadt des östlichen Kaiserreichs, Konstantinopel (Byzanz), der Mittelpunkt der Orthodoxo-anatolischen Kirche. Und nun erst gar in Asien, was werden da in den Gebilden der ganzen Welt für Gedanken und geistige Werte lebendig, wenn sie Namen hören wie Troja, Smyrna, Ephesus, Rhodus, Antiochien, Jerusalem, Damaskus, Babylon, Nineve, Bagdad u. a.? Mesopotamien, einst der Sitz der Weltreiche Babylonien und Assyrien, wo in unseren Tagen auch deutscher Fleiß nach den Schätzen einer untergegangenen Kultur gräbt (Ausgrabungen, I). Palästina, die Heimat des jüdischen Volkes (Kanaan) und die Wiege des Christentums (Jesus Christus, Apostolisches u. v. Zeitalter), Syrien, einst eine Hochburg der christlichen Kirche, Kleinasien, einst ein Hort griechischer Gelehrsamkeit und eine Borngathie des Geistes, — über all diesen Ländern weht heute der Halbmond, das Symbol des Türkentums. Es ist begreiflich, daß diese Verdübelung der Dinge auch früheren Odden unsympathisch war und das christliche Abendland durch Kreuzzüge den Boden der heiligen Geschichte den Ungläubigen zu entreißen suchte.

Die jetzt unter der türkischen Herrschaft vereinigten Landesgebiete batten jaß ausnahmslos bereits eine mehrfachwerte und reiche Geschichte hinter sich, als ihre Geschichte mit der Geschichtete des Türkischen Reiches zusammengekehrt wurden (vgl. Arabien, Armenien, Babylonien und Assyrien, Byzanz, Kleinasiens, Mesopotamien, Kanaan, Perier usw., Syrien).

Die Türken gehören zu dem uraltaischen Volksstamme, zu dem auch die Finnen und Mongolen (Mongolei) zu rechnen sind. Ihre Heimat haben sie in den weiten Niederungen

östlich vom Kaspiischen Meer, wo gegenwärtig noch in den Turkmenen Stammverwandte der Türken wohnen. Als Volk begannen sie erst im 13. Jhd. Bedeutung zu gewinnen. Den Weg zu einer solchen bahnten ihnen die Seljukiden, ebenfalls ein turkomanischer Hinterstamm, der im 11. und 12. Jhd. siegreich in das byzantinische Reich und arabische Kalifat einbrach, sich zum Islam bekehrte und auf den eroberten Gebieten Mesopotamien, Syrien und Kleinasiens verschiedene Dynastien gründete, darunter das Sultanat von Konstantinopel, von dem Orientalen auch Rum genannt), das sich auf Kosten der Byzantiner (Byzanz; I, 5, 6) zu einem mächtigen Reich in Kleinasiens ausweitete und verschiedentlich mit den Kreuzfahrern (Kreuzzüge, 1 b) in kriegerischer Verwöldung kam. Dieses Sultanat wurde die Wiege des osmanischen Reiches. Denn in dem Land südlich vom Berge Olympus in Phrygien, das Sultan Aladîn etwa 50 000 zu Kriegsdiensten verwendeten oghusischen Türken (d. h. Westtürken) als Gebiet überlassen hatte, machte sich nach Aladîns Tode der Emir (d. i. Befehlshaber) Osman (1299–1326) selbstständig, wußte seine Unabhängigkeit nicht bloß den Mongolen gegenüber zu wahren, sondern erweiterte seinen Landbesitz ansehnlich durch Eroberungen in Bithynien und veranlaßte den Emirtitel mit dem Sultanitel. Er gilt als Stifter der nenen unabhängigen Dynastie der Türken, die sich nach ihm, um sich von den feldschürfischen Türken zu unterscheiden, auch Osmanen nannten. Der nächste Sultan Orhan (1326–60) brachte fast ganz Kleinasiens unter seine Herrschaft und erhob Brusa zur Hauptstadt. Unter seiner Regierung und zwar unter dem Befehle seines Sohnes Soliman, setzten die Türken 1357 zum erstenmal ihren Fuß am europäischen Boden, in den Streitigkeiten um den byzantinischen Thron von dem Gegenkaiser Johannes Kantakuzenos zu Hilfe gerufen (Byzanz; I, 7). Von Gallipoli aus, dem ersten Sumpunkt der Türken in Europa, eroberten sie unter ihrem nächsten Sultan Murad I (1359–89) Makedonien und Thrakien und erwählten Adrianopel (Edirne genannt) 1365 zu ihrer Hauptstadt, — ein Schritt, der deutlich genug ankündete, daß sie den Schwerpunkt ihres Staatswesens nach Europa hinüber zu verlegen fest entschlossen waren. Ihr Hauptgegner bei Ausführung dieses Planes war nicht das byzantinische Kaiserium, das schon längst nicht mehr die ausschlaggebende Macht auf der Balkanhalbinsel war. Diese lag vielmehr bei den slavischen Völkern, die dort blühende Staatenwesen gegründet hatten, bei den Serben und Bulgaren, von denen bald die einen, bald die anderen die Oberhand und den stadtähnlichen Länderkomplex besaßen. Doch unterlagen sie den Türken, — das großserbische Königreich 1389 auf dem Amselfeld (Serbien, 2), Bulgarien 1393 bei Niopolis (Bulgarien, 4). Sultan Bajazet I (1389–1402) eroberte auch Griechenland und die bis dahin noch nicht unterworfenen Gebiete Kleinasiens und würde auch schon nach Konstantinopel vorgedrungen sein, wenn ihn nicht die bedrohlichen Vorstöße des Mongolenfürsten Timur-Lenk (Mongolei) nach Kleinasiens genötigt hätten. Unter Murad II (1421 bis 1451) drangen die Türken schließlich über die Donau und Karpathen bis nach Ungarn vor, wo sich ihnen in Johann Hunyadi (Oesterreich-

Ungarn; II, A 1, Sp. 896), und auf der Balkanhalbinsel in das bis dahin noch uneroberte Albanien, wo sich ihnen in Slanderbeg ein heldenhafter Gegner entgegenstellte. Unter Muhammed II (1451–81) erhielt endlich der letzte Rest des einst so stolzen byzantinischen Reiches den Todesstoß durch die Einnahme von Konstantinopel (1453; Byzanz; I, 7). Die monumentale Sophienthürche, fast ein Jahrtausend hindurch der Stolz der orientalischen Christen (Altchristliche Kunst; I, 3 b), wurde in einer Moschee umgewandelt und auf seine Hauptkuppel an Stelle des früheren christlichen Kreuzes, ein riesiger bronzer thürlicher Holzmond gesetzt. Muhammed verleihte außer Konstantinopel, das nunmehr unter dem Namen Istanbul die Residenz des Sultans wurde, das seit 1204 bestehende Kaiserthum Trapezunt, die Walachei und Moldau (Rumänien, 1), ganz Serbien (2) und Bosnien (5) sowie die meisten Inseln des Ägäischen Meeres dem Osmanischen Reiche ein. Schon 1452–20 eroberte Syrien (Sp. 1062) und Ägypten (I, 7) und nahm die Würde des abbasidischen Kalifats für sich und seine Nachfolger (s. oben 1 b, Sp. 1377) in Anspruch. Sein Sohn und Nachfolger Soliman II (1520 bis 1566) brachte die noch ausstehenden Gebiete des einstigen arabischen Kalifats, Arabien und Mesopotamien, sowie Stücke von Armenien und Kurdistan, damals Bestandteile des persischen Reiches, unter die türkische Botmäßigkeit, nahm 1521 Belgrad, 1522 das den Johanniterorden gehörige Rhodus (Ritterorden, 4 a), brachte 1526 nach der Schlacht von Mohaçs halb Ungarn in seinen Besitz (Oesterreich-Ungarn; II, A 2) und war der erste Sultan, der vor Wien erschien (1529). Vor ihm, der auch die nordafrikanischen Länder Tripolis, Tunis und Algerien in türkische Untertänigkeit gebracht hatte, erstickte ganz Westeuropa (vgl. z. B. Deutschland; II, 2 Luther, 3, Sp. 2418) und, wenn heute noch mancherorten abends die Türkenglocke geläutet wird, so ist das eine Erinnerung an jenen Tag, wo die Osmanen sich auf der Höhe ihrer Macht befanden. Denn wenn sie auch im Laufe des 16. und 17. Jhd.s noch einige Eroberungen im Umkreise des Schwarzen Meeres machten, im Mittelmeerde die Epern und Kreta an sich brachten und 1683 noch einmal, freilich ebenfalls wieder vergeblich, vor Wien erschienen, so ging es doch seit dieser Zeit mit ihnen langsam bergab. Der Grund des Verfalls lag nicht zum wenigsten daran, daß die Sultane, die ursprünglich tapfer und politisch tüchtig Männer gewesen waren, später als im Serail erzogene Weichlinge den Thron bestiegen, auf dem sie dann nur Werkzeuge in der Hand ihrer Hofbeamten oder der beunruhigten Kriegsscharen, der Janitscharen, waren. Seit Ende des 17. Jhd.s (Oesterreich-Ungarn; II, A 2) nahmen die Oesterreicher Siebenbürgen und den größten Teil Ungarns den Türken wieder ab, zuletzt (1718) das sogenannte Banat. Außer ihnen arbeiteten im Westen die Venezianer, im Osten die Pescer (IV, 1) und besonders seit dem 18. Jhd. im Norden und Nordosten die Russen an der Bekleinerung der türkischen Macht; in dieser Beziehung war vor allem der 1774 nach vorangegangenen russischen Siegen geschlossene Friede von Küstschl-Kainardjchi von Wichtigkeit, der Russland nicht nur die Oberhoheit über die

Krim und das tatarische Bessarabien, sondern auch das Schuttrecht über die Fürstentümer Walachei und Moldau und alle sich zum griechischen Glauben bekennenden türkischen Untertanen einbrachte (§ Rúßland, A 4). Von hier an datiert es, daß die orientalischen Christen innerhalb der türkischen Grenzen, besonders die auf der Balkanhalbinsel, auf Rúßland als zu ihrem Verteidiger und einzigen Befreier hinschauten. Das Ósmannische Reich schien in jener Zeit seiner völligen Auflösung entgegenzugehen, zumal auch Algerien sich schon der türkischen Oberhoheit entzogen hatte und auch verschiedene Baschas von Syrien und der von Ägypten unzweideutig die Lösung vom Sultanat anstrebten. Die syrischen Vilajets blieben nach langwierigen und wechselvollen Kämpfen erhalten; dagegen machte Michæm Ali (1805—49) Ägypten im ersten Bieret des 19. Jhd.s zu einem erblichen, wenn auch der Hohen Pforte noch gegenwärtig (s. oben I) tributpflichtigen Staat. Daß 19. Jhd. brachte der T. auch sonst Verlust über Verlust. Vor allen Dingen war es Rúßland, das ihr immer wieder zufügte und Gebiete abnahm. Nachdem es 1774 im Frieden von Zastî alles Land bis zum Donjeft erhalten, gewann es 1812 im Frieden von Buarest auch ganz Bessarabien (§ Rúßland, D 1), so daß der Bruth die Grenze zwischen beiden Reichen wurde. Diese fortwährende Schwächung der T. blieb auch der „Majat“ (b. i. Herde) — so nannten die Ósmantaten die unterworrene und christlich gebliebene Bevölkerung — auf dem Balkan nicht verborgen. In den Serben wurde schon im 17. Jhd. die Sehnsucht nach Freiheit lebendig, und 1817 wurde Serbien ein selbständiges Fürstentum (§ Serbien, 3). Nach mehrjährigen, blutigen Kämpfen erreichten auch die Griechen mit Unterstützung der Großmächte Rúßland, England und Frankreich ihr Ziel und lösten sich 1830 als souveränes Königreich Griechenland von dem Ósmannischen Reiche los (§ Griechenland; II, 1). Aufstände in Albanien und Bosnien gelang es den Türtzen noch zu unterdrücken. In Arabien konnten sie nur mit großer Mühe ihr besonders durch die Wahhabiten (§ Islam, 12 c) gefährdetes Regnum behaupten. Was den Untergang des Ósmannischen Reiches aufhielt und ihm auch auf ästhetischem Boden wiederholte abbrödelnde Provinzen wieder aufstieß, war vornehmlich die Eiferucht der europäischen Mächte. Vor allen anderen waren es England und Frankreich, die schon längst mit Migranten das Becken Rúßlands im Orient wahrnahmen. Durch diese politische Eiferucht kam es zum Kriegerieg (1854—56), durch den Rúßland für zwei Jahrzehnte erheblich geschwächt und an der Fortsetzung seiner türkenseitlichen Absichten gehindert wurde. Im Pariser Friedensvertrag v. 3. 1856 wurde die T. auf Grund der Zusicherung, daß sie das Los ihrer christlichen Untertanen verbessern werde, in die Reihe der europäischen Großmächte aufgenommen. Durch diesen Frieden blieben die Donaufürstentümer Walachei und Moldau (§ Rumanien, 1), die abwechselnd unter einheimischen und von der Hohen Pforte eingesetzten Hofsoldaten gestanden hatten, Vasallenstaaten der T. Deren Schwäche bewies sich aber aus neuer dadurch, daß sich diese Fürstentümer bald danach (1861) gegen ihren Willen zu einem Staat vereinigen konnten (§ Rumanien). 1871 mußte § Tunis als selb-

fändiger Staat anerkannt werden. 1875 brach in § Bosnien und der Herzegowina ein Aufstand zum Zwecke der Befreiung vom türkischen Joch aus. Der dadurch veranlohten Erhebung unter den Bulgaren konnten die Türtzen trotz der durchbaren von ihnen im Frühjahr 1876 veranstalteten Bulgarenflüchterei, die in ganz Europa die lauteste Entrüstung hervorrief, nicht Herr werden. Der Widerspruch der T. gegen den Vorschlag, zwei selbständige bulgarische Provinzen mit christlichen Gouverneuren zu bilden, führte zum russisch-türkischen Krieg (1877—78); § Rúßland, A 4), in dem die Russen Sieger blieben dank der Unterstützung durch die rumänische Armee. Der Präliminarfriede von San Stefano (1878), der ein fast ganz Thraxien und Mazedonien umfassendes Großbulgarien als Fürstentum vorstah, wurde die T. zu einer Schattenerzien und Rúßland zum tatsächlich Herrn auf der Balkanhalbinsel gemacht haben. Das erregte Englands Besorgnis und Einfluß. Durch Vermittlung Bismarcks trat am 13. Juni 1878 der Berliner Kongreß zusammen, der § Rumänien, § Serbien und § Montenegro für unabhängige Staaten erklärte und statt des ursprünglich geplanten Großbulgarien nur das Land zwischen Donau und Balkan zu einem unabhängigen, wenn auch der T. noch tributpflichtigen Fürstentum § Bulgarien erhob, dem übrigens die Errichtung des bulgarischen Erzbistums (1870) schon vor der politischen die kirchliche Unabhängigkeit gebracht hatte. Aus den Gebieten südlich vom Balkan und östlich vom Rhodopegebirge wurde 1878 die autonome, aber 1882 als Südbulgarien von den Bulgaren ihrem Fürstentum einverleibte Provinz Ostrumelien; somit verblieben weitere Streifen vom alten Thraxien und ganz Mazedonien der T. Diese die ethnographischen und religiösen Verhältnisse völlig außer acht lassende Abgrenzung ist mit Schuld an den beständigen Unruhen, von denen die Balkanhalbinsel seitdem erfüllt ist, und namentlich an der „mazedonischen Frage“, von der noch besonders die Rede sein muß (§ Sp. 1383). Der Kongreß brachte ferner Griechenland eine Gebietsverweiterung in Thessalien und Rúßland eine solche in § Armenien, wodurch Græken und Etchmiadzin, der geistige Mittelpunkt der armenischen Kirche, unter russische Herrschaft gelangten. England wurde mit der Beziehung und Verwaltung der Insel § Cipern beauftragt, Österreich mit derjenigen von § Bosnien und der Herzegowina, die 1908 von Österreich direkt annexiert wurden. Dasselbe Jahr brachte dann die Lösung § Kreias und die Erhebung des vereinigten § Bulgariens zum Königreich, und der Balkankrieg (1912—13), dessen Wirkungen noch nicht völlig abzuschätzen sind, nahm den Balkan, Albanien, Mazedonien, die Hälfte von Rumelien und den europäischen Teil des Balkans. Wie lange ihnen das im Balkankrieg verlorene und beim Bruderkrieg der Verbündeten wieder gewonnene Adrianopel sowie Konstantinopel noch gehören wird, ist nur eine Frage der Zeit; denn die Politik der Balkanstaaten, wie die eigene Entwicklung der T. drängt zu ihrer Vertreibung aus Europa. Da die Ausdehnung wünschte der an der Aufteilung der T. beteiligten Balkanvölker unter Berufung auf historische Ansprüche in erster Linie auf Mazedonien abzielen, so mußte und muß es folge-

richtig hier zu Kollisionen und feindlichen Zusammenstößen kommen. Das ergab und ergibt die sogenannte mazedonische Frage. In derselben spielen Kirche und Schule eine große Rolle, die namentlich von den beiden vornehmlich in Mazedonien konkurrierenden Nationen, von den Serben und Bulgaren (S Serbien, 3-4 T Bulgarien, 5), als ein Hauptmittel benutzt werden sind und noch benutzt werden, um hier festen Fuß und größere Ausdehnung zu gewinnen; aber der Kampf wurde auch mit den Waffen in der Hand geführt. Letztere befotgten berufsmäßige Banden (= griechisch Komitatsch), die seit mehr als einem Jahrzehnt (Bulgaren seit 1897, Serben seit 1903, Griechen seit 1903) in den Balkan-Loskovo, Salontik und Monastir ihr Wesen trieben mit dem Ziel, den Türken den Besitz Mazedoniens zu verleidern und die konkurrierenden Nationen möglichst zu verdrängen. Wir dürfen uns unter diesen Banden keine bewaffneten Räuber vorstellen, sondern es waren wohlorganisierte Corps von Männern und Jünglingen jeden Standes, die durch solchen freiwilligen Kriegsdienst ihrer Nation zu dienen überzeugt waren, von ihren Volksgenossen wie Helden geachtet wurden und eine besonders fruchtvolle Stütze in weiten Kreisen der Gesellschaft, sowohl der Vögel als auch namentlich der Mönche hatten. Die Vorband in Mazedonien hatten bis zum Balkanrieg 1913 die Bulgaren. Sie sind hierbei von den verschiedenen Unständen beginnlich worden, durch das Erzähler, durch den starren Rückhalt, den ihnen zeitweilig Russland gewährt hat, durch die Anwachtheit auf Mazedonien, die ihnen der Präliminarfriede von San Stefano (s. oben Sp. 1382) zuerkammt, durch ihren Sieg über die Serben 1885 und durch die zähe Rücksichtslosigkeit, durch die sie die Serben durchaus übertrafen. Die politische Lage Mazedoniens wurde noch dadurch verwidert, daß wegen der ihnen stammverwandten Aromunen (s. oben 1, Sp. 1375) auch der rumänische Staat ein Interesse an der mazedonischen Frage hat, und daß endlich in dieselbe auch die Albanen (s. oben 1, Sp. 1375 f.) hineinwiesen, deren Volkszum auf mazedonischen Boden sich in spürbarem Anwachsen befindet. Auch durch die Albanen geht schon seit längerem eine nationale Bewegung hindurch. Sie haben eine Liga gebildet, welche nicht nur die Unvergleichlichkeit des albanischen Gebietes, sondern auch die Schaffung eines autonomen Großalbanien auf ihrem Programm stehen hat; als albanische Hauptstadt ist das in Mazedonien gelegene Ohrida gedacht. Nach dem Balkanbundkrieg soll unter dem Schutze der Großmächte ein solches unabhängiges Albanien zur Wirklichkeit werden. Die Absteckung seiner Grenzen wird nicht ohne Schwierigkeiten vor sich gehen. Als Hauptstadt ist Durazzo in Aussicht genommen.

Die Geschichte der inneren türkischen Verhältnisse war nicht minder wechselvoll, unruhig und blutig. Abgesehen von den regelmäßigen von Verwandten oder bekleideten Thronstreitigkeiten drehte sich der Kampf vornehmlich um die Stellung der nichtmuslimeischen Staatsangehörigen und die Veränderung der Staatsverfassung. Der erste Sultan, der sich mit Reformplänen nach westeuropäischen Mustern trug, war Selim III (1789 bis 1807). Er setzte einen Staatsrat ein, der nicht

nur die Machtbefugnisse des Großwesirs, sondern die des Sultans beschränkte. Auch Mahmud II (1808-39) hatte bei aller Grausamkeit (s. unten 3 e) den Wunsch, europäische Einrichtungen einzuführen; aber die alttürkische Reaction war mächtiger als er. Ebenso träumte Murad V, der nur 93 Tage 1876 regierte, davon, daß in den türkischen Schulen auf denselben Banken Moslems neben Christen und Juden sitzen sollten; aber er war im Prinzipfehlstand, wo die türkischen Thronanwärter weltabgeschieden gehalten wurden, zu energielos zum Regieren geworden und mußte den Thron seinem Bruder Abdul Hamid II (1876-1909) überlassen. Im Anfang seiner Regierung verhinderte der „jungtürkische“, d. h. modernen Reformen zugeneigte Großwesir Midhat Pascha eine Verfassung, die allen Bürgern der Großmächte gerecht geworden wäre, woum sie Leben bekommen hätte. Die uns hier interessierenden Grundzüge dieser Verfassung waren: die Gewährung der Glaubensfreiheit an alle ottomanische Untertanen, ihre Bürgerliche Rechtsgleichheit und Zulassung zu allen öffentlichen Ämtern ohne Unterschied der Religion sowie die Schaffung eines aus Senat und Abgeordnetenkammer bestehenden Parlaments. Das Parlament wurde 1877 auch feierlich eröffnet; aber dann blieb alles beim Alten. Im Gegenteil, Abdul Hamid regierte noch despotscher als viele seiner Vorgänger. Aber die modernen Gedanken und der Wunsch nach einer konstitutionellen Regierung ließen sich auch in der T. nicht auf die Dauer unterdrücken. Zum Träger der reformistischen Bewegung machten sich die sogenannten Jungtürken, die in der Schweiz, in Frankreich und England ihre Kolonien hatten und namentlich in den Kreisen der Offiziere und der akademischen Gebildeten zusehends Anhänger gewannen; auch die Freimaurerloge soll bei der jungtürkischen Bewegung eine nicht unerhebliche Rolle spielen. Die Partei war im ersten Jahrzehnt unseres Jhd.s so erstarzt und hatte an ihrem Sit in Saloniki alle Fäden derartig in der Hand, daß sie Konstantinopel, das vom Sultan mit der alttürkischen Partei verteidigt wurde, im April 1901 erobert, den Sultan Abdul Hamid absetzen und in Saloniki internieren und ihr konstitutionelles Programm, das die Vorrechte der Muslimmedaner aufhebt und auch den christlichen Ottomaneu den Zugang zu allen Ämtern und den Eintritt in das Heer eröffnet, in die Tat umsetzen konnte. Auch das Parlament, dessen Wiederherstellung bereits 1908 proklamiert war, blieb nicht wie vorher eine Einrichtung, die lediglich auf dem Papier stand, sondern wird jetzt regelmäßig einberufen. Seitdem die jungtürkische Partei am Ruder ist, steht ein freierer Zug durch das gesamte Osmanische Reich, den der Reisende allenthalben wohltuend empfindet. Freilich es merindet auch an den Maßnahmen der neuen Machthaber. Außerdem haben sich die Anhänger der alttürkischen Zustände noch keineswegs endgültig aller Herrschaftsgewalte begeben, wie die inzwischen vorgenommenen kriegerische und Veränderungen an den leitenden Zielen beweisen. Zu den Münzungen gehören auch alle diejenigen, die in der neuen Verfassung eine Befreiung der Grundätze des Koran (Islam, 5, 10) und eine Vernichtung der altüberkommenen türkischen Weltanschauung erblicken. Ganz naturgemäß urteilt so die Mehrheit der „Allemas“, der Koran-

gelehrten; aber ebenso denkt auch meist die breite Volksmasse, der seit Jhd.en der Christenheit im Blute liegt. Infolgedessen hat die gegenwärtige jüngstürkische Regierung bei der Bewirklichung ihrer Ideale einen schweren Stand, und die Welt darf sich nicht wundern, wenn die Entwicklung der T. eines Tages wieder Überraschungen und Reaktionen bringen sollte.

3. Was die religiösen Verhältnisse der T. angeht, so zerfallen ihre Bewohner in dieser Hinsicht in Muhammedaner, Christen und Juden.

3. a) Auf europäischem Boden gehören dem Islam nicht nur alle an, die sich als Türken bezeichnen, sondern auch $\frac{2}{3}$ der Albaner und in Osmianzedionen an den Abhängen des Rhodopegebirges Bulgaren. Diese muhammedanischen Bulgaren, die auch zu vielen Tausenden im Königreich Bulgarien wohnen, tragen den Sondernamen Pomaten. In der europäischen T. dürften sich etwa 2 Millionen zum Islam befestigen, in der asiatischen ungefähr 11—12 Millionen, d. h. in den europäischen Provinzen macht das moslimische Element rund $\frac{1}{2}$, in den asiatischen rund $\frac{3}{4}$ der Gesamtbewohlung aus. Und zwar sind die Muhammedaner der T. ziemlich ausnahmslos Sunnit (Islam, 5, Sp. 721). Ihr geistliches Oberhaupt ist der Sultan von Konstantinopel in seiner Eigenschaft als Kalif (s. oben 1 b, Sp. 1377 f.). Über das islamische Recht, den islamischen Kultus, die Geistlichkeit mit dem Scheich ul Islam an der Spitze vgl. Islam, 5—11, über die gottesdienstlichen Gebäude § Mōschēe. Die Muhammedaner der T. stehen, wenn sie auch fast sämlich Sunnit sind, durchaus nicht in allen Dingen auf demselben Standpunkt, sondern zerfallen in die vier Richtungen der Hanefiten, Malikitien, Schaſſiten, Hanbaliten (Islam, 6, Sp. 723 f.), die sich aber gegenseitig als orthodox anerkennen. Bei manchen Stämmen, wie z. B. bei den im Libanongebiet ansässigen Drusen ist übrigens das Bekenntnis zum Islam nur ein äußerliches; nebenher werden von ihnen noch altüberkommen religiöse Vorstellungen und Bräuche gewahrt. Es nimmt auch nicht wunder, daß solche alten Kulturgebiete, wie sie heute zur T. gehören, der gegebene Nährboden für seiterische Erscheinungen sind. Außer den schon erwähnten Wahhabiten, den islamitischen Puritanern (Islam, 12 c), seien beispielweise die schiitischen Metawile (Islam, 12 b) genannt, die in Stärke von 10 000 Seelen am südlischen Libanon, und die turdischen Aouabachen, die mehr als 200 000 Anhänger stark in der armenisch-turdischen Bergweltwohnern. Ihre Religion ist ein Gemisch von uraltem Gestirndienst, Christentum und Islam. Die höchste Verehrung genießt bei ihnen Ali, der Schwiegerohn Muhammeds; aber auch Jesus steht bei ihnen in großem Ansehen; unter ihren heiligen Bräuchen haben sie einen, der dem christl. Abendmahl nahekommt. An dieser religiösen Bezeichnungsweise des Muhammedanismus wie an der politischen Zerschafftheit der T. hat die Idee des Panislamismus (Islam, 13) von vortherem ein Hindernis.

3. b) Die Juden, deren Gesamtziffer für die T. schwer zu ermitteln ist (Judentum: II, 5 a, Sp. 833), wohnen naentlich an den großen Plätzen Europa und Asiens, so z. B. in Konstantinopel, Adrianopel, Saloniki, Smyrna, Aleppo, Damaskus und Jerusalem. Zu Kon-

stantinopel zählt man 45 000 Juden und 41 Synagogen, in Saloniki über 50 000 (die Hälfte der Gesamtbevölkerung) und 30 Synagogen, in Smyrna etwa 20 000 und 5 Synagogen. Die Scheidung in deutsch-polnische (Ashkenasim) und spanische Juden (Sephardim) gilt auch für die asiatische T. Ihre Lage ist, von gelegentlichen Erpressungen der Pachas abgesehen, auch in früheren Jhd.en keine ungünstige gewesen, was stets neue Aufkommungen in das osmanische Reich gebracht hat. Was die Juden im Gegensatz zu den Christen (s. 3 c) vor blutigen Verfolgungen bewahrte, war einmal die größere Beachtung, in der sie bei dem Moslem stehen, und sodann der Umstand, daß man durch ihre bessere Behandlung die Christen zu fränken glaubte. Die wirtschaftliche Lage der Juden ist in der T. nicht so gut wie im Abendland; namentlich in Palästina leben die meisten in drückender Armut. Hier haben sich besonders aus Polen und Russland viele Juden angesiedelt, aber infolge des „Zionismus“ auch aus Westeuropa (Judentum: II, 5 a, Sp. 832 f. Orient: II, Sp. 1020 f.). Die über die T. verstreuten Israeliten mitamt ihren Rabbinern haben ein geistliches Oberhaupt in dem Großerabbiner (Chadam Bach) von Konstantinopel, dem ein geistlicher und ein weltlicher Beirat sowie ein Volkstag zur Seite steht.

3. c) Die Christen des türkischen Reiches, die der Zahl nach auf rund 8 Millionen geschässt werden dürfen, bieten ein buntes Bild der Glaubensrichtungen und Organisationen dar. Mit den Juden (s. 3 b) und Zigeunern zusammen bildeten sie früher die „Rajah“ (d. i. Herde) und waren von allen staatsbürgerschen Rechten ausgeschlossen. Der Haß der Muhammedaner gegen die Christen hat sich bis in die neuere Zeit hinein in zahllosen Christenverfolgungen Lust gemacht. Dereut Opfer sind nicht zu zählen, und viele solcher Schlägereien, die sich in entlegenen asiatischen Dörfern trugen, sind gar nicht bekannt geworden. Eine der wüstesten war die, welche 1821 Sultan Mahmud II (s. oben 2, Sp. 1381) durch einen Aufruf an die Moslems veranlaßte, in dem er augesichts der griechischen Erhebung (Griechenland: II, 1) erklärte, der Islam werde von den Christen mit dem Untergang bedroht. Es entstand im ganzen Reich eine Christenmelelei, der mehr als 100 000 Menschen zum Opfer fielen, in Konstantinopel auch der greise griechische Patriarch Gregorius (Griechenland: II, 2 a); ungefähr 200 christliche Kirchen wurden zerstört, in Konstantinopel allein 16; auf der Insel Chios blieben von 100 000 christlichen Bewohnern nur wenige übrig. Man setzte die grauenhaften Verbrennungen zum großen Teil auf Rechnung der blutgierigen Janitscharen, die von einer Elite-truppe zu einer verwilderten Rotte herabgesunken waren, vor der selbst die Sultane zitterten. Aber nach ihrer gewaltigen Vernichtung (1826), die für die Reorganisation des türkischen Militärs wesens die Bahn mache, wurde die zivilisierte Welt nach wie vor durch die Kunde von blutigen Ausschreitungen gegen Christen in Empörung versetzt. Da waren es gerade die von den Mäzen verlangten Reformen, welche die Wutabschüsse gegen die Christen hervorriefen; denn nichts will dem echten Muslim so schwer in den Kopf wie die Forderung, in dem Christen einem ihm ebenbürtigen und gleichberechtigten

Staatsbürger anzuerkennen. Der Unwill über solche Neuerung entflammte z. B. 1860 die Deutzen zu einer heftigen Verfolgung der Christen in Damaskus und im Libanon. Aus der neuesten Zeit sind noch in lebendiger Erinnerung die Ermordung von 10 000 bulgarischen Christen im J. 1876 sowie die 1895 und 1896 in T' Armenien (²⁶) verübten Massakre, bei denen Hunderttausende von armenischen Christen hingeschlachtet wurden. Und daß sich der türkische Fanatismus nicht nur unter den ottomanischen Christen seine Opfer suchte, bewies u. a. die am 6. Mai 1876 in Saloniki erfolgte Ermordung des deutschen und französischen Consuls. — Eine Besserung der rechtlichen Lage der Christen hatte der Hattischer von Gubane vom 2. Nov. 1839 in Aussicht gestellt. Sie wurde in manchen Beziehungen tatsächlich gebracht durch das Staatsgesetz des Hatti humajum vom 18. Febr. 1856, das allen Nicht-Moslimanern die Zulassung zu den Staatsämtern sowie Bauernlaubnis von eigenen Kirchen und Schulen garantierte. Die volle Gleichheit mit den eigentlichen Herren, den Muslimen, führte erst die neueste, durch die jungtürkische Partei hervorgerufene Staatsumwälzung herbei (s. oben 2, Sp. 1384). Erst seitdem (April 1909) sind die Christen Vollbürger des Osmanischen Reiches geworden.

^a. Die größte Gruppe der Christen in der T. bilden die orientalischen Christen, die ihrerseits wieder in drei Gruppen zerfallen: 1. Die Organisationen der orthodoxen Kirche (T' Orthodoxo-anatolische Kirche: I, II, 1 A), an ihrer Spitze der „blumenige Patriarch“ von Konstantinopel, dessen Rivalen freilich der bulgarische Erzbischof (Erzeparchat T' Bulgarien, 5 T' Orthodoxo-anatolische Kirche: II, 1 B 9) als Herr von sieben Bistümern in Mazedonien und Leiter der 1909 (nach T' Bulgariens Auscheidung aus dem osmanischen Staatsverband) errichteten, aus 3 mazedonischen Bischöfen und ebensovielen westlichen Bischöfen bestehenden, in Konstantinopel residierenden Synode ist; — 2. die aus alchristlicher Zeit stammenden Nebenkirchen der Armenier (T' Armenien T' Orientalische Kirchen, 5), der T' Jakobiten oder syrischen Christen (T' Orientalische Kirchen, 1) und der Kopten (T' Orientalische Kirchen, 2 T' Restorius), neben denen als alte christliche Sippe die freilich nur noch summärlich fortbestehenden T' Mandäer zu nennen sind; — 3. die mit Rom umierten Organisationen der armenisch-katholischen Kirche (T' Unierte Kirchen, B 8), der T' Maroniten (T' Unierte Kirchen, B 2), der T' Melchiten (T' Unierte Kirchen, B 1) und der kleinen bulgarisch-kath. Kirchengemeinschaft unter eigenem Bischof in Adrianopol (T' Unierte Kirchen, B 9b). Die ersten genannten haben für das Christentum in der T. die größte Bedeutung.

^b. Der römisch-katholischen Konfession mögen in der T., abgesehen von den oben (a) genannten Gruppen der T' Unierten Kirchen des Orients, etwa 500 000 Personen angehören. Den Hauptanteil davon stellen die kath. Albanen und in erster Linie unter ihnen die in Nordalbanien ansässigen Mirdit (s. oben 1, Sp. 1375). Ferner hat der Katholizismus, wie schon erwähnt, unter den Levantinern (s. oben 1, Sp. 1376) zahlreiche Befürner; die übrigen rekrutieren sich aus allen Nationen des Abendlandes. Das geistliche Oberhaupt der Katholiken der T. ist der römisch-kath. Erzbischof von Kon-

stantinopel. In Konstantinopel allein gibt es 26 römisch-kath. Kirchen. Von den Türken werden die Worte Katholiken und Christen (s. oben 1, Sp. 1377) vielfach identisch gebraucht. Zur Mission- und Kulturarbeit der Katholiken vgl. T' Orient: I, 2 C; II.

^c. Die Zahl der Evangelischen in der T. ist am schwierigsten zu bestimmen. Es finden sich hier Protestanten aller Nationen und Konfessionen zusammen. Als Gemeinden sind deutsche, englische, griechische und armenische evg. Gemeinden vorhanden. Unter den Armeniern gibt es ungefähr 30 000 Protestanten (T' Armenien, 6 T' Orient: I, 2 A). Sie bilden innerhalb der Protestanten der T. die größte Gruppe. Aus ihnen wurde daher bisher stets der „Bekti“ (= Vertreter; armenisch: „Astabed“ = Chef der Nation) genommen, der auf Grund des Drängens der die kirchliche Selbstverwaltung der Protestanten er strebenden evg. Großmächte England, Preußen, Vereinigte Staaten) zuerst 1853 eingefestigt ward und als der Vertreter aller Protestanten bei der türkischen Regierung gilt. Eine von der Porte bestätigte „Konstitution“ bezüglich die Protestanten noch nicht, obwohl man seit den 70er Jahren des 19. Jhd.s daran gearbeitet und die Regierung nach der Proklamation der Verfassung die Protestanten selbst aufgefordert hat, eine Konstitution auszuarbeiten. Weil aber ein Teil der protestantischen Armenier mit dem derzeitigen Bekti Hagob Bojadjian (seit 1889) nicht zufrieden war, verhinderte diese Minderheit die Ausarbeitung einer Verfassung. Lediglich wird in den nächsten Jahren auch die Protestanten ihre Konstitution erhalten. — Die evg. Gemeinden deutscher Zunge sind wichtige Brennpunkte des Deutschums im Orient; sie zählen insgesamt 3600 bis 4000 Mitglieder und sind fast alle an die preußische Landeskirche ange schlossen (T' Kirchenauskunft, 5, Sp. 1198 f T' Orient: I, 2 A c). Der Förderung des Evangeliums im Orient, besonders im hlg. Lande, und der dortigen Kulturarbeit dienen mit Erfolg zahlreiche evg. Anstalten, Vereine und Unternehmungen, unter denen der Jerusalemsverein besondere Erwähnung verdient (T' Orient: I, 2 A; B; II).

Der Artikel verweist zum großen Teil auf Erfahrungen und Erkenntnisse, die der Verfasser auf 6 Studienreisen im Orient, namentlich der Balkanhalbinsel gesammelt hat. — Au Lit. ist zu vergleichen: V. Diefenbach: Völkerkunde Osteuropas, 1880; — H. Bamberger: Das Türkenvolk, 1889; — Joh. Wih. Binkesien: Geschichte des osmanischen Reiches, 7 Bde., 1840—63 (reicht bis 1812); — R. Torgau: Osmansches Reich, bisher 4 Bde., 1898—1911 (reicht bis 1774); — R. Schwarzsloch in Händiges Lugsland, Ost 20 und 21, 1912; — Zur Geschichte vgl. auch die bei T' Bulgarien T' Serbien T' Rumänien usw. genannte Lit.; — Ulrich: Grundsatz des osmanischen Staatsrechts, 1905; — Theob. Fischer: Die südeuropäische Halbinsel, 1893; — v. Hellwald und Wed: Die heutige T., 2 Bde., 1878/79; — Ungewitter: Die T., 1854; — Werner's Reisebücher: Die T., — Berth. Stern: Der Sultan und seine Politik, 1906; — A. Kühlbach: Die türkische Revolution, 1909; — Derl.: Der Schahzad im Balkan drama, 1912; — R. Oskreitich: Makedonien und die Albanen im Jahresbericht des Vereins für Geographie von Frankfurt a. M., 1903; — Cleanthes Nicolaides: Makedonien, 1903; — H. Selzer: Von hlg. Berg und aus Makedonien, 1904; — M. Sandophor: La crise

macédonienne, 1904; — *Draganoff*: La Macédoine et les réformes, 1906; — *G. A. Bratton*: Die kugowalachische Frage, 1907; — *R. Linberger*: Die mazedonische Frage, 1908; — *J. Hirloff*: Les Slaves de Macédoine, 1908; — *Davis Triestisch*: Levante-Handbuch, 1909. — Zur christlichen Kirche vgl. Lit. zu "Orthodoxe-orthodoxe Kirche": I, II und zu "Urkirchen des Orients", ferner: *Constantin*: Le Patriarcat de Constantinople, 1895; — *Gras von Müllern*: Die lateinische Kirche im türkischen Reich, 1903; — *Julius Richter*: Mission und Evangelisation im Orient, 1908; — *Eberhard* in RE² XXIV, S. 589—612. *Schwarzkopf*, Türmer, Zeitschrift, * Preisse: II, 3 a.

Tugend.

1. T. und natürlicher Trieb; — 2. T. und Glückseligkeit; — 3. Einteilung der Tugende.

1. Das Wort T., das in älterer Sprache Tugendlichkeit, Geschicklichkeit, Kraft der Tiere und Menschen, auch Kraftrweise Gottes (1 Petr 2,9) bezeichnet, gewinnt im philosophischen Sprachgebrauch ebenso wie Ärzte (seit Platon und Aristoteles) und virtus allmählich fast den gleichen Sinn wie Sittlichkeit. Gegenüber den anderen ethischen Grundbegriffen wurde er zuerst von "Schleiermacher scharf abgegrenzt" (Ethik, 5) als „Kraft der Vernunft in der sittlich mit ihr geeinten Natur und zwar im einzelnen Menschen“. Es bezeichnet einen Zustand des Willens, Gemütes und Triebelbens, und zwar einen solchen, in dem durch Gewöhnung die sittliche Vernunft zur Herrschaft gekommen ist. Keinen Raum hat der Begriff T. im Materialismus, weil hier die Triebe und Neigungen nicht von der Vernunft, sondern von den wirtschaftlichen und anderen äußeren Verhältnissen bestimmt werden. Hauptfachlich ist er verwendet in der griechischen Philosophie und der englischen und deutschen Aufklärung; deshalb begegnet ihm die kirchliche Theologie mit unverhohlenem Misstrauen (z. B. "Vilmur"), zumal er sich im biblischen Sprachgebrauch kaum findet.

Die gesamte griechische Philosophie, die Renaissance und Aufklärung nahm an, daß die natürlichen Triebe und Neigungen auf das Gute gerichtet seien und nur durch Künsterlichkeit (Eukratie), durch das Innehalten des mittleren Maßes (Aristoteles), durch Rechtsgefühl (*Grotius), durch Vernunft (*Shaftesbury) oder auch durch törichterlichen Sinn (*Goethe) regiert werden müßten, um zur T. zu werden. Tugendhaft ist der vollausgebildete Mensch; er ist Berlordeung des Guten und Schönen (Kalokagathos; * Höchstes Gut, 1). Aber schon Plato erkannte, daß das Sittliche nach seinem eigentlichen Wesen nicht zur Gefüning komme, wenn man es mit der wohlabgemessenen Neigung gleichstellt. Darum stellte er über die altgriechischen T. die ateistische Heiligkeit, in der sich der Weise von den Schranken der Sittlichkeit löst. In schroffem Gegensatz zum Glauben an natürliche gute Neigungen steht die kirchliche Ethik besonders durch die Lehre von der Erbsünde (T. Sünde: III, 2 ff.; IV, 3). Sie hat ebenso wie der Pessimismus den Hang, die natürlichen Neigungen als von Grund aus schlecht zu betrachten und kann T. im strengen Sinn nur dem niedergeborenen Menschen zuerkennen, in dem das gesamte Triebelben durch Askese und durch mystische Erhebung in eine übermenschliche Sphäre oder durch Erlösung und Wiedergeburt erüstet oder umgewandelt wird (doch vgl. T. Askese: III, 4

*Evangelische Räte, 1 T. Sünde: III, 2 ff. T. stand: II, 3 *Rechtfertigung: II, 5). Nach der Lehre der Griechen und Aufklärer bedarf es, um tugendhaft zu werden, nur der Lehre und Übung, nach der christlichen einer gänzlichen Erneuerung; nach jener ist T. weit verbreitet, nach dieser nur bei wenigen zu finden. Freilich wird das "Augustin zugeschriebene Wort, daß die T. der Heiden nur glänzende Laster seien, als zu hars empfunden und abgeschwächt. Auch Thomas von Aquin behält nur die 3 „eingegossenen“ „theologischen“ T. (v. unten 3) der bejornden Gnadenwirkung am Wiedergeborenen vor, während die 4 altgriechischen T. erworben würden, also allgemein seien; er brachte also in die Lehre eine Scheidung, die jener anderen zwischen natürlicher und offenbarer Gotteserkenntnis entspricht. Sinnliche und übermenschliche Welt sollen zur Geltung kommen durch Verteilung auf verschiedene T., während beide in jeder einzelen T. wirkend gedacht werden müssen.

Die moderne Psychologie weist neue Wege in der Betrachtung des Triebelbens; sie sieht aus a) den Optimismus, nach dem die Neigungen des natürlichen Menschen zur T. hinführen: die Naturvölker sind von der T. mehr entfernt, als Rousseau träumte; b) den radikalen Pessimismus und Dualismus, der das Triebelben samt der Sinnlichkeit für schlechthin böse erklärt: die T. sind aus dem natürlichen, dem tierischen, ererbten Triebelben herau gewachsen. Jeder Trieb ist weder gut noch böse; der Selbstbalancierung sammt dem Trieb nach Ehre und Recht kann zum Fleiß wie zur Selbstsucht werden. Daselbe gilt aber auch vom Gattungstrieb, denn er führt im Verhältnis zu Familie, Freundschaft, Liebe und Volk zur Selbstlosigkeit, aber auch zur Unselbständigkeit; Mitleidsamkeit und Geschlechtstrieb, sogar Mutterliebe und Mitleid werden T., aber auch Untugend. T. ist also da, wo ein Höheres, die Pflicht oder das Höchste, aus übermenschlicher Welt kommende Ziel, über die Triebe Herr wird. Auf die Bedeutung des Triebelbens hatte zuerst Shaftesbury hingewiesen. Aber den Weg zu derartiger Begriffsbestimmung hat Kant gebahnt durch Gegenüberstellung von Pflicht und Neigung als der Materie einerseits und Pflicht als dem ordnenden Prinzip andererseits. Aber er neigt dazu, beide als ausschließende Gegensätze hinzustellen: der Trieb bleibt, so oft er auch mit der Pflicht in Berührung kommt, etwas völlig Außerordentliches; bei jeder einzelnen Tat müßt der Pflichtbegriff die Sinnlichkeit ganz neu und ursprünglich regulieren (Pflicht i. w., 2 b *Ethik, 1 *Sächstes Gut, 1). Jede ohne solche Reflexion, nur in Gewöhnung gesessene Einzeltat sei nicht sittlich. T. im Sinne einer durch Gewöhnung festgewordenen inhaltlich bestimmten Willensrichtung gibt es bei Kant nicht; wo er doch von ihr spricht, meint er die moralische Stärke in Befolgung der Pflicht. Aber der Trieb wandelt sich unter der Sinnesänderung, zu einer Neigung von sittlicher Beschaffenheit und befestigt sich als solche durch Gewöhnung. Der Trieb ist zwar durch Berührung und eigene Gewöhnung in vieler Beziehung in die Richtung zur Untugend bestimmt, so daß er von der Pflicht nur durch Kanus zur T. gefüllt wird, aber durch solche Umformung wird er zu einer Neigung, die in späteren Einzelfällen ohne erneute Reflexion sittliche Taten

wirkt und als sittliche Willensbestimmtheit bezeichnet werden muß. So sind Tugen nicht aus Naturtrieb stammende Neigungen oder deren Harmonie, aber auch nicht deren völliger Gegenfaß; sondern Neigung wird unter der Herrschaft der Pflicht bzw. des höchsten Zweckes zur T. Die Pflicht darf sich daher nicht mit einer Lehre von der Pflicht begnügen; sie muß in der Lehre von der T. zeigen, daß die Pflicht Verbindungen mit den der einzelnen Seele eigenen Neigungen eingeht. So ergänzt die Tugendlehre den Pflichtbegriff, der ohne sie etwas Gesetzloses hat, und bringt ihn in Einklang mit dem religiösen Ideal des dankbaren Kindertummes und der ästhetischen Forderung (Schiller) nach Vermählung von Sittlichkeit und Natur zu sittlicher Schönheit und Totalität der menschlichen Natur (Pflicht, 2 b; 3). Sie muß ferner darlegen, daß die nach der Pflicht gefüllte Neigung und Willensbeschaffenheit, d. h. die T., individuell verschieden ist und dabei die T. eines jeden Individuums in sich psychologische Einheit und Gesetzmäßigkeit aufweist (Pflicht, 3 b).

2. Der Annahme, T. sei naturgemäß, ist verwandt die andere: T. mache glückselig (Eudämonismus, Hedonismus, Höchstes Gut, 1); und zwar kann die zweite sowohl die erste begründen als auch ihre Folgerung sein: weil T. glückselig macht, gewinnt sie die Herzen; die Erwägung, daß sie angenehm und retzend sei, folgte im 18. Jhd. die Herzen tugendhaft machen. Umgekehrt sagte man: weil es nicht schwer ist, tugendhaft zu werden, ist es leicht möglich, volle seelische Harmonie zu erlangen. Die griechische Ethik war einig darin, daß sie die T. als den Weg zur Glückseligkeit beronte, jedoch mit den wesentlichen Beschiedenheit, daß den Epikäern das höchste Ziel die Lust ist, wobei die T. Recht und Inhalt nur daher empfängt, daß sie Mittel zur Glückseligkeit ist, während sie den Stoïtern der volle Betriebsdrang in sich tragende höchste Zweck ist. Zu schärfsten Gegensatz hierzu stehen Buddhisimus und Pessismus. Die Kirche priest zwar den Stand des Erlösers auch als aus dem Zenitets ins Diesseits herübertragende Freude, indem sie diese unvermittelte neben die herbe Selbstverleugnung stellte, wies aber doch vorwiegend die Freude dem Jenseits zu und löste somit die seelische Verbindung zwischen T. und Seligkeit. Es ist ein Verdienst der Aufklärung, daß sie, meist den Stoïtern folgend, diesen Zusammenhang hergestellt hat. Kant löste ihn in seinem späteren Schriften wieder, um jeden Gedanken daran auszuschließen, daß T. ein Mittel zur Glückseligkeit sei. Da der Tat darf T. seinem außer ihr liegenden Zweck dienstbar gemacht werden. Wenn man sie aus dem höchsten Ziel bestimmt, so darf unter diesem nichts anderes verstanden werden als sittliche Vollkommenheit, Teilhaben an der Welt der Vernunft, dem Reiche Gottes. Die T. als Ganzes, wie auch jede einz. T., hört auf T. zu sein, sobald sie vorwiegend als Mittel zu irgend einem außer der T. liegenden Zweck gedacht wird (Tugendmittel). Andererseits darf T. nicht völlig von Glückseligkeit gelöst werden; dies kann selbst für Kant (Schrift der praktischen Vernunft) so sein, daß er von hier aus eine jenseitige Vergeltung postulierte. Wir können aber nicht unkennt, sie auch im Diesseits verbunden zu denken; nur darf man unter Glückseligkeit nicht harmonische Ruhe, sondern Freude am Ringen und Werden, an der

werbenden Gemeinschaft mit Gott verstehen.

3. Da T. zustande kommt, wo das höchste Ziel oder die Pflicht (also eine Einheit) mit den Trieben (einer Vielheit) in Beziehung tritt, kann man von dem Begriff der T. als Einheit oder von der Mehrzahl der Tugen ausgehen. Aristoteles zeigt, wie in jeder der ungezählten Beziehungen des Lebens 2 extreme Verbalisationsweisen zu Lasten, die mittlere, mahvolle zur T. wird; so trägt er einen „Haufen von Tugend“ zusammen. Besser aber wird die Einheit der Vernunft zum Ausdruck gebracht, wenn man von der T. als Einheit ausgeht und diese systematisch einteilt. So leitet Plato sie nach der Erstecheinungsform, in der sie den 3 Ständen vorgezweife eignet, in Weisheit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung und die jene 3 verbindende Gerechtigkeit. So werbiol die (von der religiösen „Vollstunde wieder aufgenommene) Beachtung der Standeseigentümlichkeiten ist, so befriedigt doch diese Einheit nicht. Sie würde gänzlich unsystematisch, als die Kirche zu jenen 4 natürlichen noch 3 theologischen Tugend: „Glaube, Liebe, Hoffnung binzürfüge und so die Kardinaltugenden auf die Siebenzahl brachte. Rein systematisch teilte Schleiermacher danach, ob die T. im Erkennen oder Daristellen, und wiederum ob sie in oder außer der Zeitform sich ändert: Weisheit und Bekonnenheit, Liebe und Beharrlichkeit. In der neueren Ethik teilt man meist entsprechend der Gegenüberstellung von Selbsthaltungstrieb und Gattungstrieb: Individual- und Sozialtugenden, T. der Selbstheiligung und der Nächsterliebe; ob ihnen als drittes Glied Tugend der Gottesliebe angefügt werden sollen, ist strittig. Einige stellen dieser Gruppe inhaltlich bestimmter Tugend noch die der formalen, der Selbstbevorratung, Weisheit, Bekonnenheit, Entschlossenheit zur Seite, während andere solche zu den Individualtugenden rechnen.

Zit. sieh unter Ethik; — Außerdem: O. Bödler: Die Lehre des Christentums, geschichtlich dargestellt, 1904; — Schiller: Natur und Wahrheit; — M. Schröder in RE² XX, S. 155 ff. R. Schubring.

Tugend, heroische, Heiligpredigung, Tugenden, theologische, Glaube, Liebe, Hoffnung, Tugend, 1. 3.

Tugendmittel. Nur dort, wo eine irgendwie gegebene geordnete Sittlichkeit herrscht, die innere, notwendige Besitzungen von sittlichen Charakter, sittlichem Handeln und sittlichem Ziel nicht nachzuweisen vermag, treten T. in die Errscheinung, und zwar als unentbehrliche Mittel zur Erlangung des sittlichen Endziels. Hier erscheinen also die T. zugleich als etwas Umentbehrliches und doch mit dem eigentlichen sittlichen Handeln nicht innerlich Verbundenes. Das Handeln nach Maßgabe der T. ist nicht ein sittliches Handeln schlechthin, sondern nur ein vorbereitendes Handeln, das die tugendhaften Betätigungen ermöglicht, aber nicht selbst ist. Der „vollkommen“ Mensch bedarf solcher Mittel nicht mehr. Er hat dank der Erziehung durch die T. die Tugenden in sich aufgenommen und die Fähigkeit erhalten, sie zu verwirklichen. Ob er je ganz der T. entraten kann, ist eine Frage der sittlichen Wirklichkeit, nicht der sittlichen Betrachtung. Sind aber die T., die man je nach der jeweiligen Vorstellung von der Tugend verschiedenen bestimmen kann (als religiöse T., zu denen vornehmlich das Gebet gezählt wird, Ge-

lübde, **T**asten, Enthaltsamkeit, Almosen u. a. m.), nur Mittel, die Tugend zu verwirklichen, so fallen sie unter den allgemeinen Begriff der **T**aste. Das Urteil über die Aste (Taste: III, 5) ist darum zugleich ein Urteil über die T. Zwar verweht die Bezeichnung des T. als eines Mittels eine selbständige ethische Wertung. Asteischen Handlungen ist solche Wertung zuteil geworden. In den buddhistischen wie in der lath. Sittenlehre sind bestimmte asteische Betätigungen schlechthin tugendhafte Betätigungen. Die Aste (= Uebung) ist also zu einer Tugend geworden. Wo aber die eigentliche Bedeutung des T. noch nicht verloren gegangen ist, kann eine solche Würdigung unter dem Gesichtspunkt der Tugend selbst nicht Platz greifen. In dieser lediglich das Mittel hervorhebende Bedeutung haben darum die T. auch in die evg. Ethik Eingang finden können. Während sie aber in der lath. Ethik nicht vermieden werden können, hier vielleicht ein besonderes Kennzeichen der äusseren Leitung des zu sittlichem Handeln Verusenen sind, müssen sie in der evg. Ethik, sobald man sich an ihre grundfächliche Daltung befreit, als unzulässige Nachwirkung lath. Fragestellung erscheinen. Denn da das sittliche Handeln nach protestantischer Auffassung nie lediglich Uebung ist, sondern Betätigung des sittlichen Charakters und also tugendhaftes Handeln oder Rücksicht auf die Tugend nach Maßgabe der jeweiligen individuellen Pflicht, so kann die evg. Ethik T. ebensowenig auerkennen wie Aste. Die T. werden selbst zu einem Moment des individuellen pflichtmässigen Handelns und hören darum auf, T. zu sein. Die protestantische Ethik darf darum grundfächlich keine für sich selbst bestehenden T. kennen, mögen auch neuere protestantische Ethiker sie zulassen.

Th. Härting: *Das christliche Leben*, 1902, S. 264—265; — M. Häbler in RE, XX, S. 162 ff. (mit Lit.). **Zweet**.

Tugendrose = Rose, Goldene.

Tumba = Ausstattung, 3.

Tummim = Urim und Tummim.

Tunila = Amtsstracht, 1; — **Tunila Christi**, i. u. genähte, T. Rock, blg.

Tunis, auch Tunisse genannt, französischer Schutzstaat an der nordafrikanischen Küste, ohne das Schatzgebiet 99 600, mit diesem an 167 000 qkm, mit 1906 : 1 845 000 Einwohnern (außer den meist berberischen Einwohnern an 60 000 Araber, 94 000 Juden, 34 700 Franzosen, 12 000 Maltejer). Das im Altertum von den Phönizern besiedelte Land wurde nach der Besetzung Karthagos 146 v. Chr. als Provinzia Afria römisch und erlebte unter der Herrschaft Rom eine hohe geistige und materielle Blüte; über das alte Christentum dort vgl. **Tarifa**. 618—98 wurde das Land von den Arabern erobert und nahm den gleichen Wechsel der Dynastien wie **Tripolis**. Der Kreuzzug Ludwigs des Heiligen von Frankreich 1270 (**Kreuzzüge**, 6) scheiterte. 1533 landete Karl V mit einem Heere in T., entzog das Land den Türken und gab es als spanisches Lehen dem (nachher von seinem eigenen Sohn vertriebenen) Sultan Hassan zurück, behielte aber die Festung von T. für sich. 1574 eroberten die Türken das Gebiet und ließen es durch Beyen verwalteten, die sich nach und nach von der Pforte fast unabhängig machten. Gleich Algerien und Tripolis war T. bis ins 19. Jhd. ein von Christenländern wimmelnder

Seeräuberstaat, dem die meisten der damaligen Seemächte, auch die Vereinigten Staaten, unter der Form von jährlichen Geschenken Tribut zahlten, wofür die unter ihrer Flagge fahrenden Schiffe unbehelligt blieben; erst 1816 erzwang Großbritannien den Versicht auf die Seeräuberrei. Seit der Eroberung Algierens Grenznachbar suchte Frankreich Einfluss zu gewinnen, brachte den verschwiegerischen Bey Muhammad es Sadok (1859—82) unter seine finanzielle Kontrolle, musste aber nach dem Krieg mit Deutschland vorläufig von weiteren Plänen absehen. 1882 benützte es einen Einfall räuberischer Grenzstämme, um T. den Krieg zu erklären und dem Bey die französische Schutzherrschaft aufzudrängen. Seither wird das Land nach außen hin durch den französischen "Generalresidenten" vertreten, während dem Bey im Inneren die Gesetzgebung nominell geblieben ist. Der christlichen Mission ist seit der französischen Okkupation jede Propaganda unter den Mohomedanern verboten, obwohl der Charakter der Bevölkerung hier bessere Aussichten für die Evangelisation böte als in Algerien. Für die europäischen Katholiken besteht seit 1884 das Erzbistum Karthago (erster Erzbischof der Kardinal Lavigerie) mit dem Tit. in T., das an 65 Paroissen, 12 Ordensgenossenschaften, 100 Priester, 120 000 Katholiken umfasst. Auch die protestantische Mission (Nordafrikanisches Missionskomitee aus London) entfaltet seit Anfang der 1880er Jahre eine eifige Tätigkeit (5 Stationen, 4 Missionare, 12 Schwestern), ohne daß es jedoch zu einer Gemeindebildung gekommen ist.

S. E. Abbott: *Bibliography of Tunisia*, 1889; — **B. Eugenio**: *Notes et documents pour servir à une bibliographie de l'histoire de la Tunisie*, 1901; — **A. Ciarin de la Pine**: *Histoire générale de la Tunisie*, 1893; — **J. Gihner**: *Die Regenschaft T.*, 1897; — **E. D. Schönfeld**: *Aus den Staaten der Barbaren*, 1902; — **P. Masson**: *Histoire des établissements français dans l'Afrique barbaresque 1560—1793*, 1903; — *La Tunisie au début du XX. siècle*, 1904; — **J. Bahar**: *Le protectorat tunisien*, 1904; — **G. Loti**: *La Tunisie*, 1907; — **D. Sablon**: *Carthage and T.*, 1907; — **Gauvin und Chaucour**: *La Tunisie*, 1910; — *Annuaire statistique de la Tunisie*, jährlich. **Zins**.

Tunter = Tunfers = Bapstinen.

Tutio von St. Gallen = St. Gallen, 1

Literaturgeschichte: II A, 2 b.

Turgenev, Ivan Robert Tschegnes, Baron de Tschegne (1727—81), französischer Rationalist aus der Schule der Physiokraten (**T. Gewerbe**; I, 3), unter der Regierung Ludwigs XVI. **Frankreich**, 9 | Französische Revolution, I | 1774—76 Generalkontrollleur der Finanzen und als solcher wie vorher als Intendant von Limoges (jetzt 1761), oft freilich in zu sehr überstürzender Art, benutzt um gerechte Verteilung der Abgaben, finanzielle Entlastung und wirtschaftliche Hebung des gemeinen Mannes, Aufhebung der Fronen und des Zunftzwangs u. dgl., wodurch er den Hass der bisherigen Bewohner und damit des Parlaments auf sich lenkte. In dieser dann von Reder und Calonne für geführten Reform- und Erziehungsbewegung ist T. einer der Wegbereiter der in der **französischen Revolution** in radikalster Weise zur Gelung gekommenen Bestrebungen. Auch seine Volksbildungsbemühungen, seine Wohlfahrts-

anstalten, seine religiöse Toleranz, die ihn in Konflikte mit der Geistlichkeit brachte, seine Mitarbeit an der „Encyclopédie“ der Encyclopédisten zeigen seinen humanitären und fortschrittlichen Charakter. Nach seinem Sturz lebte er seinen Studien, insbesondere auf nationalökonomischem Gebiet, wo er sich schon früh, insbesondere durch seine „Réflexions sur la formation et la distribution des richesses“ (1766; deutsch: „Betrachtungen über die Bildung und die Verteilung des Reichtums“, 1903), auch als Schriftsteller hervorgehoben hatte. Über seine Geschichtsphilosophie vgl. „Enquête anglaise“, I (Sp. 378). Er stand Condorcet („Idéologen“) nahe, der auch seine Biographie geschrieben hat (Vie de T., 1786). Philosophie: III, 3 c. „Philosophus“, 3.

Oeuvres complètes, 9 Bde., 1808—11 von Dupont de Nemours, vermehrte Ausgabe von Daire, 1843, Paris. — Ueber T. vgl. die allgemeine Lit. über Frankreich (besonders C. Lavielle: Histoire de France IX, 1, 1910); — A. Heymann: T. et ses doctrines, 2 Bde., 1885; — G. Teibloum: Smith und T., 1892; — G. Chaille: T., 1909; — Marquis de Segur: Au couchant de la Monarchie. Louis XVI et T. 1774—76, 1910; — Martin Sépey: Louis XVI, 1910, besonders S. 45 ff.; — Camille Bloch: L'assistance et l'Etat en France à la veille de la Révolution, 1905; — Venecindt Güttberg: Die Gesellschafts- und Staatslehre der Physiocraten, 1907; — Aelterer bucht G. Lanjou: Manuel Bibliographique de la Lit. franç. moderne III, 1911, S. 834 f.

Taurin, bereits vor der Römerzeit der Hauptort der gallischen Bölferschaft der Taurini, von Augustus als römische Kolonie „Augusta Taurinorum“ neu angelegt. Als Bischofssitz nicht vor der zweiten Hälfte des 5. Jhd.s nachzuweisen, gilt als sein erster Bischof der Heilige Maximus, berühmt als Domitius. Zu Anfang des 9. Jhd.s stand Bischof Claudius von T. im Ruf eines der gelehrtesten Theologen seiner Zeit. Das Bistum unterstand der Erzbistümer Mailand, bis es im Jahre 1471 durch Sixtus IV unmittelbar Rom unterstellt und 1515 von Leo X zum Metropolitane erhoben wurde. Als sein Sprengel wurden ihm die Bistümer Ivrea und Mondovi zugewiesen, denen Clemens VIII 1542 das neuerrichtete Fossano beigefügt. Zur napoleonischen Zeit ward der Sprengel aufgelöst, jedoch von Pius VII 1817 wiederhergestellt unter Übergabe der Bistümer Aqui, Asti, Alba, Cuneo, Fossano, Ivrea, Mondovi, Pinerolo, Saluzzo und Susa, zu denen später noch Alosta kam. 3. Jl. zählte die Diözese 35 auswärtige Bistariate, 276 Parochien, 986 Gotteshäuser mit 1405 Weltgeistlichen, 3 Priesterseminare, 35 Mönchs-Wörter, 51 Frauenkloster, 15 Knabenerziehungs-Institutionen, 27 Mädchengymnasien; die Gesamtbevölkerung beträgt 680 600 Seelen.

F. Bignon: Augusta Taurinorum, 1577; — Erd. Ughelli: Italia sacra IV, 1019 ff.; — Semeria: Storia della chiesa metropolitana di Torino, 1840; — Moroni: Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica LXXVI, 1856, Z. 191 ff.; — Cappelluti: Le chiese d'Italia XIV, S. 1 ff.; — G. Savio: Gli antichi vescovi di Torino dal principio sino al 1300, 1888; — G. Savio: Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 I, 1898, S. 281 ff.; — Ueber in KL XI, S. 115 ff. — Ueber die Lit. vgl. F. Savio a. a. D. S. 281 ff.; — U. Chavallier: Topo-Bibliographie II, S. 3189 ff.; — Statistik in Annuario ecclesiastico 1910, S. 770 ff. — Graßhoff.

Turin, Salesianer von, Salesianer.

Turina, Charles François, französischer Bischof, geb. 1838 in Chambéry, 1866 Professor am Priesterseminar in Chambéry, 1873 Bischof in Tarentaise (Savoyen), 1882 Bischof von Nanterre. T. ist der streitbare Verfechter des intranständigen Ultramontanismus im franz. Erzbistum. Gegen die Schulgesetze von 1882—1886, gegen den Militärdienst der Geistlichen, gegen das Vereinsgesetz von 1901 und die Auflösung der Kongregationen, gegen die Trennung von Kirche und Staat hat er in offenen Briefen an die Minister, die Senatoren und Abgeordneten voll befehliger Angriffe Protest eingelegt. Zugleich ist er der erbitterteste Gegner aller liberalen Regelungen innerhalb der kath. Kirche, besonders des Amerikanismus und seiner franz. Vertreter (T. Fontenrave, Félix Klein, Erzbischof Mignot von Albi u. a.), die er für die Lösung von Rom-Bewegung unter den franz. Priestern verantwortlich macht. Als Bischof an der deutschen Grenze lädt er sich die Pleide des Chavannismus in seiner Diözese anlegen sein. Reformkatholizismus, A 3 a. c. (Sp. 212).

Bon seinen zahlreichen Schriften seien genannt: Oeuvres pastorales, 2 Bde., 1890; — La vie chrétienne, 1891; — Discours et panégyriques, 2 Bde., 1895; — Discours patriotes, 1900; — La foi catholique, 1905; — Les périls de la foi et de la discipline dans l'Eglise de France, 1902; — Encore quelques mots sur les périls de la foi et de la discipline dans l'Eglise de France, 1904; — Deux lettres ouvertes à M. Paul Sabatier sur les Causes de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, 1906. — Ladenmann.

Turmail, Joachim, T. Aventin.

Turmbau.

1. Die beiden Rezensionen; — 2. Die Gedanken der Sage; — 3. Der Ursprung der Sage.

1. Die Erzählung vom Bau des babylonischen Turms ist beim T. Jahrhundert in zwei, miteinander zusammengearbeiteten Rezensionen erhalten (I. Mose 11—). Die eine handelt von der Sprachverwirrung und der Stadt Babel, die andere von der Errichtung der Menschen und ihres Himmels und dem Turm. Ursprünglich so erzählt die erste, hatten die Menschen nur eine Sprache; und sie beredeten, daß sie Ziegel brennen und eine Stadt bauen wollten. So wurde der Ziegelbau erfunden und die erste Stadt gebaut. Diese Stadt aber sollte — ein edler antiker Gedanke —, dem Namen der Erbauernden ewige Dauer verleihen. Aber Gott allein will ewigen Namen haben! Vom Himmel herab erschien der Herr der Welt das ungeheure Bauwerk, erkannte sofort den Grund der Stärke der Menschheit: die Einheit ihrer Rede, und fand das Mittel, die Unvermütigen zu bändigen: die Verwirrung ihrer Sprache. Darum aber heißt die Stadt „Babel“, was der Hebrew nach seinem Worte babil, verwirren, als „Verwirrung“ deutet. — Die andere Rezension berichtet, wie die Menschen ursprünglich einen Sitz hatten; es war im Lande Sinear, d. h. in Babylonien. Um sich nun über die Erde nicht zu verlieren und so an Macht einzubüßen, erbauten die Menschen mit dem (babylonischen) Baumaterial der Ziegel und des Asphaltus einen zum Himmel emporragenden und deshalb auf der ganzen Erde sichtbaren Turm. Vom Himmel herabsteigend nahm Jahre das gewaltige Gebäude in Augenschein und erwog

voller Sorgen, daß einer so einigen Menschheit schließlich alles möglich sein würde. Aber sofort tat er auch die Tat, wodurch er ihre Macht für immer vernichtete: er zerstörte sie über die ganze Erde. Der Turm, von dem diese Sage handelt, ist wohl der sonst Etemenanki genannte, zum Marduk-Tempel in Babylon gehörige riesige Tempelturm. Als sein Name wird in der Sage nach der Anspielung hebräisch, d. h. er zerstörte, wohl „Bis“ (babylonisch = „das weiße Haus“) vorausgesetzt.

2. Die Sage ist „ätiologische“ Art (Mythen: II, 3 ¹Sagen usw.: II, C 4); sie erzählt, wie die verschiedenen Sprachen und die Stadt Babel, ferner, wie die zerstreuten menschlichen Sippe und der alte Turm in Sinaï entstanden sei. Die Stätte dieser württesten Begebenheiten sucht sie in Babyloniens; Babel war für Israel und seine Nachbarn eine unverdächtlich alte Stadt, die ganze Bewirrung der Sprachen der Menschheit trat dem Fremden auf dem Weltmarkt Babel entgegen (¶ Babylonien, 2, Sp. 850), und solche gigantischen Werke wie der ungemeine Turm wurden in den Weltreichen des Ostens von Legionen von Arbeitern, von einer ganzen Menschheit ausgeführt. Nun machen aber solche gewaltigen Bauwerke wie die Stadt und der Turm auf den Anfängen einen grauenhaften Eindruck; so gelten sie hier als Werke trostigen Teufels gegen die Gottheit. Und der religiöse Gedanke der Geschichte ist, daß Jähre der Herr der Menschen bleibt, auch wenn sie sich noch so großer Werke unterfangen; er hat sie zerstört und zerstört, damit sie seiner Gewalt nicht entkommen. „Es fürchtet die Götter das Menschengeschlecht!“

3. Die Sage ist deutlich in Babylonien entstanden, aber schwierig zuerst von einem Babylonier erzählt worden (¶ Bibel und Babel, I, Sp. 1141): ein Soher würde geruht haben, daß der „Turm“ der Teil eines Göttertempels, also nicht wider, sondern für die Gottheit errichtet worden ist, und er würde „Babel“ nicht als „Wirkwar, Bewirrung“, also als Stätte des Teufels und Verderbens, sondern für die Stätte der göttlichen Offenbarung und Gnade erklärt haben. Die Sage wird also unter Barbaren entstanden sein, die mit Babel bekannt waren und sich von ihm zugleich bewundernd und schaudernd erzählten, wie sich die Germanen von Rom und der goldenen Engelsburg erzählt haben mögen. ¶ Mythen: II, 3, 5.

Bal. die Kommentare zu § Genesis.

Guntzel.

Turmel, Joseph, französischer Modernist, geb. 1859 in Rennes, wurde 1882 Priester und Professor der Theologie am großen Seminar seiner Vaterstadt, 1892 wegen seiner liberalen Ansichten abgefeiert, lebt als Beichtpriester in Rennes. Prof. ¹Schrörs in Bonn hat auf Grund einer Denkschrift des Toulouser Professors L. Salter (La question Herzog-Dupin, 1908) gegen T. den Vorwurf erhoben, daß er gleichzeitig unter seinem eigenen Namen orthodoxe und unter den Gedanken Herzog und Dupin modernistische Bücher veröffentlicht habe.

T. schrieb: Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente, 1904; — Tertullien, 1905; — La descente du Christ aux enfers, 1905; — Saint Jérôme, 1906; — Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican, 1906. — Am 5. Juli 1909 wurden folgende Schriften auf den Index gesetzt: Histoire du dogme du péché original, 1900; —

L'Eschatologie à la fin du IV^e siècle, 1900; — Histoire du dogme de la papauté des origines à la fin du IV^e siècle, 1908; — G. Herzog: La Sainte Vierge dans l'histoire, 1908; — Unter dem Namen A. Dupin schrieb T.: Le dogme de la Trinité dans les trois premières siècles, 1907. — Lachmann.

Turner, Georg (1818—91), ¹ Samoa.

Turpin, Bischof von Reims.

de Turrecremata = ¹Torquemada.

Turrettini (früher der genferischen Ausdrache genäß häufig „Turrein“ geschrieben), Genfer Theologengeschlecht, dessen Stammbaum, Franz T. aus Luca, sich 1579 in Genf ansiedelte.

1. Jean d'ität (1588—1631), Pfarrer und Professor der Theologie in Genf, Sohn des Franz, Deputierter der Genfer Kirche an der (französischen) Nationalversammlung von Alais (1620).

2. François (1623—1687), dessen Sohn, ebenfalls Pfarrer und Professor, ein eifriger Verfechter der orthodoxen Dogmatik im Sinne der Dordrechter Synode und daher unbedingt Gegner der Theologie von ¹Zaumur (vgl. seine Institutio theologiae eleucticae, 1679—85, 1688²).

3. Joachim Alphonse (1671—1737), der bedeutendste Vertreter des Geschlechts, Sohn des vorigen, ebenfalls Pfarrer und Professor, bekannt besonders durch seine Versuche, eine Union zwischen Lutheranern und Reformierten auf Grund einiger weniger Fundamentalartikel zu stände zu bringen und durch seinen Anteil an der Abschaffung der ¹Confessio Formula Helvetica in Genf (1706), an die sich später (1725) die Befreiung der Pfarramtssandidaten von der Verpflichtung auf die Beschlüsse der Dordrechter Synode und die zweite helvetische Konfession anschloß (¶ Genf, 2). Unter dem Einfluß T. erhält 1707 ein lutherischer Geistlicher die Erlaubnis, sich in Genf niederzulassen; so entstand die lutherische Kirche in der Stadt. Dem Werke der Toleranz diente auch seine Schriftstellerkunst, vor allem seine Nubes testium pro moderato et pacifice de rebus theologicis iusticio et instituenda inter Protestantes concordia, 1729 (¶ Glaube: VI, Sp. 1459), und die Cogitationes et dissertationes theologicae, 2 Bde. 1737; vgl. ferner den von Jakob Bernei (¶ Genf, 2, Sp. 1286) zusammengestellten Traité de la vérité de la Religion chrétienne (3 Bde. 1735—40); über T. Bibelkritik vgl. ¹Bibelwissenschaft: I, E 2 d (Sp. 1205).

¶ Gobjot: RE³ XX, 2, 165 ff.; — F. T. Notice biographique sur Benedict T., 1871; — G. de Budé: Vie de François T. (1871) und Vie de J. Alph. T. (1880); — Georges Reiser: François T. (1900). — Guter.

Tutti ¹Islamische Philosophie, 3.

Tutilo von St. Gallen ¹St. Gallen, 1. Literaturgeschichte: II A, 2 b.

Tuttilo ¹Samoa.

Twesten, August Detlev Christian (1789—1876), evng. Theologe, bedeutsender Dogmatiker, geb. in Glückstadt, studierte in Kiel unter dem Kantianer J. Reinhold, dann in Berlin unter ¹Fichte und ¹Schleiermacher, mit dem ihn lebenslängliche Freundschaft verband, wurde 1813 Gymnasiallehrer in Berlin, 1814 a.o., 1819 ord. Professor in Kiel, 1835 in Berlin, 1852 Mitglied des Oberkirchenrats. Es ist T. verdient, daß er Schleiermachers geistiges Erbe der nachfolgenden Generation vermittelte (¹Schleiermachersche Schule ¹Vermittelungstheologie). Er war dazu wie wenige berufen, weil er die in

Schleiermacher gipfelnde Epoche in unmittelbarer Beziehung mit den führenden Geistern, sowie in seinem eigenen Juwelenleben und Denken mit durchgelebt und durchgefämpft hatte, und welcher, besonders unter W. Neanders Anregung, auch Schleiermacher gegenüber sich genug gewiss Selbstständigkeit zu wahren wußte, um nicht als bloßer Epigone zu erscheinen. Enger als sein Meister schloß er sich an die Kirchenlehre und an die Schriftlehre an und prägte entschiedener den lutherischen Charakter aus, ohne doch Schleiermachers Grundgedanken vom Wezen der Religion, als im Gefühl verwurzelt, preiszugeben. Dadurch hat er viel dazu beigetragen, daß Schleiermachers Werk in rechtgläubigen Kreisen besser verstanden wurde. In diesem Sinne übt er Einfluß auf Claus Lührmann und auf Tholuck. — Eine einheitliche Rückkehr vom Rationalismus zum alten biblischen und kirchlichen Autoritätsglauben half er zu verhindern, indem er das Verhältnis der Religion zum Erkennen schärfer herausarbeitete. Die christliche Offenbarung ist nicht zunächst eine Mitteilung neuer Erkenntnisse, sondern eine Mitteilung höheren Lebens, und hat im Christenleben ihre Analogie in der persönlichen Erfahrung der Wiedergeburt. Hierauf gründet sich das unmittelbare Recht des lebendigen Glaubens. Dennoch kann die Religion auf die Dauer gegen die Erkenntnis nicht gleichgültig bleiben. Denn diese fragt nach Gründen, nach der inneren Richtigkeit der Religion bzw. der Offenbarung. Das gibt der christlichen Gnoss ihre Bedeutung. Doch bleibt diese Gnoss das Abgeleitete. So gewiß die Glaubenslehre einer philosophischen Durchbildung bedarf, so schafft doch philosophische Svetulation niemals ein Wissen über göttliche Dinge. Alle dogmatischen Begriffe können nur aus den eigentümlichen Erfahrungen des christlichen Lebens verstanden werden. Daher es auch bei der Mannigfaltigkeit des christlichen Lebens nicht bloß eine Dogmatik geben kann. Die Dogmatik kann demnach weder eine bloße Wiederholung der biblischen noch der kirchlichen Lehre sein, um so weniger, als die Kirchenlehre weder als abgeschlossen noch als unverbestreitlich zu betrachten ist, vielmehr ist sie „eine lebendige Re-Produktion des Kirchenglaubens aus der Seele des Darstellenden“. — Wie frei sich T. immerhin diese „Reproduktion“ dachte, zeigt seine Kritik der altkirchlichen Inspirationstheorie (die freilich erst von W. Rothe siegreich zu Ende geführt wurde), seine Auffassung des Wunders als einer Gesetzmäßigkeit höheren Art, seine in Hegelscher Art spiegelnde Trinitätslehre („Christologie“; II, 5c) „Trinitätslehre, 5d. So läßt T. theologische Denken tatsächlich einen sehr anderen Geist verbüren als die altkirchliche Dogmatik, an die er sich formal so eng anschließt. — Aus der Berliner Generalhauptude 1816 (P. Breunig; III, 2a) trat T. gegen die Schaffung eines Unionsbekenntnisses (W. Nitsch, Z. Müller) auf und erstritt nur eine Union der Berufung.

Ts Werke: *Die Stadt, insbes. die Analyse*, 1825;

z. B. Wette; v. Vogt, inscr., die Analyse, 1825; Vorlesungen über die Dogmatik der evng.-luth. Kirche, nach dem Kompendium von F. De Wette, I, (1826) 1838⁴; II, 1. Abth., 1837; — J. Schleiermachers Gründl. der vgl. Abth. des Ethik., 1841, mit ausführlicher Einleitung; — Matthias Flacius, 1844 (eine „sehr ehrliche Ehrenrettung“); — Ueber E. vgl. C. Heinrich; A. L. nach Tegobüchern und Briefen, 1889; — RE XX, S. 171—177 (Heinrich); — ADB 39, S. 30—34 (Carsten); W. Hoffmann

von Tnana, Apollonius, Apollonius v. T.
Tython, ein schon im 6. Jhd. gesieelter Heiliger (Festtag 16. Juni), nach dem von Johannes Eleonor, dem Patriarchen von Alexandrien (610–19), verfassten Vita Dianus und Sachwalter, bernach Bischof von Amasias auf Cappern, ebenda durch seine im reichsten Rahe geübte Mildtätigkeit, seine Missionserfolge und Wandertaten ausgezeichnet; als Lebenszeit gilt die zweite Hälfte des 4. Jhd.s. Was von der rhetorisch legendär gefärbten Vita auf Geschichtlichkeit Ansprüche machen kann, ist umstritten. Usener hat (i. Lit.) durch religiösgeschichtliche Kombination, gestützt auf die beiden von T. berichteten Wunder der Kornvermehrung und der Traubenzüchtreise auf die Verehrung des T. als des Patrons der Weinberge, an die die sakramentale Verwendung von Traubensaft und -beeren in seinem Kultus u. dgl. seine Identität mit dem heidnischen Winzergott T., einem Brüder verwandten des Priabos, Dionybos, Aphrodilos, zu erweisen gesucht und die wohl zu weit gehende These verteidigt, daß auch der Name aus dem Heidentum übernommen sei, so daß in T. einfach ein heidnischer Gott in einen christlichen Heiligen umgewandelt sei (zum Allgemeinen vgl. „Heiligenverewbung“, B.).

H. Ueberer: Der hlg. T., 1907 (= Sonderbare Heilige, Bd. II; edb. S. 111—49) die genannte Vita; — A. Brünmann: Johannes des Wohlthätigen Leben des hl. T. (Schweizerisches Alteum, R. J. 63, 1908, S. 304 ff.); — C. v. Dobisch in ThLZ 33, 1908, S. 411 f.; — D. Helminger in: Der Katholik 190, 1910, S. 125 ff.; — H. Delechave: Sainte de Chypre (AB 26, 1907, S. 229 ff.; vgl. 28, 1907, S. 121 ff.); — G. Trüger im JB 27, S. 345; — H. Schiemeier in KHL II, Ep. 2478.

Tycho, Claus Gerhard (1734-1815),
Hioftøe, 3 (Sp. 38).

Tychonis = **Ticonius**.
Tylor, E. w a r d B u r n e t, englischer Anthropologe, geb. 1832 in Camberwell bei London, 1871 Fellow der Royal Society in London, 1883 Direktor des Universitätsmuseums in Oxford, 1896 Prof. der Anthropologie dagelebt.
Keligionsgeschichte, I e (Sp. 2197) **Manilius**, I (Sp. 126) **England**, II, 3 (Sp. 361).

Welt, u. a.: *Anahuac or Mexico and the Mexicans*, 1859; — *Researches into the history of Mankind*, 1865-1873; — *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, 2 Bde., (1871) 1903⁴ (beifügt 1873); — *Anthropology or introduction to the study of man*, 1881 (beifügt 1883); — *Mitherausgeber des Internationalen Archivs für Ethnographie*.

Tindale, William, = Tindale.
Tindale, Jakobus s. a. (1795—1868),
griechischer Theologe, a. zu Lekzurion in Neapel
lebten, eine Zeitlang Diator der griechischen Ge-
meinde zu Venezia, wo er hebräisch gelernt hat.
1824 Professor der ionischen Akademie der
Wissenschaften auf Korfu, 1842 Erzbischof von
Rekalonien, doch von der englischen Regierung,
die damals das Protektorat auf den ionischen
Inseln hatte, nicht bestätigt, kam er 1843 nach Kon-
stantinopel und hat dort das höhere Patriarche-
minar organisiert, dessen erster Direktor er bis 1865
blieb. Der Einfluss des T. war groß; eine ganze
Reihe von späteren Patriarchen, Metropoliten,
Erzbischöfen und Bischöfen befehligen sich bis
heute als dankbare Schüler T.s. Außerdem hat
T. eine große Rolle in der Frage der Trennung

vom Patriarchat Τοπαλδος II, 2 b) gespielt und an der Übersetzung der hlg. Schrift ins Neugriechische teilgenommen. Seit 1848 war er ehrenhalber Metropolit von Stambopolis.

Bon seinen vielen Werken ist die „Kathēchesis τοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντίνου“ (Konst. 1829) das beste. Τ. hat ferner zwei Handbücher für Unterrichtung in alten Sachen der theologischen Wissenschaft nachgelassen. — Über Τ. vgl. Τιτιτεῖος: Καπανηάκα Συμμκτά, 1904, S. 669 ff.

Θ. Σ. Αλιβιάτος.

Typen der Religion.

A. Begriff und Bedeutung der Typologie; — B. Grundlinien der Typologie: 1. Weltfördernde Frömmigkeit: a) Der spirituelle Typus (z. mystisch-spiritlich; β. ethisch-verklärt); — b) Der intellektuelle Typus (z. pluralistisch; β. monistisch); — c) Der ethische Typus (z. rechtlich; β. sittlich); — 2. Weltflüchtige Frömmigkeit (Atheismus und Agnostizismus); — 3. Weltüberwindende Frömmigkeit. — Τ. = Typus; Ρ. = Religion; Γ. = Frömmigkeit.

A. Typen der Ρ. sind charakteristische Grundformen der Γ., die in der Ρ.-geschichte mit einer gewissen Regelmaßigkeit wiederkehren. Indem man Typen aufstellt, sieht man also das Gleichmäßige in der Mannigfaltigkeit r.geschichtlicher Vorgänge zusammen zu einer verhältnismäßig kleinen Gruppe religiöser Grundrichtungen. Diese Gruppe stellt aber selbst noch eine Mannigfaltigkeit dar im Vergleich mit dem Τypus der Religion, d. h. dem Inbegriff dessen, was allen Erscheinungen des religiösen Lebens gemeinsam ist.

Die Typologie ist ein Teil der systematischen Religionswissenschaft. Sie ist selbst ein System. Ihren Inhalt entnimmt sie der Ρ.-geschichte. Sie ist der „Phänomenologie“ benachbart, die gleichfalls r.geschichtliches Material systematisch zusammenfaßt. Während aber diese sich mehr auf denkende richtet, auf die Τ. „Erscheinungswelt der Religion“, beschäftigt sich die typologische Untersuchung mit dem inneren Leben der Ρ., mit den typischen Erscheinungen der frommen Gestaltung selbst, sowie mit den Vorstellungen und Befreiungen, die mit ihr in unmittelbarem Zusammenhang stehen. Die Typologie, wie sie hier abgehandelt wird, ist ausschließlich Erbauungswissenschaft. Sie begnügt sich damit, ihr Material aus der Ρ.-geschichte zu erheben und es in seinem psychologischen Zusammenhange systematisch darzustellen. Sie verzichtet auf metaphysische Erörterungen. Ihre Ergebnisse vertragen sich daher mit den verschiedensten Weltanschauungen. Sie lassen sich ebenjogut der christlichen Weltanschauung irgend einer rein theoretischen Wege gewonnenen Metaphysik eingliedern.

Der Wert einer solchen Typologie liegt darin, daß sie ein Schloß zum Verständnis der Ρ.-geschichte ist. Nicht als ob sie eine vollkommen Einsicht in das Geheimnis der Geschichte gewähren wollte. Im Gegenteil: als Darstellung dessen, was häufig wiederlehrt, verzichtet sie grundsätzlich auf eine abschließende Ertemmung des unverderbaren Individuellen in der Geschichte. Aber sie dient dazu, das Verständnis komplizierter r.geschichtlicher Vorgänge zu erleichtern, indem sie zu deren Zurückführung auf wenige Grundformen anleitet. Insbesondere dient ihr Schematismus dazu, das von einer bestimmten geschichtlichen Ρ., das Gleidmäßige in allen ihren Lebensäußerungen — soweit das überhaupt möglich

ist — begrifflich festzustellen (Τ. Prinzip, religiös). Die folgende Tabelle hat aber nicht die Angabe, das typologische Schema auf alle einzelnen geschichtlichen Ρ. anzuwenden. Vielmehr muß sie sich mit dem Hinweis auf die wichtigsten unter ihnen begnügen.

B. Das Τypus der Religion oder das, was allen geschichtlichen Ρ. gemeinsam ist, läßt sich beschreiben als Τingabe des Menschen an das Göttliche, Heilige, Abholzte, Erhebung des Menschen zu dem Höchsten, daß er kennt. Die Ρ. ist wesentlich verschieden von allem, was sonst das menschliche Leben ausfüllt. Denn abgesehen von der Ρ. lebt der Mensch im Verkehr mit der Welt im Unterschiede von Gott, mit dem Prosaen im Unterschiede vom Heiligen, mit dem Relativen im Unterschiede vom Absoluten, er beschäftigt sich mit dem, was neben und unter ihm ist, im Unterschiede von dem, was über ihm und über allem andern ist. Nun ist es aber eine und dieselbe Menschheit, die einerseits Ρ. hat, und die sich anderseits im profanen Leben betätigt. Daher ist es selbstverständlich, daß beide Gebiete nicht getrennt nebeneinander stehen, sondern in lebendige Beziehung zueinander treten.

Die Beziehungen zwischen Τypus und Weltleben sind sehr verschiedenartig. Diese Mannigfaltigkeit ist der Grund, weshalb die Ρ. selbst nicht eine einheitliche, sondern eine vielseitige Erreichung ist. Es lassen sich aber drei Grundrichtungen unterscheiden in der Art, wie sich der Fromme zum Weltleben stellt. Entweder (1) ist sein Gottesdienst beherrscht von weltlichen Interessen, oder (2) er verwirft aus Ρ. alle weltlichen Interessen, oder endlich (3) er erhebt sich in der Ρ. über alle weltlichen Interessen, erkennt aber die Weltarbeit selbst zugleich als Gottesdienst an. Anders ausgedrückt: Seine Γ. ist entweder weltförmig oder weltflüchtig oder weltüberwindend. Hiermit sind die drei Haupttypen der Ρ. gefunden. Die beiden ersten Richtungen geben weit auseinander, schließen sich aber nicht vollständig aus, insofern in aller Ρ. ein Moment von Weltflucht erhalten ist und anderseits auch bei der weltbehinderten Weltflucht sich die Welt doch niemals ganz ausstalten läßt. Die dritte Richtung stellt die höhere Einheit zu den beiden ersten dar, insofern in ihr das Gleichgewicht zwischen Weltbejahung und Weltverneinung erreicht wird.

Die typischen Unterschiede erfreunden sich nun aber nicht bloß auf die unmittelbare Beziehung des Frommen zur Welt — während die unmittelbare religiöse Erhebung zu Gott in allen Fällen die gleiche wäre —, sondern sie greifen bis in das Innere der Frömmigkeit hinein. Mit der Weltstellung des Frommen wechselt seine Erfahrungen von göttlicher Offenbarung, seine Vorstellungen von der Gottheit, seine frommen Gefühle und Beätigungen. Die wirkliche Geschichte zeigt freilich eine volle Harmonie zwischen der Stellung des Frommen zur Welt und zu Gott keineswegs überall, aber doch in vielen Fällen. Und an diese vielen Fälle hat sich die Typologie zu halten, weil es gerade ihre Aufgabe ist, die innere Logik im religiösen Leben der Menschheit aufzudecken. Indem auf jenen engen Zusammenhang hingewiesen wird, soll

übrigens nichts weniger behauptet werden, als daß in der R. die Beziehung zur Welt das erste und die Beziehung zu Gott das zweite wäre. Man wird im Gegenteil das Ungetreue für richtig halten müssen. Aber allerdings, die typischen Unterschiede auch innerhalb der religiösen Erhebung selbst lassen sich idiosyncratisch nur begreifen, wenn man jedesmal die Weltstellung des Frommen zum Ausgangspunkt der Untersuchung nimmt. Auch ist es nicht richtig anzunehmen, im Menschenleben überhaupt seien die profanen Interessen das erste, die R. das zweite, gleichsam nur eine Begleiteriechung der profanen Kultur. Vielmehr ist hier zu bemerken, daß R. und profane Kultur in primitiven Verhältnissen so eng miteinander verflochten sind, daß sich überhaupt nicht sagen läßt, was das erste und was das zweite ist (Tabelleur: I). Zedenfalls könnte man im Blick auf die Geschichte eher zu dem Urteil kommen, daß sich alle höhere Kulturarbeit des Menschen aus der R. herausträumt hat. Nicht destoweniger muß die Typologie um die Unterschiede in der Weltstellung des Frommen begreiflich zu machen, jedesmal von dem Hinweis auf die profane Kultur ausgehen.

1. **Weltfürmige Frommigkeit.** Ist der Sinn des Menschen überwiegend auf das Relative, Weltliche gerichtet, so spielen die weltlichen Interessen auch in seiner R. die entscheidende Rolle. Erhebt sich zur Gottheit — als zu derjenigen Macht, die entscheidend sein Schicksal bestimmt, — um bei ihr Hilfe, Segen, Schutz und Weise für alles das zu finden, was den Inhalt seines Lebens und Strebens ausmacht. Der Fromme wendet sich nie an die Gottheit, ohne zugleich den Blick auf die Welt zu richten. Weltliche Güter bilden den Inhalt der frommen Bitte und des frommen Dankes; um ihretwillen bringt der Mensch der Gottheit Opfer dar. Innerhalb der Welt erzählt er göttliche Offenbarungen, und er ist überzeugt, daß auch der Sinn der Gottheit ebenso wie sein eigener Sinn auf weltliche Interessen gerichtet ist. Freilich fehlt nirgends die Vorstellung, daß die Gottheit am Ende doch etwas Überweltliches ist. Diese Seite ihres Wesens tritt aber für den Frommen in dem hier bezeichneten Sinne in den Hintergrund gegenüber der Beziehung zur Welt, oft so stark, daß er die Gottheit eng mit dem Weltlichen verschlägt, durch das Weltliche bindet, ja sogar vor der Welt und besonders von seinem eigenen religiösen Handeln abhängig denkt. Seine fromme Gesinnung ist Vorliebengläubig — im weitesten Sinne des Wortes —; sein religiöses Handeln vollzieht sich in konkreten Formen, die den profanen Betätigungen nahestehen, wohl gar in sie übergehen.

Nun ist es das Wesen der Welt, die Summe des **Mannigfaltigen** zu sein. Dementsprechend sind auch die weltlichen Betätigungen des Menschen und die ihnen entsprechenden frommen Gefühle und Betätigungen mannigfaltig. Wir haben uns aber gewöhnt, innerhalb der Mannigfaltigkeit des profanen Lebens verhältnismäßig wenige umfassende Gebiete zu unterscheiden. Da haben wir (a) ein Gebiet, wo das menschliche Leben wesentlich durch die **finnische** Seite der Welt beherrscht ist. Dabün gehört außer den natürlichen Funktionen des menschlichen Organismus die materielle Kultur, die dazu dient, das physische Le-

ben so bequem als möglich zu gestalten. Hier schließt sich das ästhetische Leben, welches das physische Dasein durch Erhebung in die Sphäre eines feineren sinnlichen Genusses verläßt. Sodann ist (b) das **intellektuelle** Gebiet zu nennen, wo sich der Mensch zu abstrakten Begriffen und Ideen erhebt, um die Welt durch Erkenntnis zu beherrschen, und endlich (c) das **soziale** Gebiet, wo sich der Mensch mit seinesgleichen zusammenstellt. Je nachdem nun der Fromme im allgemeinen von einer dieser Interessensphären beherrscht ist, gestaltet sich seine R. verschieden, und es ergeben sich hier innerhalb der weltförmigen R. drei neue Typen: der sinnliche, der intellektuelle und der ethische. Sie treten nirgends völlig isoliert in der Geschichte auf, aber sie machen sich doch vielfach deutlich — zum Teil in scharfem Gegensatz gegeneinander — bemerkbar.

1. a) **Der sinnliche T.** Wie im profanen Leben zwischen materieller und ästhetischer Kultur, so ist in dem entsprechenden religiösen T. ein Unterschied zu machen zwischen zwei Formen, einer größeren und einer feineren, die man als die **mäßigen** und die **ästhetisch-verklärte** bezeichnen kann. Wir betrachten sie gesondert.

a) **Der religiöse Mensch**, der zum Weltleben eine positive Stellung einnimmt, stellt zunächst alles das unter den göttlichen Segen, was die physische Grundlage des menschlichen Daseins bildet: Geburt, Tod und Eheleistung, Ejen und Freuden, den Wechsel von Baden und Schlafen, von Gesundheit und Krankheit und was dergleichen mehr ist, — alles das bietet mäßig-sachen Anlaß zu religiösen **Festen** (T. Erhebungswelt der Religion: III, E). Nicht minder ist alles das, was zur materiellen Kultur gehört, mit religiöser Weise umgeben: wie namentlich Viehzucht und Ackerbau; aber auch Handel und Verteilung. In polytheistischen R. steht wohl gar jedes dieser Gebiete unter dem Schutz einer besonderen Gottheit. Hiermit ist aber noch keine besondere Art der weltförmigen R. gegeben. Auch im geistig hochstehenden R. stehen diese Dinge unter göttlichem Schutz. Wenn jedoch die Richtung auf das Sinnliche den Menschen beherrscht, wenn es ihm als das bei weitem Würdigste er scheint, möglichst viel Körperverlust zu befürchten und möglichst schrankenlos sinnlich zu genießen, dann tritt leicht auch seine R. einen überwiegend **sinnlichen** Charakter.

Diese Art von R. findet man besonders bei den sogenannten **primitiven Völkern** (T. Einflussfolge der R.: 2) vertreten.

Auffällige Erscheinungen im Gebiet der R. a. t. r., wie Gewitter, Sturm, Sonnenfinsternis, aber auch Krankheit des Leibes und der Seele, Bäume und Pflanzen gelten als unmittelbare Offenbarung der Gottheit. In finnenfältigen Erscheinungen der Natur im kleinen und großen Maße man sie dankend gegenwärtig und hält sich in seiner Gottesverehrung an Gegenstände dieser Art, seien es nun beliebig aufgeräte und als heilig befundene Stücke der anorganischen Natur, Fetische aus Holz, Stein, Metall usw., seien es heilige Bäume und Tiere oder auch heilsame Menschen, seien es endlich die Gegenstände der großen Natur, wie Berge, Ströme, Meere, Sonne, Mond und Sterne oder schließlich der Himmel und die Erde im ganzen (T. Erhebungswelt der R.: I, A 2; B 1). In diesen Din-

gen findet man die göttlichen Wesen gegenwärtig. Sie sind aber nicht die göttlichen Wesen selbst. Sie stehen nur in geheimnisvoller Verbindung mit ihnen. Die göttlichen Wesen selbst, deren Zahl Legion ist, gelten als unheimliche wütende Geister — daher man die Gottesvorstellung in dieser R. am besten als "P o l t à m o n i s m u s" bezeichnet (während unter "Animismus" die primitive Vorstellung von der Besetzung aller möglichen, also auch profaner Dinge, zu verstehen ist). Die Geister sind teils gute, teils böse Wesen, je nachdem sie dem Menschen wohl oder weh tun. Spukend sind sie zu nennen, insfern ihre Witsamkeit durchaus ungeregt erscheint. Geister sind sie, weil sie nach Analogie des menschlichen Dämonenlebens vorgestellt werden. Da sich aber das menschliche Innleben in physischer Kraftbetätigung erübt, so besteht auch das Wesen der übermenschlichen Geister in physischer Kraftbetätigung, aber natürlich in übermenschlicher. Auf Gewinnung ungewöhnlicher physischer Kraft ist daher auch der Kultus gerichtet, sei es nun, daß der Mensch selbst unmittelbar solche Kraft gewinnen, sei es, daß er sie den göttlichen Wesen mitteilen will, um später von ihnen Nutzen zu haben. Das Wesen dieses Kultus ist Magie (Manitou, I. Ercheinungswelt der R.; I, A; II, A 1; B 4; III, B 2, 3). Man veranstaltet heilige Wahlzeiten, um höhere Kraft zu erzeugen; man zündet heiliges Feuer an, um den Sonnenschein zu beeinflussen; man gießt zaubertrische Getränke aus, damit es zur rechten Zeit regne; man schüttet die Geister, um ihren Beistand zu gewinnen; man vertrügt gewaltigen Bärn, um böse Geister zu verscheuchen oder gute anzulösen u. dgl.

3) Der ästhetische Trieb des Menschen, der sich elementar in allen Formen des Spiels ausübt und in der Kunst seine vollkommenste Frödigie trägt, hat zur R. von jeher eine enge Beziehung gehabt. Die Erhebung in das Reich der höchsten Formen und die Erhebung zur höchsten Macht, die das Menschentum im ganzen leitet, haben von jeher eine starke Anziehungs Kraft aufeinander ausgeübt und sind vielfach eng miteinander verlängt worden. Nicht nur Kunst und Künstler unter besonderen göttlichen Schutz, ja unter besondere Gottheiten gestellt, nicht nur spielt die Kunst eine wichtige Rolle in den Gottesdiensten aller Völker, nein, der ästhetische Trieb hat auch auf den Charakter der R. und auf den Inhalt der Gottesvorstellungen einen gewissen Einfluß ausgeübt (R. Kunst: II, R. und R.). Natürlich ist dieser Einfluß bei weitem nicht so stark, wie der des massiv-juridischen Triebes gewesen, wie denn die ästhetischen Interessen im menschlichen Leben in der Regel hinter anderen Lebensbeziehungen stark in den Hintergrund treten. Es hat aber doch immer wieder Menschen gegeben, welche die ästhetische Erhebung als das Höchste und Beste im Leben schätzten; und da versteht es sich leicht, daß auch die R. solcher Leute einen überwiegend ästhetischen Charakter zeigte. In diesen Fällen kann man von einem ästhetischen T. reden.

Er zeigt sich in rohen und traurigen Anfängen schon bei primitiven Völkern, deren Religionen im ganzen dem massiv-juridischen T. angehören. Er enthaltet sich aber besonders stark bei kultivierteren Völkern, namentlich bei jugendlichen Kulturvölkern, im Zusammenhange mit den

eigentlich sogenannten Volksreligionen (I. Stufenfolge der R., 2). Am vollkommensten hat sich dieser T. innerhalb der griechischen R. entwickelt (I. Griechenland: I, 5).

Als vornehmste Mittel göttlicher Offenbarung gelten in dieser Art von R. Erzeugnisse der Kunst, vor allem plastische Bilder und heilige Erzählungen (Mythen und Legenden), als vornehmste persönliche Mittler der schaffenden Künstler, vor allem heilige Dichter und Sänger. Die Bilder, von den rohesten Versuchen an bis zu Werken von höchster künstlerischer Vollendung, zeigen die göttlichen Wesen in konkreter, scharf umgrenzter Gestalt, sei es als Tiere, als tierähnliche, oder, was diesem T. der R. am vollkommensten entspricht, als ganze Menschen, von den gewöhnlichen Menschen nur unterschieden durch ungewöhnliche Größe oder auch durch Bieläufigkeit und Bielfödigkeit oder endlich durch Schönheit der Körperbildung. Ebenso verschwindet in den heiligen Erzählungen die Bewaichenheit, die ihnen ursprünglich anhaftet, mehr und mehr. Auch hier werden die göttlichen Gestalten schärfer umrißen und ihr Leben bis in einzelne Kleinigkeiten ausgemalt. Aus dem Gewimmel der unzähligen niederen Geister erhebt sich eine Kürsönrie von Göttern, die sich charakteristisch voneinander abheben, und deren Zahl zwar noch groß, aber doch nicht so unermeslich ist wie die der niederen Geister. Hier sind wir beim eigentlichen "P o l t h e i s m u s" (I. Monotheismus usw.) angelangt. Das wichtigste Merkmal am Wesen dieser Götter ist, daß sie als die „leicht lebenden“ und „seligen“ vorgestellt werden. Ihr Wesen ist ästhetisch-verlängte Menschlichkeit. Sie haben Leiber, wie die Menschen, aber sie sind schöner in ihren Formen und gewandter in ihren Bewegungen. Sie führen ihr Leben im Wechsel der Zeu; es hat wohl auch einen Anfang gehabt, aber es hat kein Ende. Die Götter sind die Unsterblichen. Sie eilen und trinken wie die Menschen; aber sie essen Unsterblichkeitsweise und trinken Unsterblichkeitsraunt. Sie bewegen sich von einem Ort zum andern, aber sie eilen behende durch die Luft dahin. Sie freien und lassen sich freien. Sie paaren sich untereinander und mit den Menschen und zeugen Söhne und Töchter. Götter verwandeln sich in menschliche Gestalt, und Menschen werden in göttliche Gestalt verwandelt. So besteht eine nahe Verwandtschaft zwischen Göttern und Menschen. Der Unterschied liegt darin, daß die Menschen in der gewöhnlichen, die Götter in einer verklärten, übernatürlichen Natur leben; sie unterscheiden sich nicht durch größere stiftliche Vollkommenheit. — Zu Kultus tritt die Magie hinter edleren Formen der Gottesverehrung zurück. Wenn man den Göttern Gaben (I. Ofer: I A) darbringt, so will man wohl einen Einfluß auf sie ausüben. Aber man will sie nicht magisch zwingen, sondern ihr Wohlgefallen erregen, so daß sie helfen müssen. Man ehrt sie durch Hymnen und Aufzüge; man teilt den Gläubigen heilige Erzählungen mit; und die Frommen betonen in dieser ästhetisch gehobenen Atmosphäre unwillkürlich eine Abnung von dem leichten, seligen, unsterblichen Leben, erheben sich dadurch über die Enge ihres vergänglichen Daseins und gewinnen auch für sich die Hoffnung der Unsterblichkeit.

1. b) Der intellektuelle T. Das intellektuelle Streben des Menschen ist darauf gerichtet, durch Einsicht in den Zusammenhang der Dinge Macht über die Dinge zu gewinnen. Da dieses Streben nicht ruht, bis es zu dem letzten Zusammenhang der Dinge vordringen ist, so ergibt sich hier von selbst eine Beziehung zur R. als der Übergabe des Menschen an eben das, was die Welt im Innersten zusammenhält. Daher haben sich die Metaphysiker zu allen Zeiten intensiv mit der R. beschäftigt und anderseits haben Theologen vom Standpunkt der R. aus über göttliche und menschliche Dinge nachgedacht (¶ Metaphysik). Aus diesen Umständen erwächst an sich noch nicht notwendig ein speziell intellektueller T. der R. Wenn es sich nun aber ereignet, daß jemand die intellektuelle Tätigkeit für die weitauß vornehmste Beschäftigung des Menschen ansieht, der gegenüber alle sonstigen Betätigungen nichts wert findet, so wird er überzeugt sein, daß das Erkennen auch der beste Weg sei, um der Gottheit nahe zu kommen. Daher wird die R. eines Intellektualisten intellektuellen Charakter tragen, d. h. er wird die theoretische Seite der R. in den Vordergrund rüsten. Dann gewährt das Denken der Welt in ihrer Beziehung zur Gottheit den eigentlichen Anlaß aller religiösen Erhebung. Da er aber diese Welt als System aufzufassen gewohnt ist, so wird er auch das Verhältnis der Gottheit zur Welt als ein systematisch geordnetes aufzufassen. Dies ist das Wesen aller intellektuellen R.

Man darf wohl sagen, daß von allen Typen der R. der intellektuelle der geistiglich am wenigsten verbreite ist. Indessen ist seine Bedeutung für die R.-geschichte nicht zu unterschätzen. Er ist die Privatreligion mancher Philosophen und die Schulfreligion ihrer Anhänger. Verhältnismäßig große Verbreitung hat er in Indien (¶ Vedische und brahmanische Religion) gefunden. Auch die hellenistische Zeitära (¶ Hellenismus) war voll von „Gnosis“. Traditionen dieser Art ziehen sich durch die abendländische Geschichte hindurch bis in die Gegenwart. Heute bringt das Streben nach „allgemeiner Bildung“ ein gewisses Maß von Intellektualismus mit sich und daher auch Sympathie für die entsprechende Art von R.

Als offensbarer Gottes gelten hier, wenn überhaupt von Offenbarung die Rede ist, solche Persönlichkeiten, die das menschliche Leben durch Mitteilung heiliger Lehren über das Verhältnis der Gottheit zur Welt erhöht haben. Und eben ihre Gedankenysteme und die Lebenserhöhung, die sie gewährten, sind der Inhalt der Offenbarungen.

Man kann nun unter diesen philosophisch-religiösen Systemen zwei Hauptgruppen unterscheiden, die allerdings zum Teil ineinander übergehen, eine mehr pluralistisch und eine mehr monistisch tendente Richtung.

1) Die einen fassen die Fülle der Dinge ins Auge und führen sie auf eine Fülle systematisch geordneter göttlicher Wesen zurück. Diese Richtung pflegt sich als ¶ Gnostizismus oder ¶ Theosophie zu bezeichnen, — Namen, die im weiteren Sinne für den ganzen intellektuellen T. gebraucht werden können. Die Gebilde dieser Art sind mannigfaltig und zum Teil sehr kraus. Sie unterscheiden sich vom ästhetischen Polytheismus (§. oben B, 1 a), dem sie vielfach nahestehen, durch die höhere Abstraktheit und System-

matik der Gottesvorstellungen. Beliebt ist es, die Fülle der göttlichen Wesen als eine abgestufte Mannigfaltigkeit aufzufassen, die sich zwischen zwei Extremen, dem vollkommen göttlichen und dem vollkommen widergöttlichen Prinzip, zwischen bestimmungslosen abstraten Urgrund auf der einen und der Materie auf der anderen Seite, ausbreitet (vgl. z. B. ¶ Gnostizismus, 2). An das höchste göttliche Wesen reihen sich niedere Klassen göttlicher Wesen, die dem Sinnlichen näher und näher kommen. An sie reihen sich Welt und Menschen wiederum nach abgestuften Klassen geordnet, je nach dem Grade, in dem sie mit dem Sinnlichen verschloßen sind und sich vom wahrhaft Göttlichen entfernen. Das Ziel des Lebens ist das Aufsteigen des Geistes in höhere Sphären. Das wichtigste Mittel dazu ist die Erkenntnis jenes allgemeinen Zusammenhangs, besonders die Erkenntnis, daß der eigene Geist selbst aus höheren Sphären stammt. ¶ Präzisenz der Seelen und ¶ Seelenwanderung sind Lieblingsvorstellungen in diesen Systemen (über die Beziehung zur Mytil. I. u. 2, Sp. 1415 f.).

2) Eine andere Gruppe von Intellektualisten bildigt den religiösen ¶ Pantheismus. Diese ordnen in ihrem denkenden Geiste alles einem obersten Begriffe, etwa dem Begriffe des Etwas oder des Seienden unter, und wenn sie in die objektive Welt hinausschauen, so finden sie darin Gott als das objektive Eine reine Sein, und die Fülle der Dinge ordnet sich ihm unter, wie die Exemplare einer Gattung sich der Gattungseinheit unterordnen. Wegen die Dinge noch so mannigfaltig sein, sie sind doch alle darin gleich, daß ihr Wesen göttlich ist. Und indem der Betrachter in allen Dingen den Schimmer des Göttlichen erblickt, wird er religiös erhoben und verehrt das Göttliche in ihnen. Dies ist das Gemeinsame aller Spielarten des Pantheismus, mag das reine Sein ganz unbekannt gezeigt werden als All-Eines oder mehr nach Analogie des natürlichen Tiefstes als All-Natur, oder mehr nach Analogie des geistigen Seins als All-Geist, womöglich als ein philosophisch denender Geist, dessen Gedankenystem die Welt ist (über die Beziehung zur Mytil. I. u. 2, Sp. 1415 f.).

1. c) Der ethische T. Von fundamentaler Bedeutung für die Erhöhung des Lebens ist der Zusammenschluß der Menschen untereinander zu kleineren und größeren Gemeinschaften und was sich dabei von selbst versteht, die Unverordnung vieler Personen unter verhältnismäßig wenige Hierarchieverhältnisse. Hier schließen sich viele Individuen gleichsam zu einem nachdrücklichen Gesamtindividuum zusammen, und der schwache Einzelne wird gestärkt und erhoben durch die Übergabe an das Ganze. Die Verbandschaft zwischen dieser sozialen und den religiösen Übergabe ist sehr groß; daher weist die R.-geschichte bis auf den heutigen Tag unzählige Beispiele auf von dem engen Zusammenhang von Staat und Religion, ja von göttlicher Verehrung weltlicher Herrscher (¶ Staatskirche ¶ Erschöpfungswelt der R.: III, B 1). Wo nun die sozialen Interessen mehr als irgend etwas anderes das menschliche Leben in Anspruch nehmen, da wird in der Regel auch die R. einen verwandten Charakter tragen. Das Verhältnis des Menschen zu Gott wird sich ähnlich

gestalten wie das zu anderen, besonders zu übergeordneten Menschen; es wird ein rein geistig-persönliches Verhältnis werden. Dies ist das Wesen der ethischen Religion.

Es müssen aber innerhalb dieses T. wieder zwei Formen der R. voneinander unterschieden werden. Der eigentliche Kern alles sozialen Lebens ist ausgedrückt in dem einen Gebot der Nächstenliebe. Wo diese Liebe das einzige treibende Motiv sozialer Handlungen ist, da ist die eigentliche Höhe des sittlichen Lebens erreicht. Dagegen begnügt man sich durchschnittlich, namentlich in Gemeinschaften von sehr großem Umfang, mit den größeren Ordnungen des T Rechts und der T Sitten, die einen größeren Abstand der Personen voneinander voraussetzen und mehr das Handeln als die Gemüthsregung regeln. Dieser Unterschied macht sich auch in der R. geltend. Man kann ihm entsprechend die Rechts- oder Gesetzesreligion von der sittlichen Religion im engeren Sinne unterscheiden.

a) Vorwiegend rechtliches Gepräge trägt die R. vielfach innerhalb der Volkstypen (T Sittenfolge der R., 2). In hervorragendem Maße gilt das von der israelitisch-jüdischen R. (T Bund; I T Levitisches T Priesteramt; II). Auch der T Islam gehört hierher. Freilich ist in der vulgären Gestalt der muslimisch-mosaischen R. der Gedanke der Gerechtigkeit Gottes sehr stark durch die Vorstellung von seiner absoluten Willkür beeinträchtigt, und der Islam ist eigentlich erst durch das Denken der Mutaziliten zur Rechtsreligion im strengsten Sinne des Wortes erhoben worden (T Islamische Philosophie, 2). Dieser T. macht sich aber abgesehen von den eben berührten Erscheinungen überall da geltend, wo die Gemeinsamkeit der R. sehr stark hervortritt, insbesondere wo eine hierarchisch organisierte Priesterkraft die heiligen Dinge verwaltet, wie z. B. im katholischen Christentum (T Katholizismus, 2, 3).

Die vornehmste Offenbarung Gottes findet hier der Mensch in einem heiligen Geiste. Der Inhalt solcher heiligen Gesetzgebungen kann sehr verschieden sein. Häufig sind es Regeln für das kultische Handeln (Riten); unter diesen Handlungen sind nicht selten uralt ursprünglich magische Gebräuche, die aber ihren früheren Sinn verloren haben und nur eben getan werden, weil sie besohlen sind und die Zugehörigkeit zu einer bestimmten R.-Gemeinschaft befunden; oder es sind Gebetsformeln und sonstige heilige Worte, die regelmäßig gesprochen werden sollen; oder es sind Satzungen über die Vorstellungen von den göttlichen Dingen (Dogmen), an die man glauben muß, wenn man zu einer bestimmten R.-Gemeinde gehören und in ihrem Sinne fromm sein will; oder endlich es sind Vorschriften für das bürgerliche Leben, für den Verkehr der Menschen untereinander, die unter dem Schutz der Gottheit stehen. Man darf sagen, daß die Rechtsreligion da ihre konsequenterste Form annimmt, wo der Wille Gottes ausschließlich in der sozialen Rechtsordnung gefunden wird. Es ist aber keineswegs die Regel, sondern eine Ausnahme in der R.-Geschichte, wenn diese Konsequenz in der Schärfe gezogen wird, wie es die alten israelitischen Propheten getan haben (T Propheten; II B). — Was die Vorstellungen vom Wesen der Gottheit

betrifft, so ist der Gesetzesreligion eine Neigung zum praktischen (nicht immer zum theoretischen) Monotheismus (T Monotheismus usw., 2, a; 3) eigen. Es ist eine Gottheit, die das Geleb gegeben hat und über seiner Erfüllung wacht, sei es nun ein unheimlich waltendes, vergeltendes Schicksal oder ein lebendiger persönlicher Gott. Auf jeden Fall ist der Fromme überzeugt, daß die Gottheit in erhabener Höhe über ihm steht. Unmittelbar gegenwärtig ist sie ihm nur in ihren Ordnungen und etwa in der priesterlichen Hierarchie, die diese Ordnungen verwaltet. Der Fromme hat als solcher kein Interesse daran, über das Wesen Gottes oder gar über sein Verhältnis zur Welt nachzuhören. Er begnügt sich damit, darüber das zu wissen, was er wissen soll. Das Wichtigste aber, was er von Gott weiß, ist, daß er gerecht ist, d. h., daß er denen gnädig ist, die seine Gebote halten, und denen zürnt, die sie übertreten. Das Wesen der T. aber besteht im Gehorham, das Wesen der Gottoffenheit im Ungehorsam gegen das göttliche Gesetz. Der Fromme betätigt sich in „guten Werken“; der Gottlose unterläßt sie oder betätigt sich in bösen Werken. Die Hingabe an Gott ist Gerechtigkeit, die widergöttliche Stellung ist Sünde. Hier ist also der handelnde Mensch das Subjekt der R. Daher wird an seinen Willen appelliert als an das, was für die T. vor allem in Betracht kommt, an den Willen des Einzelnen oder an den Gesamtwillen der ganzen Gemeinde. Der Wille gilt als frei und verantwortlich vor Gott. Gute Handlungen bedeuten ein Verdienst, böse Handlungen bedeuten eine Schuld vor Gott. Diese werden belohnt, diese bestraft (vgl. T Lohn; I—II). Als Mittel zum Lohnen und Strafen hat Gott das Weltgeschehen in seiner Hand. Wenn sich auch der Gelehrte vomme über Welt und Gott in ihrem Verhältnis zueinander sonst keine Gedanken macht, so ist ihm doch dieses gewiß. Genußhaft, langes Leben, rechtl. Nachkommenhaft, gutes Wetter, gute Ernte, persönliches Ansehen, Friede im Lande und andere Güter sind Lohn für gute Taten. Krankheit, früher Tod, Mangel an Nachkommenhaft, Ungewitter, Misserate, Unterdrückung, Kriegsnot und andere Nebel sind Strafen für böse Taten. Es herrscht in diesen Zusammenhängen nach dem Glauben des Gesetzesfrommen ein strenges Gesetz der Vergeltung als oberstes Prinzip. Wenn der notwendige feste Zusammenhang von Verdienst und Lohn, Schuld und Strafe im kleinen nicht überall mit Sicherheit festzustellen ist, so blickt man auf größere Zusammenhänge. Man erwartet die gerechte Vergeltung, die der Augenblitz zu widerlegen scheint, von der Zukunft dieses Lebens oder von einem anderen zukünftigen Leben (T Tod; I, II), oder man faßt das gegenwärtige Geschick als Vergeltung für frühere Taten dieses oder eines anderen früheren Lebens auf. Man denkt dabei teils an mehrere Existenzen des eigenen Ich, teils an den Zusammenhang des eigenen Ich mit Ahnen und Enkeln. Ferner ist es für gesetzliche R. charakteristisch, daß sie außer den eigentlichen guten Werken noch ein System von Leistungen kennen, die den Zweck haben, Erhab, Genugtuung (Satisfaction) zu schaffen, wenn die guten Werke unterlassen oder böse getan sind. Diese Leistungen sollen die Gottheit verführen

(*Versöhnung*: I), ihren gerechten Zorn bestätigend und das rechte Verhältnis zwischen Gott und Mensch wiederherstellen. Sie sind Sühnen für die Sünden, auf Grund deren die Sündenvergebung und Erlös der Strafen erwartet wird. Die Werke dieser Art sind ebenso mannigfaltig wie die eigentlich guten Werke. Auch sie sind sätzlichmäßig festgelegt. Vielfach tragen sie rituellen Charakter (versöhnende Öster u. dgl.; Bühnenszenen). Dies etwa sind die Merkmale einer ausgesprochenen R.

2) Schon innerhalb der Gottesreligion entsteht hier und da das intime, eigentlich jittliche Verhältnis zwischen Mensch und Gott, wo die Stellung des Menschen zu Gott nicht mehr eine feindselige, sondern eine friedliche ist. Die Vergeltung gilt nicht mehr als der innere Sinn des Lebens, sondern als Mittel zu einem höheren Zweck. Schon im Alten Testamente sich diese Form der R. mehrfach geltend (*Individualismus usw.*: I, 5). Ganz besonders aber ist sie im Christentum zu Hause, wenngleich es nicht richtig ist, das Christentum mit der R. als exklusiv jittliche R. zu jahen (*Wesen des Christentums*). Aber allerdings tritt innerhalb der christlichen Welt der jittliche T. in verhältnismäßig sehr reiner Ausprägung auf wie etwa, wenn im Auflösungszeitalter die R. auf die Begriffe Gott, Freiheit, Tugend gestellt wird (*Auflösung*, 5).

Die Stimmung, die den Menschen Gott gegenüber beherrscht, ist hier nicht mehr feindselige Furcht, sondern überwiegend Hindisch-Vertrauen. Er kennt Gott nicht in erster Linie als den Gerechten, sondern als den barmherzigen, gnädigen, gütigen, liebevollen Vater, dessen Ziel vor allem anderen das Wohlgehen des Menschen und aller Tiere ist. Sofern von einem göttlichen Gesetze die Rede ist, gilt als solches nicht eine Kette von fremdartiger Sanktionen, die dem Willen als äußere Norm gegenüberstehen. Vielmehr gibt es eigentlich nur zwei Gebote, nämlich Gott und alle Menschen zu lieben, die wohl gar auf ein einziges zurückgeführt werden, wenn gesagt wird, daß die Liebe zu Gott sich nirgends sonst so vollkommen betätige wie in der Nachbarschaft. Liebe. Und wo die jittliche R. als „natürliche Religion“ gefaßt wird, gilt dieses Gesetz nicht so sehr als vorzüglich, im geistlichen Zusammenhang gegeben, sondern als von Natur dem Menschen ins Gewissen gezeichnet. Der Wille gilt als frei und von Natur auf das Gute gerichtet. Die Sünden hat keine erhebliche Bedeutung. Über das Verhältnis der Welt im ganzen zu Gott ist vor allem zu sagen, daß sie der Güte und Weisheit des Schöpfers voll ist. Sofern die Knebel in der Welt zu Gott in Beziehung geestzt werden, gelten sie als Mittel der Zucht, der Prüfung, der Läuterung. Der Gedanke der Strafe spielt also eine durchaus untergeordnete Rolle. Als Strafe im eigentlichen Sinne des Wortes wird das böse Gewissen betrachtet.

2. Weltflüchtige R. in möglichst. Bereits innerhalb der weltförmigen R. gibt es, abgesehen von der Verschiedenheit des sinnlichen, intellektuellen und ethischen T., noch einen wichtigen Unterschied, der zunächst gering erscheint, der aber so stark werden kann, daß eine ganz neue Richtung der R. entsteht. Die weltförmige R. kann nämlich in sehr verschieden-

denen Stärkegraden vorhanden sein. Bei den einen steht sie ganz an der Peripherie des Lebens und tritt nur in wenigen gehobenen Augenblicken ihres Daseins in den Vordergrund. Bei anderen wieder wechseln häufig profane mit religiösen Stimmungen und Betätigungen. Bei einigen aber macht die R. den Kern ihres Daseins aus, denn gegenüber alle anderen Interessen in den Hintergrund treten. Das ist natürlich am ehesten bei denen der Fall, die sich von Beruf wegen der Pflege des Heiligen widmen, also bei Priestern, die daher auch wohl als „Geistliche“ von den weltlichen Leuten unterschieden werden. Aber es entstehen immer wieder auch unter den latenten Bewegungen, die darauf abzielen, alle profanen Interessen zurückzustellen und sich vor allen anderen den Übungen der R. zu widmen. Man kann diese Bestrebungen als „Pietismus“ — im weitesten Sinne des Wortes — bezeichnen und sie in Parallele zu entsprechenden Richtungen innerhalb der profanen Kultur (wie Intellektualismus, Ästhetizismus, praktischer Materialismus) stellen.

Die R. solcher Kreise braucht sich inhaltlich von denjenigen ihrer Umgebung nicht zu unterscheiden. Sie können denselben Glauben, dieselben religiösen Gebräuche haben. Sie sind nur stetsriger in den Übungen der R.; sie tun mehr gute Werke, sprechen mehr Gebete, seien mehr Stunden der Andacht als die andern. Geht man aber weiter in dieser Richtung, so wird aus der Geringhätzung eine Ablehnung, ja Bekämpfung und Unterdrückung alles Weltlichen; und auf der andern Seite sucht man auch innerhalb der unmittelbaren Beziehungen zu Gott alles das mehr und mehr abzustreifen, was an das Weltleben erinnert. Anders ausgedrückt: man schreitet von der Weltachtung fort zur Weltverneinung, anderseits von der Heiligung zur Vergottung. Geht man diesen Weg zu Ende, so langt man einerseits beim „Mondium“, anderseits bei der „Nymphe“. Hiermit ist der weltflüchtige T. der R. erreicht. Man könnte ihn auch den asteteiden nennen, wenn man „Astete“ als ironische „Lebung“ im weitesten Sinne des Wortes nimmt. Es gilt hier einerseits, sich zu üben in „Ablösung des Fleisches“ und Abhängigkeit von alles, was man in dieser Welt liebt, auf der anderen Seite den Geist so zu schulen, daß schließlich die Seele eins wird mit Gott. Man bezeichnet heute allerdings in der Regel nur die zuerst beschriebene Seite der Sache als Astete, und dieser Sprachgebrauch soll im folgenden eingehalten werden. — Das Streben der weltflüchtigen R. ist in besonders hohem Grade auf Erfüllung gerichtet. In jeder Form der R. findet man etwas von Erfüllung, insofern es der R. stets einen ist, daß sie den Menschen über irgend eine Enge, eine Not, eine Schranke erhebt. Hier aber wird die Erfüllung das Hauptthema, und zwar Erfüllung nicht nur von dieser oder jener Art, sondern vom weltlichen Dasein überhaupt. Das Leben in der Welt als solches wird als velli-mitisch betrachtet als etwas, was den Menschen von der Gotttheit scheidet. Daher muß man aus der Welt entstehen, um zu Gott zu kommen (*Weltbejahung usw.*, 4).

Blenden wir auf die R.-geschichte, so finden wir Astete und Nymphe, teils in leichten Anfängen, teils in ausangreicher Ausbildung, weit verbreitet. Aller-

dings ist auf das Ganze gesehen die Zahl derer, die ihr Leben ganz der Askese und Mythis widmen, verhältnismäßig klein, im Vergleich mit der Zahl der anderen. Besonders stark entwidelt sind solche Strömungen in Indien, von wo aus sie durch den "Buddhismus" (Mythil: I, 2a; Askese: III, 2) weit in der Welt des Ostens verbreitet sind. Der echte Buddhismus ist ausgebrochene Mönchsreligion. Aber auch im Zusammenhange der beiden anderen Weltreligionen des Christentums (Mythil: II "Mönchtum" Askese: II, III, 4) und des Islam (8; vgl. Mythil: I, 2d) sind beachtenswerte Bewegungen dieser Art entstanden.

Wir gehen jetzt näher auf die Merkmale dieser d. ein.

Was zunächst die Ablehnung des Profanen als solchen betrifft, so gibt es schlechterdings kein Gebiet des natürlichen Lebens und des Kulturerbens, das von Asketen nicht bekämpft und unterdrückt worden wäre. Vor allem weudet sie gegen die Naturgrundlage des Daseins, das Leibesleben als gegen das Unheilige, das sie kennen (diätetische und Segula-Askese); sie enthalten sich gewöhnlich Speisen und Getränke, besonders des Fleisches und berausender Getränke; sie bejähren das Essen und Trinken auf das mindest mögliche Maß, ja sie hungern und dürsten ("Fasten"); in extremen Fällen ergeben sie sich wohl gar freiwillig dem Hungertode. Sie enthalten sich des Verfehrs mit dem andern Geschlecht vorübergehend oder auf Lebenszeit. Diese beiden Grundformen der Askese, Fasten und Bewahrung der Jungfräulichkeit, also gründfältige Ablehnung der physischen Bedingungen für die Existenz des Einzelnen und der Gattung in der Welt, zeigen besonders deutlich den Sinn der asketischen Bewegungen. Andere Formen kommen hinzu: der Asket verzichtet auf bequemes Nachtlager und übt sich in Nachtwachen; er verzichtet auf Reinlichkeit, begnügt sich mit der allerdürftigsten Kleidung oder verzichtet womöglich ganz darauf wie die "Luitigledeiten" unter den Anhängern des indischen Jainismus. Er begnügt sich mit dürtiger Behauung oder wohnt unten freiem Himmel oder verzichtet überhaupt auf ein dauerndes Heim (Wanderause; wie sie z. B. die irischottischen Mönche trieben, die in Deutschland u. a. missionierten; "Heidenmission": III, 2 "Mönchtum", 4a) oder auch umgekehrt; er verzichtet auf Bewegung und harrt jahrelang an einer und derselben Stelle aus, womöglich auf hoher Säule (Sūlini; "Mönchtum", 3). Schon die bisher angeführten Entbrührungen führen, je mehr sie gezeigt werden, zur Peinigung des eigenen Leibes. Dazu kommen nun aber vielfach solche Übungen, die von vorneherein auf Erregung physischer Qual abzielen. Solche Selbstpeinigungen weist die Geschichte der Askese in reicher Fülle auf. Nicht nur, daß sich manche Asketen den Unbildern der Wittring, glühenden Sonnenbrand und stürnendem Regen, absichtlich aussehen; nein, sie töten ihr Fleisch ab durch Lähmung ihrer Glieder, Blinding ihrer Augen, Geißelung, Verbundung, Verstümmelung des Körpers. Ihren Gipfel erreichen diese Übungen in solchen Fällen, wo der Asket sich freiwillig dem Feuerode preisgibt —

was allerdings wohl nur äußerst selten vorkommt ist. Ferner ist Armut an materiellen Gütern ein Hauptmerkmal asketischer Lebensweise. Man gibt häufig Almosen, wobei es nicht so wichtig ist, daß andere dadurch gewinnen, als vielmehr, daß man selbst verliert; oder man gibt sogar seine ganze Habe den Armen, erwirbt sich das Notdürftige von Tag zu Tag durch eigener Hände Arbeit, oder man findet auch noch zu weltlich und lebt von den milden Gaben anderer Leute, man wird zum asketischen Bettler. — Dazu kommt dann weiter der Verzicht auf seiner Sinngenuß und geistige Beschäftigung: Musik und Theater, Tanz und Spiel, Unterhaltungslektüre, Beschäftigung mit weltlicher Wissenschaft — alles das oder vieles davon gilt in asketischen Kreisen häufig als bedeutlich und wird genieden. Endlich erstreckt sich die Askese auch auf das soziale Gebiet. Auch der Berlehr mit den Menschen, mit allen Sorgen und allen Beguenstigkeiten, die er dem Einzelnen bietet, erzieht dem asketischen Frommen als ein Hemmnis wahrhaft, um so mehr, als es meist nicht fromme Menschen in seinem Sinne, sondern höchst weltlich gesinnte Leute sind, mit denen er umgehen muß. Daher verläßt er die Gesellschaft der Menschen und wird zum Mönch. Er geht ins Kloster, wo er gleichgefinnte Brüder findet, oder, wenn er es noch strenger nimmt, geht er als Einsiedler in die Wildnis. Indessen ist auch im Kloster für Einsamkeit gesorgt und das Gebot des Gehorhams bringt hier sogar noch ein neues Stück Entlastung hinzu ("Mönchtum"). Auch wird der Vorzug des Zusammenlebens durch die Einschränkung des Redens untereinander oder durch das Gebot gänzlichen Schweigens vielfach stark beeinträchtigt.

Gehen wir nun auf die positive Seite der weltflüchtigen R. ein, auf die Art, wie der Fromme unmittelbar zum Göttlichen in Beziehung tritt, so ist zu bemerken, daß sich tatsächlich eine asketische Stellung zur Welt mit den allerverschiedensten Formen des unmittelbaren religiösen Verlehrs verbindet. Prinzipiell aber ist zu sagen: es liegt in der Konsequenz weltflüchtiger R., daß man auch in der unmittelbaren Beziehung zur Gottheit schlechterdings alles abzuteilen sucht, was irgendwie an das Weltliche erinnern könnte, d. h. daß man zum Mythe wird.

Alle Mythiker sind sich einig in der Überzeugung, daß sie während ihres gegenwärtigen Lebens für Augenblicke oder auf längere Zeit in Zustände versetzt werden, wo schlechterdings alles verschwindet, was sie von Gott scheiden könnte. Da fühlen sie sich Gott nicht nur nahe, wie sie sich weltlichen Dingen nahe fühlen, sondern sie erleben die Einwohnung Gottes in ihrer Seele und ihrer Seele in Gott (Mythil: I, II, IV). Aus dem Gegenüber wird ein Einsamkeit. Ich und Du verlöscheln zur Einsamkeit. Hier tritt vollkommen Ruhe der Seele ein, woraus in extremen Fällen das Aufgeben aller Tätigkeit gefolgt werden kann (Quietismus). Vom Standpunkte des Weltlebens betrachtet sind solche Zustände der völligen Vergottung ein Außerordentlich (Erlaß). — Die unmittelbarste Offenbarung des Göttlichen sin-

det der Mystiker in der eigenen Seele. Da ist das Göttliche so unmittelbar vorhanden, daß kaum noch von Offenbarung die Rede sein kann (¶ Erleuchtung, innere). Jedoch kommt die Seele hier nicht in Betracht, sofern sie in der Welt wirkt und die Welt erkennt; sondern der Mystiker zieht sich in sein Inneres zurück, auf das Gefühl oder besser auf den dunklen Untergrund seines Innenebens, jenseits oder, wenn man will, diesseits von Wollen und Erkennen. Kein sinnfälliges Ereignis, kein heiliges Gegeg, keine Spekulation über den Weltzusammenhang bringt den Mystiker so inting mit dem Göttlichen in Berührung wie die Einfehr in das wahre innere Selbst.

Um den Zustand volliger Vergottung in der eigenen Seele zu erreichen, bedienen sich die Mystiker mannigfacher Mittel. Einmal steigern sie die physischen Entbehrungen bis zu einem solchen Grade, daß ihre Seelen dadurch in abnorme Zustände gerät. Sodann aber ergeben sie sich religiösen Übungen, die aus der welsförmigen R. entnommen sind, die aber für den Mystiker nicht mehr den Sinn haben, daß sie ihm zugleich zur Welt und zu Gott in Beziehung bringen, sondern lediglich die Seele derartig schulen sollen, daß sie abgewandt von der Welt mehr und mehr vergöttert wird. Diese Mittel sind teils sinnlicher, teils mehr geistiger Art. Im ersten Fall verlegt man sich in den Zufluss des Einselns mit dem Göttlichen etwa durch heilige Mahlzeiten und Wassungen, durch Rauch und wreibende Tänze, begleitet von Lärm und rauchender Aschef. Im zweiten Fall zieht man sich in die Stille zurück und ergibt sich dem Gebet, der Meditation und Kontemplation göttlicher Dinge. Der Inhalt solcher Gebete, Meditationen und Kontemplationen ist wiederum sehr mannigfaltig, entsprechend der religiösen Umgebung, in welcher der Mystiker lebt. Jedenfalls ist die Mannigfaltigkeit der Mittel verblüffend gleichmäßig. Denn das Ziel ist im großen und ganzen das gleiche.

Was speziell die Gottesvorstellung umfaßt, an welche die Mystiker anknüpfen, so zeigt die Geschichte auch hier eine große Mannigfaltigkeit. Innerhalb der primitiven R. z. B. streift der Mystiker darnach, von einem der ungähnlichen Göttern besessen zu werden (¶ Erscheinungswelt der R. III, B 5); innerhalb des Islam will er eins werden mit dem Gott, der in der Regel als krankenloser Allversorger verehrt wird (¶ Soam, 8). Fragen wir aber: Welche Gottesvorstellung entspricht einer möglichst reinen und konsequenter Ausprägung des mystischen T.? — so ist darauf folgendes zu antworten: Die Gottheit, die sich im innersten Grunde der Seele dem Mystiker offenbart, ist in ihrem Wesen der mystischen Seele verwandt. Wie diese Seele sich ins Unbestimmbare zurückzieht, um Gott zu erleben, so erreicht Gott dem Mystiker als das gänzlich Bestimmungslose. Auch in der Gotteseklemnis über er Entlastung. In besten Fällen jagt er ans: Gott ist Geist, aber noch lieber sagt er: Gott ist das Sein schlechthin. Noch mehr aber entwirkt es der Mystiker, zu sagen: Er ist das Eine, das Etwas, oder das Das, jenseits aller bestimmbaren Seins. Am radikalsten aber — und man darf sagen, am konsequenteren im Sinne einseitig mystischer T. — versöhnt der (echte und ursprüngliche) ¶ Buddhis-

mus, indem er darauf verzichtet, von einer Gottheit zu reden, deren Weien über den Zustand leidenschaftsloser Ruhe hinausginge, den man selbst in seinem Inneren erlebt. Wer das „Nirvana“ erreicht, ist vollkommenes, göttlicher, als irgend ein Gott des Volksglaubens. Daher hält er es sogar für unter seiner Würde, sich nach einer Wiedergeburt zu sehnen, die ihn in die Gesellschaft des hunderttausendfüßigen, hunderttausend Weltphären durchstrahlenden und durchdringenden Brahman vertrete. Er ist göttlicher als der Weltgeist selber. Auch dieser gehört zu der leidvollen Welt, aus der man fliehen muß.

Auch hinsichtlich der religiösen Weltanschauung übt der radikale Mystiker völlige Entzagung. Dem echten Buddhisten ist die Welt ein ewiger Wechsel von Zuständen und weist ihm nirgends den Weg zur Erlösung. Im Gegenteil, je mehr er an der Welt hafte, desto ferner steht er seiner wahren Bestimmung (¶ Buddhismus, 3). Nur sind aber nicht alle Mystiker so radikal, namentlich diejenigen nicht, die in dem frömmen Nachdenken über die Welt ein wichtiges Mittel ihrer Vergottung sehen, also zugleich Intellektualisten sind (s. oben B 1, b), eine Mündung, die nicht selten ist. Sie sagen dann etwa, daß alles aus der Gottheit hinaus- und in sie zurückfließt (im Sinne der alles gegeneinander abschlußenden Theosophie), oder sie sagen mit Meister Tschetah: „Gott ist in allen Dingen, er ist in den Seelen ist, in denen er sich selbst gebiert“. Hier führt der Weg von der Mystik zum Pantheismus hinüber (¶ Mystik, IV). Allerdings, je mystischer die Mystik ist, desto mehr wird ihre Weltanschauung a priori in sich sein. Wie der Mystiker in sich selbst das Innerste als das wahre Seien, das Äußere aber als weinenlos empfinden, so urteilen sie kosmologisch, daß die Gottheit im Innersten der Welt das wahre Sein, alles einzelne aber in der Welt im Vergleich damit wesenloser Schein, ein vorübergehendes Traumgebüilde ist. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“, singt der „Chorus mysticus“ am Ende des Faust. Je mehr aber bei der frömmen Beobachtung der Welt das Einzelne, Relative in den Vordergrund rückt, je mehr sich der frömmen Beobachter von seiner eigenen Seele weg auf die Dinge der Außenwelt richtet, desto mehr hört er auf, Mystiker im strengen Sinne des Wortes zu sein, mag er auch überzeugt sein, daß mit allen anderen zusammen auch seine Seele göttlich sei. Zur echten Mystik gehört immer die Abwendung von der Welt als solcher. Der angestrebte Weg aber führt, wenn man ihn bis zu Ende geht, zur Vergötterung der Natur, also zum äußersten Gegensatz dessen, was alle weltflüchtige T. erstrebt.

3. Weltüberwindende Frömmigkeit. Die beiden bisher geschilderten Haupttypen der T. waren einseitiger Natur. In der welsförmigen T. ist das Religiöse so eng mit dem Weltlichen verknüpft, daß dabei die R. Gefahr läuft, ihre Eigenständigkeit und Selbständigkeit zu verlieren. In der weltflüchtigen T. ist die Eigenständigkeit und Selbständigkeit gewahrt, aber auf Kosten jedes Selbstverständnisses für das Weltleben, das doch die natürliche Grundlage aller T. bildet. Die Einseitigkeit zeigt sich im ersten Falle darin, daß in der R. eigentlich immer wieder asketische und mystische Reaktionen auftreten, im zweiten Falle aber darin, daß —

dem eigentlichen Bestreben der Weltflucht entgegen — das Weltliche sich doch immer wieder in irgend einer Form einstellt. Es fragt sich, ob es eine Form der R. gibt, die nicht nur die volle geistige Tiefe der Mystik erreicht, sondern auch den profanen Leben in seinem ganzen Umfange gereicht wird.

Man darf wohl sagen, daß das Christentum im Prinzip dieser Forderung entspricht. An diese R. werden wir uns also im folgenden halten. Es ist aber nicht unsere Aufgabe, das "Wesen des Christentums" erschöpfend zu bestimmen, sondern nur zu zeigen, impfen wir hier zur organischen Einheit verbunden ist, was wir bisher in der Isolierung lernen gelernt haben.

Das christliche Leben — als Einheit betrachtet — ist Leben im Geiste Jesu Christi, das zugleich ein Leben im "Reiche Gottes" ist. Dieses Leben gewährt dem Menschen eine *weltüberlegene innere Ruhe, Freudeit und Sicherheit*. Der alle Vernunft übersteigende Friede Gottes bewahrt ihm Herz und Sinn. Dies ist das *Wohlseine im Christentum*. Die Mystiker und Schwärmer haben sich mit Recht auf diese Seile der Sache berufen. Sie haben aber das Christentum verkürzt, wenn sie das Wirken des heiligen Geistes und das vollendete Kommen des Reiches Gottes gerade nur in ihren Meditationen über die Einwohnung Gottes durch Christus in ihrer Seele und in ethischen Zuständen gefunden haben. So sehr sich der Christ im Glauben seiner inneren Freiheit vor der Welt bewußt ist, so wenig zieht er sich doch schon von der Welt zurück, wie einer, der die Welt zu fürchten hätte. Im Gegenteil, aus der Macht des inneren Friedens folgt notwendig das Bestreben, den Frieden in der Welt herzustellen. Aus dem "Glauben folgt die Liebe" (Liebe). Ohne diese ist alles Reden mit Menschen- und Engelingängen, alle Erkenntnis göttlicher Geheimnisse und aller Werke vereigende Glaube nichts wert. Der brüderliche Zusammenschluß aller Menschen untereinander ist aber nicht bloß Selbstzweck, sondern zugleich Mittel zur Erfüllung und Veredlung des Lebens überhaupt, also zur Förderung der Kultur im ganzen. Aus der brüderlichen Gefügung folgt daher notwendig *tätige Hilfestellung, treue Pflichterfüllung im weltlichen Beruf*. So führt die Wirkamkeit des christlichen Geistes letzten Endes zu einer Verklärung der Welt durch *Kultur*. So wird die Welt nicht verworfen und verlassen, sondern — im weitesten Sinne des Wortes — *überwunden* (Weltbefreiung usw., 4. 5.). — Der Gegensatz zum Leben im Geist ist also nach christlicher Überzeugung nicht das *Weliteben* als solches. Aber dieses Welteben ist darum doch nicht als ganzes heilig und gut. Es gibt in ihm etwas, was dem Leben im Geist entgegengesetzt ist, das ist die ausübungswillige Weltliebe, die Weltnechtheit, „des Fleisches Lust und der Augen Lust und höfältiges Leben“. Der Mensch, der sich von Gott weg, ausübungswillig auf das richtet, wonach das „Fleisch“ (Fleisch und Geist) begierig ist, der ist nach christlichem Urteil wider Gott, in *sündig*. Insofern die Welt die Verführung zur Sünde in sich birgt, fühlt sich der Christ verpflichtet, ihr gegenüber Wachsamkeit zu üben und sie mit Voricht zu gebrauchen. In dieser Beziehung fordert also das Christentum *Entsagung*. Ein gewisser

Maß von Entzägung ist anderseits auch dadurch möglich, daß die Berufsarbeit im Dienst des Ganzen von dem Einzelnen mancherlei Entbehrungen fordert. Hier liegen die Anhuldungswerte für ästhetische Stimmungen und Bewegungen. Es entspricht aber nicht dem Wesen der christlichen R., die Auseinte zum Selbstzweck zu machen und sie als das wichtigste Zeichen wahrer R. zu preisen. — Auch im christlichen *Öffnungsbauungsglauben* (Offenbarung: II, III) kommt der universale Charakter dieser R. zum Ausdruck. Das christliche Leben wird auf eine *Mitteilung des Geistes Gottes* zurückgeführt, die sich in den geheimnisvollen Tiefen der menschlichen Seele vollzieht. Aber diese Mitteilung vollzieht sich nicht, wie die radikal Mystik will, unter der Bedingung, daß der Mensch ganzlich außerhalb alles konkreten Daseins steht. Vielmehr gerichtet sie unter der Einwirkung der geschildlichen in Offenbarung Gottes, vermittelt durch das Wort des Evangeliums. Das Evangelium aber hat Christus zu seinem Inhalt als den Träger der vollkommenen Offenbarung Gottes, als den, von dem das Leben im Geist als eine neue Schöpfung in die Menschheit hineingetragen worden ist. Neben dieser vollkommenen erkennt der Christ noch minder vollkommenen Offenbarungen an. Rämentlich gilt ihm das Gesetz als ein untergeordnetes Werkzeug in der Erziehung des Menschengeschlechtes, als ein „Zuchtmeister auf Christus hin“, wie Paulus sagt. Aber auch in der weiten Heidenwelt erkennt der Christ Sprüche göttlicher Offenbarung an. Hier überwiegt freilich nach seinem Urteil das Täten und Suchen, was sich darin fundigt, daß man sein Herz mehr an die Geschöpfe hängt als an den Schöpfer. — Entsprechend der Offenbarung verehrt der Christ Gott als den in sich ruhenden, über die Welt durchaus erhabenen Geist, der aber darum doch nicht von der Welt geschieden ist, sondern schaffend und erhaltend lebendig in ihr wirkt und insbesondere unter den Menschen sein Reich aufrichtet, in dem er sie befiehlt, und auf das hin er sie erzieht (Reich Gottes). Als Glied dieses Reiches nennt der Christ den Gott, der ihn befiehlt, seinen Vater, „Gott ist Liebe“. Der christliche Geist ist ein Geist der "Gottesliebe" (Gotteliebe). Der Fromme erhebt sich zu ihm in kindlicher Demut und Ehrfurcht. Er nimmt alle Güter der Erde dankbar als Gottes Gabe entgegen, wenn er sie auch der höchsten Gabe des göttlichen Geistes und Reiches nicht gleichstellt. Er tut seine Pflicht im weltlichen Beruf als Gottesdienst (Beruf, 3. Arbeit, 3). Auch die Leidenschaften des Lebens, die trotz aller bessenden Liebe nie ganz verschwinden, werden nicht als etwas erlebt, was von Gott trennt, sondern werden als Mittel der Prüfung und Läuterung in Demut hingenommen und durch die Freudigkeit und Kraft des Glaubens überwunden (Weltleid Theodizee: I, 5 ff.; II). Sogar die Sünde gilt nicht als etwas, das den Menschen endgültig von Gott scheidet. Freilich, in dem Maße, als sich der Mensch von Gott abwendet und aus dem normalen Kindesverhältnis herausbricht, wird er Gegenstand der Erziehung Gottes, und erfährt demgemäß Nebel als göttliche Strafen und Gott als gerechten Richter. Jedoch der Zugang zum Frieden mit Gott und die Vergebung

der Sünden (Sündenvergebung) steht jedem jederzeit offen.

So schließt die christliche Gottesverehrung eine Fülle von Beziehungen in sich, und man darf wohl behaupten, daß sich in ihr alle wesentlichen Momente weltförmiger und weltflüchtiger T. zu organischen Einheit verbinden. Anderseits liegt in jener Fülle von Beziehungen die Möglichkeit, daß einzelne Seiten der Sache isoliert und zum Ganzen gemacht werden. So weiß denn die Geschichte des Christentums, namentlich des Katholizismus (Abendländische Kirche), Erziehungen auf, die wie wieder als Ausprägungen einseitiger religiöser Tendenzen ansprechen müssen. So hat sich in den lath. Kirchen aus der einen Seite eine sehr weltförmige T. ausgebildet, die überwiegend an irdischen Interessen hängt und sich im unmittelbaren religiösen Verkehr am liebsten an Bildern, an Heiligen, an Sacramente, an priesterliche Sätze hält, um Bewahrung vor natürlichen Übeln und Vergeltung der Sünden zu erlangen (s. oben B 1), während andererseits machtvolle mönchliche und mystische Bewegungen entstanden sind (Mönchtum (Monifitum II; s. oben B 2)). Auch im Evangelischen Christentum ist dieser Unterschied zu spüren, namentlich in dem Gegensatz des Pietismus zur alten Orthodoxie, zur aufgestellten Moralitätsreligion, zum romantischen Pantheismus. Indessen ist der Gegensatz im Protestantismus bedeutend gemildert, weil die Durchdringung des Weltlebens mit christlichem Geist fortgeschritten ist. Prinzipiell nimmt der engl. Christ die Stellung ein, die ihm Luther in den bekannten Worten anweist: „Durch den Glauben fährt er über sich in Gott; aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe“.

Zum Ganzen vgl. die allerdings zum Teil stark voneinander abweichenden Klassifikationen in folgenden Werken: 3. Schleiermacher: Der christliche Glaube, 1830 ff., §§ 7 ff.; Vorlesungen über die Philosophie der R., 1832; — Julius Kastan: Das Wesen der christlichen R., 1888, bes. S. 61 ff.; — C. Tiele: Einleitung in die R.-Wissenschaft, deutsch 1899—1901; — Ders.: Grundzüge der R.-Wissenschaft, deutsch 1904. — Zum einzelnen vgl. die Lit. zu den Artikeln, auf die im Text verwiesen worden ist.

Gaius Gabrieius.

Typhon Seth (Spottkruzifix).
Typologie I, in der Bibelkunde (Topos Allegorische Auslegung (= T. v. i)) Topos Allegorische Auslegung, 1 (Sp. 361); 5 (Sp. 363); Schrift u. w., 2; — 2. als Teil der Systematischen Religionswissenschaft (Topen der Religion, A).

Typus Kaiser Konstantin II (Buzans: 1, 3 (Sp. 1507). Monophysiten u. w., 2 (Sp. 475).

Typus (eine das R.-liche vorst. darstellende Person oder ein das R.-liche vorbedeutende Geschehen im AT) Allegorische Auslegung, 4 (Sp. 361); 5 (Sp. 363). Schrift u. w., 2.

Tyrannenmord. Einer Religion, deren Begründer das Wort von der Feindseligkeit (Mt 5, 13) sprach, kann der T. nicht eigenmäßig sein. Er ist in das Christentum eingedrungen unter dem Einfluß jüdischer und antiter Tendenzen, die ihrerseits Boden fanden durch die Schwierigkeit der politischen Verhältnisse. Die Beispiele von Zael, die den Tyrannen Tzera töte, Simjon, der die Philister erschlägt, Moses, der den Aegypfer töte, Judith, die den Hol-

fernus mordete u. a., oder die Erembe von Caesar, Tiberius, Caligula, Nero's Ermordung, so dann die Gedankenentwicklung aus Aristoteles' Politik, der die Tyrannis als Ausartung beurteilte und Mittel angab, wie sich das Volk ihr entziehen könne, bilden mehr oder minder deutlich die Grundlage der Vertretung einer Erlaubtheit des T. im Christentum. Aber nur sehr langsam hat er sich Heimatrecht erläutern können und es nie allgemein erlangt. Das Urchristentum kennt trotz einer starken staatssündlichen Strömung den T. nicht, auch der Fanatiker der alten Orthodoxie Lucifer v. Calaris kann zwar dem arrianisch gefürchteten Kaiser Konstantin die althellenistischen Beispiele vorhalten, zieht aber nicht die Konsequenz einer Erlaubtheit des T. für die Christen. Augustinus de civitate dei gestaltet die Tötung eines Menschen, wenn ein gerechtes Gesetz dazu ermächtigt, oder wenn Gott speziellen Befehl gibt, mahnt aber zu sorgfamiger Prüfung, „ob nicht ein verminter göttlicher Befehl auf schwankender Grundlage ruht“. Das Hochkommen des Papstums mit seinen theoletischen Tendenzen schafft ebenfalls den Gedanken an den T. Raum: die Hand, die salbt, vermag von dem unwürdigen Haupte den göttlichen Segen wieder wegzunehmen. Unter Urban II fand der Taz in das canonische Recht: Wer aus Eifer für die lath. Kirche Exkommunizierte töte, soll nicht als Mörder behandelt werden, unter Innocenz III der andere: Die Bestimmungen von Deutn (vgl. besonders Kap. 13 und 28) gelten auch für die Kirche des neuen Bundes. Ehemalig nun unter Berufung auf das AT und den Tyrannenmord der Antike hat der T. vertreten Johannes v. Salzburg in seinem Politecatus 1159: Ein wahrer Tyrann darf als öffentlicher Feind getötet werden. Größere praktische Wirkung aber haben die Ideen Johannes' von Salzburg nicht gehabt. Unter dem Einfluß der Neubelebung des Aristoteles behandelt Thomas v. Aquino (namentlich in der Schrift De regimine principum) das Problem, verbietet aber dem Einzelnen ausdrücklich den T. und kann nur an einer Stelle seines Zeitenkommentars ihn bedingt rechtsgültig, wenn nämlich keine Berufung an einen höheren Richter möglich ist. In Frankreich wurde die 1407 erfolgte Ermordung des Herzogs Ludwig v. Orléans von theologischer Seite, insbesondere durch Jean Petit (Frankreich, 7, Sp. 967), als T. gerechtfertigt, doch trat ihm Jean V. Gerson entgegen. Diesem gelang auf dem Konstanzer Konzil (Reformkonsilie, B 2) die Verdammung des Todes: „Neder Tyrann kann und soll mit Zug und Recht von jedem beliebigen Vasall oder Untertan getötet werden“. Die Wiederbelebung der Antike in der Renaissance hat manchen Verchwörer sich mit dem Ehrennamen eines Thrasyllos, Timoleon, Brutus oder Caius iudicium lassen. Von den Reformatorn hat Luther 1520 (Weimarer Aug. VI, 347) den T. als Notwehr ins Auge geaßt: „Zwingli hielte in Artikel 42 seiner Schlüfreden den Taz auf; so in (die weltlichen Machthaber) aber untrüglich und über der schmähs Christi waren wurdend, mögnd es mit Gott entfeßt werden“ und hat wahrscheinlich auch für den Notfall den T. eines Bischofs erlaubt; Calvin verrät nur passiven Widerstand gegen Tyrannen, betonte aber, daß Gott zur Zeit der Not wunderbar Rächer und Erlöser zu erwecken wisse. Dieser gefährliche Gedanke hat auf calvinisti-

schem Boden verhängnisvoll gewirkt. Der englische Bischof Bonnet bejähnte 1558 den T.; auch König vertrat ihn, jerner angeföhrt der Bartholomäusnacht (Frankreich, 6 "Hugenotten": II, 2) Theodor Beza und Franz Hofman in seiner Franko-Gallia, "Die Pleiss-Nornay in seinen Vindiciae contra tyrannos, Jean Bodin oder in Schottland Georg Buchanan. Das innere Recht des T. begründen diek. Publizisten weitestgehend mit der Lehre von der Volkssoveränität statt des "Naturrechtes. Auf lath. Seite hat Pius V 1571 mit Philipp II von Spanien über den Plan der Ermordung Elisabeths von England verhandelt; der Mörder Wilhelms von Oranien, Baltazar Gerard, wurde als Tyrannenmörter vom katholischen Archidiakon Torrentius gefeiert; den Mörder Heinrichs III von Frankreich, Jacques Clément (Frankreich, 6, Sp. 97), beruhigte der Beichtvater, der T. sei eine rühmliche Tat, und eine rege Flugschriftenliteratur dachte genau so. Die Jesuiten, namentlich "Bünebaum und Mariana, haben sich vielfach für den T. ausgeprochen, ohne daß man ihnen die Ermordung Heinrichs IV durch Ravaillac zuschreiben könnte (Frankreich, 7, Sp. 97). In England hat Zablob I nach dem Mäßigungen der sog. Bulverbewährung (England: I, 3, Sp. 318) gegen ihn von älteren Katholiken seines Reiches einen Treueid gefordert, der den T. als göttlos und feierlich verwarf. Das allmählich, namentlich in Frankreich hochstammende "Gottesgnadentum" der Könige schützte überall da, wo nicht stark demotaristische Elemente (wie in England bei den "Puritanern") die alten Ideen vom T. lebendig hielten. Die Reaktion gegen das Gottesgnadentum unter den Wirkungen der französischen Revolution zeitigte noch ein letztes Aufblitzen des Gedankens vom T. Schillers "Tell" oder die ansdrücklich als T. gefeierte Tat der Ermordung Rosebues durch Karl Ludwig Sand, den deutschen Burgherrn, gehören hierher. Dann aber verschwindet der T. aus der Geschichte der politischen Theorien und aus der Praxis mit der Durchsetzung der Souveränität der Konstitution, der sich in gleicher Weise Unterstützende wie Regierende bogen, so daß die Vorbedingung des T., die fürstliche Willkür, aufhörte. Hier sind Hugo Grotius, Althusius und namentlich Montesquieu Bahnbrecher gewesen (Aufklärung, 4 a, Sp. 775). — Zum Ganzen vgl. "Revolution und Christentum".

Max Losen: Die Lehre vom T., 1894; — S. Schmidt: Die Lehre vom T., 1901; — J. Steiner: "Aquinatis Lehre von der Obrigkeit", 1908; — G. Everhard: Studien zur Staatsaufbaulehre Aquinatis, 1910; — S. Weinert: Die Stellung des Christentums zum Staat, 1907; — Emil Michael: Die Jesuiten und der T. (Zeitschr. f. lath. Theologie 1892, S. 556 ff); — Ph. Krebs: Die politische Publizistik der Jesuiten und ihrer Gegner, 1890; — Bal. die Lit. zu den im Text genannten Personen. **Achter.**

Tyrrell, George (1861—1909), lath. Theologe, stammte aus anglikanischer Familie, wurde mit achtzehn Jahren katholisch und bald danach in Italien Jesuit. Er widmete zwei Jahrzehnte der scholastischen Aneignung und Begründung des lath. Glaubens. Da lösten die geistlichen Errerungen des Ignatius von Loyola die mühsamen Kräfte aus, die bis dahin in ihm geschlummert hatten. Von Loyola schritt er zu den andern großen Mystikern der Kirche fort; schließlich stellte er seinen scharfen Ver-

stand, seine umfassende Bildung, seine staunenswerte Gelehrsamkeit ganz in den Dienst der Kritik und hand seinen eigentlichen Beruf in der Unterforschung und Darstellung des inneren Lebens. Sein religiöser und theologischer Standpunkt erhellt am besten aus den Worten, die er 1908 dem Kardinal Mercier von Mecheln entgegengesprochen hat: "Die Kirche hat den Auftrag, zu lehren, was Christus gelehrt hat, und nicht mehr; und es so zu lehren, wie er es gelehrt hat, und nicht anders; sie hat den Auftrag, zu sein, was er gewesen ist, die Offenbarung eines neuen Lebens, die Erweckung neuen Hoffens, die Mitteilung einer neuen Kraft. Das Licht, das sie nach seinem Befehl vor den Leuten leuchten lassen soll, ist nicht das Licht der Wissenschaft, nicht das der Metaphysik, auch nicht das der Theologie, sondern das Licht der Gottesoffenbarung, die Christus selbst gewesen ist... Das 'Reich' und der 'Weg', so wie Christus beides selbst geprägt hat, ist das ganze 'Depositum' dieser". Daran ist nichts duntel, nichts seltsam, in gewissem Sinne nichts neu. Ein Problem nicht für den Intellekt, sondern für den Willen und das Herz. Das Evangelium ist Wahrheit und nicht 'Licht' (s. Medievalism S. 117). Als T. diese Sätze schrieb, war er allerdings bereits exkommuniziert; doch hatte er diesen Standpunkt schon vorher jahrelang vertreten, ohne sich der Tragweite seiner Ausschreibungen bewußt zu sein. Mit den Problemen der neueren Bibel- und Geschichtskritik und den Grundlagen der neueren kanonischen Philosophie war T. erst spät, ungefähr 1900, vertraut geworden. Was ihn in Koussit mit der Kirche brachte, war sein Versuch, einen hervorragenden englischen Katholiken durch fortschrittliche Umdeutung des Dogmas von dem Austritt aus der Kirche zurückzuhalten (Reformkatholizismus, A 4). Der Versuch wurde dem Orden denunziert; T. lebte den geforderten Widerruf ab und wurde im Februar 1906 aus dem Orden ausgeschlossen und kurz darauf a divinis suspendiert. Das Buch „A much-abused Letter“ stellt Ursache und Hergang seiner Maßregel eingehend und würdig dar. Die fröhliche Heimatlosigkeit legte sich T. so stark aufs Gemüt, daß er sich, selbst unter entehrden Bedingungen, 1907 mit der Kirche wieder ausöhnte. Da zerriß die Enzyklika Pascendi (Syllabus, 2 Reformkatholizismus, B 2) die kaum erneuerten Bande abermals, jetzt endgültig. T. unterzog die Enzyklika in der "Times" einer schamlosen Kritik und wurde im Oktober 1907 exkommuniziert. Den Rest seines Lebens widmete er dem Kampf für den idealen Katholizismus und gegen Rom. Er war intellektuell und religiös über den Katholizismus hinausgewachsen und hatte doch zu viel Annehmungsbedürfnis, als daß er sich im Protestantismus hätte glücklich fühlen können; so hoffte er auf die Religion der Zukunft, den evangelischen Katholizismus. Die enge Verbindung von jortgefährdeten theologischen Bildung und innerlichster religiöser Wärme, die T.s Schriften durchzieht, findet sich kaum bei einem zweiten lath. Theologen der neueren Zeit. Im Juli 1909 hat ihn ein Herzschlag plötzlich weggerafft. Dem Toten hat Rom das kirchliche Begräbnis verweigert; seinen Freunden, der an seinem Grabe ein Gedächtniswort gesprochen, traf die Strafe der

Suspension, und seine Biographie wurde im Juni 1913 auf den Index gesetzt.

B. u. a.: Lex Orandi or Prayer and Creed, 1903; — Lex Credendi, a sequel to Lex Orandi, 1906; — A much-abused Letter, 1906; — Through Sylva and Charybdis or the old Theology and the new, 1907; — Medievalism, a reply to Cardinal Mercier, 1908; — Christianity at the Cross-roads, 1909. — Davor deutsch: Zwischen Sylva und Charybdis, 1909; — In der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“ 1910 ist aus Lex credendi die Meditation über den Eingang zum Vaterunser übertragen. — Ueber T. vgl. Chr. 1909, Nr. 39 und Bremer Beiträge 1910, S. 113 ff.; — M. D. Petrie: Autobiography and life of G. T., 1912; — Generi die Lit. zu "Reformatholizismus". **Kübel**.

Tyrus ¶ Nachbarvölker Israels, 3.

Tzitzirner, Heinrich Gottlieb (1778 bis 1828), evng. Theologe, geb. in Wittweida i. S., habilitierte sich 1800 in Wittenberg, 1801 Geßilfe seines frantzen Vaters, 1805 o. Prof. in Wittenberg, 1809 in Leipzig. 1814 begleitete er die sächsischen Truppen als Feldpredigt nach Frankreich. Seit 1815 bekleidete er neben der Professur das Amt eines Superintendents der Ephorie Leipzig und Pfarrers der Thomaskirche. T. vertrat einen an Kant gebildeten

ethisch-kritischen Rationalismus (: III, 2 o), hielt aber das rationalistische sowie das „ästhetische“ System Schleiermachers für gleichberechtigt in der Kirche. Durch T. kirchengeschichtliche Vorlesungen führten sich Leopold v. Ranke und Karl I. Hase zu ihren Forschungen angeregt. Ueber Deutschland hinaus wurde T. durch seine in die europäischen Sprachen übersetzten politisch-theologischen Schriften bekannt, in denen er für den freien Protestantismus gegen Reaction, Romantik und Pietismus eintrat.

B. u. a.: Briefe veranlaßt durch Reinhardts Gedächtnis, 1811; — Predigten, 2 Bde., 1812—16; nach seinem Tode 1829 noch 3 Bde. hrsg. v. Goldhorn; — Protestantismus und Katholizismus aus dem Standpunkt der Politik, 1822; — Die Gefahr einer deutschen Revolution, 1822; — Das Reaktionssystem, 1824; — Briefe eines Deutschen über Gegenstände der Religion und Politik, 1828. — Seine Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre wurden 1829 von R. I. Hase, der 1. Bd. seines Werkes über „den Fall des Heidentums“ 1829 von H. Nieder herausgegeben. — 1800 gab T. den 9. und 10. Bd. von "Schroeders Kirchengeschichte heraus. — Ueber T. vgl. RE XX, S. 178—82; — C. L. Bösch: Heinrich Gottlieb T., 1875. **Ztroel**.

A

degli Uberti, Lucentio, ¶ Buchillustration, 3 (Sp. 1395).

Ubertino de Casale ¶ Spiritualen.

Ubiquitätslehre ¶ Abendmahl: II, 7 ¶ Christologie: II, 4 b.

Udansi, Jakob, 1562—81 Erzbischof von Tübingen.

Udene, Alfred, evng. Theologe, geb. 1874 zu Kolbera, 1900 Pfarrer in Bad Wildungen, 1905 Privatdozent in Greifswald, 1910 o. Prof. in Königsberg.

B. u. a.: Reformationsgeschichte der Stadt Greifswald, 1903; — Die letzten Jahre des Klosters Elzea, 1906; — Zustände Pommeria im ausgehenden Mittelalter, 1908; — Die moderne Dorfpredigt, 1908; — Moderne Predigtaideale, 1910; — Worte Jesu, die nicht in der Bibel stehen, 1911. — Mitherausgeber: kirchliche Bewegungen der Gegenwart, 1907/8 (mit T. Siegland).

Udine, italienisches Erzbistum. Das castellum Udine war eine Bejüfung der Patriarchen von Aquileja; im 14. Jhd. zeitweilig dessen Residenz, dann die Stadt 1426 in venezianischen Besitz, 1797 in österreichischen, 1866 in italienischen Besitz. Nach Auflösung des Patriarchats von Aquileja (1751) wurde U. von Benedikt XIV zum Erzbistum erhoben und ihm als Suffragane die Bistümer Padua, Vicenza, Verona, Treviso, Ceneda, Belluno, Feltre, Concordia, Capodistria, Cenonio, Città nova in Istrien, Parenzo und Pola unterstellt. 1803—8 unter der französischen Herrschaft (¶ Staaten, 6) unbefestigt, ward U. auf Drängen der österreichischen Regierung 1818 aufgehoben und seine Diözese den neugebildeten lombardisch-venetianischen Kirchenprovinz einverlebt. 1847 feste Pius IX die Metropolitanwürde wieder her, doch ohne Suffraganen. — Zur Zeit zählt die Erzdiözese 20 auswärtige Bistariate, 201 Pfarreien, 680 Got-

teshäusler mit 691 Weltgeistlichen, 12 Ordensgeistlichen und 10 Laienbrüder, 102 Nonnen, 2 Erziehungsinstitute für Knaben, 6 für Mädchen bei einer Gesamtzahl von 437 763 Seelen.

Gio. Giac. Cavodagli: Udine illustrata, 1665; — Giac. Cavopelli: Le chiesi d'Italia VIII, 1851, S. 841 ff.; — Moroni: Dizionario di erudizione storico-ecclastica LXXXII, 1857, S. 96 ff.; — Reher in: KL XII, S. 180; — Weitere in: U. Chevalier: Topo-bibliographie II, S. 3195. — Statistik: Annuario ecclastico 1910, S. 797. **Graffhoff**.

Uebel ¶ Leiden ¶ Weltleid ¶ Theodizee: I (geschichtlich); II (systematisch) ¶ Schuld ¶ Sünde: IV, 5 ¶ Erlösung: I, II.

Uebergangstheologie, deutsche, im 18. Jhd., ¶ Orthodoxie, 2 b (Sp. 1060) ¶ Nationalismus: III, 2 a.

Ueberlieferung, kirchliche, ¶ Tradition ¶ Regula fidei.

Uebersetzungen der Bibel, alte, ¶ Bibel I, 4, Sp. 1094 ff.; II, B 3, Sp. 1117 ff.; — Deutsche ¶ Bibelübersetzungen.

Ueberflutungs. Wissenschaft vom Ü. = ¶ Metaphysik; — Ueberflutungkeit Gottes, ¶ Immanenz und Transzendenz Gottes; — Zur Erkenntnis des Ueberflutunglichen vgl. ¶ Glaube: III ¶ Intellektualismus ¶ Wiss.; IV

Uebertritt ¶ Anstritt ¶ Konvertiten; — Zur Statistik vgl. ¶ Kirchlichkeit, 1 c; ¶ Konfessionsstatistik, 1 c. d.

Ueberverdienstliche Werte (Opera supererogatio) ¶ Büßwojen: III, 1 ¶ Verdienst.

Uebervernünftig und Widervernünftig ¶ Desismus: I, 2 (Sp. 2001 f.) ¶ Rationalismus: III, 2 a.

Uebervölkering ¶ Bevölkerung.

Überweltlichkeit Gottes ¶ Immanenz und Transzendenz Gottes.

Übungen, *Fr*omme, ¶ Erzüttien.

Uganda, britisch-ostafrikanisches Schutzbereich (seit 1894), zwischen Victoria-Rudolfsee und dem Kongostaat, an 230 000 qkm, mit etwa 2,85 Millionen Einwohnern, unter einem britischen Kommissar in Entebbe; wichtigste Provinz ist das sogenannte Königreich U., am Victoriasee, an 14 000 qkm mit 200 000 (nach andern 1 Million) Einwohnern. — Das 1858 entdeckte Land wurde in Europa durch Stanley bekannt, der sich 1874 bei seiner Durchquerung Afrikas mehrere Monate in U. beim König Mtesa aufhielt und von hier aus die Christen Englands aufzuforderte, dort eine zivilisatorische Mission zu beginnen. 1876 gingen die ersten 8 Missionare der Church Missionary Society ab, von denen nur einer, Wilson, Rubaga, die Hauptstadt, erreichte. Die wiederholte mit dem Untergang bedrohte Mission (Erniedrigung des Bischofs Hannington (s. Lit.) durch Mtesas Nachfolger Muanga, blutige Christenverfolgungen 1886, wiederholte Aufstände gegen die Engländer) überdauerte besonders durch das Verdienst Alex. Malabs (s. Lit.) alle Stürme und erzielte überraschende Erfolge (1882: 5, 1892: 500, jetzt an 75 000 eingeborene Christen in 15 Missionsbezirken, dazu an 57 000 Schüler; im ganzen Protektorat an 250 000 Anhänger); 1909 wurde die erste Landesmission unter dem Bischof Tudor (s. Lit.) abgehalten. Von lath. Seite gingen 1878 10 Priester nach U., ab, von denen 4 anlangten und vom König ein Süß Land erhalten, sich aber 1882 an das Südwesten des Victoriaees zurückzogen. 1885 von Muanga zurückberufen, nahm die lath. Mission stark zu. Die 1892–94 dauernden Kämpfe zwischen beiden Missionen standen ihr Ende in Folge der Bevölkerung des Landes durch die Engländer, die jeder Mission eine ausreichliche Einflussphäre zuteilte (der evg. den Osten, der lath. den Westen und Süden). Seit 1894 bestehen die Apostolische Vicariate Obernili (dem Seminar von Mill Hill übertragen); Joseph, d. Hlg.; II, A 7) und Nord-Rwanda (¶ Weiße Bären), zusammen an 84 000 Getaufte, 230 000 Anhänger, 30 000 Schulfinder.

Bischof Hannington: Peril and Adventure in Central Africa, 1886–87; — C. G. Dawson: Life and Work of Bishop Hannington, 1886–88; — Alex. Malaby, Pioniermissionar von U., überliefert von J. S. Neibinger, 1891; — P. J. M.: L'Ouganda, la mission cath., 1893; — J. Richter: U. Ein Blatt aus der Geschichte der evg. Mission usw., 1893; — R. W. Ashe: Two kings of U., 1897; — J. W. Mullins: The wonderful Story of U., 1904; — J. S. Cunningham: U. and its Peoples, 1905; — J. B. Burris: British East Africa and U., 1909; — G. Rollin: Le droit de l'U., 1910; — A. R. Tudor: 18 years in U. and East Africa, 1908; deuts., 2 Bde., 1911–12. *Zins.*

Ughelli, Ferdinando (1595–1670), Bistumszettel, „Kirchengeschichtsschreibung, 5, Sp. 1274.

Ugozino, Cardinal, = ¶ Gregorius IX.

Ugolinus, Blasius (italienisch: Biagio Ugolini), Verfasser des *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, 1744–69 (34 Bde., ¶ Michaelis usw., Lit., Sp. 394 f; zum Inhalt vgl. RE³ XX, S. 196 f).

v. Uhde, Frithj. ¶ Kunst: IV, 3 e ¶ Christusbilder, 2 (Sp. 1789).

Uhland, Ludwig (1787–1862), ¶ Literaturgeschichte: III, D 9 ¶ Romantik, 3.

Uhhorn, Gerhard (1826–1901), evg. Theologe, geb. in Düsseldorf, 1849 Repetent am theolog. Stift in Göttingen und 1852 Privatdozent dafelbst. 1855 Hilfsprediger an der Schlosskirche und Hilfsarbeiter im Konistorium zu Hannover, 1857 zweiter, 1861 erster Hofprediger und Konistorialrat, 1863 Oberkonistorialrat, 1866 Mitglied des neu gegründeten Landeskonsistoriums und 1878 Abt von Loccum. Durch seine kirchenhistorischen Forschungen, durch sein Wirken als Prediger und Seelsorger hat sich U. in Wissenschaft und Praxis einen bedeutenden Namen gemacht. Am umfangendsten ist sein Einfluss in seiner kircheneigengem. in kirchlichen Stellung gewesen. Hier hat er, auf dem Boden des lutherischen Bekennens stehend, ohne sich jedoch gegen abweichende theologische Anschaungen (A. ¶ Ritsch) völlig abzuwählen, in der letzten Hälfte des 19. Jhd. den wirksamsten Anteil gehabt an der Leitung und dem inneren Ausbau der hannoverschen Landeskirche, immer darauf bedacht, ihr nach allen Seiten hin (Union, radikales Weltentum, kirchlicher Liberalismus) ihre Selbständigkeit zu wahren. So war er auch bei dem Zustandekommen ihrer Kirchengerichte (¶ Hannover, 2), die er 1886 mit ¶ Chalmäus herausgab, wesentlich beteiligt. Sein weiter Blick und sein sachfundiges Urteil hatten auf den Landeskirchen und Bezirkshöoden und den Tagungen der Eisenacher Kirchentagungen (¶ Konferenzen, I), wo er wertvolle, grundlegende Referate hielt, großes Gewicht. Es gibt kaum ein kirchliches Gebiet auf, dem er nicht fruchtend gewirkt hätte. Die Werke und Anstalten der Außerkeren und Inneren Mission hat er tatkräftig gefördert, z. T. maßgeblich bzw. organisiert. Es war es auch, der zuerst die von ¶ Wichern angeregten Strukturstürze für innere Mission einrichtete. Daneben arbeitete er durch Wort und Schrift an der Klärung der sozialen Frage, für deren Lösung er die Aufgaben der Kirche gegenüber denen des Staates genauer abgrenzte. Die für andere Gegenden vorbildliche kirchliche Verpflegung schnell aufwachsender Industriegebiete mit starker Arbeiterbevölkerung durch den Bau neuer Kirchen und Vermehrung der Pfarrstellen namentlich in der Stadt Hannover, deren Inspektion er über 25 Jahre als Superintendent vorstand, war in erster Linie sein Werk. Ein gehendes Interesse widmete er auch der Vorbildung der Kandidaten. Durch seine Fürsorge wurde neben dem ¶ Predigerseminar zu Loccum das zweite früher in Hannover befindliche auf der Eichsburg neu eingerichtet und Sammelvicariate geschaffen. Ein abschließendes Bild über U.s Bedeutung wird sich jedoch erst gewinnen lassen, wenn die Alten zugänglich geworden sind.

Vers. u. a.: Urbanus Rhegius, sein Leben und ausgewählte Schriften, 1861; — Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum, (1874) 1899*, mit der Fortsetzung: Kämpfe und Siege des Christentums, (1898) 1904*; — Verschiedene Vorträge über kirchliches Leben der Vergangenheit und der Gegenwart, 1875; — Das Leben Jesu in seinen neueren Darstellungen, 1892* (Titel der 1. Auflage: Vier Vorträge über die neueren Darstellungen des L. J. 1866); — Die christliche Liebesträgkeit, 3 Bde., (1882–1890) 1896*; — Hannoversche Kirchengeschichte in übersichtlicher

Darstellung, 1901; — „Gnade und Wahrheit“ I: Evangelienpredigten, (1876) 1888; II: Epistelpredigten, (1877) 1890; — Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs, (1870) 1875; — Tägliche Andachten nach dem hannoverschen Lettner und dem kleinen Katechismus Luthers, 1895. — Ueber H. vgl. Friedrich Uhlhorn: G. u., ein Lebensbild, 1902; — Ders.: in RE² XX, S. 197—203. **A. Bauer.**

Uhlisch, Leberecht (1799—1872), freige-meindlicher Prediger, geb. in Nöthen, 1824 Prediger in Dieburg bei Aalen, 1828 zu Bönn-melte bei Schönebeck, 1845 in Magdeburg (Katharinengemeinde). 1847 vom Konistorium seines Amtes enthoben, weil er das Apostolstum nicht augsburggemäß benutzte, trat er aus der Landeskirche aus und wurde Pfarrer der freien Gemeinde in Magdeburg, die aus den durch H. seit 1841 veranlaßten Veranumungen der „Protestantischen Freunde“ („Lichtfreunde, 1, 2“) er-wachsen war. Seine Tätigkeit brachte ihn oft in Konflikt mit den Behörden und vor Gericht. 1848 war H. Mitglied des Frankfurter Parlaments.

Bers. u. a.: Belehrtafel, (1845) 1846; — Christen-tum und Kirche, 1846; — Sendschreiben an das deutsche Volk, 1845; — Die Throne im Himmel und auf Erden, 1845; — Das Buchlein von Reiche Gottes (Katechismus), 1845 u. öster.; — Sonntagsbuch, 1858; — Handklatschein der freien Religion, 1889; — Selbstbiographie, 1872. — Ueber H. vgl. ADB 39, S. 171—173. **Glaue.**

Uhlen **F. Ausstattung**, Archd., 5.

Utrainer **F. Unierte Kirchen des Orients**, B. 9 d.

Ulema **F. Berjer**: IV, 2 **F. Islam**, 6 (Sp. 724).

Ulenberg, Kaspar (1549—1617), lath. Historiker und Bibelübersetzer, geb. zu Lippstadt in Westfalen als Sohn lutherischer Eltern, Lehrer in den Dithmarschen, tritt 1572 zur lath. Kirche über. Junächst Gymnasiallehrer, erhält er 1575 die Priesterweihe, wird dann Pfarrer in Kaiserswerth, 1583 in Köln, seit 1593 zugleich Rector am Laurinianischen Gymnasium, 1610 bis 1612 Rector der Universität; 1600—06 war er Erzieher der babilonischen Prinzen Wilhelm und Hermann. H. ist vor allem bekannt durch seine deutsche Bibelübersetzung, auf Grund der Bi-bel F. Dietenberger's (Lit. F. Bibelübersetzungen, 4), die lange für die eigentliche Bibelübersetzung der Katholiken galt.

Bers. u. a.: „Die Psalmen Davids, in alterreiter deutsche Gefangene gebracht“, mit Katechismus, 1582 (**F. Kirchenlied**: II, 1); — Brieuciusvansia Beweggründe für den fath. Glauben, 1589; lateinisch: Causae graves et justae, cur catholici in communione veteris eiusque veri christianismi constante usque ad finem vitae permanendum . . . sit, deutl. 1825 (von Katholiken noch heute empfohlen); — Historiae de vita . . . Lutheri, Melanchthoni, Flacii Illyrici, G. Maioris et U. Osiandri, 2 Bde., 1622 (deutsch 1836 f.); — Sacra Biblia, d. i. die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments nach der letzten Römischen, Sigismundischen Edition . . . mit Fleiß überlegt, Köln 1630 n. d. — Ueber H. vgl. Arnold Meshovius: De vita, moribus et obitu C. I., 1, 1638; — G. W. Bauer: Bericht einer kurzen Geschichte der römisch-kath. deutschen Bibelübersetzung, 1781, S. 139—188; — A. Räh: Die konvertierten II, 1866—68, S. 550 f.; — Steffner in: Kath. Zeitschr. 1889, S. 215 ff.; — KL XII, Sp. 185 ff.; — HN² III, Sp. 439 ff.; — KHL II, Sp. 2487 f.; — ADB 39, S. 184 ff.; — RE² III, S. 79. **Bunde.**

Ulfers, Siebold, holländischer evg. Theo-ologe und Schriftsteller. Geboren 1852 in Roeme-

lemboeai auf Celebes als Sohn eines deutschen Missionars, 1876 Pfarrer der Nederl. Hervormed Kirk in Domburg (Zeeland), 1888 Pfarrer in Rotterdam. In Deutschland besonders bekannt durch seine idealisierenden religiösen Dorfgeschichten, „Oosterpoort“ (holländ. 1908³, deutsch 1908³), in denen er die pastoralen Erfahrungen aus 3 Gemeinden literarisch verarbeitet. In Holland auf die Gebiete der Sozialtheologie wie der Missionspropaganda und der allgemein theologisch-religiösen und ethischen Literatur in gleicher Weise hervorgetreten.

Zur sozialen Frage schreibt er u. a.: De sociale vragen die de Evangeliedienaar, 1887; — Sociale nodden en sociale zonden, 1890; — Christendom en sociale quaestie voor 18 eeuwen, 1893; — Socialisme, 1898³; — Missionschriften: Het optimisme in de Zending, 1887; — Een apologie der Zending, 1887; — De Zending een failliet?, 1892; — Verf. ferner: Bijbels dagboek, 1902 (Andachtsbuch); — Bijbel voor jongelieden, 1906² (Biblische Geschichte für die Jugend); — Van eeuwige dingen, 3 Bde. (religiöse Betrachtungen), 1895—1902; 1 Bd. auch deutsch). **Schowalter.**

Ulfila (**Wulfila**), Bischof und Apostel der Westgoten (†383), vermutlich als Sohn eines Goths und einer Rappadozinerin, deren Eltern wohl von Sciringotan 264 entführt worden waren, um 311 geb., fam. noch zu Lebzeiten Konstantins des Gr. mit einer Gesandtschaft nach Konstantinopel; unter Konstantius wurde er etwa 30 jährig, damals Lector von Eusebius von Nikomedia zum Bischof (Chorepiscopus) geweiht, entweider in Konstantinopel 339/40 oder — wahrscheinlicher — 341 in Antiochien (Kirchweihfestnode). Nach 7-jähriger Wirksamkeit im Gotenland jenseits der Donau waltete er noch 33 Jahre lang, zum Primas (d. h. Richter) der Goten ernannt, seines Bischofsamtes unter dem am Fuße des Hämus ansiedelten Goten und wirkte auch bei der Befreiung anderer Gotenstämme, welche die Donau überschritten, mit. Seine Wirksamkeit fand die von ihm geschaffene gotische Bibelübersetzung zugute. Das Symbol des Konzils von Konstantinopel 360 hat H. mit unterzeichnet. Er starb, nicht schon auf der Reise, die ihn nach dem Konzil von Aquileja (381) zu Theodosius führte, sondern in Konstantinopel, wo er am Konzil im Sommer 383 teilnahm. **Bibel**: I, 4 (Sp. 198); **Literaturgeschichte**: II B, Sp. 2243; **Heidenkunst**: III, Sp. 1983.

Quelle für das Leben des H. und für sein auf dem Todesthule abgelegtes Glaubensbekenntnis ist die Vita des Auxentius, Bischofs von Doestorum (Sicilia), eines Schülers des H., in der zwischen 382—384 verfaßten, anti-ambrosianischen Schrift des arrianischen Bischofs Maximinus, die im 6. Jhd. am Rande einer Ambrosius-Schreibschrift des 5. Jhd.s eingetragen wurde; vgl. F. Kaußmann: Aus der Schule des Wulfila Auxentii Doestorenensis epistula de fide, vita et obitu Wulfilae im Zusammenhang der Dissertation Maximini contra Ambrosium (Tertie und Unterlindungen zur althier. Religionsgeschichte. Tertie I), 1899. — Weitere griechische Nachrichten über H. und über die Belehrung der Goten haben wir in der Epitome des Photios zu der Kirchengeschichte des Philostorgius, sowie bei F. Socrates, F. Sozomenos und F. Theodoret, lateinische in Jordanes († um 560) de origine actibusque Getarum, in F. Isidor von Sevilla († 636) Historia Gothorum u. a. — Ueber H. vgl. ADB 44, S. 270—286; — RE² XXI, S. 548—558. **Glaue.**

Ullmann, Karl (1796—1865), evg. Theo-ologe, geb. in Eppenbach (Pfälz.), 1819 Privat-dozent in Heidelberg, 1821 a.o. Prof., 1826 o.

Prof. daselbst, 1829 in Halle, 1836 wieder in Heidelberg, 1853 Prälat und Mitglied, 1856 Director des Oberkirchenrats in Karlsruhe, seit 1861 im Ruhestande. **Vermittlungstheologie Christologie*: II, 5 c (Sp. 1767).

Perf. neben vielen Aussägen in ThStKr u. a.: Gregorius von Nazianz, der Theologe, (1825) 1867; — Joh. Wessel, ein Vorgänger Luthers, 1833; — Reformator vor der Reformation, (1842) 2 Bde., 1866²; — Historisch oder mythisch, 1858 (gegen D. Dr. C. Strauß); — Über den Genius des Genius, 1840; — Über die Sündhaftigkeit Jesu, 1863²; — Die bürgerliche und politische Gleichberechtigung aller Konfessionen, 1848; — Das Wesen des Christentums, (1845) 1865²; — Hauptüberschriften I us. in der „Theologischen Bibliothek“, Gotha, Bertheß; — U. war Herausgeber (mit Umbreit) seit 1828 von ThStKr (Preisse: III, 2 a). — Ueber H. vgl. W. Beylegla: H. II., 1866; — Ders. in RE² XX, 2. 204 ff.; — ADB 39, 2. 196—200.

Glaue.

2. Ulrich Lechard, evng. Theologe, geb. 1837 in Gothenburg (Schweden), 1869 Dozent in Uppsala, 1872 Oberlehrer in Gothenburg, 1889 Bischof in Strenghäus, der Liturgie der schwedischen Kirche (Om den kyrkliga psalmboken, liturgisk-kritisk undersöknings, 1871; Evangelisk-luthersk liturgik, 1889—97), aber auch von großem Einfluss auf den Religionsunterricht an höheren Schulen (Kristlig religionslära, 1904²), bestiger Wideracher aller über die Erlanger Schule hinausgehenden Theologie. *A. Schmidt.*

3. Viggo (1848—1910), norwegischer Schriftsteller und Politiker, geb. zu Christiania; 1873 bis 1902 Volksbildungsbote (bis 1875 in Nedenes in Østere Nordan, seit 1884 in Seljord; von C. A. Brun beeinflusst; vgl. **Norwegen*, 3 a); 1885—1900 Mitglied des Stortings (einer der hervorragendsten Volksredner der norwegischen Linien), seit 1902 Landvogt der Landvogtei Bratsberg.

Schrieb u. a.: Foredrag over Israels Historie, 1884; — Haandbok i verdenshistorien, 4 Bde., 1897—1909; — Ueber H. u. Norsk Forfatter-Lexikon VI, 1908, 2. 41—49; — L. Schröder: Den nordiske Folkehøjskole, 1905; — M. S. Aretander im dänischen Höjkskolebladet, 1912—13. *B. P. Jørgensen.*

Ullmann, Karl Christian (1793—1871), evng. Theologe, geb. in Riga, 1817 Pastor zu Kremon, 1835—42 o. Prof. der praktischen Theologie in Dorpat, 1839—41 Rektor der Universität, 1856 Vizepräsident des evng.-luth. Generalkonistoriums in St. Petersburg (**Ostseeprovinzen*, 2 d).

Et. zahlreiche Aussage, besonders in der von ihm begründeten Zeitschrift: Mitteilungen und Nachrichten für die evng. Kirche in Russland, sowie Predigten u. a. — Ueber H. vgl. die Lit. zu **Dorpat*. *Arenz.*

Ulrich von Augsburg (890—973; seit 923 Bischof daselbst; von **Johannes XV* heilig gesprochen) **Heiligtümerey* (Sp. 2040).

Ulrich von Würtemberg **Württemberg*, 1 b; 2 a.

Ulrich, Johann, **Zürich*, 3 b.

Ulrich, Hermann (1806—1884), theistischer Philosoph, geb. zu Börlin, 1834 a.o., 1861 o. Prof. der Philosophie in Halle. Ist allmählicher Abwendung von Hegel schloß sich H. an die theistische Position J. H. Fichtes an, mit dem zusammen er die **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* herausgab. Neuen Auffassungen stets aufgeschlossen, war es sein

Bestreben, alles Höhere (sittliche Prinzipien, Religion) auf eine reale Basis zu stellen (Heranziehung der Naturforschung, Darwin), Glauben und Begriffen zu verschonen. Gott war ihm „der schöpferische Urheber der Natur und die absolute Voraussetzung der Naturwissenschaft selbst“. **Spekulative Theologie*, 6.

Schriften: Das Grundprinzip der Philosophie, 1845—46; — Glauben und Wissen, 1858; — Gott und die Natur, 1875²; — Leib und Seele, 1874²; — Der sog. Spiritismus, eine wissenschaftliche Frage (Sp. 74 seiner Zeitschrift für Phil. u. u.). — Ueber H. vgl. Carrière: Lebensbilder, 1890, 2. 335 ff. *Hendorn.*

Ultramontanismus.

1. Begr. — 2. Geschichte: a) bis 1800; — b) im 19. Abt.; — c) Neuestes; — 3. Verhältnis zum Protestantismus und zur modernen Kultur.

1. Ultramontan bedeutet ultra montes, jenseits der Berge. Der Ausdruck hatte im Mittelalter zunächst nur einen geographischen Sinn, so daß man in Italien die Deutschen und in Deutschland die Italiener als Ultramontani bezeichneten konnte; dann aber hat man nördlich der Alpen die Verfechter der päpstlichen Ansprüche, der kath.-kirchlichen Aufprüche, sofern als Haupt dieser Kirche der Papst gilt, so genannt. Umstritten ist heute nicht eigentlich, wo H. sei; die Begriffsbestimmungen, die man ver sucht hat, kommen im wesentlichen auf dasselbe hinaus, geben nur in verschiedenem Maße ein einzelnes. Aber sein Verhältnis zum Katholizismus wird verschieden aufgefaßt. Die einen, Freunde wie Gegner des H., behaupten, der Katholizismus führe notwendig zum H., oder überhaupt nur, was man H. nenne, der rechte Katholizismus, weshalb sie dann oft das Wort H. ablehnen. Andere, und zwar Gegner des H., im katholischen wie nichtkatholischen Lager, sagen, der H. sei eine Entartung des Katholizismus. Bekannt ist die von F. X. Kraus in seinen Spektatorbriefen gegebene Beschreibung des H.: ultramontan sei, wer 1. den Begriff der Kirche über den der Religion fest, 2. den Papst mit der Kirche verwechselt, 3. glaubt, das Reich Gottes sei von dieser Welt und es sei, wie das der mittelalterliche Katalizismus behauptet hat, in der Schlüsselgewalt Petri auch weltliche Jurisdiktions über Fürsten und Völker eingeschlossen, 4. meint, religiöse Neuerzeugung könne durch materielle Gewalt erzwungen oder dürfen durch solche gebrochen werden. Nun liegt das innere Wesen des Katholizismus darin, daß er kirchliche Religion ist; Religion und (sichtbare) Kirche sind für den Katholizismus untrennbar. Von da kommt man notwendig zur religiösen Verbindlichkeit kirchlicher Rechtsordnungen, und sowohl die Natur derartiger Rechtskörper, als besonders der Anspruch dieser Kirche, die Wahlheitsfragen zu entscheiden, ist der Zentralisation, der Gestaltung ihrer Verhafung zur Monarchie günstig. Ob der H., wie es danach scheint, nur der folgerichtig durchgebildete Katholizismus ist, wird noch zu prüfen sein. Jedenfalls handelt es sich beim H. um einen Katholizismus, der die äußeren Kirchenformen, den Anspruch der Kirche, ihre Lehre mit Gewalt durchzusetzen, und in der Kirche die Macht des Papstes besonders betont. Diese drei Stücke zusammen machen den H. aus; das erste allein bedeutet einfach Veräußerlichung der Religion, das zweite allein hierarchisches Machtreben, wie

es auch bei einer vom Papst unabhängigen lath. Priesterlichkeit und außerhalb der römisch-lath. Kirche vorkommen kann und vorgekommen ist, das dritte allein päpstlichen Absolutismus — man würde aber, wenn je ein Papst die religiöse Veräußerlichung bekämpfen und nicht in das Recht des Staates einzugreifen suchen würde, seine Anhänger, die seine Macht in der Kirche zu mehren suchten, kaum Ultramontane nennen. Es kommen nun zwar die genannten Stände vereinigt schon seit dem Mittelalter vor; immerhin gilt *U.* als geschichtliche Bezeichnung wesentlich einer in der 1. Hälfte des 19. Jhd.s mächtig gewordenen Strömung; alles Frühere ist nur *Vorgeschichte* des *U.* in diesem Sinne, und es kann sich hier nur darum handeln, die wichtigsten Vertreter und Urkunden ultramontaner Gedanken aus dieser früheren Zeit zu nennen.

2. a) Wie die Päpste bis zur Höhe der Macht ausgewichen, die sie unter Gregorius VII erreichten, wie unter ihm die päpstlichen Ansprüche auf Herrschaft über die Kirche und über die Welt ausgebreiteten wurden (*Dictatus Gregorii*), wie hervorragender Kirchenlehrer der nächsten Jhd.e, so besonders Thomas von Aquino, dem Papst Unfehlbarkeit in Glaubensbestrebungen zuschreiben, vgl. *Papstum*: I. Die berühmtesten Formulierungen der höchsten Ansprüche des Papstums, erlassen zu einer Zeit, da es bereits der aufstrebenden Staatssmack nicht mehr gewachsen war, ist die Bulle des Bonifatius VIII *Unam sanctam* von 1302 (*Papstum*: I, 8 *Frankreich*, 5). Gegenüber den kirchlichen Reformforderungen in der 1. Hälfte des 14. Jhd.s vertraten den schroffsten Klerikalismus *Augustinus Triumphus* und *Alvaro Velajo*, im 15. Jhd., als das Papstum sich der Erbsündertum erholt, die seine Macht durch Schisma und Reformkonzile erfahren hatte, Johannes von *Torquemada* (spanischer Dominikaner). Noch auf dem *Trientinum* war der Episcopalisismus (I: 1) so stark, daß die Kurialisten nicht alle ihre Wünsche durchsetzen konnten. Aber auf diesem Konzil und in der Ausrottung derselben Reformbestrebungen, die nach religiöser Verinnerlichung strebten (*Papstum*: II, 1 b), machte sich bereits mächtig der Einfluß der *Zeitgenossen* geltend. Ihr größter Theologe in der nächsten Zeit, *Bellarmin*, hat nicht nur den Gegenzah des Katholizismus zum Protestantismus, sondern auch die päpstlichen Ansprüche kläglich formuliert. Wurden dann noch in der Zeit von 1600—1750 Bemühungen um religiöse Verinnerlichung (wie der *Zantensismus*) und um Einschränkung der päpstlichen Macht (wie der *Gallitanismus*) niedergeschlagen, so drang freilich nach 1750 die *Aufklärung* mit Macht in die lath. Kirche ein. Um 1800 waren die schärfsten kirchlichen Zwangesmittel (wie die *Inquisition*) beseitigt; der Jesuitenorden war seit 1774 aufgehoben; das Papstum schien machtlos, und für Reformen im Sinne innerlicher Frömmigkeit weithin die Bahn frei (*Papstum*: II, 5).

2. b) Es kam ganz anders; wie die radikalen Verständigkeiten der *Aufklärung* die *Romantik* (I: 3, 4; vgl. *Literaturgeschichte*: III, B 5) mit ihrer Begeisterung für vergangene Größe und mittelalterliche Glaubenseinheit entgegnetrat, so setzten nach den Eröffnungen, welche die *Französische Revolution* und die napoleo-

nische Zeit über Europa gebracht hatten, die *Restauration* und die heilige *Allianz* diese Stimmungen in Tat um. Der Papst, den die weltlichen Herrscher als politisch ganz ungefährlich, aber als die legitime Macht und beste Stütze der Autorität ansehen, erhielt den Kirchenstaat zurück; die lath. Hierarchie wurde dort, wo sie in Verfall geraten war, wiederhergestellt und dabei der Einfluß des Papstes auf die Besetzung des Bistümern größer (hierin war schon Napoleon dem Papst weit entgegengestanden); noch 1814 rief Pius VII die *Zeitgenossen* zurück (*Papstum*: II, 6 c), und Schriftsteller wie die *Bonald*, die *Maistre*, *La-mennais* und *Lacordaire* preiseten die Rückkehr unter die Autorität des Papstums als das Heil der Kirche wie der Welt. Sie sind die ersten Vorfürscher des modernen *U.* Wie aber schon das mittelalterliche Papstum unbedingt auch revolutionäre Bewegungen für seine Zwecke benutzte, so hat der moderne *U.* zwar teils nach Art der romantischen Staatstheorie (*Romantik*, 4) das Bündnis von Thron und Altar proklamiert und die konservativen Mächte gestützt, teils aber im modernen konstitutionellen Staat als parlamentarische Opposition, oder gar durch Revolutionen in Erfolge zu erreichen gesucht. Die Gedanken der Aufklärung ganz zu erwidern, gelang ihm freilich auch in den romanischen Ländern nicht; in *Spanien*, *Portugal* und dem romanischen Süden und Mittelamerika (*Zentralamerika*, *Guatemala*) wechselte die politische Herrschaft des *U.* mit der Herrschaft politisch liberaler Parteien. An der Revolution von 1830, die *Belgien* von Holland losriß, hatte der *U.* stärksten Anteil, und hier hat er seither fast ununterbrochen auch politisch geherrscht. In *Italien* standen sich nationale Sympathie mit dem Papstum, das seit Jahrhunderten ja immer von Italienern verwaltet worden ist, und liberale Abneigung gegen das reaktionäre Regiment im Kirchenstaat gegenüber; nur am Anfang der Regierung Pius IX, der zuerst als liberaler Papst erschien, floßen beide Strömungen zusammen (*Papstum*: II, 7 *Italien*, 6). In *Deutschland* und *Österreich* ward langsam der Geist der Aufklärung in der lath. Priesterlichkeit und im lath. Volke zurückgedrängt; die Regierungen hoffen mit, gaben *Weissenberg*, die *Hermetianer* (*Hermes*) und die Brüder *Theiner* Preis; 1818 war das *Collegium Germanicum* in Rom (*Zollkollegien*) wieder eröffnet worden, von da drang die *Neukloster* nach Deutschland ein, vertreten u. a. durch die Mainzer Schule, während andere auch ultramontane Kreise wie namentlich der Münchener (*Götzes*, *Möhler*, *Döllinger*) einer Absperzung vom Geistesleben der übrigen Nation widerstreben; auch *Günther* ist erst viel später verurteilt worden. Der *Kölner Kirchenstreit* offenbarte den Gegensatz zwischen *U.* und modernem Staat, brachte aber ersterem einen vollen Erfolg, während in Bayern ultramontane Neubergeriffe wie im *Kneipenstreit* schließlich starke Widerstände fanden. Wie mächtig die verännerlichte Frömmigkeit noch oder wieder im Volke war, bewies die Auseinandersetzung des *Habs* in Triest 1844; der dagegen protestierende *Deutschkatholizismus* hatte keinen dauernden Erfolg. 1848 formulierte die

Würzburger Bischofskonferenz das Programm des II. (Katholikentage, Sp. 1004 f. Döllinger, 3): Freiheit der Kirche von staatlicher Beeinflussung und Aufsicht, Herrschaft der Kirche über die Schule, Aufhebung des "Platzes für die Anordnungen der kirchlichen Behörden", usw. Zugleich traten parlamentarische Gruppen des II. deutlicher hervor (Zentrum), und das vom II. mächtig geförderte kath. Vereinswesen (Charitas) erhielt seine Zusammensetzung in den Katholikentagen. Von den in der folgenden Reaktionszeit abgeschlossenen Konforden kam zwar nur das mit Österreich 1855 zur Durchführung (Österreich-Ungarn: I, 4 b). In Baden (I: 1) und Württemberg (I: 5) lebten die Landtage das K. ab; in Baden kam es zum Konflikt zwischen der Regierung und dem Freiburger Erzbischof Béart, während in Preußen Geißel und in Hessen-Darmstadt Ketteler dem Staat ein Zugeständnis nach dem anderen abgewannen. Inzwischen verschärfte sich der Gegeneinsatz zwischen dem II. und moderner Kultur weiter: Pius IX., seit 1849 völlig im Sinn des II. regierend, proklamierte 1854 die Unbefleckte Empfängnis der Maria, erließ 1864 den Syllabus und das Batifanum 1869/70 brachte mit dem Lehren vom Gottesstaatstypus des Papstes (Episcopalismus: I) und von seiner Unfehlbarkeit ("Ex cathedra") den Siegeszug des II. zu vorläufigem Abschluß. Die weltliche Herrschaft ging dem Papste zwar gleichzeitig verloren. Aber dieser Verlust ist der gestigten Macht des Papsttums nützlich gewesen (Papstum: II, 8 b), so wie es dem II. genügt hatte, daß seit 1803 die eutschlande Bischöfe ihre weltliche Herrschaft verloren hatten (Säkularisation, 5); waren sie vorher zugleich Reichsfürsten gewesen, so waren sie jetzt nur noch Kirchenbürger. Der Kulturmarsch hat die Organisation des deutschen II., namentlich seine Prese (IV) und das Zentrum weiter gestärkt. Ob die Bewegungen gegen die kath. Kirche in dem romanischen Landern in neuester Zeit, die namentlich in Frankreich (I: 11; vgl. Kirche: V, 7) zur Entfremdung der Schule und zur Trennung von Kirche und Staat geführt haben, nicht die Wirkung haben werden, daß der II., weil bei weitem nicht mehr das ganze Volksleben beherrschend, sich auch hier noch fester zusammenschließt, bleibt abzuwarten.

2. c) Schien der II. durch das Batifanum endgültig die kath. Kirche erobert zu haben, da die Widerstreben bald auslöschen und als Alt-katholiken keine große Bedeutung erlangten, ist doch innerhalb des Katholizismus namentlich seit dem letzten Jahrzehnt des 19. Jhd. das Streben wieder stärker fühlbar gewesen, der Berührungsring der Frömmigkeit, der beständigen Verquidung religiöser und politischer Interessen und der Absperrung der Katholiken vom Geistesleben der modernen Kulturvölker entgegenzuwirken, sowohl in der theologischen Arbeit (Reformfatholizismus: B, 1—2, 5) einige entschiedene Modernisten aus der Kirche hinausgedrängt haben, wie auf literarischem und politisch-sozialem Gebiet, wo ultramontanerseits gleich-

falls der Kampf gegen den "Modernismus" mit Eifer und unter Pius X. nicht ganz ohne Erfolg geführt worden ist (Reformfatholizismus: A, 3 e; 5; B, 3, 4). Haben aber schon die kath. Literaten nur die Wahl, entweder sich vom Geistesleben der übrigen Nation absperrnd, zu verarmen, oder eben von nichtkatholischem Geiste beeinflußt zu werden, so sind die politischen Vertreter des II., die Führer des Zentrums und der katholisch-sozialen Bestrebungen (Katholisch-Social, 5) am deutlichsten geworben, mit Nichtkatholiken zusammenzuarbeiten. Um so wichtiger wird die Frage: welches Maß von Bewegungsfreiheit hat der Katholik auf dem nichtkirchlichen Gebiet; in Politik, Wirtschaftsleben usw.? Inwieweit ist er auch hier an die Vorchriften der Priester gebunden? Der Gegenfaß der Kölner bzw. München-Gladbacher Richtung, die auf diesen Gebieten eine größere Bewegungsfreiheit anstrebt, und der schroff klerikal Berlin-Trierer anderseits (Katholisch-Social, 5, Rheinland, 5), deren erstere namentlich von der Kölnischen Volkszeitung und an der Zentral des Volksvereins (Charitas, 10) vertreten wird, während letzterer unter den Zentrumpolitikern besonders Roeren und Graf Oppersdorff angehören, war schon 1910 scharf. Als Programm derselben, die größere Bewegungsfreiheit anzustreben, erhielten auf politischem Gebiet J. Badems Artikel: Wir müssen aus dem Turm heraus (Historisch-politische Blätter 1906, Bd. 1, S. 376 ff.), auf geistig-kulturellem ein Artikel M. Spahns im "Hochland" (1909, H. 2 ff.). Letzterem ward schärfer in der Germania entgegnet; als der ungenannte Verf. gilt Kopp. Stärktes Aufsehen erregte dessen Herbst 1910 veröffentlichter Brief an Dr. v. Schalbach, worin von "Verfeuchlung des Weltens" die Rede war und die "Kölner" scharr verurteilt wurden. Kardinal Fünder trat für die Ehre seiner Diözese ein; das Zentrum erklärte, es sei eine politische, nicht konfessionelle Partei; R. M. Kaufmann mußte Abstand verlassen; die Christlichen Gewerkschaften haben ihre (Katholisch-Social, Sp. 1012, geschilderte) Haltung gegen die kath. Fachabteilungen weiter (noch gegenüber den letzteren erneut beginnenden Enzyklika Singulari quadam vom 24. Sept. 12; Reformfatholizismus, B 3) beibehalten. Spahn ist trotz starken Widerprüchs von Oppersdorff u. a. 1910 in Hörter in den Reichstag gewählt und in die Zentrumstraktion aufgenommen worden. Aber 1912 wurde er nicht wieder aufgestellt, und obgleich Roeten seine Mandate niedergelassen und Oppersdorff, gegen den Wunsch der Parteiführung gewählt, nicht in die Fraktion aufgenommen wurde, ist doch die Gegenströmung gegen die "Kölner" stark; ihr dienen die Berufs-Blätter (Trier), Oppersdorffs "Markt und Wahrheit", einige schlesische Blätter usw. Wichtig wird sein, wie sich weiterhin die Bischöfe (z. B. der 1913 in Köln gewählte Hartmann) zu diesem Streit stellen. 3. Der Gegeneinsatz zwischen II. und moderner Kultur tritt klar hervor, wenn man den Syllabus von 1864 liest; als unverhüllt erscheint er, wenn man ihn als litt. im Geiste litten. Gegenseitiges (z. B. die Gewissenfreiheit) vermögen sieht. Darüber hinaus aber erscheint uns die Berührungsring der Frömmigkeit (Vollfrömmigkeit) Katholizismus,

3) durch Maßregeln wie Ausstattung von Kapellen mit Ablassen, Ermahnung zur täglichen Kommunion usw., weil da Religion und Sittlichkeit auseinandergerissen werden, als etwas schließlich jünglich Bedeutliches, ebenso die Gewöhnung des Ultramontanen, immer seiner Kirche Recht zu geben und z. B. auf politischem Gebiet um der Macht der Kirche willen Mittel anzuwenden, die er sonst verwirkt. Sofern hier im Grunde nur eine Steigerung des urskatholischen Prinzips vorliegt, der Kirche zu gehorchen, das eigene Denken ihrer Lehre, das eigene Gewissen dem des Priesters unterzuordnen, ist allerdings der U. nur die schärfste Ausbildung des Katholizismus. Von hier aus fällt dann aber Licht auf die Stellung, die der Protestantismus zum U. und zum ultramontanisierten Katholizismus einzunehmen muß: wenn der U. immer wieder die „gläubigen“ oder „positiven“ Protestanten zu gemeinsamem Kampf gegen den „Unglauben“, d. h. wesentlich den „Liberalismus“ (I.) zu gewinnen sucht, und in Holland (Kinder) und in Deutschland in konservativen Kreisen, namentlich denen der Kreuzzeitung und des Deutschen Adelsblatts (Preise; II, Sp. 1768), sowie in Christlich-sozialen dabei Zustimmung findet, so ist die „gemeinsame christliche Weltanschauung“, auf die sich diese Kreise berufen, ein Trugbild. Konsequente Ultramontane gestehen solche Gemeinsamkeit der Weltanschauung nicht zu (jo Kardinal Fischer in seinem Tatenbericht 1910). Der U. kann auch den konserватiven Protestantismus nie als berechtigt anerkennen; er kann ihn nur als Bündesgenoßen benutzen. Dem Protestantentum wiederum kann der U., der, wo das der kirchlichen Macht vorteilhaft scheint, unbedingt politische Bündnisse mit Gegnern des Christentums, mit der Sozialdemokratie und der Revolution schließt, im Kampf für die christliche Wahrheit nur einen kompromittierenden Bündesgenoßen sein. Mag man mit Th. Kastan (I, 5) das Anstreben am U. darin finden, daß er statt Gottesherrschaft Menschherrschaft fördere, mag man das Schlagwort vom gemeinsamen christlichen Glauben hauptsächlich deshalb ablehnen, weil Glaube dem Protestantentum und dem Katholizismus etwas ganz Verschiedenes bedeutet, man lebt damit nur verschiedene Seiten derselben Sache heraus. Nicht der tiefe, aber der deutliche Gegensatz wird immer der zum politischen U. sein: friedlicher Wettbewerb zwischen den Konfessionen könnte nur stattfinden, wenn der U. aufhören, den geistigen Kampf einzufügen in politischen Machtkampf. Letzteres gehört aber zu seinem Wesen; darauf verzichtet er nicht.

Ju 2 vgl. die Urkunden der C. Mirk: Quellen zur Geschichte des Papstiums, 1911; — Darstellungen: Döllinger: Das Papstium, 1892; — C. Mirk: Der U. im 19. Jhd., 1902; — G. Anrich: Der moderne U. (Kv IV, 10, 1909); — Ju 2 vgl. die L. unter Reformatkatholizismus, außerdem: Zum Zwist im Zentrumslager (anonim, Berlin 1911, Buchdruck der nationalliberalen Partei); — Ju 3: C. M. Gösch: Der U. als Weltanschauung, 1904; — Karl Hase: Lehrbuch der prot. Theologie, (1862) 1891; — Karl Sell: Katholizismus und Protestantismus in Religion, Politik und Kultur, 1908; — Th. Kastan: Gemeinsame Weltanschauung, U., Protestantismus, 1910; — Kruedener: Zentrum und Katholizismus, 1913; — Zum Ganzen vgl.

Bentz in RE² XX, S. 213 ff (dort reichliche weitere Lit.) und Paul von Hönsberg oben in Bd. II, Sp. 89/90 genannte und charakterisierte Schriften.

Mater.

Umbert, Friedrich Wilhelm Karl (1795—1860), evg. Theologe, geb. in Sonneborn bei Gotha, 1818 Privatdozent für orientalische Sprachen in Göttingen, 1820 a.o. Professor der Theologie und Philosophie in Heidelberg, 1823 o. Professor der Philosophie in Heidelberg, 1829 o. Prof. der Theologie derselbst. — Christologie: II, 5 c.

Berf, u. a.: Lied der Liebe (Übersetzung des Hohen Liedes), 1828; — Übersetzung und Auslegung des Psalms 130, 1824; — Kommentar über die Sprüche Salomonis, 1826; — Übersetzung und Erläuterung ausgewählter Psalmen, (1835) 1848; — Praktischer Kommentar über die Propheten des Alten Testaments, 4 Bde., 1841—46; — Grundriss des Alten Testaments, 1853; — Die Sünde, Beitrag zur Theologie des Alten Testaments, 1853; — Der Brief an die Römer auf dem Grunde des Alten Testaments ausgelegt, 1856. — Herausgeber (mit Ullmann) seit 1828 von ThStKr (Preise: III, 2 a). — Über U. vgl. Nachtrag von Scheffel (Allgemeine kirchliche Zeitschrift 1860, Nr. 6, S. 11 ff). — Bittel (Allgemeine Kirchenzeitung 1860, Nr. 54), Ullmann (ThStKr 1862, Nr. 3), und RE² XX, S. 225—228; — ADB 39, S. 273 bis 277.

Glaue.

Institutsvorlage, preußische, "Wilhelm II (4).

Uname Sanctam, Bulle "Bonifacius" VIII v. J. 1302, "Papstium: I, 8 "Frankreich, 5 Hierarchie.

Tert. bei Carl Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papstiums, 1911, S. 162—164; — Bol. darüber W. Joos: Die Bulle U. s. und das Papstianische Autoritätsprinzip, 1897; — Fr. Schramm: Die Bulle U. s. des Papstes Bonifacius VIII, 1896; — Albert Haud: Der Gebäude der päpstlichen Welt Herrschaft bis Bonifacius VIII, 1904; — G. Dinte: Aus den Tagen Bonifacius VIII, 1904, S. 146 ff; — J. Pöhl in KL XII, S. 229—240, und in KHL II, Sp. 2193 ff; — Ferner die Lit. zu "Papstium: I; Petrus in Glia" Repertorium der fach-theologischen Literatur I, 2, 1904, S. 609—615. **316**

Unauflöslichkeit der Ehe "Ehe: III, 3 c.

Unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria (Concepcion immaculata virginis Mariae) "Maria, die Jungfrau: I, 3. Daß von Pins IX am 10. Dezember 1854 in der Bulle "Ineffabilis Deus" nach längeren Vorbereitungen (Kommissionsberatungen mit Perrone, "Papaglia u. a.) verlündete Dogma, wonach die hlq. Jungfrau Maria, die als Jungfrau auf übernatürlichen Wege den Heiland geboren hat (Jesus Christus: II, 1 a), auch ihrerseits schön, zwar nicht ebenso, von ihrer Mutter, der hlq. Anna auf übernatürlichen Wege empfangen, aber doch wenigstens bei der Empfängnis durch besondere göttliche Gnade von allen Missetaten der Erbähnle bewahrt geblieben sei, war als formuliertes Dogma der kath. Kirche neu, aber das Resultat von Bemühungen, die geschichtlich weit zurückreichen. Es hatte ihnen freilich an Gegenbelehrungen nicht gefehlt. Aber auch diese Gegner der U. C. stimmten mit ihren Fürsprechern in der Anerkennung der schon früh gesicherten Ausnahmestellung Marias als der zweiten Eva, ihrer allseitigen Reinheit und Fehllosigkeit ("Maria, d. J.: I, 1) überein, so daß diejenigen nur die rechte dogmatische Folgerung aus jenen der Marienverehrung entstammenden Urteilen zogen, welche die Jungfrau M. nicht,

wie die Thomisten (Thomas von Aquino "Scholastik") urteilten, erst nach der Empfängnis von jeder Besiedlung gereinigt werden ließen, sondern die, wie die Scotisten (Thomas Scotus "Scholastik"), zwecks völligen Auschließens der Erbündne schon eine unbefleckte Empfängnis annahmen. Ein Fest der U. E. Mariä hatte sich dann der Propaganda von Benediktinern, Franziskanern u. a. vielfach schon seit dem Ende des 11. Jhd. eingebürgert ("Marienfeier, 7); die "frühere Meinung" der U. E. war aus der Sorbonne (Paris: II, 2, Sp. 1208) schon zu Ende des Mittelalters die eindlich festzustellende Voraussetzung für die Erteilung akademischer Würden (Immaculatulare), fand auch auf dem Konzil zu Basel (Reformationse, B3; sessio 36) wie auf dem Tridentinum (sessio 5, 6) und seitens zahlreicher Päpste je länger, je mehr Begeisterung und in der Kunst Murillo u. a. ("Spanische u. nördl. Kunst, 4) eine wieder ihrer Ausbreitung dienende Verherrlichung. Daß die Schrift und die alte Tradition "für das Dogma kein formelles Zeugniß" bieten, gibt man übrigens auch heute zu, findet aber in Lul 1²⁸, 42 und anderen alten Begründungen über Marias Würde und Gnadenfülle "eine jüngere materielle Grundlage".

Bal. Lit. zu Maria, die Jungfrau; I; — Herner Th. Liviis: *The blessed Virgin in the Fathers of the first six Centuries*, 1893; deutsch 1901; — A. Royon: *Notes bibliographiques sur l'histoire de la théologie de l'Immaculée Conception* (Bulletin de la littérature ecclésiastique, 4. S., III, 1911, S. 177 ff. u. w.); — Rosconon: *Beata Virgo in sua Conc. Inmacae*, 13. Bde., 1873—92; — Ed. Preuß: *Die römische Lehre von der U. E.*, 1865; — Ders. (nach seinem Übertritt zum Kath.): *Zum Löwe der U. E.*, 1879; — G. Köhler: *Maria, die unbefleckte Empfängnis. Geschichtlich-theologische Darstellung*, 1905; — Ders. in KHL I, Sp. 1289 f.; — M. S. Scheben: *Handbuch der lath. Dogmatik III*, 1887, S. 279. **Zitaread.**

Unbefleckte Empfängnis, Feier, Marienfest.

Unbefleckte Empfängnis in der Kunst Spanische und Niederländische rel. Kunst, 4.

Unbefleckte Empfängnis (Mariä). Religiöse Genossenschaften und Bruderverbindungen von der U. E. — 1. A. Männliche Genossenschaften: 1. Kongregation der U. E. heißen zwei innerhalb religiöser Orden bestehende Vereinigungen von Mönchen ("Kongregationen u. Br. I, 1 b): a) im 3. Jahrzientorden die 1867 errichtet, jetzt 6 Klöster umfassende Kongregation von Senanque (Diöz. Avignon); — b) im Benediktinerorden die 1889, auf Veranlassung Leo XIII gebildete Vereinigung von elf österreichischen Benediktinerabteien (darunter Kremsmünster, Wetten, Almont, Göttweig); — 2. Regulierter Chorherren von der U. E. ("Chorherren"; — 3. Missionare von der U. E. a) von Menes, gegründet 1825 zur Abhaltung von Volksmissionen; — b) in Lourdes ("Lourdes, relig. Gen., 3); — 4. Priester der U. E. von St. Méen ("Petrus, rel. Gen., 1); — 5. Schöneder U. E. (genöthilich Concettini genannt, gegründet 1806 in Rom 1856 als Krankenbrüder, 1865 approbiert); — 6. (Schule) "Rüder" von der U. E. unter dem Schutz des hl. B. Vincenz von Paul" von Maria zurück, hier 1840 gegründet und Sitz des Mutterhauses, 1847 appro-

biert, für Knabenerziehung, in Holland und Belgien verbreitet, jetzt etwa 500 Mitglieder.

B. Weibliche: 7. "Orden von der Empfängnis Mariä" oder *Conceptionis in Iustitia* zu Toledo von der seligen Beatrix von Silva (1424—1490), 1489 von Innocenz VIII mit der Bistizerzietregel bestätigt, an deren Stelle der Orden später die klarissenregel annahm. Er hatte seinen Sitz auf dem kastilischen Schloß Galliana; mehrere Klöster in Spanien, Frankreich und Italien schlossen sich ihm an. Bgl. Heimbucher 2 II, 2, 1885; KL 2 IV, Sp. 474 f. — 8. *Theatinerinnen* von der Kongregation der U. E. ("Theatiner"; — 9. *Damen (Helferinnen)* von der U. E. in Paris 1859 von Abbé Largentier für Krankenpflege gegründet. Bgl. Marguerite: *Souvenir des origines de la congrégation des Dames auxiliaires de l'Immaculée Conception*, Paris 1908; — 10. *Franziskanerinnen* ("Tertiariinnen von der U. E.: Mutterhäuser zu a) Chambly (Diöz. Le Mans), 1836 gegründet; — b) Lons-le-Saunier (Diöz. St.-Claude), 1893 approbiert; — c) Mertonay (Département Jura), 1880 gegründet, für Waisen und Krankenpflege, im Orient verbreitet; — d) Barcelona, 1850 gegründet, Arbeiterinnenheim; — e) Rosenkranz (Holland), Mutterhaus der "Schulschwestern" Kongregation der "Büßerinnen" (Retolutinnen) der U. E. vom III. Orden des hl. Franz., 1832 gegründet, 1883 päpstlich bestätigt, mit zahlreichen Niederlassungen in Holland, ferner in Surinam und im apostolischen Vikariat Curaçao, wo sie schon seit 1842 wirken; — f) Solignac (Ainjouïs), für Unterricht, etwa 300 Mitglieder; — 11. *Kinder* von der U. E., 1848 in der Vendée gegründet; — 12. *Mädchen (Dienarinnen)* Marien von der U. E. ("Mädchen, 4 und e; — 13. (Mission) *Natéchistinen* von der U. E., gegründet 1885 zu Paris, wobei selbst das Mutterhaus, wirken für die Betreuung heidnischer Frauen und in Krankenpflege und Unterricht in Hindutindien; — 14. *Rennen* (Religiöse) von der U. E.: a) Religiöse de Marie-Immaculée mit Mutterhaus in Bourges, gegründet 1657 für Krankenpflege; — b) in Avignon, gegründet 1750 für Mädchen-Unterricht; vgl. *Essai historique sur la Congrégation des Religiöses de l'Immac. Conc. d'Avignon* 1750—1888, Avignon 1897; — 15. *Schwestern* von der Vorbehaltung von der U. E. ("Vorbehaltung, rel. Gen., 12); — 16. *Armenische Schwestern* von der U. E., 1850 von dem armenischen Primas von Konstantinopel Anton Hassoun (1809—1884, später Patriarch und seit 1880 erster armenischer Kardinal) gegründet, wirken in der osmanischen Türkei; — 17. *Schwestern* U. E. von der U. E. mit Mutterhaus zu Brivioze (Diöz. Tées) und zahlreichen Filialen, gegr. 1850 von Charlotte Delanay; — 18. *Schwestern* der U. E. heißt der dem Volksschulunterricht dienende Zweig der Genossenschaft der "Heiligen Familie von Bordeau" ("Familie, bla., 5); — 19. *Schwestern* von der U. E. heißen ferner zahlreiche, im 19. Jhd. gegründete, meist für Unterricht und Krankenpflege bestimmte Kongregationen; a) in Belgien: die selbstständigen Mutterhäuser zu Isogne, Henin-sur-Mer,

Gent und Brügge (gegründet 1859; = **I. S. C. e. w. e. n. t. s. c. h. w. e. s. t. e. r. n.**); — b) in Frankreich Mutterhäuser in Rognet-le-Rotron (Diöz. Chartres; 1808 gegründet; Stationen in Französisch-Kongo), Russien (Diöz. Chambéry; 1826 gegr.), Buzançais (Diöz. Bourges; 1835 gegr.), Castres (1836 gegr.; in Westfrankreich wirkend), Niort (1849 gegr.); **S. M. é. e. n.**, Marseille, Lourdes; — c) in Galizien: 1857 von Josepha Karsta in Rom gegründet, Mutterhäuser in Jaroslaw und Jawlowiec; — d) in Holland Mutterhäuser Rozendaal (s. oben 10 e) und Beghel; — e) in Italien: Ferrara (gegr. 1844), Ivrea und Verona (gegr. 1855); — f) in Spanien: Barcelona (s. oben 10 d) und Madrid; ferner in Chile, Colombia, Guadalupe, Mexico; — 20. Kinder der Allerseel. Jungfrau von der U. E. = Schwestern der christlichen Liebe, *rel. Gen. 21.*

Bruderlichkeiten von der U. E.: 1. Erzbruderschaft der U. E. (*Sacconi turchini* genannt) an San Lorenzo in Panisperna zu Rom; — 2. Erzbruderschaft der U. E. und vom 19. Franz Xaver an Sta. Maria in Vinea zu Rom; — 3. Erzbruderschaft von der U. E. der sel. Jungfrau **T. S. A. b.** (Statulierbruderschaften, 4; — 4. Verein der U. E. M. an der Franziskanerkirche Ara coeli in Rom, jetzt Erzbruderschaft; ihr ist seit seiner Erhebung (1874) zur Bruderschaft unter dem Titel der U. E. aggregiert der **J. o. l. s. t. a. d. e. t. T. M. e. b. u. n. d.** (gegr. 1726; Mitgliederzahl gegenwärtig 677 000; *vgl. Beringer*¹³, S. 610 ff.). *Zoh. Werner.*

Unbefleckte Jungfrau Maria. Relig. Genossenschaften von der U. Z. M.: 1. Oblaten-Missionare der U. Z. M. **T. O. b. l. a. t. e. n.**; — 2. Schwestern Jesu Christi und der U. Z. T. J. C. und Maria, 4; — 3. Kongregation des Oratoriums Unserer Herrn Jesu Christi und der U. Z. M. **T. O. r. a. t. i. o. n. a. n.**, 2; — 4. Breslauer Schwestern von der Allerseel. und U. Z. M. = Marienschwestern, 1; — 5. Verein der Marienkinder unter dem Schutze der U. Z. T. M. **M. a. r. i. e. n. k. i. d. e. r.**; — 6. Dienst der U. Z. M., von einem georgischen Priester 1864 in Konstantinopel (wo das Mutterhaus) begründete, 1875 von Pius IX. bestätigte, aus Georgien (**G. e. o. r. g. i. e. n.**) bestehende Genossenschaft (mit der Benediktinerregel) zur geistlichen Verjüngung ihrer Landsleute und Gewinnung der chismatischen Georgier; sie wird „Drei-Riten-Kongregation“ genannt, weil ihre Priester den Gottesdienst nach latini schem, armenischem und griechisch-georgischem Ritus feiern dürfen. Die Schwestern der Kongregation (**D. i. e. n. e. r. i. n. n. e. n.** der U. Z. M.) leiten Volksschulen. *Vgl. Heinrichbucher*² III, S. 353; — 7. Genossenschaft der U. Z. M. für den häuslichen Dienst, 1876 in Madrid gegründet, in Spanien verbreitet, etwa 200 Mitglieder. *Zoh. Werner.*

Unbefleckte Herz Mariä. Rel. Genossenschaften vom U. H. M. **H. e. r. z. M. a. r. i. a. II** (2; 3; 4 b. e; 5 c. e. i.; 6 b. e); **T. B. ä. t.**, relig. Gen. 1; — **B**ruderschaften und Gebetsverein vom U. H. M. **H. e. r. z. M. a. r. i. a. I.** *Zoh. Werner.*

Unbeschuhte Mönche = **T. B. ä. t.**

Unbewußtes (Philosophie des Unbewußten).

1. Die Vorzüge des Systems; — 2. kritische Erwagungen. — Über die Einzelheiten der von Hartmannischen Philo-

sophie des U. n. vgl. **T. P. h. i. l. o. p. h. i. c. h.**: IV, 205 ff. **E. v. H. a. r. t. m. a. n. n.** — U. = Unbewußte; u. = unbewußt.

1. Der metaphysische Grundgedanke des Systems **E. v. H. a. r. t. m. a. n. n.** ist die Idee des U. e. n. g. e. s. t. a. t. i. g. e. n. Weltgrundes und seiner Selbstläuterung und Selbstbefreiung durch den ersten Gedanken, wie sich die Philosophie des U. n. im besonderen dem **T. H. e. i. s. m. u. s.** (7, S. 1175) überlegen. Was alle pantheistische Auffassung des Weltgrundes vor dem Theismus voraus zu haben meint, das enthält auch diese Lehre: eine volle Entschärfung des göttlichen Daseins von aller Enge und Kleinheit anthropomorphisierender Vorstellung. Zugleich wählt sie die besten Traditionen des religiösen **P. a. n. t. h. e. i. s. m. u. s.**: das pantheistisch gefasste Weltprinzip ist bei all seinem Eingehen in das Weltdasein doch schließlich welttranszendent (**T. I. m. a. n. e. n. z.** und **T. r. a. n. z. e. n. d. e. n.**). Damit ist zugleich alle naturalistische Vorstellung ausgeschlossen. Dies welttranszendent Sein wird ferner nicht in der Richtung einer leeren Abstraktion geführt, wie z. B. in der Spekulation Plotins, die über alles Geistartige doch schließlich in das absolut leere nur Jeschterige hinausstrebt (**T. R. e. u. p. l. a. t. o. n. i. s. m. u. s.**), sondern auf der geistigen Seite. Hartmanns U. s. ist ganz anders eine konkrete Größe und ein Geistverwandtes als Plotins Proton. Es gehört viel eher mit **T. H. e. i. s. m. u. s.** zusammen, zu welcher es ja wirklich im Verhältnis geistlicher Abhängigkeit steht. Besonders bedeutsam ist der Pantheismus des U. n. seine innige Verbindung mit einer eigenartigen teleologischen Beiratung des **G. e. s. a. m. t. d. a. e. i. n.** (**T. T. e. l. o. g. i. e.**). Der Pantheismus ist somit leicht geneigt, das Wirkliche in seiner Gesamtheit als ein Unvorstellbares einfach hinzunehmen, das dann bald mehr positiv, häufig negativ gewertet wird. Der Pantheismus des U. n. dagegen hat, allerdings auf dem Untergrund einer negativen Daseinsbeweisung, doch zugleich für die Entwicklung der Welt eine positive Bewertung. Daher geht er auch bewußt und uneigentlich auf die Ausgaben des geistlichen Kulturfortschrittes ein. Und schließlich erscheint, vom lest erreichten Ziele aus betrachtet, doch auch der ganze Weltprozeß in seinem Dasein nicht zwecklos. Damit steht diese auf dem Boden der modernen europäischen Kultur erwachsene Lehre im Gegensatz zu den durchaus nur pessimistischen Beurteilungen des Weltdeistes auf indischem Boden. So hat diese philosophische Weltdeutung mancherlei an sich, was sie empfehlen kann.

2. Es erheben sich aber gewichtige Bedenken, wie gegen die grundlegende Anschauung vom U. n., so auch gegen die Tragfähigkeit dieser Grundlage für die darauf zu gründende teleologische Zwietracht und Verpflichtung zum Mitwirken an den Ausgaben des Kulturlabens. — Die Vorstellung von dem geistigen Weltgrundprinzip des U. n. stützt sich namentlich auf zwei Beobachtungen. Die eine ist das zahlreiche Vorhandensein von Zweckmäßigkeit und Zweckentfaltung in der Welt, die nicht durch bewußte Zwecküberlegung an den Einzelpunkten verirkt ist. Zu zweit die Beobachtung, daß keineswegs alles seelische Geschehen in der Form der Bewußtheit verläuft, viel eher die Bewußtseinsvor-

gänge nur einen Ausschnitt aus einem viel umfassenderen Gebiet u.en Seelenengießehens zu bilden scheinen. Dies beides kombiniert ergibt die Vorstellung von einer zweidäigkeits (die als solche u.es Vorstellen und u.es Wollen umfaßt) als der Ursache jener tatsächlichen Zweckmäßigkeit. Und da nun solche Zweckmäßigkeit nicht als eine individuelle Eigentümlichkeit nur an vereinzelten Punkten der Wirklichkeit erscheint, vielmehr als ein Charakteristum ihres Gesamtbestandes, erhebt sich die Vorstellung von einer u.en zw. eftätigten Welturarche. Allerdings schiebt sich hier noch ein Gedanke dazwischen, den Weg von der Einzelzeichnung zur Anwendung des dort Vermuteten auf den zwegeordneten Gesamtbestand der Welt ebnend. Jene Zweckmäßigkeit des Weltganzen wird nicht als eine ihm von außen angehende, sondern als eine in ihm aus seinem eigenen Inneren her bewirkte aufzusäßen gefühlt. Sie stellt sich daher dem Gedanken einer von außen her wirkenden Intelligenz entgegen. Eine zwecktreibende Kraft, die von außen her bildet, muß bewußt wirken. Dagegen bedarf eine in den Dingen selbst von innen her treibende Kraft für unsere Vorstellung solcher Bewußtheit nicht. Das ganze Gebiet des Organischen hat uns an die Vorstellung solcher nicht bewußter Zielwirkung gewöhnt. Die Philosophie des U.n überträgt dieses im Unterschied vom bewußten Zielsebenen von innen her Zieltreibende vom Einzelnen auf das Ganze und sucht es zugleich mit Hilfe der Vorstellung vom u.en Geistigen oder Geistartigen genauer zu erfassen. Man wird nicht leugnen können, daß sich die grundlegende Herabhebung des Organischen und dementsprechende Auffassung des Weltganzen die Lehre vom U.n nicht nur gegenüber aller materialistischen und rein mechanischen Weltdeutung im Vor teil befindet, als deren erfolgsreiche Kritikerin und Bekämpferin sie sich ja auch bewährt hat; auch die deinstige Vorstellung von der Welt als einer wohlfunktionierenden Maschine, zu deren Bestand eine mathematische Intelligenz als Verursacherin hinzuzudenken nötig war, stand durch die Unlebendigkeit ihrer Weltausfassung genau ebenso hinter der Lehre vom U.n zurück (Theismus: II). Was von der deinstigen Vorstellung gilt, aber nicht ohne weiteres auch von einem recht verstandenen Theismus, der im Unterschied von jener die Vorstellung eines göttlichen Wirkens von innen her gerade nicht ausschließt. Freilich, für eine ganz unmittelbare Erneinführung desjenigen, was im Einzelpunkt wirkt, mit dem göttlichen Wirken, ist der Theismus nicht zu haben. — Und eben hier erhebt sich gegen die Konstruktion vom Unbewußten das Bedenken eines allzunatürlichen Verfahrens beim Aufstieg von dem immannenten und „u.“ teleologischen Einzelnen zu einem entsprechend gearteten Weltgrundprinzip. Mit einiger Sicherheit läßt sich von der Beobachtung zweckvoller Zusammenhänge, die nicht als Auswirkungen einer bewußt zielsetzenden Intelligenz gefaßt werden können, nur an dieser Stelle auf die Wirksamkeit einer in irgendwie anderer Weise, etwa „u.“ teleologisch wirkenden Botens schließen. Ob sich aber gerade die hier vermutete Art teleologischen Verfahrens irgendwie unmittelbar als Prinzip der

Weltdeutung verwenden läßt, das ist doch eine sehr andere Frage, die sich nur aus einer umfassenden Weltüberblick heraus beantworten läßt. Das heißt aber, man wird, ehe man die am Einzelpunkt oder auch an zahllosen Einzelpunkten beobachtete „u.“ Zweckmäßigkeit auf das Weltganze überträgt, gerade auch die nicht zu leugnende Steigerung des Teleologischen zu immer bewußteren Formen von vorne herein gleich im Anfang mit berücksichtigen müssen, im besonderen das ganze Ziel des geistigen Strebens (Theismus: 7). Es ist doch sehr zu erwägen, ob für die Entscheidung der Frage nach der Art der Welttheologie die quantitative Übermaße „u.“ teleologischer Einzelvorgänge ohne weiteres ein Übergewicht über dasjenige besteht, was im Fortgang der Entwicklung an bewußter Teleologie immer deutlicher in die Erscheinung tritt. Auch steht ja die Möglichkeit offen, daß das lebhaft treibende Prinzip der Welttheologie weder unmittelbar in dieser, noch unmittelbar in jener Richtung geführt werden dürfe. Ebenjogut kann es eine Theologie sein, deren Art zu wirken über bewußte wie „u.e.“ Zweckmäßigkeit hinausliegt und sich unserem Begreifen schlechterdings entzieht. Jedermann kennt wir beides, das bewußt wie das „u.“ wirkende Teleologische, tatsächlich nur als Einzelerscheinung. Dann aber ist die unmittelbare Universalisierung des einen ebenso ratsch wie die des andern. Beide Weltdeutungsverkübe hat schon das primitive menschliche Denken nebeneinander unterzogen, nur eben nicht mit philosophischen Kunstaussprüchen wie „mathematische Intelligenz“ und das U., sondern in der primitiven Ausdrucksfähigkeit eines göttlichen Handelns oder eines Wachsens, Ausgebrüderndes u. dgl. — Weiter eignet sich das U. zu einem stimmungstarften Weltdeutungsprinzip — und darin liegt doch gerade seine Stärke —, nur durch einen Niemals des Gleichmäßigen und Neberragenden, der es zu Unrecht umgibt. Geheimnisvoll und bedeutam erscheint jenes Zusammensein von Qualitäten, welche für die unmittelbare Auffassung gerade nicht zusammen zu gehören scheinen: Intelligenz und Wille auf der einen, Mangel an Bewußtheit auf der anderen Seite. Das u.e Geistartige, das eben in der starke Zauber dieser Lehre. Beobachten und urteilen wir müßten, dann verschwindet dieses Mysterium. Dort, wo wir es — im Bereich des Organischen, bei den Tieren — wirklich am Werke sehen, ist dieses „u.“ keineswegs dem bewußten Seelenleben überlegen; es ist einfach so schwach wie es, dämmerhaftes, ein geringeres also von derselben Art, und seelisch nur, jenseit es eben doch ein so bewußt ist. Es ist von der Art des — von unserem klaren Bewußtsein aus betrachtet — depotenzierten Seelischen, wie wir es an uns selbst, z. B. in alterlei Triebregungen, beobachten können. Und soweit wir es noch über die Grenze der unmittelbaren Beobachtung weiter hinab zu verfolgen den Mut haben, können wir kaum anders als es noch dämmerhafter, noch schwachbewußter vorstellen. Das Wort „u.“ läuft über diesen einfachen Tatbestand hinweg und eröffnet scheinbar Aussichten in eigenartige Abgründe geistigen oder geistartigen Daseins, wo alle möglichen Geheimnisse ruhen mögen. Sagen wir

statt dessen, mit Vermeidung vollständiger Paradochie des Ausdrucks „Schwachbewußt“, „minimalbewußt“, dann verschwindet die ganze metaphysische Herrlichkeit des U.n.—Heutzutage ist es allerdings Mode, im Zusammenhang mit den höchsten Schöpfungen namentlich der Kunstu und Religion einen Kultus derselben zu treiben. Es kann auch nicht geleugnet werden, daß hier andere Kräfte in entscheidender Weise mitwirken als bewußte Absichtlichkeit. Doch aber wird aus dem bloßen unterbewußten Sich-Regen und -Treiben nichts ohne eine vorhergehende Bewußtheitsarbeit und eine nachfolgende Bewußtseinsverarbeitung. Vom Unterbewußten stammt lediglich der Rohstoff, der dann noch verarbeitet sein will. Und selbst dieser Rohstoff ist um so edler, je mehr Bewußtseinsarbeit schon geschehen ist. So muß auch hier das Bewußtsein leben, die Führung haben. Man über sieht das heutzutage gern, hält darum auch leicht einmal den unverarbeiteten und ungehändigten bloßen Rohstoff für tiefgründige Kunst und für bedeutenden religiösen Tieffpunkt. Auch solcher ästhetischen und religiösen Verschwiegenheit verdankt das U. viel von seinem Nimbus. Das eigentlich Schöpferische aber liegt in bewußten Geistesstatuen, die unmittelbar durch die Wirkung aller vorhergehenden geistigen Leistung auf das unterbewußte (Getriebe) oder in bewußtem Ringen auch jene „Tiefen“ gestalten. Dann aber jude man nicht von dem dämmernden oder unterdämmernden Bewußtsein aus an das letzte Weltgeheimnis näher heranzutreten, sondern von demjenigen, was jenes Unterbewußte gestaltet und meistert, als von einer Größe, die nicht unter sich, aber über sich hinausweist.

Es erübrigt noch die Frage, ob und wie weit es sich für ein überzeugungsstarles und pflichtbewußtes Mituren an den Zielen und Aufgaben des geschichtlichen Lebens als Grundlage eignet. In der Kritik einer lediglich entdämonisierten Auffassung der Erscheinungen des Kulturrebens bei die Philosophie des U.en ohne Zweifel Bedeutendes geleistet (vgl. Ed. v. Hartmanns Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins; „Eudämonismus“). Um so brennender ist die Frage, ob sie für die entrissene Grundlage des individuellen Glückrebens einen Erfolg bietet, welcher den Tatbeständen des geistigen Lebens wirklich zu genügen vermag. Wenn man das „U.“ frei von allem Nimbus in Beziehung zieht und alles zielbewußte geistige Ringen daneben stellt, wird einem leicht zweifelhaft werden, ob sich dieses aus jenes wirklich werden können; der Abstand ist doch allzu groß. Je mehr man meint, an das klare und vollbewußte Erreichen bestimmter innerlich verpflichtender Aufgaben den Nachdruck legen zu müssen und je mehr als höchst Erreiches nicht etwa die bloße Übergabe und das Sichverlieren an solche Aufgaben erscheint, auch nicht der dadurch geforderte Gesamtfortschritt der menschlichen Dinge nach bestimmter Richtung, sondern gerade jene eigene neue, innerlich reiche persönliche Art, die aus der Selbstverleugnung erwächst, um so mehr erscheint das U. ungeeignet, die Welt zu tragen, welche in solchen Erscheinungen ihre Gipfelsonne findet. Mit wirklich persönliches Leben mit seinen immer klarer und vollbewußter ergriffenen Zielen die

uns bekannte Welthöhe, so kann diese nicht auf einer Welttiefe ruhen, die nicht mehr ist als ein unterbewußtes Träumen. Es kann auch nicht endgültig alles wieder in diesen unterbewußten Regionen mindern, ohne daß ihm der Wert verloren geht, den es bei sich selbst zu haben überzeugt ist.

Die Philosophie des U.en hat einen ausgesprochenen Zug ins Religiöse. Es herrscht hier ein deutliches Bewußtsein dafür, daß das geistige Leben ohne religiöse Vertiefung nicht voll ist: es muß eine Stimmung sowohl des Vertrauens als auch irgendwelcher Beugung dem Weltgrund gegenüber erhalten. Beides aber ist dem u.en Weltgrund gegenüber nur möglich, wenn man ihn mit jenem Nimbus des Geheimnisvollen umkleidet, welcher dem klareren Blick wie ein Nebeldunst zergeht. Liegt aber das sog. U. in dämmernder Tiefe des Untertraumhaften unter uns, dann können jene beiden religiösen Grundstimmungen ihm gegenüber unmöglich auftreten. Dadurch allein, daß es Weltgrund ist und ein solcher, der jährling aus seinem Dünkel zu ja etwas wie Zwecken führt, wird es uns, die wir im Lichte der Bewußtheit zu wandeln lernen, weder ehrwürdig noch vertrauenerweckend.

Literatur bei v. Hartmann; — W. Wundt: System der Philosophie, 1889) 1897, 6. Abschnitt; — G. Völker: Einführung in die Psychologie der Gegenwart, deutsch v. Ch. Pfleiderer, 1902, 7. Kap. Th. Steinmann.

Unterey = ¶ Unterey.

Undogmatisches Christentum ¶ Dogma ¶ Dogmatik, 3.

Otto Preyer: Undogmatisches Christentum, 1888; — Julius Astan: Glaube und Dogma, 1889 (aus ChrW 1888; — D. F. Bräuer: Brauchen wir ein neues Dogma? 1890 (vgl. Mittschlager, 2, Sp. 2337).

Uneheliche Geburt als Berhinderungsgrund bei der Ordination ¶ Defectus ¶ Ordination: II, I, ¶ Kirchenamt, 3 A (Sp. 1186).

Unendlichkeit Gottes ¶ Gott: III; — U. der Welt ¶ Welt: III.

Unfallversicherung ¶ Volksversicherung.

Unfallbarkeit des Papites ¶ Insassibilität ¶ Ecclæsia ¶ Batilatum ¶ Pastor aeternus ¶ Pastoralum: II, 8 a.

Unfallbarkeit der Schrift ¶ Inspiration ¶ Bibel: III, dogmatisch.

Ungarische Konfession (Confessio Hungarica) ¶ Confessio Egeriana.

Ungarn ¶ Österreich-Ungarn: II.

Ungläubiger Tod Christi ¶ Tod, hlg.

Ungläubiger Theodizee: I (gedächtnis); II (synthesatisch) ¶ Leiden (biblisch) ¶ Weltleid ¶ Schuld ¶ Sünde: IV, 5.

Ungnad, Artur, geb. 1879, seit 1905 wiss. Hilfsarbeiter am vorderasiatischen Museum zu Berlin, 1909 a.o. Professor für orientalische Sprachen in Zena; Mitverleger der „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments“ (¶ Religionsgeschichte, 2, Sp. 2189).

V. u. a.: Über Anatolietübungen im hebräischen Schrift, 1903, 1906; — Babylonisch-assyrische Grammatik, 1906; — Selected Babylonian Business and Legal Documents of Hammurabi's Period, 1907; — Selected Business Documents of the Neo-Babylonian Period, 1908; — Vorderasiatische Schriftenschriften der Ant. Museen, 1907—1909; — Die Deutung der Zukunft bei den Babylonier und Assyriern, 1909; — Babylonisch-assyrische und nordsemittische Texte (in den „Altorientalischen Tagen und Bildern“, heraus-

von Hugo Grehmann), 1909; — Hammurabis Geset (mit Kohlen), 1909—1911; — Keilschrifttexte der Gesetze Hammurapis, 1909; — Leben Salomos (mit Säulen), 1910; — Das Gilgamechewos neu überlest und erläutert von H. Grehmann, 1911; — hundert ausgewählte Rechtsurkunden aus der Spätzeit des bab. Reichs, 1911; — Aramäische Papirus aus Elephantine, 1911; — Hebräische Grammatik, 1912; — Einführung in die Lektüre des ATs, 1912. Grehmann.

Urhistorischpropheten Propheten: II, B 1 **U**nterologie: II, 2.

Unierte Kirchen des Orients.

A. Allgemeines: — B. Die einzelnen Gruppen: 1. Melkiten; — 2. Maroniten; — 3. Chaldaäische Christen; — 4. Unierte Jacobiten (= lat. „Syri“); — 5. lat. Koppen; — 6. Kath. Abessinier; — 7. Thomaschristen; — 8. Unierte Armenier; — 9. a) Graecii; — 9. b) Unierte Bulgaren; — 9. c) Unierte Rumänen; — 9. d) Rastitische Armenier; — 10. Italogrammati; — 11. Die unierten Kirchen Österreich-Ungarns (Armenier; Rumänen; Ruthenen).

A. Unter „**U**nierten Kirchen des Orients“ versteht man die mit Rom verbundenen und damit aus dem rechtlichen Zusammenhang mit der **Orthodoxo-anatolischen Kirche** und den nationalen **Orientalischen Kirchen**, mit denen sie konfessionell zusammengehören, losgelösten orientalischen Kirchen. Vielfach ist für sie die z. B. in Österreich-Ungarn für diesen unierten Kirchenglieder offiziell eingeführte Bezeichnung „**Kirche des lateinischen Ritus**“ üblich, die aber doch höchstens auf die Untieren mit griechischem Ritus (s. unten), nicht aber auf die andern, ihnen rechtlich und konfessionell gleichstehenden Gruppen zutrifft. Die lat. Kirche verfügte von alter Zeit her Anhänger unter den griechisch-orthodoxen Christen und den Gläubern der orientalischen Nationalkirchen zu finden (**Unionbestrebungen**: I, 1). Obwohl sie, geprägt auf die Predigt, daß die Annahme des Katholizismus weiter nichts als Rücksicht in die alte Mutterkirche der hlg. Väter bedeute, in allen orientalischen Kirchen Anhänger gefunden und Gemeinden organisiert hat, wird die gesamte Zahl der Katholiken aller Nationen in der Türkei doch kaum 600 000 überschreiten (**Türkei**, 3 c), und außerhalb des türkischen Reichs (im Russland, Persien, Indien, Südostasien, Griechenland, Rumänien, Serbien, Ungarn, Siebenbürgen, Kroatien, Galizien) handelt es sich auch nur um nicht gerade sehr große Gruppen. Wenn man die großen Anstrengungen und die staatlichen jährlichen Ausgaben der lat. Kirche in Betracht zieht, war der Erfolg doch eigentlich nur gering und auch nur dadurch erreichbar, daß man sich diesen Gruppen gegenüber mit der Anerkennung des Papstiums und charakteristisch-lath. Lehren wie der Sakraments- und Regenierlehre und mit der Verurteilung dogmatischer Häretiken wie des Monophysitismus, des Nestorianismus, der griechischen Trinitätslehre u. dgl. begnügte, dagegen ihnen ihre Kirchenprache und ihre göttessdiestlichen (**Ritus orientalis**) Besonderheiten ließ, die nach wie vor ihre Zusammengehörigkeit mit der **Orthodoxo-anatolischen Kirche** oder den von dieser abgespalteten **Orientalischen Kirchen** vertraten. Man hat ihnen weder die eigenen Heiligen nehm noch die römischen Heiligenrechte aufzwingen können. Die U. K. haben ihre strengere Fastenordnung, ihre Speisegefeße, abgesehen von den Armeniern (I, B 8) auch ihre verheiraten und väterlichen Priester

(nur die Bischöfe sind Mönche) behalten können. Bei der Messe gebrauchen außer den Armeniern nur die **Maroniten** (I, B 2) ungeäußertes Brot (**Uzumiten**), während die andern Untieren die orientalische Benutzung gefärbten Brots beibehalten haben. Rom hat auf dem Gebiet des Ordenswesens wohl bei den unierten Armeniern in den **Mekhitaristen** eine Ordensföderation auf Grund der abendländischen Benediktinerregel geschaffen können, aber sonst auf die Übertragung des abendländischen Mönchtums und Kongregationswesens auf die U. K. verzichten müssen. Es herrschte meist die Regel des Antonius oder Basiliius (**Uzumium**, I b; 3 **Basilianer**), und von Bruderschaften u. dgl. weiß man im Orient ebensoviel wie vom Ablauf und von andern Praktikenformen des abendländischen Katholizismus. Haben auch alle Untieren den Papst als das Oberhaupt anerkannt müssen, so ist ihnen doch anderseits die Annahme der übrigen fälsch. Kirchenverfassung meist erlassen worden. Nur wenige, wie die **Stalo-Graeci** in den lateinischen Diözesen Siziliens und Siziliens (I, B 10) oder die **Thomaschristen** (I, B 7) sind der lateinischen Organisation völlig eingefügt oder sind doch wenigstens wie die lat. Abessinier (I, B 6) einem lateinischen apostolischen Bischof unterstellt oder unterstehen doch trotz eigener Hierarchie wie die Untieren **Österreich-Ungarns** (I, 4 c, Sp. 891 [Tabelle], 892 f; II, A 3 b, Sp. 902 f; B 3, Sp. 908 f) in einer lateinischen Erzdiözese, soweit nicht ihre Metropolen (z. B. Lemberg und Fogarasch) exempt, d. h. dem Papst direkt unterstellt sind. Bei großen Teilen der Untieren in Wien und Norditalia hat man jedoch die alte Patriarchalverfassung anerkannt müssen, die sich eigentlich, historisch betrachtet, sogar mit dem Papstium stößt und jene Kirchenfürster wenigstens vor einer Eingliederung in die römisch-lath. Metropolitanverfassung bewahrt und mancherlei alte Eigen tümlerkeiten in der Kirchenverwaltung erhalten hat. Aber auch diese Gebiete unterstehen wie alle U. K. der römischen Propagandacongregation (**Heidenmission**: II, 2), sind aber nicht etwa, wie daraus geschlossen werden könnte, Missionssgebiet im kirchenrechtlichen Sinn. Vor allem aber sind, wie schon berührt, die U. K. durch die Formen ihrer auch in der Kirchenprache voneinander und vom lateinischen Ritus abweichen Liturgie von Rom geschieden. Man unterscheidet danach innerhalb der U. K. fünf Hauptarten: 1. den Ritus Armeniacus (I, B 8); 2. den Ritus Copticus (I, B 5); 3. den damit verbundenen Ritus Aethiopicus (auch abessinischer Ritus genannt; I, B 6); 4. den in verschiedenen, voneinander getrennten Organisationen begegnenden Ritus graecus (griechischen Ritus): a) den rein griechischen Ritus der „**Stalo-Graeci**“ Siziliens (I, B 10) und der unierten „Graeci“ in der Türkei, Kleinasien, Griechenland (I, B 9a); b) den griechisch-turmanischen Ritus der Untieren der Kirchenprovinz Fogarasch (I, B 11); c) den griechisch-turkmenischen Ritus (I, B 9d; 11); d) den griechisch-bulgari schen Ritus (I, B 9b); e) den griechisch-makedonischen Ritus (I, B 1); 5. den gleichfalls in mehreren, gegeneinander selbständigen Kirchenkörpern vertretenen Ritus Syriae-

eus: a) der Maroniten (§. B 2); b) der Chaldäischen Christen (§. B 3); c) der unierten Kalibiten (§. B 4); d) der Thomaschristen (§. B 7).

Der folgenden Anordnung der einzelnen, zu bezeichnenden Gruppen liegt die Rücksicht auf die geographische Lage zugrunde.

B. 1. Melchiten (zum Wort vgl. § Melchiten). M. gab es auf ägyptischem (¶ Negewien; V, 5) wie auf syrischem Gebiet (¶ Syrien, 2, §v. 1061). Der Name bezeichnete später in den von den Arabern eroberten Provinzen des römischen Reiches die orthodoxen Katholiken im Gegensatz zu den Monophysiten, vor allem die unter dem Patriarchat von Antiochien stehenden Syrer und Griechen, die wohl die arabische Sprache neben der griechischen als KirchenSprache annahmen, aber den alten griechischen (griechisch-melchitischen) Ritus beibehielten. Schon während der Kreuzzüge und im 16. Jhd. machte die römisch-lath. Kirche Versuche, die M. zu gewinnen. Im 17. Jhd. bestiegen den Patriarchenstuhl von Antiochien abwechselnd unierte und orthodoxe Geistliche. Schließlich hat die lath. Kirche 1714 den Sieg davongetragen, und dem melchitischen Patriarchen Syrill wurde unter den Patriarchen des Orients das erste Pallium geschenkt; er schlug seine Residenz im Libanon bei den Maroniten auf. 1811 baute der Patriarch Agapios Mala das Kollegium Ain-Trag bei Deir-el-Kamer, und die Residenz der melchitischen Patriarchen blieb hier bis 1841, wurde dann aber wieder nach Damaskus verlegt, wo sie sich noch heute befindet. Bis 1831 waren die M. durch das armenische Patriarchat (¶ Orientalische Kirchen, 5) bei der Hohen Pforte vertreten; als dann 1831 das lath. armenische Patriarchat (§. unten B 8) von der Hohen Pforte anerkannt wurde, standen sie unter dessen Jurisdiktion. Der erste Berat. d. h. kaiserliche Dekret, wurde durch die türkische Regierung dem Patriarchen Maron III. Maslum (1833—55), bekannt als Organisator der melchitischen Kirch., 1848 erlassen. Um mit der Hohen Pforte direkte Verbindungen zu pflegen, sandte man seit diesem Jahre einen Laien als Besil (d. h. Vertreter, Geschäftsträger des Patriarchen) nach Konstantinopel. Der Patriarch Clemens Bahus (1856 bis 1864) hat 1857 den Gregorianischen Kalender in die Liturgie eingeschöpft. Der Papst sandte bei den letzten Wahlen des Gregor Juſſef (1865 bis 1879) und P. Geragigri (1898—1902) einen awoftolischen Delegierten, dem aber die türkische Regierung verbot, irgendwie sich in die Wahlen einzumischen oder sie zu beeinflussen. Der letzte Patriarch Syrill Djeffa oder Gebba wurde 1902 gewählt. Die Gesamtzahl aller M. wird 150 000 teinesfalls übersteigen. Sie wohnen ihrer überwiegenden Mehrzahl nach in Syrien; ein paar Hundert unierte Melchiten wohnen in Jerusalem, ein paar Dutzend in Alerandrin und Kairo. Auch leyzere unterstehen dem antiochenischen Patriarchat; der Patriarch trägt daher den Titel „Patriarch von Alerandrin, Jerusalem, Antiochien und dem ganzen Orient“. Dem Patriarchen unterstehen 6 Erzbischöfe (Aleppo, Tyros, Beira, Hama, Alfo, Doms), drei Bischöfe (Sidon, Baalbek, Zahlé) und ein Titularbischof von Jerusalem, der in Alexandria wohnt. Der Titularbischof von Damaskus ist zugleich Patriarchatsvater in Rom. Die Kirche zählt etwa 550 Priester,

500 Mönche und ca. 150 Nonnen. Die größten geistlichen Seminare befinden sich in Ain-Trag (Libanon) und in Jerusalem. Die besten Mittelschulen haben die M. in Beyrut, Damaskus, Zahlé.

2. Die Maroniten. Zu ihrer Geschichte vgl. ¶ Maroniten. Die M. sind syrischer Abstammung und gebrauchen in ihrer Liturgie bis jetzt die alt-syrische Sprache, doch haben sie Bibelvorlesung in arabischer Sprache. Im übrigen ist diese unierte Kirche von allen orientalischen am meisten latinisiert. Ihre Patriarchen, die stets den Namen Petrus führen, tragen den Titel „Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient“. Der Patriarch wird durch zwei Drittel der Stimmen der Bischöfe, der Mitglie-der der Synode, gewählt und von Rom bestätigt. Der französische Bischöflicher vertritt den Patriarchen bei der Hohen Pforte. Der Patriarch hat seine Residenz in Bierle oder in Diman, wo er zugleich der Bischof des Kreises ist; ein Geistlicher und ein Laienrat stehen ihm bei der Verwaltung bei. Der gegenwärtige Patriarch, Elias Petrus Huayel (geb. 1842), folgte dem Patriarchen Jo-
hann Petrus Hagg († 1898) i. J. 1899. Die maronitische Kirche hat sechs Erzbistümer (Aleppo, Beirut, Eppern, Damaskus, Tyros-Sidon und Tripolis) und drei Bistümer (Baalbed-Elio-
polis, Gibail und Botri oder Batrum). Sie ist am meisten in Libanon, Syrien, Palästina und Ägypten verbreitet. Die Zahl der M. schätzt man von 300 000 bis 500 000 Seelen. Die Geistlichen werden meist in dem vom Papst Gre-
gor XIII. 1584 in Rom begründeten Collegium Maronitarum ausgebildet; die M. haben außer-
dem drei eigene Seminare (Beirut, Kypros,
Batrum). Die Mönche und Nonnen der Baladiten und Alessippen spielen bei ihnen eine große erzieherische Rolle. Diese Mönchsgeellschaften tragen ihre Namen nach ihrem Entstehungsort Aleppo und Balabi. Sie haben eigene Klöster an den Bergen des Libanons; besonders das Kloster der Baladiten Mar Imai ist sehr berühmt. Sie entwideln eine erzieherische Tätigkeit besonders in Beirut.

3. Eine andere Gruppe innerhalb des syrischen Ritus bildet die Chaldäische Kirche (¶ Chaldäische Christen), eine fruchtige römischer Ursprungsbewegungen unter den Nestorianern (¶ Nestorius usw., ¶ Orientalische Kirchen, 2), wo die Dominikaner schon unter Papst Gregor IV. (1223) gearbeitet haben. Zur Zeit des Papstes Eugenius (1445) trat ein nestorianischer Bischof aus Eppern in die lath. Kirche ein. Er 1551 aber wählte ein Teil der nestorianischen Geistlichen in Mossul, die mit dem Katholikos Simeon VI. Bar Mana umzufrieden waren, den Bischof Joann. Sulata zum Katholikos, der sich vom Papst Julius III. die Weihe holte. Seine Nachfolger schlugen ihren Sitz in Perse (Urmia) auf. Das gegenwärtige Patriarchat der Chaldäer beginnt eigentlich erst 1681, wo Papst Innocenz XI. dem belebrienen nestorianischen Bischof von Amid, Mar Juſſef, das Pallium verlieh und ihn zum Patriarchen von Babylon er-
nannte. Alle seine Nachfolger trugen den Titel Mar Juſſef. Bis 1826 residierten die chaldäischen Patriarchen in Amid oder Diarbekr; seitdem in Mossul. Bis 1831 war der armenische Pa-
triarch (¶ Orientalische Kirchen, 5) der Vertreter der Chaldäer vor der Regierung. Von dann bis

1848 die lat. armenischen Patriarchen (§. unten B 8). Durch Vermittlung der französischen Botschaft erhielt das chaldäische Patriarchat 1843 volle Unabhängigkeit. In den letzten Jahren ist der Patriarch in Konstantinopel durch einen Delegierten vertreten. Der gegenwärtige Patriarch Jusef Emmanuel Thomas wurde 1901 von der hohen Pforte als Patriarch anerkannt. Die Angaben über die Gesamtzahl der Chaldäer schwanken zwischen 30 000 und 75 000. Unter dem Patriarchen stehen drei Erzbistümer (Diarbeit, Kertut, verlischte Sina) und sieben Bistümer (Mardin, Mossul, Djessire, Ara, Urmia, Salso, Salmas).

4. Das Gegenstück zu diesen unierten Nestorianern bilden die aus dem monophysitischen Patriarchat entstandenen lat. Syrer, deren Gemeinschaft auf das Jahr 1783 zurückgeht, wo nach dem Tode des Patriarchen Gregor III. der Erzbischof von Aleppo, Giarue, unter dem Namen Ignatius IV. dessen Nachfolger zu werden versuchte, während die Unionisten ihm den Mardaos als Patriarchen entgegenstellten. Die Pforte bestätigte erst 1830 die Trennung der lat. Syrer von den Jacobiten. Ihr politischer Vertreter war zunächst der Patriarch der lat. Armenier (§. unten B 8). Jetzt hat „der Patriarch von Antiochien“ seinen eigenen Vertreter in Konstantinopel. Seit 1854 stehen die Patriarchen in Mardin. Die Zahl der unierten Syrer wird kaum 30 000 übersteigen. Sie wohnen hauptsächlich in Aleppo, Damaskus, Mardin, Mossul. Dem Patriarchate unterstehen drei Erzbistümer (Hama-Homs, Damaskus, Bagdad), fünf Bistümer (Djessire, Aleppo, Beirut, Mardin-Diarbeit, Mossul). Der gegenwärtige Patriarch Ignatius Denis Ephrem Rahmani oder Ephrem II. ist durch seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen bekannt. Die großen Seminare der lat. Syrer befinden sich in Charte und im Kloster des hl. Ephrem in Nabi.

5. Das lat. koptische Patriarchat wurde 1895 durch eine Enzyklise des Papstes Leo XIII. errichtet. Danach hat es sein Zentrum in Kairen und zwei Diözesen in Miens und Luxor. Der gegenwärtige Patriarch Kyrillos Marios ist 1895 gewählt. Die Gesamtzahl der lat. Kopten wird kaum 8000 sein (andere Rechnungen führen auf 13—15 000), obwohl die Jesuiten und andere lat. Orden durch alle Mittel daran arbeiten, neue Profeten zu machen. Die lat. Kopten stehen unter dem Schutz Österreich-Ungarns, dessen Vertreter auch für die Begründung dieses Patriarchats energisch eingerettet waren.

6. Die lat. Abessinier, deren „äthiopischer“ oder „abessinischer“ Titus eigentlich nur eine Unterart des lötischen ist (§. Abessinien, 3, §. 101), sind die Frucht von Unionstreitungen Rom's, die seit dem Mittelalter bestehen. Während des Florentinischen Konzils (1445; Reformkonzile, B 1) Unionsbestrebungen: 1, 1) schied der Negus den Sarra Satub zum Papst Eugenius; Calixt III. sandte dem Negus einen Franziskaner. Im 16. und 17. Jhd. haben die Jesuiten, die sich mit portugiesischen Kaufleuten einschließen, zeitweilig mit Erfolg gearbeitet (§. Abessinien, 3, §. 102 f.). Doch schieden ihre Versuche wie die der Franziskaner, der Augustiner u. a. 1797 vollkommen. Erst 1838 gelang es dem Lazaristen Jacobis viele Anhänger

in Abessinien zu finden; er und seine Gefolgschaft wurden aber streng verfolgt. Noch heute gibt es kaum mehr als 3000 Katholiken im Lande; andere rechnen höchstens 9000. Jedermann fehlt ihnen noch jetzt eine eigene Hierarchie. Sie unterstehen einem lateinischen apostolischen Bistum, der keinen Sitz in Alitena (Tigre) hat. In dieser Stadt befindet sich auch ein Seminar, um lat. Geistlichen auszubilden. Die Liturgie wird in der Gezez-Sprache abgehalten, obwohl der ambarische Dialekt im Lande der vorherrschende ist.

7. Die Thomaskirche oder Malabarchristen. Zur Geschichte vgl. §. Indien: II, A 3 a. Thomaschristen. Seitdem die Portugiesen sich in Indien niederließen, strebte die lat. Kirche danach, diese Christen zu gewinnen, doch mit sehr schwandumfendem Erfolge. 1599 führte der Erzbischof von Goa, Alexius, den chaldäischen Titus (§. oben B 3) in dieser Kirche ein und gewann damit den größten Teil, doch folgten immer wieder Rückfälle. 1653 protestierten die Christen des Erzbistums Granganam gegen die lat. Kirche und wählten sich einen eigenen Bischof, unter dessen Nachfolgern sich Joseph (Mar Dionyius) 1772 die Weihe vom Jacobitischen Patriarchen geben ließ und so mehr als 200 000 lat. in die jacobitische Kirche brachte (§. Orientalische Kirchen, 1). Auch 1861 und 1874 fielen viele lat. unter Führung des Mar Rocco und Mar Elias von der lat. Kirche wieder ab. Leo XIII. hat durch seine Enzyklise Quod jam pridem (20. Mai 1887) und Quas rei saecae (28. Juli 1896) drei Apostolische Bistariate in Trichoor, Changanachern und Ernakulam geschaffen. Nach den Angaben der Missiones Catholicae (1901, §. 571) sollen in Trichoor 920 877, in Ernakulam 53 864 und in Changanachern 130 780 lat. Christen leben. Diese Kirchen sind aber sicher stark übertrieben. Denn anderseits behaupten der syrisch-jacobitische Patriarch und sein Stellvertreter in Konstantinopel, daß die Zahl der jacobitischen Malabarern eine Million übersteige und die Zahl der dortigen Katholiken im dauernden Rückgang sei. Die liturgische Sprache der lat. ist wie die der indischen Katholiken das Syrische.

8. Die lat. oder unierten Armenier. Wie für alle anderen orientalischen Schismatiker so behaupten die lat. Kirchenhistoriker auch für die armenischen, daß sie sich erst im 6. Jhd. von der lat. Kirche getrennt hätten. Die ersten ernstlichen Unionsbestrebungen mache die lat. Kirche unter den Armeniern während der Kreuzzüge. Die rufinidischen Könige und einige der damaligen Patriarchen (Armenien, 4) hofften, um dem unabhängigen und drohenden Bördlingen der muhammedanischen Völker Einhalt zu bieten, aus Europa Hilfe vom Papste zu erhalten, und machten darum Rom Bogenländer. Auf diese Weise ließen sich die Dominikaner, Franziskaner und einige Jhd. später auch die Jesuiten in Cilicien nieder und versuchten, die Armenier nicht nur kirchlich, sondern auch sprachlich zu latinisieren. Sie brachten auf diese Weise in der armenischen Kirche und Literatur eine Bewegung hervor, die unter dem Namen „unitarische Bewegung“ bekannt ist. Eine hervorragende Bedeutung hat in innen dieser Bewegung die zu Anfang des 18. Jhd. gegründete Kongregation der „Mediatisten“. Die Autoren erregten im 15.—18. Jhd. eine beträchtliche kirchliche und sprachliche Spaltung, daß diese erst nach zwei Jhd. en-

mit großer Mühe befeitigt werden konnte; sie hatten aber keine kirchliche Organisation. Erst 1740 wurde die armenisch-lath. Kirche begründet; der armenisch-lath. Bischof Abraham erhielt in diesem Jahre vom Papst Benedikt XIV als „Patriarchos von Cilicien oder von Sis“ das Pallium und als weiteres Zeichen der Zugehörigkeit zum Katholizismus den Titel Petrus, den alle seine Nachfolger bis heute neben ihrem Namen tragen. Die armenische Liturgie wurde den lath. Armeniern gelassen. Der lath. Patriarch konnte seinen Sitz nicht in Sis nehmen, weil dort der gregorianisch-armenische Katholikos („Armenien“) Orientálische Kirchen, h) residierte; er und seine Nachfolger blieben deshalb bis 1866 im Kloster Bzommar in Libanon. Der armenisch-gregorianische Patriarch von Konstantinopel war bis 1828 der Vertreter auch der lath. Armenier (wie ja überhaupt aller nicht-orthodoxer Christen der Türkei; „Orientalische Kirchen“ Unitarie Kirchen des Orients bei der Hohen Pforte). Durch die Vermittlung der französischen Botschaft erhielten die lath. Armenier aber i. J. 1828 für ihre politischen Angelegenheiten einen muhammedanischen Rat für (Berater); für die religiösen Angelegenheiten mußten sie sich an die päpstliche Delegation wenden. 1830 durften sie sich dann in Konstantinopel zur Verwaltung ihrer religiösen und Zivilangelegenheiten ein eigenes Oberhaupt wählen, das der Papst nach geliebter Wahl (1831) zum Erzbischof primas der lath. Armenier ernannte, und das die türkische Regierung als den einzigen Vertreter aller lath. Armenier, mit Ausnahme der nach wie vor dem alten Katholikos von Bzommar unterstehenden lath. Armenier von Cilicien anerkannte. Dieses Doppel-patriarchat wurde befeitigt, als 1860 der legte Katholikos von Bzommar Grigor VIII starb und an seine Stelle Hassun zum „Katholikos von Cilicien“ gewählt wurde, der schon seit 1846 der Primas von Konstantinopel war. Der lath.-armenische Patriarch von Konstantinopel ist seither „Patriarch der lath. Armenier und Katholikos von Cilicien“. Er gilt der Hohen Pforte übrigens zugleich, wie oben berüht, als Vertreter der lath. Armenier, Melchiten, Chaldaäischen Christen, Jacobiten. Auch seitdem hat die armenisch-lath. Kirche keine ruhige Entwicklung durchgemacht. Es kämpften die Nationalisten, die eine nationale lath. Kirche, möglichst unabhängig von Rom, schaffen wollten, gegen die von Hassun und seinen Leuten (Dassuniten) vertretenen Latinisierungsbemühungen, und infolge des Eindringens der päpstlichen Bulle Reversus v. J. 1869 trennten sich zahlreiche lath. Armenier von den Hassunisten oder „Propagandisten“. Hassun, der Urheber aller dieser Wirren, erhielt lädiert vom Papste das Pallium, verließ aber 1880 den Patriarchenstuhl. Wie in allen orientalischen Kirchen so ist auch in der armenisch-lath. Kirche nach der Proklamation der türkischen Verfassung von 1908 („Türkei“, 2) der bittere Kampf gegen die Latinisierungsbemühungen Roms noch heftiger geworden. Die Nationalversammlung der lath. Armenier zwang 1909 den 1904 erwählten Patriarchen Sabaghian abzutreten, weil er den Propagandisten vollkommen ergeben war. Stattdessen wurde auch nicht sein Stellvertreter Kojanian, ein Werkzeug Roms, der durch alle möglichen Mittel seine Wahl zum Katholikos betrieb, gewählt, sondern

der größte Teil der Mitglieder der Nationalversammlung, wie auch die Mitglieder der Benediger und Wiener Mediatitäten und die Antonianer bekämpften seine Wahl, und die mit der Wahl betraute Synode wählte den national gesünneten Bischof von Adana, Terian. Dieser hat als Patriarch, gegen alle Erwartung, die Latinisierungsbemühungen Roms mit der größten Energie fortgesetzt wollen; die armenisch-katholische Nationalversammlung hat ihn abgesetzt (1912). Der Patriarch hat ihn aber unter seinen Schutz genommen, und der Streit zwischen der armenischen lath. Gemeinde und dem Patriarchen dauert bis heute fort. Die Zahl der katholischen Armenier sowohl in der Türkei wie auch im Auslande wird kaum 100 000 übersteigen. In der Türkei leben sie hauptsächlich in Konstantinopel (15 000), Erzerum (10 000), Aleppo (9000), Mardin (8000). In Rußland wohnen sie hauptsächlich in Arzwin (Kantlauz, 12 000); etwas über 2000 befinden sich in der österreichischen Metropole Lemberg (Galizien); Österreich-Ungarn: I, 4 c [Tabelle]; über deren eigene Verfassung s. oben A, Sp. 1416). Den österreichischen Armeniern wird übrigens auch die armenische Gemeinde in Benedig zugerechnet. Dazu kommen endlich gegen 4000 in Nagyvárad und etwa 3000 in Perjess. Abgesehen von den Maroniten (s. oben Sp. 1445 f. 1448) ist die Kirche der lath. Armenier am meisten katholisiert (s. oben A, Sp. 1445 f).

9. Auf dem Boden der „anatolischen“ Kirchen begegnen wir endlich als Unitarie noch mehreren wenn auch sehr kleinen Gruppen mit griechischem Ritus:

9. a) Die sogenannten Graeci in der Türkei, Kleinasien und Griechenland bilden nur eine kleine Gruppe, die zu keiner eigenen Kirche zusammengeschlossen ist. Sie unterstehen der Jurisdiktion der Apostolischen Delegaten in Konstantinopel und Ikonion. Der Ritus ist rein griechisch. Ihre Zahl beträgt etwa 150 und entspricht wenig der relativ starken Vertretung der reinen römisch-lath. Kirche auf griechischem Gebiet („Griechenland“ II, 2 e).

9. b) Hoffnungsvoller war eine Zeitlang die Sache der Union unter den Bulgaren, die hofften möchten, ihr politisches Selbstständigkeitsstreben durch Lösung vom ökumenischen Patriarchat in Byzanz zu führen, aber wie schon im Mittelalter („Bulgarien“, 2, 3), so auch in der Neuzeit an dieser Zuneigung zu Rom nicht lange festzuhalten. Die Begründung des bulgarischen Patriarchats („Bulgarien“, 5) hat die 1860 einsetzende und von Papst Pius IX träftig geförderte Unionsbewegung so ziemlich ins Sande verlaufen lassen, und trotz der abermaligen Union v. J. 1876 und der von Leo XIII der unitarischen bulgarischen Kirche zugewandten Fürsorge besteht sich die Zahl ihrer Anhänger in Mazedonien und Thraxien kaum auf mehr als etwa 13 000. Die Liturgie ist die „griechisch-bulgarische“ mit alt-slavischer Kirchenprache. Leo XIII hat diese bulgarischen Unitaren 1883 den drei Apostolischen Patriarchen in Konstantinopel, Thrasien (Sitz in Adrianopel) und Mazedonien (Sitz in Saloniki) zugesetzt.

9. c) In Rumänien und Nordwestserbien greift der unitarische griechisch-rumänische Ritus ein, der seine Hauptorganisation auf siebenbürgischem und ostungarischen Boden hat (s. II).

9. d) Aus geschichtlichem Interesse muß endlich der innerhalb des Gebiets der russischen Kirche bestehenden, aber seit 1839 mit Macht befehligen Union gedacht werden, welche die Russen (= Kleinrussen = Ukrainer), die ursprünglich aus russischem Boden saßen und bei den Teilungen Polens zum Teil wieder an Russland kamen, mit Rom unterhielten. Vorbereitet durch Tikhon von Kiev auf dem Florentiner Unionstrial (Unionbestrebungen: I, 1), war diese durch die Synode von Brest (1596) geschaffen und von Polen auf "Pospolitos" Betreiben eifrig gefordert worden, um so gleich die Loslösung jener ihm im 14. Jhd. zugeschaffenen "Kleinrussen" vom orthodoxen Russland zu sichern (Polen, 2 b "Russland, A 3). Dieser Prozeß wurde also nur rückwärts revidiert, wenn Russland seit dem Ende des 18. Jhd.s sich den inneren Ruthenen gegenüber als Hort der Orthodoxie erwies (Russland, B 1) und damit übrigens zum Teil Tendenzen mit Gewalt durchführte, die unter den R. selbst schon während der Polenheimschaft sich immer wieder gezeigt hatten.

Zu diesen (abgeheben von den österreichischen unierten Armenien; s. 8, Sp. 1452) wirtschaftlich im Orien oder innerhalb des Ländereigebiets der orthodox-anatolischen Kirche lebenden Untertanen treten endlich noch einige in die westeuropäischen Länder verpfligte unierte Gruppen, die hier wegen ihres inneren Zusammenhangs mit den Kirchen des Orients noch anhangsweise zu charakterisieren sind. Es sind die Italo-Graeci und die U. K. Österreich-Ungarns.

10. In Kalabrien und Sizilien die Iata Graeca mit rein griechischem Ritus, doch verfassungstrechlich den lateinischen Diözesen vollständig eingegliedert. Neben den lateinischen Diözesanbischöfen haben sie nur einige Weißbischöfe des eigenen Ritus, welche die Priesterweihe für die Gemeinden der Iata-Graeca zu vollziehen befugt sind. Vereinzelt begegnen italo-griechische Gemeinden in ganz Italien bis in den Norden der Balkaninsel hinunter, wo früher die Gemeinde zu Benedictia eine bedeutende Rolle spielle; die Gesamtzahl wird auf etwa 50 000 geschätzt. Sie sind die älteste mieterne Gruppe in Europa und sind der römischen Kirche noch weit stärker innerlich angennähert als die Maroniten (s. oben B 2).

11. Von den U n i v e r s i t e t e n K i r c h e n D e s t e r e i c h - U n g a r i e n ist eine, die des a r m e n i s c h e n Ritus wegen ihrer inneren Verwandtschaft mit der übrigen armenisch-fath. Kirche schon oben (B 8) berührt worden, obwohl sie nicht dem armenisch-fath. Patriarchen untersteht, sondern das exente Episcopium Lemberg bildet (Destreich-Ungarn: I, 4 c, Sp. 891, 892). Zu einer gleichfalls direkt dem Papst unterstellten Kirchenprovinz (Eszagárd-Blaßendorf) sind die siebenbürgischen und östungarischen R u m ä n e n zusammenge schlossen, die alle bis vor kurzem die ihnen im 17. Jhd. zugestandene rumänische Kirchen sprache hatten, bis sich 1912 in Oberungarn das Bistum Szécsény mit alter griechischer Liturgiesprache ablöste (Weiteres vgl. Destreich-Ungarn: II, A 3 b, Sp. 902, 903; B 3, Sp. 905 f.). Wie die Rumänen, so haben auch die R u t h e n e n (Destreich-Ungarn: I, Sp. 891 [Tabelle], 892; II, A 3 b, Sp. 902, 903) den griechischen Ritus; aber sie haben die clavislatine Kirchensprache; die Gruppe findet sich

in Galizien, Nordungarn und Kroatien, — in Galizien selbständiges Erzbistum (Lemberg), während die ungarischen Bistümer Egeries und Munkacs dem römischen Erzbistum von Gran unterstehen und das kroatische Bistum Kreuz der Erzdiözese Zagran eingegliedert ist. Die R. zählen jetzt an $\frac{3}{4}$ Millionen Mitglieder, — eine Zahl, die früher noch bedeutend größer war, da die russischen R. erst seit 1839 zur russisch-orthodoxen Kirche zurückgedrängt worden sind (s. oben 9 d; vgl. T. Russland, B 1). Die ungarischen R. sind seit der Mitte des 17. Jhd.s mit Rom uniert, während die galizischen unierten R. deren Beziehungen erst bei den Teilungen Polens an Oesterreich bekommen fanden, auf die Union von Brest (1596) zurückzugehen (s. oben 9 d). Sind die russischen R. im 19. Jhd. der orthodoxen Kirche erlegen, so fliegen die galizischen noch fortdauernd über Bergvergeltung durch die Lateiner oder durch die mit diesen verbündete Regierung, die ihnen schon aus politischen Gründen (wie in Russland) keine allzu starke, auch leicht eine nationale Sonderentwicklung ermöglichte kirchliche Eigenart lassen will. Nun selbst hat an sich kaum ein Interesse daran, sie mehr zu latinisieren als andere Gruppen der Unierten, denen man doch römischer Herkunft stets in geschickter Weise entgegenzutun verstanden hat.

Gesamtübersicht über die
Schriftliteratur bei **J. Rattenbusch**: Untierte
Orientalien (REB XX, S. 245—253; XXIV, S. 614—618); —
D. Eri: Vergleichende Konfessionsfunde I, 1892, S.
245 ff., und **Jr. Voos**: Symbolik I, 1902, S. 393—390; —
R. Beth: Die orientalischen Schriften der Mittel-
meerländer, 1902, S. 145 ff., 425 ff.; — **W. Kübler**:
Die kath. Kirchen des Morgenlandes. Beiträge zum Ver-
fassungsrecht der sog. uniert-orientalischen Kirchen, 1896; —
A. Silbernagl: Verfassung und gegenwärtiger
Bestand sämtlicher Kirchen des Orients, 1904² von **J.**
Schnizer; — **Prinz Max von Sachsen**: Vor-
lesungen über die orientalische Kirchenfrage, 1907; —
D. Eri: Ritus missae ecclesiarum orientalium sanctae
romane ecclesie unitarum, Regensburg 1907—08; —
A. Baumstark: Die Rituale im Morgenland, 1906; —
H. Denzinger: Ritus Orientalium, Coptorum, Syro-
rum et Armenorum in adiunctoriis sacramentis, 2 Bde.,
1863 f.

Zu den einzelnen Gruppen vgl. die genannten Länder- oder Sonderarbeiten; ferner (in der Reihenfolge des Titels): *Frederic Jones' Bliß: The Religions of modern Syria and Palestine*, 1912; — *Cyrille Charon: Histoire des Patriarcats Melkites*, 1910 ff (um Inhalt vgl. *G. Satteneder*: *RBA* XXIV, S. 614 ff); — *Deti: Les Patriarches de l'Église syrienne catholique* (*Échos d'Orient* I, 1898, S. 201 ff); — *G. Bailech: Les Origines religieuses des Maronites* (ebd. IV—V, 1901 usw. 1902); — *M. Gatoire: L'Église maronite et le Siège 1213—1911* (ebd. XV, 1912, S. 28 ff); — Für die Maroniten und Jesuiten vgl. *G. Faure: Autour des Églises unies* (ebd. VI, 1903, S. 270 ff); — *G. Lebeng: La Mission en adjuportion Coptorum* (ebd. XV, 1912, S. 405 ff); — *G. Weber: Die fatih. Kirche in Armenien*, 1903; — *R. Janin: La crise arménienne catholique* (*Échos d'Orient* XIV, 1911, S. 364 ff); — *R. Bartas: A travers l'Orient greco-slave* (ebd. VIII, 1905, S. 241 ff); — *G. Libowitski: Die ruthenisch-romische Kirchenvereinigung, genannt Union zu Brest*, deutsch von *R. Gedächtnis*, 1904; — *Dets: Geschichte des Verfalls der unierten ruthenischen Kirche unter polnischem und russifchem Zepter*, deutsch von *A. Losinski*, 2 Bde., 1855—87; — Für die Stalobrigat vgl. *Reher in KL^a VI, S. 1133—1141*; — *M. von Malinowski: The Chaldean Christians of the Persian Empire*

Die kirchen- und Staatschungen bezüglich des griechisch-fath. Ritus der Ruthenen in Galizien, 1861. **Thopshian.**

Uniformitätsakten I England; I, 3 (1559 und 1662) — Elisabeth v. England (1563) Common Prayer Book, I. **Nonkonformisten** Dijonters, **Unigenitus**, 1. Bulle vom Jahre 1343, **Bußwesen**: III, 1 (Sp. 1478); — 2. Bulle vom Jahre 1713, **Tanzenius**, 4.

Unio (= Vereinigung) von Kirchen in einem Kirchenamt, 3 (Sp. 1187) **Kumulation**.

Unio hypostatica oder personalis = Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus zu einer Person, **Christologie**: II.

Unio mystica.

1. In der älteren Theologie; — 2. Die katholische Kontroverse.

1. U. m. bedeutet die mystische Einigung mit Gott oder Christus oder dem dreieinigen Gott einschließlich der menschlichen Natur Christi. Erst im Protestantismus ist die mystische Einigung Gegenstand einer durchgängig Kritik geworden. Innerhalb der Kath. Frömmigkeit fehlt der Aufschluß dazu. Denn da die Kath. Frömmigkeit in ihrer innerlichsten Form in der neuplatonischen Mystik (Mystik: I, 2 c; II) wurzelt und die Kath. Gottesanschauung einschließlich der Kath. Trinitätslehre den pantheistischen Substanzbegriff zur Voraussetzung hat (vgl. Mystik: IV, 1 b), bezeichnet die U. m. in vorchter Weise das Ziel der Kath. Frömmigkeit. Durch die Reformation wurde jedoch der mystische Religionsbegriff im offiziellen Kirchentum befehligt und das ganze reichsähnliche Erleben in den rechtfertigenden Glauben gelegt (Rechtfertigung: II, 7). Damit war auch die U. m. in ihrem gegebenen geschichtlichen Sinn gegenstandslos geworden. Wollte man doch von ihr Gebrauch machen, so war dies entweder nur Vermögen einer Umdeutung oder auf Kosten der reformatorischen Frömmigkeit möglich. Beide Wege ist man gegangen. Die U. m. wurde zunächst nur ein anderer Ausdruck für Wiedergeburt und Rechtfertigung. Sie bezeichnet nur die auf dem Vertrauen ruhende Lebensgemeinschaft des Wiedergeborenen mit Christus oder Gott. Kommen auch hier weltflüchtige Motive aufzutreten, sofern diese Lebensgemeinschaft gegen das tägliche Leben spröde würde und eine innere Verbindung mit den littischen Aufgaben des Lebens weder gefügt noch gefunden wurde, also religiöspsychologisch die U. m. kontemplativen Charakter erhielt, über wo die Einigung mit Christus die Aufschauung beherrschte und in den Anfangsarbeiten des Hohenliedes und der bräutlichen Liebe sich äußerte, so änderte dies doch nichts daran, daß grundsätzlich der „Glaube“, d. h. das Vertrauen, den Berührungs mit Gott darstellte. Erst als die Rechtfertigung (I, 8) ihren ursprünglichen reformatorischen Sinn verlor und die Orthodoxie in ihrer „Heilsordnung“ das religiöse Erleben in der Form eines hyperphysischen Prozesses, d. h. als Entlösung übernatürlicher Kräfte in die Naturgrundlagen des menschlichen Verständes und Willens unter Ausschaltung des bewußten Seelenlebens zu schildern begann, wurde die U. m. ein besonderer, den Höhepunkt darstellender religiöser Borgang. Die U. m., die nun als die geheimnisvolle Vereinigung der Substanz der Trinität und Christi mit der physischen Substanz des Gläubigen beschrieben

wurde, findet nicht im bewußten Leben, also nicht im Glauben statt, sondern hinter dem bewußten Leben. Das hat zur Folge, daß die Gottesgemeinschaft überhaupt nicht durch den Glauben und die Rechtfertigung gewonnen wird. Diese sind nur Voraussetzungen der Gottesgemeinschaft. Damit ist aber die reformatorische Grundexkommunikatio preisgegeben und eine ihr ganz widerstrebane Frömmigkeit zum Maßstab des religiösen Lebens gemacht. Wollte man auch mit dieser U. m. den „fahrenden“ Mönch eines Weigel und Schwindfeld (vgl. Mystik: II, 4) Spiritualisten begegnen, die mit ihrer Annahme einer „noeidentischen und körperlichen Einigung“ dem Pantheismus verfielen, und wollte man auch zugleich durch sie Sozialianer und Arminianer (Arminius) ins Utrechti sezen, die „bloß“ in der Frömmigkeit des blq. Geistes die Einwohnung Gottes erkennen, so übernahm man doch, daß man aus dem Glaubenserlebnis einen hyperphysischen Borgang und aus der Gottesgemeinschaft eine „jubilante“ Vereinigung gemacht hatte. Tatsächlich stand man schon im Pantheismus und gab eine für den Katholizismus bezeichnende Art der Frömmigkeit (s. oben) für die eigentlich protestantische aus. Die Lehre von der U. m. hat sich darum auch nicht zu halten vermocht. Sie hat sich mit dem Niedergang der Wittenberger Orthodoxie (Quedlinburg, Galov) aufgelöst.

M a g e o r : Der ordin. salutis in der alt-lutherischen Dogmatik, 1899; — **E. Weber:** Der Einfluß der protestantischen Schriftwissenschaft auf die orthodox-lutherische Dogmatik, 1908, S. 78 ff.; — **C. Scheel:** Die dogmatische Behandlung der Tauflehre in der modernen protestantischen Theologie, 1906, S. 1—90. **Scheel.**

2. Die Restaurationstheologie des 19. Jhd. (Neuthbertum) nahm mit der Dogmatik des 17. Jhd. auch die Lehre von der U. m. auf. Ja bis in die Reihen der Bezmüllungstheologie gewann sie Vertheidiger wie z. B. R. Rothe und Hermann Weiß. Aber auch liberale Theologen wie R. A. Lipsius und A. E. Biedermann traten für die U. m. ein. Hierzu führte sie ihre metaphysische Auffassung vom Verhältnis von Gott und Mensch. Das Wirken Gottes im Menschengeist und das menschliche Sich-erheben zu Gott seien zwei Seiten eines und desselben unteilbaren Alles. Beide seien als geheimnisvoll („mystisch“) zusammen. Mit großer Energie richtete erst A. Ritschl seine Angriffe gegen diese Lehre als gegen eine der reformatorischen Rechtfertigungslehre (II, 7) widersprechende Theorie, die aus dem Neuplatonismus stamme und zur katholischen mittelalterlichen Praxis gehöre (Mystik: I, 2 c). a) Die U. m. führe zu der pantheistischen Aufschauung, daß die Persönlichkeit des Menschen in Gott auf- oder untergehen solle. In Wahrheit aber solle der Christ in freudigem Vertrauen auf Gott seine Persönlichkeit gewinnen und in der Arbeit an Gottes Zwecken bewahren; — b) Auch wo diese extreme Zulösung der U. m. fehle, verleihe sie doch zu der Aufschauung, als ob der Christ sich von der Welt abwenden müsse, um in stiller Einsamkeit und Gelassenheit von Gott erfaßt zu werden. In Wahrheit aber solle der Christ Gott in den weltlichen Aufgaben finden und im Vorbehaltsglauben und in treuer Arbeit die Welt beherrschen, nicht verneinen; — c) Die Lehre von der U. m. verführte dazu, daß man in seligen

Gefühlen wie in einem Rauch der Nähe Gottes gewöhnen werden sollte. Da sich ein solcher Gefühlsüberschwang nicht dauernd festhalten lässt, klagen alle Mystiker über Stunden der Trostlosigkeit und Dürre, in denen sie sich fern von Gottes Gnade fühlen; — d) Das geistliche Evangelium von Jesus werde von dem Mystiker entwertet, denn es gelte nur als eine Vorstufe für das eigentlich Wertvolle, für das Liebespiel der Seele mit dem Seelenbräutigam, das zu sentimental und weichlichen Empfindungen verleite und die Erfurcht vor Jesus verlege; — e) Die Lehre der U. m. nehme hinter den bewussten sittlichen Willenswerten des Menschen einen unbewussten geheimnisvollen Hintergrund der Seele an und verlege in ihr die Einigung die bewussten sittlichen Willenswerte des Menschen, auf die es eigentlich im religiösen Leben ankomme, in ihrer Bedeutung entwertet. Eine falsche scholastische, neuplatonische Psychologie und Erkenntnistheorie liege die Stütze der U. m.

Gegen Ritschl ist eingewandt worden: a) Bei aller berechtigten Betonung des persönlichen Willens im Unterschied von der bloßen Natur kommt doch die Gefühlsseite des Christentums, besonders die Gott zugewandte Kontemplation bei Ritschl zu kurz. Das Christentum habe außer der sittlichen Arbeit in der Welt eine der Welt abgewandte und dem Ewigen zugehörige Seite, für die man keinen besseren Ausdruck als „mystisch“ habe (R. Ritschl); — b) Die Einigung mit Gott, Christus und dem heiligen Geist, die Paulus Gal 2, 20 Röm 8, 9–11 I Kor 6, 19, das Johannesevangelium 15, 4–10 14, 22 17, 22 lehre, welche in ihren Ausdrücken über eine Willenseinigung hinaus, wenn sie auch in dieser in erster Linie in die Erhebung trete; — c) Wenn man Gott und Mensch nicht deistisch einander gegenüberstelle, so könnte man die geheimnisvolle, unmittelbare Einwohnung Gottes im Menschen nicht anders als „mystisch“ bezeichnen. Eine Gleichgültigkeit gegen die geistliche Offenbarung und gegen die persönliche, nicht naturhafe Art der Gemeinschaft mit Gott brauche daraus noch nicht zu folgen. U. m. sei nichts anderes als ein pointierter Ausdruck für den Empfang des heiligen Geistes oder die „Wiedergeburt“, insofern würde sie keinen Gegenzug zur Rechtfertigungslehre.

Religiöse Begriffe sind oft in starker Umnutzung begriffen. Worte wie „Wiedergeburt“, „Geist“, „Wunder“, „Erlösung“ bezeichnen ursprünglich nichts wesentlich Christliches. Aber diese Begriffe sind vom Christentum aufgenommen und haben christlichen Inhalt bekommen. Aehnlich liegt es auch mit dem Begriff der U. m. Wir werden Ritschl darum wissen, daß er den Unterschied des Christentums und einer neuplatonischen, pantheistischen, gesichtslosen Mystik klar gestellt, auch die Gefahren des Eindringens mystischer Stimmungen deutlich gemacht hat. Immerhin haben sich die Worte Mystik, mystische Einigung mit Gott in einem abgeschwächten Sinn so eingebürgert, daß sie schwerlich vollständig ausgerottet werden können. Der Streit um die U. m. ist daher teilweise ein Streit um die Berechtigung einer Terminologie geworden, die außerchristliche Ursprünge hat, innerhalb des Christentums aber schon von Paulus und Johannes an modifiziert und assimiliert ist.

— **Mystik:** I—IV; vgl. zu den eingreifenden Fragen auch „Gottvertrauen“ (: 4), „Erleuchtung, innere,“ „Glaube: IV. (G. und Geschichte).“

Zit. unter „Mystik: I—IV“ (aus IV insbesondere M. Ritschle und W. Herrmann); — Ferner außer den oben bei 1 genannten Schriften: A. Ritschl: Theologie und Metaphysik, (1881) 1887², Nr. 3 und 6; — Ders.: Rechtfertigung und Vergebung I², 1889, §§ 18 und 45; III², S. 94–98, 108 f., 171 f., 174 f.; — Ders.: Geschichte des Pietismus II, 1884, § 27; — Hermann Weiß: Über das Wesen des persönlichen Christenstandes (ThStK 1881, S. 377–418); — Friedrich Ritsch (Stephan): Dogmatik, (1892) 1912², S. 698–700; — Martin Rade: Luthers *De libertate christiana mystic*? (ZThK 1913, S. 266–273).

J. Wendland.

Union.

1. Preußen; — 2. Andere deutsche Länder.

1. Seit dem Übertritt Johann Sigismund's zur reformierten Kirche (1613; ¶ Preußen: I, 3 b) war die Kirchenpolitik der preußischen Fürsten vom U. gedachten beherrschend; sie hatten den innerprotestantischen „Union“ bestrebungen (: II) im 17. und 18. Jhd. und den die föderalen theologischen Kreisen (¶ Simultaneum; I B) das regte Interesse entgegengebracht und im eigenen Lande mehrfach durch landesherrliche Verordnungen wenigstens den Geist der Milde und der Toleranz großzuziehen verucht, wenn die Zeit für eine wirkliche U. auch noch nicht gekommen war (¶ Preußen: III, 2 a). Berücksichtigt wurde der U. gedachte erst unter Friedrich Wilhelm III., bei dem die U. schon unter seinen ersten kirchlichen Reformplänen eine Rolle spielte. Unter den damaligen bedeutenderen Theologen stand sie warme Försprechend, da unter dem Einfluß der ¶ Auflösung in der Tat eine starke Verwüstung der konfessionellen Gedankenwelt eingetreten und die Toleranz gemahnt war, wenn man auch die Schwierigkeiten einer U. nicht verkannte und weise Beschränkung und Vorsicht für notwendig hielt. Durch diejenigen maßvollen Geist zeichneten sich neben G. J. Blaids sogar etwas zu pessimistischer Schrift „Über die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptgemeinden“ (1803) vor allem die für die katholische Entwicklung wichtigen Schriften von Schleiermacher (Zwei unbegreifliche Gedanken in Sachen des protestantischen Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den preußischen Staat, 1804) und F. S. Sac (Über die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchengemeinden in der preußischen Monarchie, 1812) aus, die darin überredeten, daß die U. zunächst nur auf einem beschränkten Gebiet eingeführt werden könne, wobei Sac freilich trotzdem an eine Befreiungs- und Kultusunion dachte, ein gemeinsames Bekenntnis für die neue unitäre Kirche als nötig ansah und auch schon in seinem Gutachten von 1798 eine gemeinsame Agenda für die beiden evg. Kirchen gefordert hatte, während Schleiermacher gegen Uniformitätssucht, vermittelndes Bekenntnis und einheitliche Gottesdienstdisziplin protestierte und an der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft genug hatte. Der König hatte seinerzeit auch vor dem entscheidenden Schritte mehrfach die kirchliche Trennung der Lutherischen und der Reformierten als nicht vorhanden betrachtet. Er hatte z. B. den reformierten Schleiermacher 1804 an das lutherische

* Halle (: 3 a) berufen und den lutherischen

¶ Steinbart in Frankfurt a. O. (1; 2) in die dortige reformierte theolog. Fakultät verfehlt. Durch die Steinbartsche Reform wurde der Konfessionsunterschied innerhalb der Behörden beseitigt. 1813 wurde die Verblichung der Geistlichen auf die symbolischen Bücher aufgehoben. Der Aufruf Friedrich Wilhelms III zur Jahrhunderfeier der Reformation vom 27. Sept. 1817 forderte dann endlich nach dem Vorgang Nassaus (5. August 1817; ¶ Hessen u. w.: V, 2) die evangelischen Untertanen zur Vereinigung der beiden, nur noch durch äußere Unterschiede getrennten protestantischen Kirchen auf; es sollte nicht die reformierte zur lutherischen Kirche übergehen, noch umgekehrt, sondern beide „eine neu belebte, evg.-luth. Kirche“ im Geiste ihres heiligen Stifters werden. Kennzeichen der U. sollte die Abendmahlsgemeinschaft (¶ Abendmahl: V, 2) durch Annahme eines neuen Ritus, wobei das Brod gebrochen wurde, sein. Die reformierte und die lutherische Hof- und Garnisonsgemeinde in Potsdam waren die ersten, die die U. erklärten; ihnen folgte zunächst die Berliner Geistlichkeit unter Schleiermachers Führung, dann eine große Anzahl von Gemeinden, besonders im Westen. Freilich kam es nur in wenigen Fällen zu einer förmlichen, die Zusammenstellung der Pfarrstellen und des Kirchenvermögens umfassenden U. Meist vollzog sich der Beitritt der Gemeinden zur U. nur dadurch, daß die Geistlichen ohne Widerspruch den neuen Abendmahlstitus einführten. Rechtlichen Ausdruck fand die U. in der Aufhebung einzelner überkommenen Sonderprivilegien der beiden Konfessionen; in der Zusammenfassung der evg. Landesgesellschaft in Sinoden, die aber nach 1821 wieder eingingen (¶ Preußen: III, 2 a, Sp. 1818); in der Fassung der agendaartigen Lehrver�staltung bei der Ordination; im U.vers des Kandidaten, dessen Unterzeichner ohne Rücksicht auf die Konfession, soweit kein Widerspruch der Gemeinden erfolgte, angestellt werden konnten; in dem Versuch der Einführung einer einheitlichen Gottesdienstordnung (¶ Agenda, 2). Gerade durch letztere ist der Fortgang der U. beeinträchtigt worden, da die vom König selbst verfaßte ¶ Agenda (1; 2, Sp. 227 f) den lebhaftesten Widerspruch wiede. Der Widerstand gegen die U. zog neue, noch stärkere Kräfte aus dem erwachenden konfessionellen Bewußtsein (¶ Altlutheraner), das schon 1817 z. B. in Claus v. Darmst. Theben gegen die „Kopulation“ der beiden Kirchen protestiert und darin genährt hatte: „Vollziehet den Alt ja nicht über Luthers Gebet! Es wird lebendig davon und dann – weh euch!“, und die Regierung sah sich genötigt, den ursprünglichen U.-gedanken wesentlich einzuschränken. Die Kammerordner vom 28. II. 1831, die noch heute gültig ist, erklärte zwar die Annahme der Agenda für obligatorisch, aber stellte die der U. frei und deutete die U. ausdrücklich dahin, daß sie nicht dem konfessionellen Belieben, die bisherige autoritative Geltung nehmnen wolle, sondern nur den „Geist der Mäßigung und Milde“ bedeute, der der andern Konfession nicht wegen der Lehrabweichungen die äußere Kirchengemeinschaft verlage. ¶ Friedrich Wilhelm IV fand den immer zahlreicher und heftiger werdenden konfessionellen Gegnern der U., die durch das konsequente Auftreten der U.-freunde wie K. F. Nitsch, Th. Müller u. a. auf der Generalsynode v. J. 1846

(¶ Preußen: III, 2 a, Sp. 1819 ¶ Apostolikumstreit, Sp. 602) aufs äußerste gereizt waren, noch weiter entgegen, indem er den Sinn der U. auf Abendmahlsgemeinschaft beschränkte und für die Geschäftsvoraris des 1850 geschaffenen gemeinsam-evangelischen ¶ Oberkirchenrats die U. in partes anordnete und so tatsächlich auch die Verwaltungsumunion einschränkte (C. O. vom 22. August 1847 und besonders vom 6. März 1852; diese einschränkt die C. O. vom 12. Juli 1853). Dagegen bekannte sich ¶ Wilhelm I entschieden zu den Zielen seines Vaters (8. Nov. 1858). — Die Geltung der U. in der Preußischen Landeskirche der neun alten Landesteile (¶ Preußen: III, 2 b) bedeutet heute: 1. Daß alle evg. Gemeinden des von der Landeskirche umfaßten Gebietes ein und demselben Kirchenregiment (b. h. nicht nur einer obersten landesherrlichen Behörde (¶ Oberkirchenrat ¶ Kirchenbehörde), sondern auch der Generalsynode ¶ Synodalverfassung) unterstehen, innerhalb dessen kein Unterschied der Konfessionen mehr beachtet wird (die Bestimmung betr. ¶ U. in partes ist veraltet); 2. Daß zwischen sämtlichen Gliedern der evg. Landeskirche Abendmahlsgemeinschaft besteht; doch ist der Ritus der Abendmahlfeier je nach der Herkunft der Gemeinde verschieden. Darüber hinauszugehen durch Annahme des gemeinsamen Inhalts der Bekanntnisse beider Konfessionen und ausdrückliche Auferklaerung des Unterschieds, sowie gar durch Vereinigung der Kirchensteme und des Kirchengutes, ist den Gemeinden überlassen. Daß nach gibt es innerhalb der evg. Landeskirche evg.-lutherische, evg.-reformierte und evg.-unierte Gemeinden. Man nennt das eine konföderative oder konfensusunion, wobei alle Gemeinden den lebendigsten Charakter tragen.

2. Das Vorgehen Preußens wirkte auch auf eine Reihe anderer deutscher Kirchen ein. Die U. ward beschlossen: 1817 in Nassau (¶ Hessen und Hessen-Nassau: V, 2), 1818 in der Rheinpfalz (¶ Bayern: II, 1) und in den hessischen Gebieten Hanau, Idstein und Fulda (¶ Hessen und Hessen-Nassau: III, 2), 1820 in Bernburg (¶ Anhalt, 1), 1821 in ¶ Baden (1, 2), und ¶ Wabden, in den Jahren nach 1817 in großen Teilen von Hessen (¶ Hessen und Hessen-Nassau: II, 2), 1827 in Dessau (¶ Anhalt, 1). Zur Durchführung nahm die U. in den einzelnen Ländern sehr verschiedene Gestalt an. Als konföderative U. kann man auch, obwohl der Name U. ähnlich vermieden ist, die kirchliche Gestaltung in den Kirchen des ehemaligen Kurfürstentums Hessen (Konföderationsbezirk Kassel, ¶ Hessen und Hessen-Nassau: VI a) und auch die der Stadt Frankfurt (¶ Hessen u. w.: IV, 2; VI c) aufsehen. Konfensusunion (Vertrunion) herrscht in Nassau, Baden, der bayerischen Pfalz, Anhalt; über die Eigenart der U. im Großherzogtum Hessen vgl. ¶ Hessen und Hessen-Nassau: II, 2.

Albert Hauck: Union, kirchliche (RE² XX, S. 253 ff); — Erich Förster: Die Entstehung der preußischen Landeskirche, 2 Bde., 1905 und 1907; — Ludwig Braun: Schleiermacher in seiner Wirksamkeit für U., Liturgie und Kirchenverfassung (Monatschrift für die untere evg. Kirche 5, 1848, S. 251—490); — Theodor Woltendorff: Ein Schleiermachers Jubiläum (PrM 7, 1903, S. 321—335, 393—408); — Carl Immanuel

Römisches: Ursprungsbuch der evg. Union, 1853; — **J**ohannes Müller: Die evg. II., ihr Wesen und göttliches Recht, 1854; — C. G. Förster: Die evg. kirchliche II. in Rassau, 1895; — F. M. Schiele: Die kirchliche Einigung des evg. Deutschlands im 19. Jhd., 1908; — Vgl. dazu die Lit. bei § Altluutheraner § Friedrich Wilhelm III § Friedrich Wilhelm IV § Unionsbestrebungen: II. Förster.

Union, Positive, § Positive Union.

Unionsbestrebungen. Übersicht.

I. Katholische; — II. Antiprotestantische; — Zur Ergänzung zu I vgl. § Unierte Kirchen des Orients, zu II § Union. Über deut.-kirchliche Unionsbestrebungen zwecks Schaffung einer enger zusammengehörenden oder einheitlichen deutschen evg. Kirche vgl. § Einigungsbestrebungen in der Gegenwart § Kirchenaus- schüsse, 1 ff.

I. Unionsbestrebungen, katholische.

1. zwischen Rom und Byzanz und dem übrigen christlichen Orient; — 2. zwischen der römischen und evg. Kirche; — 3. Unionsbestrebungen in der orthodox-anatolischen Kirche; — 4. Bei den Altkatholiken.

1. Die U. d. r ö m i s c h e n K i r c h e ent- springen ihrem Selbstbewußtsein. Sie ist überzeugt, die absolute Wahrheit zu besitzen und die älteste und reinste christliche Mutterkirche zu sein, weshalb sie auch von der Zugehörigkeit zu ihrer Gemeinschaft das Seelenheil abhängig macht (§ Extra ecclesiam nulla salus). Der Papst, das fortwährende Offenbarungsorgan, verbürgt ihr nicht nur den Wahrheitsbeizis, sondern verfügt auch ihre Universalität. Die Anerkennung des Papstes als des sichtbaren Oberhauptes der Christenheit wird von hier aus als die Hauptbedingung der Zugehörigkeit zur wahren Kirche Christi aufge stellt (Kirchenverfassung: I B, 5, Sp. 141!). Bei allen Unionsverhandlungen war die Kurie vor allem bemüht, der Gegenvartei dieses Zugehörigkeitsabzuges gewinnen; die Lehrabweichungen ließen sich alsdann leicht ausgleichen und in bezug auf Kultus und Sitte war man gern zu Abweichlungen bereit (vgl. für die Gegenwart § Unierte Kirchen des Orients, A). Die U. scheiterten aber in der Regel gerade an jenem Artikel über den Papst.

Die Primatsansprüche des Papstes waren es auch, die letztlich die m o r g e n l ä n d i s c h e von der abendländischen Kirche trennten, wenn auch die verschiedenen gerichtete Denkschriften, welche die christlichen Hauptlehren unter einem anderen Gesichtspunkt und mit abweichenden Sonderinteressen erfaßten ließ, selbstverständlich den Bruch vorbereitet und auch Abweichungen in der Kirchentheorie, mitbedingt durch die Sonderheit der Glaubensvorstellungen, desgleichen die beiden Kirchen entstremdet hatten (§ Orthodoxo-anatolische Kirche: II, 5 § Byzanz: I, 1; II, 3). Aber auch hier wäre Rom zur Verhöhnung bereit gewesen, wenn man nur byzantinischerseits an jenem Hauptpunkt hätte Einigegemkommen zeigen wollen. In Bemühungen um Wiederherstellung der Kircheneinheit hat es Rom nicht fehlen lassen, auch nachdem aus dem schon wiederholt drohenden und auch zeitweise schon bestehenden Schisma zwischen Byzanz und Rom (481, 519; § Monophysiten, I § Felix III § Anastasius II § Byzanz: I, 1, 2; über das Schisma des § Photius vgl. § Byzanz: I, 4, Sp. 1509 §尼古拉烏斯 I) am 16. Juli 1054 der dauernde Bruch geworden war (§ Byzanz: I, 5). Der r ö m i s c h e S t u h l ließ keine Gelegen-

heit unversucht, mit dem byzantinischen Hofe wieder anzutreffen, wie anderseits die immer bedrohlichere Türkengefahr (§ Türkei, 2) den g r i e c h i s c h e n K a i s e r n ein gutes Einvernehmen mit dem Papste nahelegte, der als Gegengabe für die Anerkennung seiner kirchlichen Oberhoheit das Aufgebot der gesamten abendländischen Christenheit gegen die Ungläubigen in Aussicht stellte. Es hatte zeitweilig in der Tat den Anschein, als sollte die Kreuzzugsidée (§ Kreuzzüge) Rom und Byzanz, die gerade damals diplomatisch rege und zwar durchaus korrekt verfehlten, versöhnen. Während des Investiturstreites (§ Deutschland: I, 4, Sp. 2082) und der Staufenkriege (I. ebd. Sp. 2085 f. § Papstium: I, 5) tauchte sogar der Gedanke auf, die Kaiserkrone dem byzantinischen Hofe als Gegengabe für die Union zu übertragen. 1097 hielt § Urban II in Bari ein Unionskoncil ab, dessen Alten verloren gegangen sind. Die Errichtung des lateinischen Kaiserreiches als eines päpstlichen Lehens (§ Kreuzzüge, 4 § Byzanz: I, 7) führte dann zur Einsetzung eines § Innocenz III ernannten Patriarchen, der mit Hilfe der Kreuzfahrer die morgenländische Christenheit dem Papste unterwarf sollte. Mit Gewalt wurde den Griechen ein lateinischer Klerus aufgedrängt. Nun erfolgte aber der Rückschlag. Abgesehen davon, daß die machabenden Kreise den griechischen Kirche bei allem Entgegenkommen den Primatsansprüchen des Papstes stets geschickt auswichen, — der Erzbischof von Thessaloniki, § Basilus von Achrida, den § Hadrian IV von der Rechtmäßigkeit der päpstlichen Hoheitsansprüche zu überzeugen vertrühte, stellte in seiner Erwiderung die Übereinstimmung aller Glaubenssätze der beiden Kirchen, aber unter deutlicher Ablehnung des Primates fest, — hat die unmittelbare Berührung in den § Kreuzzügen die morgenländische der abendländischen Christenheit innerlich noch mehr entstremdet. Man erwartete die Unterstützung bei der Wiedereroberung des an die Ungläubigen gefallenen Besitzes, machte aber die Erfahrung, daß die abendländischen Kreuzfahrer schließlich sogar die fröhlich-politische Freiheit der Griechen anstrebten. In der griechischen Volksseele wurzelte nun der Haß gegen alles, was von Rom kam, fest, an dem bisfort alle Unionsbemühungen scheiterten. Daß vierte Laterankoncil (1215; § Innocenz III § Lateranikoden), auf dem die morgenländischen Patriarchen ebenfalls vertreten waren, stellte zwar fest, daß die ungehorsamen Griechen endlich ihrer Mutter wieder die Treue gelobt hätten, die Rivalitätskämpfe zwischen dem lateinischen und griechischen Klerus (besonders auf Zypern), die gerade damals die breite Masse des griechischen Volkes mitriß, bereiteten jedoch die Rückeroberung Konstantinopels durch Michael Palaiologus und die Vernichtung des lateinischen Kaiseriums in Byzanz (1261) vor. Um einen Kreuzzug zu dessen Wiederherstellung zu verhindern — Ludwig IX rüstete eben gegen die Türken —, bot der Erzoberer dem Papst § Urban IV die Union an, die unter § Gregorius X auf dem Koncil zu Lyon (1274) zustande kam (§ Byzanz: I, 7). Der Kaiser gab den päpstlichen Forderungen in bezug auf den Primat, das Filioque, die Sacramenta und das Fegefeuer gegen katholische Geständnisse nach. Und der Patriarch Johannes Beffus, der sich aus einem erklärten Unionsgegner

zu einem überzeugten Freund der Einigung mit Rom gewandelt hatte, sollte die Union durchführen. Doch Volkserbürgungen waren die Folge der Annäherung an Rom; Michaels Nachfolger Andronikos II. († Byzanz; 1. 7.) hob die Union nach Absehung des Patriarchen Beffus 1282 offiziell auf und ließ alle Kirchen mit Weihwasser von der Unionsbestreitung reinigen. * Innocenz IV. war noch im besonderen bemüht, den russischen Großfürsten Alexander von Rostow für die Union zu gewinnen († Russland, A 1, Sp. 91). In der Erwartung abendländischer Hilfe gegen die Türken griffen die griechischen Kaiser in der Folgeseit wiederholt auf den Unionsgedanzen zurück. 1309 forderte der zu diesem Zwecke in Avignon eingeschienene Abt Barlaam von Benedict XII. auf, die Griechen noch vor dem Zustandekommen der Union gegen die Ungläubigen zu unterstützen, damit auf diese Weise zunächst der Druck des Volkes gegen die Lateiner beseitigt werde; 1369 erneuerte sogar Johann Palaiologus († Byzanz; 1. 7.) persönlich in Rom die Union, ohneheimlich Hinfang zu finden. Als die Türken auch Konstantinopel bedrohten, raffte sich Johann VIII. Palaiologus, von * Beccaria beraten, noch einmal zu Unionsverhandlungen auf († Byzanz; 1. 7.). Unter Eugen IV. kam am 6. Juli 1439 auf dem Florentiner Konzil nach Vorverhandlungen in Ferrara (über beide vgl. Reformationszile, B 1) ein Unionsdecreto zustande („Decretum Unionis Graecorum“ in der Bulle „Laetentur Coeli“). Die Griechen ließen das illoque zu, ohne es aber ihrem Symbol, dem Nicäo-Konstantinopolitanum, einzufügen und verstanden sich zur römischen Lehre vom Fegefeuer; den Primat erkannten sie an, „soweit er in den Beschlüssen der ökumenischen Konzile und den heiligen Canonen enthalten sei“ (über diesen Artikel liegen übrigens zwei griechische Tertrezenionen vor). Den Gebrauch des gefärbten oder ungefärbten Brotes beim Abendmahl (Azymiten) gab man frei. An dem Widerstand des griechischen Volkes, das die türkische Herrschaft der lateinischen Tyrannei vorzog, scheiterte die Union auch damals wieder, und sie wurde gegenstandslos, als die Türken 1453 Konstantinopel erobereten und damit die bisherigen eigentlichen Träger des Unionsgedankens, die byzantinischen Kaiser, verschwanden. Zwischen dem römischen Stuhl und dem östlichen nischen Patriarchat sind direkte Unionsverhandlungen nicht angeknüpft worden. Freilich gab die Kurie die orientalischen Katholizierungsversuche nicht auf: * Leo X. hat 1521 im Breve *Acceptimus* den Griechen im Falle einer Union die Beibehaltung ihrer Liturgie, ihrer Sitten, ihrer Hierarchie zugesichert. * Gregorius XIII. gründete 1577 in Rom zur Bekämpfung der griechischen Propaganda, die sich die Jesuiten angelegen seien ließen, ein Collegium graecum († Kollegien, Sp. 1585 † Allatis), dem unter desselben Papst das Collegium Maronitarum (1581) für die kleine orientalische Gruppe der Maroniten folgte, bei der die römischen Unionsversuche schon im 12./13. Jhd. erfolgreich gewesen waren. Rom hat überhaupt an den kleinen orientalischen Nationalkirchen weniger erfolglos gearbeitet als an den orthodoxen antiochenischen Kirche. Unierte Reformationer (Chaldäische Christen) gab es vereinzelt schon im 14. Jhd., und die armenische Union (vgl. * Ar-

menien, 4) führt bis auf das oben genannte Florentiner Unionskonzil vom Jahre 1439 zurück („Decretum pro Armenis“ in Eugens IV. Bulle „Exultate Deo“, dem 1442 Eugens IV. Bulle „Cantate Domino“ mit dem „Decretum pro Jacobitis“ († Jakobiten) folgte, — beidermal freilich nur mit teilweise und langsamem Erfolg. Auf russisch-orthodoxem Gebiet dann Clemens VIII., unter dem die Union der Ruthene n. († Polen, 2 b; Magnus Dominus 1595; Decet Romanos Pontifices 1596) zustand, fand einen nachhaltigen Erfolg anzuweisen. Von den Patriarchen der Neuzzeit haben sich besonders * Benedikt XIV., * Pius IX. und * Leo XIII. der Unionsfrage zugewandt. Benedikt XIV. hat v. B. 1742 („Etsi Pastoralis“) die Verhältnisse der „Stalograeci“, der unierten Kirchen in Italien, geregelt; seine Bulle „Inter plures“ (1744) bekräftigt sich mit den Ruthenen, und die Bulle „Allatae sunt“ (1755) verkündete nochmals feierlich die Berechtigung verschiedener liturgischer Riten, um so das Feld der kath. Kirche möglichst weit zu machen und viele durch das Zugeständnis jener Freiheiten anzuladen. Seinen tolleranten Bullen schloß sich * Leo XIII. Bulle „Orientalium dignitas“ (1894), die allen Orientalen gelten sollten, wieder an. Er hat mit fluger Rücksichtnahme den Schaden und die Spaltungen zu heben gesucht, die Pius IX. mit seinen in die Verfassungsverhältnisse u. a. der Armenier und Chaldäischen Christen eingreifenden Aקודnungen und Zentralisationsbestrebungen — Pius IX. schuf auch die Congregatio de propaganda fide pro negotiis ritus orientalis (1862) — angerichtet hat. Auf Leo XIII. gehen dann die römischen Nationalkollegien für die Orientalen († Kollegien, römische, Sp. 1585) zurück. Er sammelte im Oktober 1894 die unierten Patriarchen um sich, auf deren Kirchen er für die Wiedergewinnung der andern morgenländischen Schismatiker so große Hoffnungen gesetzt, und die er vor dem „Latinisieren werden“ zu bewahren versprochen hat. Außerdem hat seine berühmte Enzyklika „Praelatura Gratulationis“ (ad principes populosque universos) vom 20. Juni 1894, die den Gedanken der Union allen Kirchen gegenüber zum Ausdruck brachte, den Kreis der Unterten ebenso wie vergrößert wie Pius IX. entsprechendes Orientalkreis vom 6. Jan. 1848 (Litterae ad Orientales); von Seiten der orthodoxen Patriarchen wurden beide päpstliche Erlasse beantwortet mit einem Verzeichnis der römischen Reaktionen. Für die Gegenwart verdeutlicht der Fall des Prinzen Karl von Sachsen die Ausichtslosigkeit aller Unionsbestrebungen. Über den Bestand der „Unierten Kirchen des Orients“ vgl. den betreffenden Sonderartikel.

2. Die Reformation stellte ein neues Unionsproblem. Die Hussiten († Hus, 2), welche ebenfalls die Reform der Kirche gefordert hatten, gelang es durch Zugeständnisse, wenigstens teilweise wieder mit Rom auszusöhnen. Eine Wiedergewinnung der Protestanten erwies sich aber wegen deren Verwerfung des Papsttums als eines Werkzeugs des Antikirchen von vornherein als aussichtslos. Außer dem päpstlichen Prinzip scheiterten auch hier alle. Die maßgebenden fahrl. Kreise waren von der Notwendigkeit einer Reform der Kirche überzeugt, weshalb sie die Hoffnung nicht aufgaben, durch die Verbesserung der kirchlichen Sitten den

Kirchenfrieden wiederherzustellen. Andererseits ermöglichte den Protestanten ihr umfassender Kirchenbegriff, in Friedensverhandlungen auf möglichst breiter Grundlage sich einzuläufen. Über den Hauptunterschied, den päpstlichen Primat, war aber eine Einigung von vornherein ausgeschlossen. Unionsverhandlungen wurden in den Ländern geöffnet, wo die lath. Obrigkeit nicht stark genug war, die protestantischen Untertanen mit Gewalt der römischen Kirche wieder zu unterwerfen. Deutschland voran. Die Reichsinteressen erforderten unbedingt eine Vereinigung mit dem immer mächtiger werdenden Protestantismus. Zur Anerkennung der neuen Lehre konnte sich der Kaiser jedoch nicht entschließen, während sich die Vertreter derselben immer mehr als Sonderkonfession, die Gewährung voller Religionsfreiheit beanspruchten, fühlten. Man behielt sich mit Provinzen (Nürnberger Anstand: 1532, Frankfurter Anstand: 1539; Deutschland: II, 2) und schob die Entscheidung auf das beiderseits geforderte Unionstreitkonzil hinaus, über dessen Wesen jedoch die Ansichten auseinanderliegen. Unionsverhandlungen sollten die Entspannung vorbereiten. Einen besonderen Anteil nahmen an denselben die religiös interessierten humanistischen Kreise (Humanismus), die ohne Berrechnung der Kircheneinheit unter Heraufnahme verschiedener reformatorischer Gedanken eine Erneuerung des kirchlichen Lebens anstreben (Gropius, Gassander, Pilug, Contarini, Vitell). Der Entwicklungsvorschlag des Erasmus in seiner Schrift über die Wiederherstellung des Kirchenfriedens (1531) kennzeichnet die Friedensbemühungen dieser Gruppe. Er geht die einzelnen Streitpunkte durch und stellt Vermittlungsformeln auf. Den päpstlichen Primat hält er aufrecht. Protestantseite unterbreitet Bauer in seiner Untersuchung „wie leicht und fröhlich christliche Vergleichung... in das Werk zu bringen“ ähnliche Unionsfälle, wobei er aber den Artikel vom päpstlichen Antichristentum verfehlt. Da man sich über den Papst nicht einigen konnte, war auf diesem Wege nichts zu erreichen, möchte man auch in einzelnen Lehrbüchern eine Vereinigung erzielt haben. So waren alle Unionsversuche von vornherein aussichtslos, und alle Religionsgespräche (Deutschland: II, 2: 1540/41 Hagenau, Worms, Landshut 1557, Regensburg [auch 1546 und 1601], Worms 1561, Thorn 1645; über letzteres vgl. Thorner Religionsgezwäch) verfehlt. Die Augsburger Religionsfriede 1555, das Tridentinum, das Auftreten einer protestantischen wie lath. Orthodoxie, die sich gegenwärtig versetzten, das Landeskirchentum entzogen den Unionsbemühungen den Nährboden. Die evangelische Mittelpartei mit ihrem Vermittlungskatholizismus, gegen die sich nun die Angriffe beider Parteien richteten, war unzweckmäßig geworden. Beim Augsburger Religionsfrieden verständigte man sich zwar im Ausblid auf „die christliche, freundliche und endliche Vergleichung der päpstlichen Religion“, wie auch alle Zugehörigkeiten an die protestantischen Minderheiten, z. B. in Österreich unter Maximilian II., katholischerseits als Provisorium gedeutet wurden. Die Kircheneinheit ließ sich aber nicht wieder herstellen, da beide Parteien den Frieden von der Anerkennung ihres Standpunktes abhängig mach-

ten. Die Gegentreformation suchte den Kirchenfrieden durch die bedingungslose Unterwerfung der Evangelischen unter die päpstliche Oberhoheit aufzurichten. Die Konvertiten unter den Friedensvermittlern verdeutlichen die völlige Aussichtslosigkeit einer friedlichen Vereinigung der Konfessionen.

Offizielle Unionsverhandlungen sind zwischen dem Katholizismus und Protestantismus nicht wieder aufgenommen worden; wohl versuchten aber einzelne Schönseher, das Problem zu lösen, selbstverständlich ohne Erfolg. In der Zeit der erbittertesten konfessionellen Polemik (seit 1675) unterhandelte der Spanier Spinola, im Auftrag des Kaisers und Papstes am württembergischen, kurpfälzischen, sächsischen und hannoverschen Hofe bezüglich einer Union. Aus politischen Rücksichten kam man in Hannover (I, unten II, 6) den Befreiungen zunächst entgegen. Molanus, der eine kirchliche Vereinigung auf Grund der Übereinkunftung der 5 ersten Jhd. erträumte (Schüler des G. Cafixtus), und Leibniz, der Philosoph der Weltharmonie, entwickele mit Spinola ein Friedensprogramm. Leibniz knüpfte auch mit Bosquet einen regen Briefwechsel in derselben Angelegenheit an. Mit Hilfe seiner Monadenlehre half er sich über verschiedene lath. Dogmen, vor allem die Transubstantiation hinweg. Die lath. Friedensmacher gestanden die Priestertheorie, daß Abendmahl unter beiderlei Gestalt und die Volksprache im Gottesdienst zu, wogegen Leibniz die lath. Kirchenverfassung als menschliche Einrichtung mit dem Papste als dem höchsten geistlichen Würdenträger gelassen wollte. Die Verhandlungen scheiterten an der lath. Forderung der Anerkennung des Tridentinums als eines ökumenischen Konzils. Die Jesuiten erklärten Spinola für vertrügt, die orthodoxen Theologen Molanus und Leibniz für heimliche Papisten. Der hannoversche Hof brach die Unionsverhandlungen ab, als sich ihm Aussichten auf den englischen Thron eröffneten. Die Unionsentwürfe der lath. Auflärungstheologen führten ebenso wenig zu einem Ergebnis. R. v. Hontheim (Teozonitis) hoffte die Protestanten nach Bereitstellung des päpstlichen Devozionismus mit der römischen Kirche zu vereinigen. Der gestiegerte Konfessionalismus im 19. Jhd. ließ ernsthafte Unionsbemühungen nicht wieder aufkommen.

3. Auch die nicht-römischen lath. Kirchen erwogen die Union mit anderen Konfessionen. Von den Bemühungen um eine Vereinigung zwischen der orthodoxen Kirche und dem Protestantismus verdienten höchstens die Verhandlungen mit der englischen Hochkirche bzw. der ritualistischen Partei derselben in den letzten Jahrzehnten eine Erwähnung. 1867 stellte der Patriarch Gregor VI in den ihm vom Erzbischof Archibald Campbell von Canterbury überhandten 39 Artikeln den Geist der Orthodoxie fest. 1900 wurde sogar eine Kommission zur Vorbereitung einer Vereinigung, die sich praktisch aber doch nicht durchführen läßt, eingesetzt (vgl. auch Lambethkonzils, 2 d). Im 16. und 17. Jhd. handelt es sich, selbst bei Encillus, Lufaris, höchstens um eine wohlwollendere Beurteilung protestantischer Glanzensätze. Es sei noch erwähnt, daß in Polen um die Wende des 16. Jhd.s eine politische Verbrüderung zwischen den nicht-

unierten Griechen und den Protestantten zustande kam, nachdem sich eine Glaubensunion nicht hatte bewerkstelligen lassen.

4. Die Altkatholiken bemühten sich ebenfalls um eine Union mit den Griechen wie den Protestantten (Altkatholiken, 7). Man schuf auf dem Kölner Kongreß 1873 zwei Unionskommissionen zur Pflege der Beziehungen mit der anglikanischen und griechischen Kirche.

Ferd. Kattenburg: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, 1892, S. 74—157; — Derf., in RE³ XX, S. 247 ff.; — Frd. Löffel: Symbol I, 1902; — A. Bäbler: Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, 2. Aufl., 1864/5; — Walter Norden: Das Papsttum und Byzanz, 1903; — Derf.: Prinzipien für eine Darstellung der kirchlichen in, im Mittelalter (EZ 102, 1909, S. 277—303); — A. Bäbler: Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, 1902, S. 181—197; — C. M. Hering: Geschichte der kirchlichen Unionssuche, 1888; — G. Friedrich: Die römischen Hoffnungen auf eine Wiedervereinigung der Kirchen, 1895; — G. von Döllinger: Die Wiedervereinigungsversuche und die Aussichten einer künftigen Union, 1872, in der „Allgem. Zeitung“ (1872 auch englisch); Neudruck unter dem Titel: Neuer die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, 1888; — A. Benrath: Zur Frage der Vereinigung der orthodoxen und römisch-kath. Kirche (Deutsch-Gängelich, 1911, S. 391—397); — L. Pastor: Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V., 1879; — L. Cardauns: Zur Gesch. der kath. Union- und Reformbestrebungen von 1538—1542, 1910; — Rud. Briegel: Contarini und das Regensburger Konföderatwerk, 1870; — G. Frank: Gesch. der protestantischen Theologie II, S. 287 ff.; — Gustav Krüger: Die neueren Bemühungen um Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, 1897; — W. Köhler: Die kath. Kirchen des Morgelandes, 1896, S. 20—42. — Wötter.

II. Unionsbestrebungen, innerprotestantische.

1. Das von dem Landgrafen Philipp von Hessen zur Herstellung des Friedens zwischen Luther und Zwingli 1529 zu Marburg veranlaßte Religionsgespräch (Deutschland: II, 2 § Hessen; 1, 3) führte nicht zur Einigung der beiden Reformatoren über die Auffassung der Abendmahlsworte. Aber auch die durch Bucers Bemühungen 1536 erreichte Wittemberger Konföderation (Deutschland: II, 2 § Abendmahl; II, 9 a) hatte nicht lange Bestand. Vielmehr ließ Luther 1544 in seinem kurzen Bekenntnis vom blg. Sakrament eine endgültige, jede Einheit zerstreuende Absehung von alle Schwärmer und Sacramenter ergehen. Hatte Luther gleichwohl Melanchthon's Abweichungen von seiner Lehre über das Abendmahl und über die Richtbeteiligung des freien Willens an der Beteiligung stiftschwiegend geduldet, so gab Melanchthon Minnitung an dem Leipziger Interim den von Matthias Flacius geführten Gnesio-lutheranern den Anlaß zur bestreitigen Bekreitung des Philippismus überhaupt, d. h. der kirchenpolitischen und theologischen Richtung Melanchthon's und seiner Anhänger (Deutschland: II, 3, Sp. 2113 Orthodoxie, 2 b Melanchthon zw., 9). Aber auch die Versäugte Konföderationsformel, die hauptsächlich von Jakob Andreae und Martin Chemnitz, den Führern der Melanchthon's in gewissen anderen Ausfassungen wieder näherstehenden jüngeren Lutheranern, nach langen Vorbereitungen 1577 zustande gebracht worden war, verwirrte die bisher am

meisten bestrittenen philippistischen Sonderlehrten. Bollands führte das seit 1580 von der Mehrzahl der deutschen Protestantten angenommene Konföderationsbuch zur konfessionellen Trennung zwischen den Lutheranern einerseits, den Philippisten und den mit diesen in der Abendmahlfrage übereinstimmenden Calvinisten anderseits. Zu der zunächst allein obwalgenden Differenz zwischen den Reformierten und den Lutheranern wegen des Abendmahl's kamen ferner Uneinigkeiten in den Lehren von Christus und besonders von der Prädestination. Galt nach der allerdings vorwiegend außerhalb Deutschlands vertretenen streng reformierten Ansicht das christliche Heil von vornherein ausschließlich denjenigen Ewigkeit von Gott erwählten Menschen (Reformierte Kirche, 2 § Prädestination: II, 3), so lehrten die orthodoxen Lutheraner, die hierin ihrerseits Melanchthon's Standpunkt aufrecht erhalten, immer bestimmter und nachdrücklicher, daß sich die göttliche Gnadenverhebung vielmehr auf alle Menschen ohne Ausnahme richte. Andere Unterschiede waren von geringerer Wichtigkeit, und über die erhebliche Verschiedenheit der kirchlichen Sitte und Disziplin wurde man sich auf beiden Seiten damals nicht einmal klar.

2. Die Konföderationsformel fand sofort bei den deutschen Reformierten, namentlich in der Pfalz, den erbitterten Widerstand. In vollster Schärfe kam dieser gleich zum Ausdruck in der von Bach, Ulrich 1581 herausgegebenen Neu-städter Admonition, in der die lutherischen Gegner fast aller überhaupt die vorgeschaffenen Höretien geziert wurden. Zahlreiche Streitschriften von beiden Seiten folgten, und von den Lutheranern erhoben Philipp Nicolai, Philipp Leyerer d. Ae. und Matthias Hös von Hohenegg gegen die Reformierten insbesondere den Vorwurf des Mohammedanismus. Leyerer wollte wegen der Gefahr der reformierten Propaganda auch lieber noch mit den Papisten als mit den Calvinisten, wenn auch nur in äußerlichkeiten weltlichen Dingen Gemeinschaft haben. Andertheit hatte doch schon die Neu-städter Admonition selbst die kirchliche Einigung mit den Lutheranern auf einem künftigen Konzil in Aussicht genommen, während die Lutheraner aus Gründen des Gewissens jede auch nur volkliche Verbindung mit den Reformierten, falls diese wie bisher ihre dogmatischen Errüttler aufrecht erhalten, beharrlich ablehnten. Äußerlich erleichtert war ihnen allerdings die Durchführung dieses Standpunkts dadurch, daß sie seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 die öffentliche Anerkennung als einer politisch berechtigten religiösen Partei genossen. Die Reformierten jedoch waren in Deutschland, staatsrechtlich betrachtet, bis zum Frieden von Osnabrück (1648; Deutschland: II, 3 § Toleranz, 3), ebenso wie die Sozialianer und andere Sekte, eine religiöse Gruppe ohne öffentliche Daseinsberechtigung. Dagegen in England und Schottland, in den nördlichen Niederlanden und in den wichtigeren Kantionen der Schweiz gelangten die Calvinisten schon im Laufe des 16. Jhd.s zur Herrschaft. In allen diesen Ländern aber überwogen die strengeren Reformierten, denen ebenso wie den orthodoxen Lutheranern an einer Union der protestantischen Konfessionen von Haus aus nichts gelegen war. So erklärt es sich, daß die

eigenlichen Träger und Vertreter der kirchlichen Union sind zunächst nur teils deutsche und französische Reformierte, teils in ihrer Art auch Sozialianer, Arminianer und andere Sektienten waren. Nebenher traten allerdings auch einzelne katholische Theologen, wie Georg Tassander († 1566; vgl. I, 2), den jedoch Calvin und Béza nachdrücklich bekämpften, und ein halbes Jahrhundert später Marcantonio de Dominicis († 1624), der aber einige Jahre hindurch der reformierten Konfession angehörte, für eine Einigung aller christlichen Religionsparteien auf Grund der altkirchlichen Orthodoxie ein. Und von noch anderer Art waren die Friedensbemühungen solcher Katholiken, die es, wie während des dreißigjährigen Krieges Caspar Scipioius, vielmehr darauf abhingen, den Protestantenten die Rückkehr zur römischen Kirche plausibel zu machen.

3. Nach dem im Reformationszeitalter besonders von Philipp von Hessen und von Martin Bucer vertretenen Unionsbestrebungen hat in eigenümlicher Weise zuerst wieder ein theologisch und philosophisch hoch gebildeter Vaie, der zuletzt in London lebende und dort der Dutch church zugehörige Ingenieur Jacob Acontius aus Trient, in seinem 1565 erschienenen und weiterhin noch dreizehntmal neu aufgelegten Buche *Stratagema Satanae* die Einigung der durch Streit zerstörten Christenheit dadurch herbeizuführen zu können gemeint, daß er ein absichtlich nur in biblischen Wendungen abgefaßtes Symbol aufstellte, dem seiner Ansicht nach alle Christen zusimmen könnten und müßten. Über die zünftigen Theologen der verschiedenen kirchlichen Parteien, denen Acontius den Sozialianern allzu nahe zu stehen schien, verhielten sich seinem Bericht gegenüber einfach ablehnend. Dagegen behandelte 1573 der reformierte Theologe Benedictus Arietius in Bern die Frage nach der kirchlichen Eintracht schon ganz in der Weise der späteren reformierten Freiheit, indem er in dem apostolischen Symbol zusammengestellten Glaubensartikel für heilsnotwendig erklärte, in den übrigen Glaubensfragen jedoch Verschiedenheit der Urteile ertragen, wenn wollte („Glaube: VI“). Zu ähnlicher Weise forderte der überhaupt stark von Melanchthon abhängige Ursinus teils in der Reuchlin'schen Admonition (I, 2) die Übereinstimmung mit der heiligen Schrift und mit den altkirchlichen Symbolen, teils in anderen Schriften bloß die Zustimmung aller Christen zu den Artikeln des Apostolitums. Außerdem nahm Arminius in einer 1605 zu Leiden gehaltenen Rektoratsrede über die Beilegung des Religionsstreits unter den Christen die Entscheidung einer künftigen Synode in Anspruch, ohne deren Beschlüsse jedoch Differierenden aufzwingen zu wollen. Zuvor schon hatte Franz Xaviers 1593 in seinem Exercitium, der ersten Schrift unter diesem dann wiederholt wieder gebrachten Titel, die Lutheraner zur brüderlichen Gestaltung gegenüber den Reformierten ermahnt. Dann aber nahmen direkt die Einigung der beiden protestantischen Konfessionen zum Zulaufen schaffen gegenüber dem Papstnunzio in Aussicht die „Teuerherige Vermaßnung der Pfälzischen Kirche an alle anderen Kirchen in Deutschland“ vom Jahre 1606, und das 1614 erschienene Irenicum des Schülers von Ursinus, David Pareus, der zur Bekämpfung der römischen Kirche den Luthera-

nern und den Reformierten empfahl, einen „Syncretismus“ (I, 1) einzugehen. Die einem solchen politischen Zusammengehen entgegenstehenden dogmatischen Schwierigkeiten aber führte er durch die Unterscheidung von allgemein verbindlichen katholischen und von diskutablen theologischen Glaubensartikeln zu befehligen. Diese theologische Konstruktion jedoch und die sich aus ihr ergebenden praktischen Konsequenzen wies gleich im folgenden Jahre der Lutheraner Leonhard Hutter in seinem Irenicum vere christianum energisch zurück. Andere Auseinandersetzungen von derselben Art beschäftigten in dem folgenden Jahrzehnt besonders die Reformierten in Marburg und die Lutheraner in Biechen. Gleichzeitig aber wurden in den Augen der Lutheraner die reformierten Unionsbestrebungen aufschwärme kompromittiert durch die gewalttätige Behandlung, welche die Arminianer auf und nach der Dordrechter Synode von ihren streng calvinistischen Gegnern erfuhrten. Diese eigenümliche Illustration der reformierten Friedensgesinnung hob namentlich Al. Irenius immer wieder hervor, indem er zugleich die Frage aufwarf, wissen sich wohl die Lutheraner, die den Calvinisten dogmatisch doch noch weit ferner ständen, als die Arminianer, zu verstehen hätten, wenn es gelänge, die reformierten II. durchzusetzen (vgl. „Glaube: VI, §v. 1458“). Er selbst aber wies ganz andere Wege zur Herstellung eines ehrlichen kirchlichen Friedens, der ihm als überaus wichtige Angelegenheit der Christenheit am Herzen lag.

4. Waren bisher die Verhandlungen wegen des kirchlichen Friedens unter den Protestantenten nur eher theoretischer Natur gewesen, so führten die politischen Verhältnisse zur Zeit, als Gustav Adolf in Deutschland vordrang, auch einmal wieder zu einem Religionsgespräch. Dieses fand zwischen lutherischen Theologen aus Sachsen und reformierten aus Brandenburg und Hessen im März 1631 bei Gelegetongress in Leipzig statt (vgl. RE XI, S. 363 ff.). Obwohl es gelang, sich wegen der den Verhandlungen zugrunde zu legenden Ausgabe der Concilia Augustana zu einigen, blieben doch die vorhandenen dogmatischen Unterschiede ein unüberwindliches Hindernis für jede entscheidende Vereinigung zwischen beiden Teilen. Doch erlangte in demselben Jahre eine zu Charenton abgehaltene Generalsynode der französischen Reformierten die Lutheraner als Brüder an und ließ sie zu ihrer kirchlichen Gemeinschaft zu. Das Leipziger Religionsgespräch aber gab einem merkwürdigen Engländer, Johann Durie, die Veranlassung, sich durch persönliche Verhandlungen mit einflussreichen Lutheranern, Fürsten und Thatsältern, um die kirchliche Einigung zu bemühen. Seidem bat er, zunächst mit Empfehlungsbriefen bei verschiedene hohe Häupter in Deutschland und mit einer Art von theologischer Institution von den anglikanischen Bischöfen Thomas Morton, John Davenant, Joseph Hall, und besonders dem Erzbischof George Abbot ausgestattet, fast ein halbes Jahrhundert hindurch, im Dienste seines Friedenswerks immer wieder das Festland besucht, um am Schlüsse seines langen Lebens doch nur aus einer im wesentlichen verfehlte Lebensaufgabe zurückblenden zu müssen.

5. Immerhin hatten sich in demselben Zeit-

raum gerade in Deutschland die Verhältnisse entschieden zu wandeln begonnen. Unter den Unitariern selbst kam durch Georg Calixtus in Helmstädt gegen Mitte des 17. Jhd.s eine dogmatisch salbolißierende, praktisch aber zunächst nur erst die Union mit den Reformierten erreichende Richtung, auf (Syncretismus: II). Doch während es den orthodoxen Lutheranern, deren Führer Joh. Konrad von Dannhauer in Straßburg, Joh. Hölschenthal in Leipzig und Abraham Calov in Wittenberg waren, trotz des erbitterten Streites, den sie gegen jenen Syncretismus führten, dessen Vertreter aus der Gemeinschaft der lutherischen Kirchen ausschließen. Das von Calov lange eifrig verfolgte Streben, wie einst den Philippismus durch die Konföderationsformel, so nun die helmstädtische Theologie durch eine neue Bekennisschrift, den Consensus repetitus fidei verae Lutheranae, möglichlich zu machen, scheiterte vor allem an dem Widerstande von Joh. Müsäus in Jena, dem Hauptvertreter eines wieder toleranteren und doch nicht heterodoxen Lutheranismus (Orthodolie, 2 b, Sp. 1059). Weiterhin bewiesen die Verhandlungen, die auf dem von dem Landgrafen Wilhelm VI von Hessen 1661 zu Cassel veranstalteten Religionsgespräch zwischen reformierten Marburger und lutherischen Kintziger Theologen (Heissen: I, 5, Sp. 2169; vgl. RE³ III, S. 744), zumindesten, und die ausgedehnte literarische Debatte, die sich an dieses Ereignis anknüpfte, daß Calixts Bestrebungen unter einem Teil der Lutheraner direkt Boden gewonnen hatten. Außerdem verließ das 1562 und 1563 von dem Kurfürsten Friedrich Wilhelm in Berlin veranstaltete Religionsgespräch völlig ergebnislos (Paul Gerhardt Prenzlau: I, 3 b). Gleichzeitig vertreten auf reformierter Seite auch in Frankreich und in der Schweiz die herzragendsten Theologen, die dort wirkten, Noës Amiraud, Pierre Jurien, Joh. Heinrich Hollinger, Joh. Heim, H. Heidegger, Benedict Pictet u. a. die Sache der kirchlichen Einigung der Protestantenten. Für diese legte jerner Buseck († 1694) in dem ein Jahr nach seinem Tode veröffentlichten *Jus seculare divinum* sein gewichtiges Wort in die Waagschale.

Ein anderer Gelehrter ersten Ranges dagegen, der Philosoph Leibniz, war wohl auch durch Calixts Einfluß vielmehr zu stark katholisierenden Auffassungen gelommen, von denen ihn um 1686 verjagtes, aber erst 1819 von katholischer Seite veröffentlichte *Systema theologiae* zum Zeugnis gibt. Zuvor jedoch hatte er sich an den bedeutenden Unionsverhandlungen beteiligt, die der gleichfalls aus Calixts Schule hervorgegangene Abt Molanus von Loccum mit Bischof Bofius und dem spanischen Vertreter aus Leopold I. Spinola, wenn auch schließlich erfolglos betrieb (s. oben I, 2, Sp. 1466). Und wiederum im Interesse der kirchlichen Einigung stand Leibniz seit 1707 mit den reformierten Theologen Joh. Alphons Turretini zu Genf in einem theologischen Briefwechsel. In demselben Interesse fanden sich Turretini und der lutherische Pietist Chr. M. Pfäff und verständigten sich in weitreichender Vereinbarung. Unter den deutschen Reformierten aber, die sich in den ersten Jahrzehnten des 18. Jhd.s des Friedenswerkes annahmen,

ist vor allem der unermüdliche Samuel Strießnus zu Frankfurt a. O. zu nennen (Kurzer Entwurf der Einigkeit der Evng.-Lutherischen und Reformierten im Grunde des Glaubens; *Inquisitiones in controversias Lutheranorum et Reformatorum* u. a.). Um so unachgiebiger hielten dagegen die Unitarianer Gottlieb Bernsdorff, Sebastian Edzard, Daniel Severtin Scultetus, Ernst Salomo Cyprian u. a. an der Ablehnung jeder Union fest. Erst ein Jahrhundert später wurde infolge des inzwischen durch Pietismus und Auflösung beginnenden oder direkt geplagten konfessionellen Indifferenzismus die einst von den reformierten Freiern und von Calixt gestreute Saat zur Ernte reif. Und Friedrich Wilhelm III war es vergönnt, die Kirchenpolitik, die seine Vorgänger seit dem Kurfürsten Johann Sigismund 1613 vollzogenem Übertritt zum reformierten Bekennnis konsequent verfolgt hatten, durch die Stiftung der evangelischen Union in dem damaligen Preußen zu trönen und zu vollenden.

³ G. Walch: *Bibliotheca theologica selecta*, 1758, II, S. 488—527; — D. Ritschl: Aus der Vorgeschichte der evng. Union (ChrW 1906, S. 75 ff. 98 ff.). D. Ritschl.

Unitatschristen (= Nachkommunist: I, 2 e.)

Unität (= Brüderkirche) (Hus usw., 3

Herrnhuter.

Unitarian association, british and foreign, England: II, 4 (Sp. 363) **Unitarier**, 3 a. c (Sp. 1475, 1478).

Unitarier.

1. Name; — 2. Die Antitrinitarische Bewegung der Reformationzeit; die II. in Polen und Siebenbürgen; — 3. II. in England und Amerika.

1. II. sind Anhänger der unitarischen Kirche, die im Gegenfah zu der Lehre von der Dreieinigkeit die Einheit Gottes betont (= Antitrinitarier) und Jesum Christum als einen göttlich inspirierten Lehrer verehrt (Trinitätslehre, 4 Christologie: II, 5 a). Der Name e. unitarisch (unitaria religio) kommt zum erstenmal in einem Beschuß des Siebenbürgischen Parlaments v. J. 1600 vor. Die unitarischen Gemeinden in Siebenbürgen nahmen den Namen als die offizielle Bezeichnung ihrer Kirche 1628 an. Die polnischen Anhänger von Sozini (Sozinianer) haben den Namen nie angenommen. In England findet sich der Name zum erstenmal 1682 in einem Brief, den „zwei Philophyphen“ anonym an den Marodanischen Gefandten in London richteten, um ihn für „die Sekte von Chritsten“ zu gewinnen, die II. heißen“.

2. Die antitrinitarische Bewegung auf evng. Boden hat im 16. Jhd. schon den Reformator zu schaffen gemacht, obwohl es damals zur Bildung geschlossener Verbände von II. nur an wenigen Stellen gekommen ist. Sie entstand unter humanistischen Einflüssen, die Einzelne zur historischen und rationalen Kritik der Trinitätslehre führten und gegenüber den Lehrverrichtungen der alten und der mittelalterlichen Kirche, gestützt auf die Bibel, auch in der Christologie und Trinitätslehre eine „Restitutio Christianismi“ („Sarpi“) forderten ließen. In den Gruppen der Spiritualisten und der Wiedertäufer fanden wir auch hin und wieder Antitrinitarier. Auf dem von zahlreichen Vertretern schwäizerischer und oberitalienischer Gemeinden be-

suchten Täuferkoncil zu Benedig (Sept. 1550) traten die Antitrinitarier unter den Täufern zum erkennbar zusammen. Aus diesem oberitalienischen, in den Unitarismus auslaufenden Täuferumtritt trugen **V**elandrat, **G**entilis, **D**ecimo u. a. den biblizistischen und rationalistischen Antitrinitarismus nach der Schweiz und nach Polen. In der Schweiz hatten die evg. lutherischen Kreise ein wachstümliches Auge: Genf sah den Prozeß gegen **S**ervet (**C**alvin, I, Sp. 1552), Bern den gegen **G**entilis; daneben sorgten zahlreiche Ausweisen (vgl. auch **R**enato für den Schluß der Kirche gegenüber den Rebern, deren Lehre das seit **J**ustinians Zeit an der Spitze des **C**orpus **j**uris stehende mit von allen evg. kirchlichen Befürwortern gereichte Bekenntnis zur orthodxen Trinitätslehre anzutreten wagte (**A**reber iijv, I, Sp. 1074; 2, Sp. 1077). Dagegen boten Polen und Siebenbürgen den italienischen Flüchtlingen ein Asyl. In Polen entstanden ihnen in **G**eneviæ, **G**regor, **P**auli, **F**atimius u. a. einige Gesinnungsgenossen, in **S**zozini (**S**zozinianer) von 1579 an der Organisator, der den polnischen Unitarismus aus den mancherlei Streitigkeiten zur Einheit führte. Um den Ratisauer Kaisertumsmus (**K**aisertumsmus; II, 6) gecharakterisiert, haben diese szozinianischen U. noch in 17. Jhd. eine Blütezeit gehabt, sind aber seit der Mitte des 17. Jhd.s den Umtrieben der jesuitischen Gegenreformation (I. Polen, 2 b) erlegen. Als selbständige Religionsgemeinschaft erhalten blieb der Antitrinitarismus in **U**ngearn und **S**iebenbürgen (**D**estereich-Ungarn; II, A 2 a; B, 2 a). In Siebenbürgen war er um 1563 durch **V**elandrat eingeführt worden. Daß seiner Bemühungen schlossen sich die unitarischen Gemeinden zu einer eigenen Religionsgemeinschaft zusammen (Synode zu Thorda, 1566), die aber bald infolge des Streits zwischen Velandrat und dem Leiter der Kirche Franz David über die von letzterem entschieden verworfene Anbetung Jesu (Adoranten und Konadoranten) eine Separation erfuhr; Franz David und seine Anhänger wurden auf der Synode zu **G**laubenburg 1579 verurteilt; auch wurde dafelbst ein Glaubensbekenntnis verfaßt, das die Anbetung Christi festlegte. Viele, die das Bekenntnis nicht annehmen kontierten, schlossen sich nach Ungarn; andere schlossen sich der jüdischen Religion an und wurden als „**Sabbatharier**“ verfolgt. Trotz dieser Verfolgung ihrer Glaubensfreiheit vermochten sich die Siebenbürgischen U. als eine getrennte Kirchengemeinschaft zu behaupten. Ihre Lage veränderte sich aber seit 1691, als Siebenbürgen **D**estreich-einverlebt wurde (**D**estreich-Ungarn; II, B, 2 b). Die in **D**estreich herrschenden Jesuiten bewirkten, daß zunächst die berühmte unitarische Schule zu **G**laubenburg und 1718 ihre Kirche den Katholiken übergeben wurde. Seit 1818 bei Einführung Siebenbürgens in Ungarn (**D**estreich-Ungarn; II, A 3 b; B 2) gelangten sie wieder zu ihrem Recht, wurden mit den übrigen christlichen Konfessionen staatlich anerkannt und besieben staatliche Beihilfen. Sie besitzen jetzt 163 Gemeinden mit einer Mitgliederzahl von 69 374 Seelen. Seit der Mitte des vorigen Jhd.s stehen die siebenbürgischen U. in feindschaftlichen Beziehungen mit den U. in England und Amerika. In Manchester College, Oxford, hat man ein zweijähriges Stipendium für ungarnische Studenten gegründet, und in

Glaubenburg ist ein Lehrstuhl von einer Amerikanerin doziert worden. Die heutigen U. in Ungarn (wie in England und Amerika) unterscheiden sich von den meisten anderen christlichen Denominationen durch konsequente Ablehnung aller dogmatischen Bindung. Sie verpflichten nicht einmal ihre Geistlichen auf ein Bekenntnis. Ihre Verwaltung beruht auf dem direkten Wahlrecht für Männer und Frauen, und an der Spitze ihres obersten Verwaltungsrates steht ein Bischof.

3. Eine ungleich glänzendere Entwicklung haben die U. auf englischem Boden, in England selber und in Nordamerika durchgemacht. Der Unitarismus in **E**ngland und **N**ordamerika unterscheidet sich in drei Perioden: Die erste umfaßt das 16. und 17. Jhd., wo nur von einem sporadischen Auftauchen des Antitrinitarismus gesprochen werden kann. Die zweite beginnt mit der Gründung und öffentlichen Anerkennung unitarischer Kirchen, die im wesentlichen durch den Nationalismus Joseph **S**ervets beherrscht sind. Die dritte, die bis in die Jetztzeit hineinreicht, beginnt mit einer Neugeburt des Unitarismus unter **J**Channing und **P**arker und greift in dem religiösen Idealismus von James **M**artinez.

3. a) Der Antitrinitarismus der ersten Periode ist zweifellos aus ausländische Einflüsse zurückzuführen (**E**rasmus von Rotterdam, Michael **S**ervet, **S**zozini, szozinianische und wieder-täuferische Flüchtlinge). Auch wurde er beginnungsweise durch die freie Verfaßung der „Freunden Kirchen“; Georg von **P**arris, ein Arzt aus Mainz, wegen Leugnung der Gottheit Christi 1551 verbrannt, war ein Mitglied einer jiddischen Fremdenkirche in London gewesen. Der erste Engländer, der antitrinitarische Schriften verfaßte, war John **Biddle** aus Gloucester (1615—62). Das Studium der Bibel hatte ihn davon überzeugt, daß die christliche Lehre vom heiligen Geist unbiblisch sei. Aus dem Gefängnis schrieb er ein Pamphlet „**Zwölf Argumente aus der Heiligen Schrift**, in welchen die allgemeine Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes klar und voll widerlegt wird“ (1617), das auf Parlamentenbeschuß öffentlich verbrannt wurde. Im folgenden Jahre wurde die Leugnung der Dreieinigkeit gelegentlich mit der Todesstrafe belegt. Biddle veröffentlichte sofort zwei weitere Schriften, in denen er die Lehre von der Dreieinigkeit bekämpfte. Nach 1649jähriger Haft wurde er unter **C**romwells toleranterem Parlament endlich freigelassen. Aber auch Cromwell ließ sich schließlich durch das Drängen der Presbyterianer und Independente gezwungen, ihn auf die Schülhinsel zu verbannen. Nach dem Tode des Protectors wurde Biddle nochmal ins Gefängnis geworfen, wo er bereits 1662 starb — ein Beispiel für die Härte, mit der man die U. in England damals verfolgte, ohne aber das Unmögliches der Feindseligkeit verhindern zu können. Die englischen U. sehen trotzdem in Biddle einen ihrer ersten Vorläufer und Märtyrer; Biddle schloß sich mit großem Opfer der Kaufmann und Philanthrop Thomas Firmin (1632—97) an, der als junger Lehrling es gewußt hatte, Cromwell um Biddles Befreiung aus dem Gefängnis zu bitten, ohne aus der anglikanischen Kirche auszutreten, und der vielen ausländischen Flüchtlingen ein Asyl gewährte. Trotz der neuen Uniformitätsakte Karls II vom Jahre 1662 (**E**ngland: I, 3) und obwohl das

Toleranzedikt Wilhelms des Oraniers, das den christlichen Dissenters oder Nonkonformisten Tolerierung gewährte, den U. nicht galt, griff die Bewegung doch gerade seit dem Ende des 17. Jhd.s stärker um sich und gewann im 18. Jhd. vor allem ganze Gemeinden der Presbyterianer, obgleich diese durch das genannte Tolerationesedit eigentlich auf das trinitarische Dogma verpflichtet waren und deshalb ihren alten Namen festhielten. Das haben auch viele andere erst im Lauf der Zeit unitarisch gewordene Gemeinden, um sich keinen dogmatischen Stempel aufzudrücken zu lassen, bis zur Gegenwart getan, obwohl die U. 1813 gesetzliche Gleichberechtigung erlangt haben und die „Dissenters Chapels Act“ vom Jahre 1844 denjenigen nonkonformistischen Gemeinden, die sich dem Unitarismus zugewandt hatten, den Besitz ihrer Kirchen zusicherte. Die erste englische unitarische Kirche, die sich als solche bezeichnete, wurde von dem früheren anglikanischen Pfarrer Lindley in Verbindung mit Priestern u. a. zu London nach dem Beschlagnahmen der auf Erweckung der Befreiungsversicherung abzielen den Parlamentsaktion von 1771 j. im Jahre 1774 eröffnet. Auf ihrem ursprünglichen Platze findet sich jetzt das Gebäude der 1825 gegründeten „British and Foreign Unitarian Association“ (britische und ausländische unitarische Gesellschaft; s. unten 3 e). Ein Priester war es, der dem Unitarismus dieser zweiten Periode den Stempel seines Geistes aufgedrückt hat. Noch als James Martineau in Manchester College 1822 seine Studien begann, bewegte sich die ihm vorgetragene Theologie und Philosophie in Pietistischen Bahnen. Die Kritik beschränkte sich noch wesentlich auf das NT. und mit Lode und Briefen („Deismus“ I, 2) sah man trotz aller rationalistisch-trinitären Neigungen Jesu von Nazareth als den göttlichen Weisheitskündiger an, dessen messianischer Charakter sowohl durch die Prophetie des AT wie die Wunder des NTs bezeugt war. Dieser Biblismus, der den Rationalismus beschränkte, ist im englischen Unitarismus erst durch Martineau erweitert worden, nachdem dieser unter dem Einfluss der amerikanischen unitarischen Entwicklung, vor allem Channing, seit seinem zweiten Pfarramt in Liverpool immer mehr von der Werbung der Bibel als unschätzbarer göttlicher Offenbarung abgerückt war, und zu der Überzeugung gelangt war, daß der menschliche Geist in religiösen Dingen sich sein eigenes Urteil gestellt auf ethische Werte, bilden müsse.

3. b) Es ist hier der Ort, an dem die Entwicklung des amerikanischen Unitarismus wegen seiner Beeinflussung des englischen charakterisiert werden muß, bevor die neuere Geschichte der englischen U. ihre Darstellung finden kann. — Die amerikanischen Congregationalisten, zu denen Channing zunächst gehörte, blieben mit Sols auf die Pilgerväter, die ersten puritanischen Einwanderer, als ihre geistigen Vorfahren zurück. Diese puritanischen Einwanderer, selbst streng trinitarisch, hatten doch ihren Kirchen eine so undogmatische Versammlung gegeben, daß sie sich theologisch unbehindert entwenden konnten. So befand sich am Anfang des 19. Jhd.s unter dem Einfluß europäischer Auflösungsliteratur (Priester) eine große Zahl congregationalistischer Kirchen in Massachusetts. Congregational-

isten, z. 1669) offen zu den Hauptgrundzügen des Unitarismus; sie wurden freilich durch die Zeit der Erweckungszeit (um 1800) wachsam werdende Orthodoxie immer schärfer überwacht und lösten sich endlich von den Congregationalisten ab. Für die Ausbreitung des Unitarismus und seinen Einfluß in Amerika sind besonders Channing und Parker bedeutsam geworden. Channing hat nicht nur mit Gamet und anderen 1825 die amerikanische unitarische Gesellschaft (American Unitarian Association) gegründet, die sich die Aufgabe stellte, liberale Kirchen zu gründen und zu unterstützen, sondern er wurde im religiösen Leben Amerikas vor allem infolge bahnbrechend, als er dieses über die äußere Autorität der Bibel hinweg auf das moralische Bewußtsein, das inneren Menschen zurückführte. Was Channing erstrebt, aber nicht konkret durchführte, weil sich ihm die göttliche Offenbarung in der Natur und im Menschen nicht zur Einheit fügte, das hat Theodor Parker zu stande gebracht. Auch die amerikanische Theologie bewegte sich zur Zeit Parkers noch in teils rationalistischen, teils biblisch konserватiven Bahnen. Dem gegenüber wollten Parker wie Martineau die Religion mehr auf die ethischen Überzeugungen und inneren Wahrnehmungen des menschlichen Geistes gründen. 1839 veröffentlichte Parker eine Kritik von D. F. Strauß „Leben Jesu“; 1841 hielt er bei der Einführung eines Fremden in das geistliche Amt jene epochenmachende Rede, in der er klar den ewigen Gehalt der Religion von ihren äußerer, sich immer verändernden Formen trennte. Die Wahrheit des Christentums, sagte er, beruhe nicht auf der unfehlbaren Autorität der Bibel, sondern auf ihrem ethischen, spirituellen Gehalt. Die Wunder des NTs mögen historisch schwer festzustellen sein, das Christentum bleibe ewig wahr auch ohne sie. Diese kluge Rede des jungen Geistlichen führte zu einem Bruch. Außer seiner eigenen kleinen Gemeinde in West-Norburn bei Boston stand ihm bislang kein unitaristischer Kanzler zur Verjährigung. Nur in Boston errichtete man ihm einen großen Saal, „The Melodeon“, der sich im Laufe der Jahre zu klein für seine bis zu 3000 Sitzenden anwachsende Gemeinde erwies. Eine systematische Darstellung seines Lehrsystems liefert sein „Discourse of Matters pertaining to Religion“ (übersetzt von Altherr), worin die Religion als universelles, unzerstörbares Element des menschlichen Geistes gefeiert wird, das sich von den niedrigsten Stufen des Fetischismus durch den Polytheismus schließlich zu den erhabenen Formen des christlichen Monotheismus entwickelt. Wie sich Gott im Leben der Natur und ihren Geistern als eine unveränderliche, lebenserhaltende Macht besiegt, so offenbart er sich in der Geschichte des menschlichen Geistes als geistige und moralische Vollkommenheit. Die göttliche Inspiration sei heute in ihrem innersten Wesen dieselbe, als sie von Anfang der menschlichen Geschichte gewesen ist. Die äußeren Formen derselben seien vergänglich, der innere Kern sei ewig. Neben Parker und Channing hat den heutigen amerikanischen Unitarismus vor allem der Philosoph, Literaturhistoriker und Gründer der sogenannten Transzendentalen Bewegung, Ralph Waldo Emerson (1803–82; Dichter und Denker des Auslands, 1) beeinflußt; ferner seine Zeitgenossen und Freunde: Frederic Henry

Hedge (1805—90), Pfarrer in Brookline, Mass. (v. u. a. *Reason and Religion*, 1865), Amos Bronson Alcott (1799—1888), Lehrer in Concord, Mass., Pfarrer James Freeman Clarke in Boston (1759—1835) und Edward Everett Hale († 1909). Theologische Seminare, von amerikanischen U. u. gegründet, sind die Harvard Divinity School, seit 1870, eine konfessionslose theologische Fakultät an der Harvard University (Harvard), ferner die Meadville Theological School in Pennsylvania, und die Unitarian Theological School in Berkeley, California. In Wochenblättern und Zeitschriften sind zu nennen, *The Christian Register*, Boston; *The Unitarian*, New-York; *Unity*, Chicago. Die Zahl der unitarischen Gemeinden, die zur American Unitarian Association gehören, beträgt (1908) 473 mit etwa 71 000 Mitgliedern und 550 Predigern.

3. c) Der neuere englische Unitarismus ist in seiner inneren Entwicklung von dem amerikanischen stark beeinflusst. Denn James Martineau stand unter den Einwirkungen Channing's und Parkers, als er sich 1835 in „*The Rationale of Religious Inquiry*“ endgültig von der unitarischen Orthodoxie loszog, auch den Priestervlichen Determinismus aufgab, und wie Channing und Parker die Religion auf die rein ethische Basis der inneren Wahrnehmung stellte. Von Kant und F. H. Butler abhängig, weigerte er sich doch, Raum und Zeit als bloße Auffassungsformen anzuerkennen, behauptete auch die Wahrnehmbarkeit der objektiven Welt. Wie wir mit den äußeren Sinnen die objektive Welt, d. h. Gott in der Natur erleben, so erleben wir mit den inneren Sinnen — den Intuitionen unserer moralischen Natur — Gott in dem Menschen. In „*The Study of Religion*“ (1889) verjüngt er, Gott als Urach in der äußeren Welt, als Vollkommenheit in der inneren darzustellen. Immer wieder bestrebt er sich, zu zeigen, wie die Religion nie durch eine kritische Theologie oder einen erkenntnistheoretischen Agnostizismus zerstört werden könne, weil sie eben ausrottbar in dem ethischen Bewußtsein begründet siege. Martineau ist zweifellos der hervorragendste englische Vorläufer der U. im 19. Jhd. Er hat auch die U., die sein jetzes Kirchenregiment besitzen, enger zusammenzufließen versucht durch Einführung der presbyterianischen Kirchenverfassung; jedoch ohne Erfolg. — Die U. besitzen jetzt 372 Kirchen in Groß-Britannien und Wales, und obwohl sie sich verhältnismäßig langsam ausbreiten, üben sie doch einen großen Einfluß auf das geistige und sittliche Leben Englands aus. Gleich den Kongregationalisten und Baptisten haben sie eine sehr lose kirchliche Organisation, in der sich jede Gemeinde vollkommen unabhängig von anderen selbst regiert. Seit 1882 haben sich jedoch die verschiedenen Gemeinden zu einer Generalsynode zusammengeschlossen, die alle 3 Jahre zusammentritt: „The National Conference of Unitarian, Liberal Christian, Free Christian, Presbyterian and other non-subscribing or kindred congregations.“ Trotz der kurzen Zeit ihres Bestehens hat diese Synode bereits zwei große Fonds ins Leben gerufen, von je einer Million £., um die Gehälter der Geistlichen aufzubessern und ihnen eine Pension zu sichern. Während die Generalsynode sich hauptsächlich mit den inneren Ange-

legenheiten der schon bestehenden Gemeinden beschäftigt, widmet sich die „Unitarian Society“ (British and Foreign U. Association; seit 1825), die ihren Sitz in Exeter Hall, London hat, der Verbreitung des religiösen Liberalismus durch Wort und Schrift. Drei theologische Seminare (Manchester College in Oxford; The Unitarian Home Missionary College in Manchester; Carmarthen College in Wales) dienen der Ausbildung junger Geistlicher. Der eigentlich theologische Kursus dauert drei Jahre; doch werden Kandidaten selten aufgenommen, ohne daß sie schon einen mindestens dreijährigen Universitätskursus absolviert haben. Einige Stiftungen, wie die Hibbert Trust, gewähren jungen Leuten die Mittel, auch ins Ausland zu studieren. Die Verwalter dieses Fonds veranstalten auch seit 1878 Serien von theologischen Vorträgen (Hibbert Lectures). Diese Stiftung hat auch seit 1903 das berühmte Hibbert Journal gegründet. Unter den heutigen unitarischen Theologen mögen genannt werden: James Drummond (Professor emer. in Oxford), der zusammen mit Charles Ryton (Professor emer. in Oxford; *Bases of Belief*, 1893), eine Biographie Martineaus verfaßt (*Life and Letters of J. M.*, 1902) und tüchtige theologische Schriften geschrieben hat (*Epistles of Paul*, 1899; *The Fourth Gospel*, 1906; *Studies in Christian Doctrine*, 1907 u. a.), ferner J. G. Carpenter, gleichfalls Biograph Martineaus (1905) und Verfasser religiengeschichtlicher und litürcher Schriften (*Studies in Theology*, 1899; *The historical Jesus*, 1911 u. a.), Joseph Wood, Pastor emer. Crowborough (*The Bible What it is and is not*, 1910), Edward A. Brooke, Pastor emer. früher als Gesellschaftsprediger in Berlin und dann in London tätig (*Life of F. W. Robertson*, 1865; *Theology in the English Poets*, 1878; *God and Christ*, 1894; *Religion in Literature and Religion in Life*, 1901; *The Life Supplementary*, 1906, und mehrere bedeutende Werke über englische Dichter; deutsch erschien: „Glaube und Wissenschaft“, von Charlotte Broder, 1898), L. P. Madas, Professor am Manchester College in Oxford und Herausgeber des Hibbert Journal (Hibbert Lectures; v. *Alchemy of Thought*, 1910, u. a.), Alexander Gordon, Prof. emer. in Manchester, Verfasser einer guten Geschichte der englischen U. (s. Lit.), endlich Philip Widsteed, Past. einer in Chidley, Wantage (Bible for young people, übersetzt 1882; *Dante's Paradiso*, übersetzt 1899; *Dante and Aquinas*, 1913). Die beiden hauptsächlichsten theologischen Zeitungen der englischen unitarischen Kirche sind „*The Inquirer*“ in London (seit 1842) und „*The Christian life*“ in London (seit 1876).

Robert Wallace: *Antitrinitarian Biography*, Vol. I, II, III, 1859; — Ferens: *A short Account of the Unitarian Church of Hungary*, 1907; — John James Taylor: *A Retrospect of Religious Life in England*, 1845; — Gaston Bonet Maury: *Early Sources of English Unitarian Christianity*, 1884; — Walter Loud: *The Story of Protestant Dissent and English Unitarianism*, 1899; — Alexander Gordon: *Heads of English Unitarian History*, 1895; — Joseph Henry Allen: *A History of the Unitarians in the United States*, 1891; — Dr. J. D. The Unitarian Movement since the Reformation, 1894; — Dr. J. D. Our liberal Movement, 2 Bde., 1892—97; — J. W. Chadwick: *Old and New Unitarian Belief*, 1894; — J. C. Manning: *The Religion and*

Theology of Unitarians, 1906; — Samuel Eliot: *Heralds of a liberal Faith*, 3. Aufl. 1910; — *Unitarian Yearbook*, Boston 1913; — Vgl. die Lit. zu *Sozietäten*, *Brüderlichkeit*, *Chamouix*, *Parler*, James Martineau und in RE³ XX, S. 261 ff.; XXIV, S. 618.

6. v. Petzold.

Unitas fratrum (= Brüderunität) *¶ Husus uero*, 3. Herrnhuter.

United Brethren in Christ *¶ Mellobisten*, 2 B. (Sp. 31).

United Free Church *¶ Freikirchen*: II, 6 Schottland, B 1 e; 2. *¶ Presbyterianer*, Sp. 1759.

United Presbyterian Church *¶ Freikirchen*: II, 3, 6.

Universalepiskopat des Papstes *¶ Papat* und *Primat* *¶ Episkopat*; I.

Universalienstreit des Mittelalters.

1. Die Bedeutung des Universalienproblems für das Mittelalter; — 2. Die Phasen des Streits.

1. Das *Universalienproblem*, d. h. die Frage nach dem Verhältnis der Allgemeinbegriffe zu den Einzeldingen und zur Körperwelt, hat im Mittelalter eine viel größere Bedeutung gehabt, als in der Geistesgeschichte der Neuzeit und auch in gewisser Hinsicht in der des Altertums. Das dem Problem inneliegende Interesse an der objektiven Geltung des Vernunftdenkens und am Wert seiner idealen Inhalte beschäftigt das moderne Denken meist unter anderen Formen, während die antike Fragestellung hierüber, die zwischen Plato und den Pythagoreern und später zwischen der Akademie, dem Lyzeum und der Stoa verflossen (*¶ Philosophie*: II, 3—5) und von da dem Mittelalter überliefert worden ist, sich im großen und ganzen frei zu halten wußte von der dem Mittelalter so charakteristischen Verquälzung der metaphysischen Erörterungen mit den Formulaten der rein logischen Abstraktion. Ist auch das Urteil weit übertrieben, daß R. Couffin in seiner berühmten gewordenen Einleitung zu den Ouvrages inédits des Abbé 1836 aussprach, und daß von da an lange Zeit die geistliche Aufzählung der Scholastik beherrscht hat, daß nämlich das Universalienproblem das einzige und ausschließliche philosophische Problem des Mittelalters gewesen sei, so darf doch nicht, wie neuerdings besteht wird, die zentrale Bedeutung des Problems verwischt werden. Es hat mehr, als die für das Mittelalter gewiß ebenso wichtigen Fragen des Verhältnisses von ratio (Vernunft) und autoritas (Autorität) und von Willen und Intellekt, schulbildend gewirkt. Ja, es macht sich mit seinen mannigfachen Verfestigungen geradezu als ein hervorragendes Einzelbeispiel für die Eigenart der Weltanschauung des Mittelalters und der in ihr wirkenden Kräfte geltend. Zum Verständnis dafür muß beachtet werden: 1. die Verquälzung der logischen und der metaphysischen Fragestellung, die mehr als alles andere das Problem zum Schul- und Streitgegenstand machte, fällt zwar einerseits der Unwissenheit und Unschlüssigkeit des frühmittelalterlichen Denkens zur Last, ist aber andererseits auch in der auseinander Art der mittelalterlichen Weltanschauung begründet, die auf den Stufen der Begriffspyramide den Weg von unten nach oben, vom Scheine zum Sein findet; — 2. Im II. spaltet sich die Frage nach dem Verhältnis der beiden, für das Mittelalter neben- bzw. untereinander stehenden Welten zu. In

dass oben erwähnte Interesse für die Objektivität des Denkens mischen sich die Ansprüche auf das Recht der theologischen Spekulation und die Tendenzen zur Sicherstellung der religiösen Wirklichkeiten der oberen Welt, aber andererseits fordert auch wieder das Diesseits mit den manigfältigen Realitäten der Körperwelt gegenüber das Daseinsrecht; — 3. Der dem Mittelalter charakteristische Grundzug des autoritären Traditionalismus tritt vielleicht nirgends so deutlich, wie gerade in der Geschichte des U. s. zutage. Von einer bestimmten Stelle der durch die Überlieferung des Boetius dem frühen Mittelalter bekannt gewordenen Logik des Porphyrius (*¶ Philosophie*: II, 1, Sp. 1515; 8, Sp. 1526) geht die vorchristliche Behandlung des Problems aus; leider der Lehrer und der Jünger der Scholastik versäumt es, sein Wort dazu zu sagen und den in dieser Frage entwundenen Zwiespalt zwischen Plato und Aristoteles zu lösen. Keiner entzog sich dem Banne der Philosophie, die mit der mächtigen Kluft des griechischen Denkens das Wesen der Dinge in allgemeinen Zusammenhängen ansäße; jeder zahlte seinen Tribut der Metaphysik, welche die Stufen der logischen Universalität mit verschiedenartigen Intuitiomen des Seins identifizierte;

4. Trotz aller Vorliebe des Mittelalters für den Realismus (*¶ Realismus*) blieb das Problem immer ungelöst, weil das Gefühl für den Eigenwert der Persönlichkeit, durch das Christentum (Augustinus und seiner Nachfolger) zum gewaltigen Ausdruck gebracht, immer wieder lebhaften Widerhall fand an dem jugendlichen Sinn der neuen Kultur berührten Völker für die jährlige Wirklichkeit der lebendigen Einzelerscheinungen in dieser Welt.

2. Als die Phasen des U. s müssen unterschieden werden: 1. Am Anfang der philosophischen Entwicklung tritt uns im Anschluß an die von Boetius behandelte Fragestellung des Porphyrius (i. o.) ein aristotelischer Realismus (*¶ Realisten*) entgegen, der sowohl die Singularität, als auch die Universalität im konkreten Einzelnen bzw. in dessen Wesenheit als Subjekt verwirktlich sein läßt. Die Einzelausführungen, bzw. die Begriffe, mit denen die Einheit von Genus, Species und Individuum gefunden wird (z. B. status, indifferentia, collectio, conformitas, maneris, proprietas) sind sehr verschieden; doch deutlich ist der gemeinsame Ausgangspunkt bei den hier in Betracht kommenden Kommentaren des sog. Tepa, des Pseudo-Rhabanus (vor 1050), bei Adelard von Bath (zwischen 1050 und 1116), bei Walter von Mortagne († 1174), Gilberto *¶ Porretanus* († 1151), Otto von Freising († 1158) und anderen. Bei einzelnen dieser Männer, wie bei Adelard oder Otto von Freising hat das natur- bzw. geistlich-kundliche Interesse diese Stellung zur philosophischen Überlieferung des Boethius im Unterschied von der platonischen oder augustinischen Gehaltshaltung ihres Denkens beeinflußt. Zur allgemeinen jedoch hatte diese Richtung wegen mangelnder Kenntnis der einschlägigen Schriften des Aristoteles noch nicht den nötigen Rückhalt und es ist ihr nicht gelungen, den in Hochscholastik herrschenden gemäßigten Realismus durchzubilden und zum Siege zu bringen; — 2. Es hertigte vielmehr vorerst die dem Platonismus bzw. Neuplatonismus

eigene Auffassung der Universalienlehre, deren Realismus in einer extremen Form bei ¹ Johannes Scotus Erigena, in gemäßigterer Form bei Remigius von Auxerre (um 882) und bei ² Anselm von Canterbury, dann wieder mit weitgehenden Konsequenzen bei Wilhelm von Champeaux (³ Realisten) und Bernhard von Chartres († um 1125) uns entgegentrat. Aus der Schule von Chartres ist ⁴ Johannes von Salisbury († 1180) hervorgegangen, der in seinem Metalogicus II, cap. 17 und 18 ein eingehendes Gemälde von den dialetischen Kämpfen seiner Zeit dargeboten hat. Der platonische Realismus empfahl sich durch seine Übereinstimmung mit den Grundlagen der kirchlichen Weltanschauung, durch das Vorbild solcher Größen, wie Augustin oder der griechischen Väter des Dogmas, aber er führte, wie seit Erigena immer wieder erlebt wurde, zu Ende gedacht zu pauschalistischen Folgerungen. Wilhelm von Champeaux hat sich darum auf die Vorhalte ⁵ Abalards hin zum Aristotelismus befehlen lassen; — 3. Aber weil eben die Schriften des Stagiriten noch nicht zur Geltung gekommen waren, bildete sich eine in manchem an den Stoizismus erinnernde, extrem antirealistische Lehre aus, die Nominalismus genannt wurde. Henriens von Auxerre (um 860) war zwar noch kein Nominalist, aber er trug die Universalienfrage in einer Formulierung vor, aus der leicht der Nominalismus entstehen konnte. Das ist geschehen bei einem gewissen Johannes und seinem Schüler ⁶ Roscelin (⁷ Nominalisten, 1). Roscelin scheint nicht, wie man gelegentlich meint, bei einer bloßen Ablehnung des Realismus stehen geblieben zu sein, sondern positiv die Worte für Gattungen und Arten, *the voces*, bzw. *flatus vocis* für universal und singular, für *Predicat* und *Subiect* zugleich erläutert zu haben. Sa, er scheint, wie aus der Bekämpfung Anselms hervorgeht, von dieser Auffassung aus in der Trinitaslehre zum ⁸ Triheitismus gekommen zu sein. Auch sein Schüler ⁹ Abalard war Nominalist, insofern er das Universale als sermo bezeichnete, d. h. als Gattungs- oder Artnamen, der durch menüchliches Übereinkommen dazu bestimmt ist und von den Menschen dazu gebraucht werden kann, viele Individuen zusammenfassend zu bezeichnen. Am übrigen ist Abalard bemüht gewesen, auch in dieser Frage eine harmonische Lösung zwischen den verschiedenen Autoritäten, legtlich zwischen Plato und Aristoteles zu finden; so hat er auch durch seine treffende Kritik gegenüber Anselm den gemäßigten Realismus der kommenden Zeit vorbereiten helfen; — 4. Doch nicht eigentlich aus der bisherigen Entwicklung heraus, sondern durch einen Neuzugang, d. h. durch neu bekannt gewordene Schriften des Aristoteles ist die Formel des Universalienproblems im Zeitalter der Hochscholaistik zu verfehren. Die Lösung im Sinne des gemäßigten Realismus wurde gefunden durch den schon von Proclus gebrauchten Dreiflang: *universalia ante rem* (im göttlichen Berichte), *universalia in re* (in der Erfüllung), *universalia post rem* (im denkenden Kopfe). Doch in das Problem kompliziert und durch die Einwirkung des Averroismus (Averroës) auf das anthropologische Gebiet hinaufgezogen worden mit der Frage nach dem *principium individuationis*. Weilige Unterschiede im einzelnen trotz des bewußten Festhaltens am gemeinsamen aristoteli-

telischen Standpunkt möglich waren, zeigt die Lehre des ¹⁰ Dunscottus im Unterschied von der des ¹¹ Thomä von Aquino. Während dieser, für den die Materie Prinzip der Individuation ist, umfassender als irgend einer, jenen Dreiflang in dem Sinne begründet, daß das Allgemeine dem Individuellen in der Wirklichkeit immanent ist, durch unseren Verstand daraus abstrahiert und in unserem Bewußtsein verfestigt wird, hat Duns viel entschiedener den Allgemeinbegriffen Realität zugesprochen. Seine eigentliche Absicht geht jedoch mit seinen vielbestrittenen Begriffen *distinctio formalis* (welche in dem individuellen Dinge sein Gattungswesen und seine Individualität unterscheidet) und *haecceitas* (das „*Diele-sein*“ als Prinzip der Individuation) auf die wissenschaftliche Sicherstellung der natürlichen Einzelndinge und der individuellen Persönlichkeit; — 5. Der venerabilis inceptor einer via moderna Wilhelm ¹² Oecam hat nicht eigentlich den Nominalismus erneuert, sondern er hat zum Teil aus eigener Klarheit der psychologischen Analyse heraus, insondere infolge einer neuen, wohl stöchisch beflussten Logik, die mit dem Begriff der *suppositio* (Vertretung; Nominalisten, 2) arbeitete, einen ¹³ o e c p u a l i s m u s vertreten, dessen in der Schule Oecams (¹⁴ Heinrich von Langenstein, ¹⁵ Gerlon, ¹⁶ Biel u. a.) fortgeführtes Verdienst, die psychologische, insbesondere auch religiopsychologische Arbeit gewesen ist. Daneben ging aber das Hauptinteresse des Decanismus auf Selbststerlösung der Vernunft zum Zweck der Stärkung der äußeren kirchlichen Autorität (¹⁷ Abendländische Kirche, 5b); — 6. Gegenüber den endlichen Sprachfähigkeiten und dem weisernen Geistreich der oceanistischen Logik hat seit Mitte des 15. Jhd.^s eine an Duns' Scotus angelehnte, aber bald etlettisch erweiterte Reaktion des Realismus unter dem Namen der *via antiqua sic* von Löwen und Paris aus verbreitet und sich wenigstens die Gleichberechtigung an fast allen occidentischen Universitäten (außer in Wien und Erfurt) erobert. Mit dem Grundsatz: non curamus de terminis, nos inimus ad res (wir kümmern uns nicht um die Begriffe, sondern gehen auf die Tatsachen) leitet diese Bewegung zur naturkundlichen und historisch-geographischen Arbeit des deutschen Humanismus über, deren Führer, wie Johann Heynlin von Stein (¹⁸ Tübingen, 1. Basel, 2. a) oder ¹⁹ Wimpeling, zum Teil aus der via antiqua hervorgegangen, zum Teil von deren Vertretern an den Universitäten protegiert worden sind. Andererseits mindeste die Bewegung aus in der Erneuerung des Thomismus während des 16. Jhd.^s (²⁰ Henricus scholasticus).

Ue II, S. 171 ff; — M. de Wulf: Histoire de la philosophie médiévale, 1905², S. 161—173; — H. Willner: Des Abelard v. Baïf Traitat de eodem et diverso, 1903, S. 51 ff; — Jos. Reiner: Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, Diss. Bonn, 1907; — Dörl.: Der Nominalismus in der Frühscholastik, 1910; — Barth. Minges: Der angeb. erzässige Realismus des Duns Scotus, 1908; — Doth. Augler: Der Begriff der Eternitas bei Wilhelm von Edam, Diss. Breslau 1913; — H. Hermelin: Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906, S. 87 ff, 133 ff; — Augerden die allgemeinen Werke über ²¹ Scholastik und Gesch. der Philosophie. — H. Hermelin.

Universalismus und Partikularismus in der Religionsgeschichte. Stufenfolge der Religionen: Monotheismus und Polytheismus. — **Gott:** I, i m A T; II, 1, 4; III, 5, 6 **Universalismus und Partikularismus im AT**: Fremde und Heiden in Israel. — **Gott:** II, Gesbegriff des Urchristenatu m s **Jesus Christus:** III, C 3 **Apostolisches u. Zeitalter:** I, 1; 2 **Urgemeinde:** 3 b **Paulus:** A 5; B 1 a; C 2 **Heidenchristentum,** 2, 9 **Partikularismus.** — **Neben Universalität der Gnade Gottes, des Heils,** vgl. **Heilsratshaus** **Bredelstätion.**

Universalismus und Partikularismus im AT. „Was dir dein Gott kann zusehn, das nimmst du in Beih, und wen immer Jahve, unfer Gott, vor uns vertrieben hat, in dessen Beih treten wir ein“ (Richt 11, 2); — diese an einen fremden König gerichteten Worte sind der getreue Ausdruck israelitischer Auffassung: sie ist durchaus partikularistisch: jedes Volk hat seinen eigenen Gott. Und wenn der Syrer Naemam dem Gott Israels opfern will, weil er seine wunderkräftige Hilfe erfahren hat, so nimmt er ein Stück Erde aus israelitischen Lande mit, um sich darauf in Damaskus seinen Altar zu errichten (II Kön 5, 17); — eng gebunden Gott und Land zusammen (**Gott:** I, Gesbegriff im AT; II, 4). Aber gerade diese Naemansgeschichte weist weiter: es kann also doch auch vorkommen, daß sich dem Gott Israels ein Räucherl, sogar außerhalb des israelitischen Landes, unterwirft, und das unter dem Eindruck von Jahves überlegener Macht. Dah in der Tat die göttliche Macht an Israels Grenzen nicht die eigenen Grenzen findet, ist schon in älterer Zeit die seite Erkenntnis fortgeschrittenen Geister (vgl. z. B. I Mose 12, 1—20 II 7, 11—11, 13, 17—18) **Gott:** I, Gesbegriff im AT; II, 4). Jahve ist nicht bloß wie die lokalen Götter ein Gott aus der Nähe und als solcher auf die nächste Umgebung beschränkt, sondern ein Gott aus der Ferne, den Himmel und die Erde süßfeud — so heißt es bei Jeremia (23, 21). Der U. der Gottesauflaufung ist Genteingut der Propheten (**Gott:** I, Gesbegriff im AT; II, 4). So tritt er besonders stark schon bei Amos zutage, für den Jahve der Gott des Rechtes und der Gerechtigkeit ist. Aber Recht und Gerechtigkeit sind weder an Samarien noch an Jersusalem gebunden. Darum kann Jahve Israels ständhaftem Treiben gegenüber an Assyriens und Phönizias südliches Urteil appellieren (3, 9), kann er Moab ob eines am Edomiterlönig begangenen Frevels zur Rechenschaft ziehen (2, 11), kann er syrische und phönizische Städte, ja sogar das ferne Volk der Achäopen, auf eine Zusage mit Israel stellen (6, 9, 11) usw. Und für **Jesaja** sind die fremden Völker, Affur vor allem, nur die Werkzeuge in Gottes Hand, die unbewußt seinen höheren Plänen gehorchen (z. B. 7, 18 ff. 8, 7, 9, 10, 12, 28, 11). Dabei aber läßt Jesaja keinen Augenblick vergeßen, daß sich alle Geschicke schließlich um Jerusalem als ihrem Mittelpunkt bewegen, und in einem (ihm freilich nicht unbefruchteten zugehörigen) idealen Zukunftsbild stellt er es als Walfahrtsziel der Völker hin, wo sie sich Recht und Lehre holten (2, 2—4). Diese partikularistische Sicht, in die sein Anlauf zum U. ausgeht, ist auch für alle Folgezeit charakteristisch (**Gott:** I, Gesbegriff im AT; III, 6). Der schon von **Hosea**

(9) deutlich genug geäußerte Gedanke der Verschiedenheit Israels von den andern Völkern, den Heiden (Fremde und Heiden in Israel, Sp. 1053), schlägt sich am bestimmiesten im Deuteronomium (Mosesbücher, 3 c, Sp. 530 f) nieder. Im Beispi eines so vollkommenen Gesetzes dünkt man sich himmelhoch über alle erhaben, die es nicht besitzen. Damit tritt zur Schranke des Blutes die der Verfassung, und es entsteht ein religiöser U., der noch janaischer als der rein nationale werden sollte. Er läßt sich allen abthülen, die in den geistlichen Bahnem weiter schreiten, so namentlich schon **Ezechiel.** Man pflegt den Gegensatz zu ihm in Deuterojaja (Todesa, 2, Sp. 323 ff.) zu sehen, und tatsächlich bedeutet schon der Name in die volzogene starke Einbeziehung der Natur in die religiöse Betrachtung eine überaus wichtige Erweiterung des universalistischen Gedankens: Jahve als Schöpfer und Herr aller creaturen der einzige, wahre Gott in alter Welt (**Gott:** I, Gottesbegriff im AT; III, 6); gewiß steht dieses Denken. Aber man übersehe daneben auch seine stark partikularistische Seite nicht: wie Israel gegenüber die andern Völker in ihrer Erristung für Jahve seinerlei selbständigen Wert haben, geht aus Stellen wie 42, 14, 15, 19, 21 in geraden erreichender Weise hervor (vgl. bei Trito-jaja 60, 10, 61, 5); so sehr wie in Deuterojaja Anschauungen partikularistischen Grundgedanken hinein. Und davon ist selbst der Dichter der Sprüche vom Lamech Jahves nicht ganz freisinnig (vgl. Jes 52, 3 ff.). Die theologische Vermittelung zwischen U. und P. fand man in dem Gedanken, daß Jahve Israel aus allen Völkern „erwählt“ habe, um zu ihm in ein Sonderverhältnis zu treten, ohne doch die Beziehung zu den andern ganz aufzugeben (vgl. z. B. V Mose 7, 6, Jes 41, 8). Diesem Gedanken entspricht der Priestertodex (Mosesbücher, 3 d, Sp. 531 f), der zu einem Wandelstmaß der Gesetzesbeobachtung die gesamte Reinlichkeit verpflichtet (vgl. I Mose 9, 2 ff.), wie er denn die Welt überhaupt auf das Gesetz hin geschaffen sein läßt (vgl. die in der Sabbathfeier gipfelnde Schöpfungswoche), in Wirklichkeit aber mit diesem Geist Israel gegen Nicht-Israel endgültig absondert. Die ganze nachfolgende Arbeit am Gesetz und der schließliche Sieg der Schriftgelehrten bedeutet allen Anfang zum U. zum Trost, daß es dem Judentum nicht gelingen wollte, vom P. seines Bluts und seiner Verfassung loszukommen. Und das bestätigt auch die gleichzeitige Zukunftserwartung, sofern in ihr die Gedanken einer einstigen Heidenbefreiung immer wieder durch solche einer Heidenvernichtung überwunden werden. Und doch waren es vielverhendende Aussäze zum U. Das lehrt z. B. das **Tonabuch** sowie die ganze **Waisheitsdichtung** (z. B. in deren Auslagen der Jude hinter dem Menschen schlesithin zurücktritt. Vor allem aber beförderte ihn der **Judeismus** mit seinem starken Zug zur Aufhebung der Sonderkulturen. Aber gerade die tiegreisende Auseinandersetzung des Judentums mit dem Griechentum im malabäischen Zeitalter brachte ihn, auf palästinensischem Boden wenigstens, um seinen endgültigen Sieg, während auch in der Diaspora, wo das Judentum dank seinen universalistischen Regungen dem Christentum möglich vorgearbeitet hatte (vgl. z. B. den Begriff des Kosmopoliten bei **Philo**), gerade der

Sieg des Christentums es notwendig in seinen P. zurückdrängte.

A. Berthold: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896; — Wolf Graf Baußnitz: Nationalismus und U., 1913 (Berlin Reclam'sche).

Berthold.

Universalismus im Urchristentum ¶ Jesus Christus: III, C 3 (Sp. 398) Apostolisches u. v. Beitalier: I, 1 b; II, 2 c (Sp. 618 f.) Urge-meinde, 3 b ¶ Paulus: A 5; B 1; C 2 ¶ Heiden-christentum, 2, 9 ¶ Patriotismus.

Universalismus des Heils ¶ Prädestination ¶ Heilsrausch; — U., hypothetisch er, ¶ Saumur (Sp. 266).

Universalisten, eine aus den Methodisten und Baptisten zu Ende des 18. Jhd.s hervorgegangene, 1785 organisierte amerikanische Sekte, die eine Art ¶ Wiederbringung aller Dinge verhüte und lehrte, daß Christus allen das Heil vermitteln werde, auch den ohne Heil Bektorbenen. Diese Hoffnung auf den schließlich guten Abschluß der Entwicklung bei allen ist ihnen, rationalistisch verdiinnt, auch geblieben, als der Einfluß amerikanischer Unitarier sie von vielen ursprünglich festgehaltenen biblischen und kirchlichen Auschauungen (Verföhnungslehre, Trinität u. a.) fortgeführt hatte. Die Zahl der U. ist nach einigen Rückfällen wieder gewachsen; man zählte 1908: 910 Gemeinden mit etwa über 53 000 Gliedern und 724 Predigern, während die 1876 festgestellte Zahl von 867 Gemeinden (689 Predigern) in den achtziger Jahren (1887) auf 730 Gemeinden (677 Prediger; etwa 37 800 Mitglieder) zurückgegangen war. Als Wochenblatt der U. erschien in Boston „The Universalist Leader“.

Richard Godbys: Universalists in America, 1884—86; — **Deer's History** of the U. in the U. S., 1894.

Universität des Heils ¶ Prädestination ¶ Heilsrausch.

Universitäten.

A. Name; Begriff und Aufgabe der modernen Uen in ihren Hauptgattungen; — B. Geschichte der Uen in Umrissen: 1. Mittelalter: a) Entstehung; — b) Einrichtungen und Lehre; — 2. Wandlungen der Uen und Geschichte der Ursprünge in der Neuzeit: a) Deutsche Uen; — b) außerdeutsche Uen; — C. Die heutigen Uecheinheiten: 1. Deutschen Uen: a) Lehrkörper und Verwaltung; — b) Studiengang und Leben des deutschen Studenten; — c) Der Uunterricht und seine Ziele; — 2. Die außerdeutschen Uen; — 3. Die Ausdehnung der Hochschulbewegung. — U. = Universität.

A. Der Name „Universität“ hat im Laufe der Jhd.e eine Bedeutungswandlung durchgemacht. Heute verstehen wir unter der U. die universitas literarum, d. h. eine Lehranstalt, welche die „Gesamtheit der Wissenschaften“ zu pflegen berufen ist. Diese Bedeutung aber ist dem Namen U. erst in der neueren Zeit beigelegt worden. Das Mittelalter verstand unter Uen die „Gesamtheit der Lehrenden und Lernenden“ aller Fakultäten, eine politische Korporation des Lehrkörpers und der Studenten, die durch besondere Vorrechte die Stellung einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft einnahm. Ihr eigentlicher Name war damals Studium generale. Sie sah sich als Generalstudium dem Studium particularia entgegen, das auf einen kleinen, örtlich begrenzten Kreis berechnet war und nicht, wie das Generalstudium, in der ganzen Christenheit Geltung hatte.

Auch der Begriff und die Vorstellung von den

U. änderten der U. weisen im Wandel der Zeiten bedeutende Unterschiede auf. Sie wiegeln sich in den verschiedenen Arten und Formen der heutigen Uen unverkennbar wider. Am konserватivsten zeigen sich die englischen Uen; es ist die älteste Art, welche die beiden alten englischen Uen ¶ Oxford und ¶ Cambridge darstellen. Wie das alte Studium generale ist hier die U. eine freie Körperschaft auf kirchlicher Grundlage; die Staatsregierung hat mit ihrer Verwaltung nichts zu tun. Die U. erhält sich aus eigenen Mitteln. Wie im Mittelalter wohnen die Lehrer und Studenten in den Colleges zusammen. Der Unterricht soll vor allem eine gute Allgemeinbildung erzielen; er ist schulmäßig. Die Fachbildung ist Sache der Fachschulen (vgl. z. B. über die theologische Fachbildung ¶ Fakultäten, theologische, 2, Sp. 818 f.). Den größten Gegensatz zu den englischen Uen bilden die modernen französischen. Von den mittelalterlichen U. seines Artes, die gerade in Frankreich entstanden (i. B.), ist seit der Revolution kein Rest mehr geblieben. Die französischen Uen (wenn wir die Fakultäten als solche überhaupt bezeichnen sollen) sind reine Fachschulen, die lediglich auf bestimmte Berufe vorbereiten (vgl. ¶ Paris: II). Sie sind Staatsanstalten. Die Forschung und die Übermittlung der Allgemeinbildung gehört nicht zu ihren Aufgaben. Die gelebte Forschung gehört der Akademie, die Vermittlung der allgemeinwissenschaftlichen Ausbildung der Schule. — Die deutsche U. steht in der wohlhabendsten Mitte. Mit der englischen U. teilt sie die alte, teilweise gebliebene, korporelle Verfassung und den Charakter der einheitlichen Hochschule für alle Wissenschaften; anderseits ist sie, wie die französischen U. Staatsanstalten. Österreich, die Niederlande, die Schweiz, Russland und die skandinavischen Länder haben sich dem deutschen Typus angegeschlossen. Das, was diesem deutschen Typus aber sein besonderes Gepräge gibt, ist die Doppelstellung der U. als Forschungsstätte und als Lehranstalt für Allgemeine- und Fachwissenschaften. Darin liegt die überlegene Stärke der deutschen U. Ein weiteres Übergewicht verleiht der deutschen U. die einzige dastehende Einheit aller Uen des deutschen Sprachgebietes untereinander; sie bilden ein geschlossenes Ganzes. Ein Austausch zwischen ihnen findet dauernd statt; das gilt sowohl für die Studenten als auch für die Dozenten. Dieser Wechsel ist das Geheimnis ihrer Stärke.

B. Die Geschichte der Uen führt uns in ihren Anfängen in die romanischen Länder. Frankreich und Italien haben die ersten Generalstudien hervorgebracht. Erst verhältnismäßig spät traten die germanischen Länder auf den Plan, um unter Deutschlands Führung die Vorrherrschaft zu erringen.

1. a) Die Umwälzungen, die seit dem 12. Jhd. die mittelalterliche Welt bewegten, waren auch der Anstoß zur Gründung gelehrter Schulen, auf denen die Glaubenssätze mit den Ergebnissen der Wissenschaft, besonders der aristotelischen Philosophie in Einklang zu bringen waren (¶ Scholastik). Die Hauptstätte der Ausbildung dieses theologisch-philosophischen Systems war die erste Hochschule des Abendlandes ¶ Paris, die um die Wende des 12. und 13. Jhd.s entstanden war. Ihr zur Seite trat die Rechtsschule

zu **Bologna**; auch die Rechtsstudien standen natürlich in erster Linie im Dienste der Kirche. Mit zum Begriffe des Generastudiums gehörte, wie wir schon sahen, die Verfassung als Körperschaft. Die universitas magistrorum et scholarium vereinigte in sich einen Verband der Dozenten, die Facultäten, und einen der Studenten, nach Nationen gegliedert (**Frankfurt a. O.** war die letzte U., in der die Einrichtung dieser Nationengliederung der Scholaren getroffen wurde). Schon die erste U. setzte sich aus vier Facultäten zusammen: Theologie (vgl. **Fakultäten**, theologische, 1 a), Jurisprudenz, Medizin und **Artes liberales**. Die artistische (heutige philosophische) Facultät war zunächst die niedrigste; sie war die Vorstufe zu den oberen drei. An der Spitze der in vier Nationen geteilten Scholaren stand der Scholaren- oder Nationenrektor, der sich in Paris 1274 zum Haupt der artistischen Facultät anschwang, da die Scholaren zum größten Teile dieser Facultät angehörten. Das Übergewicht dieser Facultät sicherte dem Nationenrektor zugleich die Macht über die Vorsteher (**Decane**) der anderen Facultäten (1341). Während Paris Magister U. blieb, wurde Bologna Scholaren- oder Nationen-U. Eine große Verwandlung mit der Pariser U. zeigt das Generastudium in **Oxford** (12. Jhd.).

Als direkte Nachläufer der aufgestellten U.-typen sind im Mittelalter in Frankreich Orleans und Angers, in Italien Reggio, Modena, Vicenza, Padua, Vercelli, alle zunächst nur Juristenfacultäten, zu nennen. Als medizinische Generastudien traten dazu Montpellier und **Salerno**. Die U. **Cambridge** dagegen wies von vornherein, wie sein direktes Muster **Oxford**, alle vier Facultäten auf. Als indirekte Nachläufer der ersten Typen sind die Gründungs-U.-en anzusehen. Der Landesherr, der Kaiser oder der Papst, riefen unter Verleihung eines Sifftbriefes 13 solcher Generastudien im Mittelalter ins Leben. Die ersten entstanden auf der Iberenäischhalbinsel (Palencia, Salamanca, Lissabon-Combra); in Italien: U. **Napoli** (von **Friedrich II.**, dem Hohenstaufen, 1224 gegründet), Rom (von **Junius IV** 1244 gegründet), und außer ihnen noch 18 städtische Gründungen; in Frankreich: Toulouse (nach Pariser Vierster von Papst 1229 gegründet); im 14. Jhd. Avignon, Cahors, Grenoble, Orange. Die ältesten deutschen Generastudien reißen nur bis in die Mitte des 14. Jhd.s zurück: **Prag** (1318), **Wien** (1365), **Heidelberg** (1385), **Köln** (1388), **Erfurt** (1392); im Anfang des 15. Jhd.s folgten 1409 **Leipzig**, 1419 **Nördlingen**. Um die Mitte des 15. Jhd.s beginnt die zweite Periode deutscher U.-gründungen: **Greifswald** (1456), **Freiburg** (1460), **Basel** (1460), **Tübingen** (1472), **Trier** (1473), **Mainz** (1477), **Tübingen** (1477), **Wittenberg** (1502), **Frankfurt a. O.** (1505). Das Prager und Wiener Vorbild ließ die Könige von Polen und Ungarn im 14. Jhd. die U. **Kratau** und **Ösen-Böh**, im 15. Jhd. **Wilna** gründen. Die erste niederländische U. wurde 1425 **Löwen**. Auf der skandinavischen Halbinsel war **Uppsala** (1477) die erste Herkulese Gründung (**Schweden**, 1. 7.) und die **Abohaven** (1479), ein Werk **Christians I.** (**Dänemark**, 2); beiden diente die deutsche U. als Muster. Zu Schottland entstanden im 15. Jhd. die höchst-

chen Gründungen: **St. Andrews** (1413), **Glasgow** (1454) und **Aberdeen** (1494 [1506]).

1. b) Die U. des Mittelalters war, wie die heutige englische (**Cambridge** **Oxford**), eine Internatschule, in der Lehrer und Studenten zusammen lebten. So nach der Größe hatte die U. eine beschränkte Anzahl **collegia**, d. h. Gebäude, die Lehr- und Wohnzwecken dienten und ihre Angehörigen corporativ zusammengeschlossen. Daneben gab es, wenigstens an größeren U.en, Privatpensionen der Magister, in denen die Studenten zunächst bei Blasmusik Unterricht und Unterkunft fanden. **Burien** genannt. Das Leben darin war durchaus klösterlich und streng nach U.-sorderten geregelt. Der äußerst geringe Zahl der Dozenten der oberen drei Facultäten traten zur Ausübung die lebenden **Ballice** (vgl. z. B. **Facultäten**, theologische, 1 a; s. auch unten) zur Seite, die, während sie einerseits noch Studenten waren, andererseits doch schür für gewisse Lehrgegenstände Lehrbezugsnis bejahten. Ausgedehnter gestaltete sich das Vorlesungswesen in der artistischen Facultät. In diese Vorstufe der Studien trat der 15—16jährige Student durch die Entraugung in die Matrize, das Bezeichnis der Studierenden. Das 3—4-jährige Studium in der artistischen Facultät wurde durch die Prüfung zum **Bacalarus** in zwei Hälften geteilt und fand seinen Abschluß in der Promotion zum **Magister artium**. Diesen Abschluß aber erreichte nur eine kleine Zahl; er wurde für die Begebung von Lehrlern auch keineswegs im Mittelalter verlangt. Ähnlich gestaltete sich das Studium in den höheren Facultäten; die Formen des Unterrichts waren die **Vorlesung** und die **Disputation**.

2. a) Der **deutsche Humanismus** (vgl. **Renaissance**; 1, 3) und die **deutsch** e **Reformation** gaben dem U.-ideal des Mittelalters den Todesschlag; die **Epistola oblongorum virorum** und der Kampf gegen die **Scholastiken** gingen für die Verachtung, mit der man auf jenes blickte. Das klassische Latein (**Crastinus**) und die griechische Sprache (**Mesanchthon**), neben ihnen das Studium des **Hebräischen** (**Neuchlin**) und die **philologisch-historische** Forschung, deren **Baleus Grasmus** genannt werden kann, bildeten ihren Eingang und führten der philosophischen Facultät einen grundlegenden neuen Lehrstoff zu, der auch für die Gestaltung der theologischen Facultät von weitreichender Bedeutung war. Zu derselben Zeit hatte die **Rezeption** des römischen Rechtes die juristischen Facultäten von neuen Aufgaben gejellt und begann für die Mediziner der dem Quellenstudium der anderen Facultäten entsprechende empirisch-experimentelle Betrieb, der durch die Renaissancebildung und die realistisch-humanistische Forderung des Rückgangs von der Überlieferung auf die **Quellen** und **Dinge selbst** gefordert war und sich, freilich nur allmählich, durchgesetzt hat. Damit war der deutschen U. die Bahn vorgezeichnet, auf der sie sich folgerichtig weiterentwickelte und weiterentwickeln musste.

Zunächst behielt dabei der ganzen damaligen Kulturentwicklung entsprechend die theologische Facultät die alte Vorherrschaft. Aber auf diesen ersten Abschnitt der neuzeitlichen U.-entwicklung, der bis zum Ende des 17. Jhd.s etwa reicht, folgte ein zweiter (seit dem 18. Jhd.), wo die

Theologie durch die philosophische Fakultät abgelöst wurde, entsprechend der Entwicklung der Philosophie (§ III) zur Weltanschauungswissenschaft und gemäß der immer größeren Bedeutung, die den naturwissenschaftlichen Disziplinen zuwuchs. In dem ersten genannten Abschnitt, der auch der „industriehistorischen“ genannt werden kann, fallen die protestantischen Neugründungen Marburg (1527), Königsberg (1544), Jena (1556), Helmstedt (1576), Gießen (1607), Rinteln (1619), Straßburg (1621), Altdorf (1622), Duisburg (1655), Kiel (1665), durchweg unter Festhaltung der kirchlichen Maßstäbe in ihrem ganzen Betrieb (nicht bloß in den theologischen Fakultäten) vom orthodoxen Bekenntnis eingeengt, — eine Erscheinung, die aber nicht verneinen lassen darf, daß hier grundlegende Förderungen des Humanismus Verwirklichung gefunden hatten; wie denn auch erst die Einführung der Reformation in Kurachsen, Wittenberg u. m., an älteren U. u. wie Wittenberg (seit etwa 1519) und Tübingen (seit 1536), neben den evg. Grundgedanken dem Humanismus zum Siege verholfen hat. War doch vielfach Melanchthon der Organisator dieser neuen protestantischen Hochschulen. Als fath. U. u. die aber keineswegs alle Voll-U. waren, traten dazu Tübingen (1549), Osnabrück (1581), Würzburg (1582), Graz (1586), Paderborn (1615), Salzburg (1623), Osnabrück (1630), Linz (1636), Bamberg (1648), Bamberg (1672). Aus den Generalstudien des Mittelalters waren so Landes-U. u. geworden. Auch sonst griffen manche äußere Änderungen Platz. Der Balsalantens verschwunden; der Magistertitel machte in den oberen Fakultäten dem Doctorat Platz (für die theologischen Grade vgl. Fakultäten, theor., I b). Das Studium in den theologischen Fakultäten ist für alle Geistlichen (im Gegensatz zum Mittelalter) zur Notwendigkeit geworden („Warteschule“, A 2, 3). Das Leben in den Burgen wurde zur Regel. Freilich drückte dann der „Penitentialius“ die Verwilderung des ganzen studentischen Lebens, dem Anteil der U. an der zweiten Hälfte dieses Abschnittes den Stempel auf, der auch auf ihren inneren Gehalt nicht ohne Einfluß bleibende tomte.

Der größte Bedeutung für das Wiederaufblühen der deutschen U. in 18. Jhd. war die Wolffsche Philosophie. Ihr Nationalismus verdängte nicht nur die scholastische Philosophie endgültig; er gab auch neben dem Einfluß des Pietismus innerhalb verschiedener theologischer Fakultäten den Forschungen aller anderen Fakultäten die bezeichnende Marke. Die Neugründungen dieser Epoche sind: Halle (1694), Göttingen (1737), Erlangen (1743) und die fath. theologisch-philosophischen Studienanstalten Breslau (1702; 1811 paritätische Voll-U.), Münster (1773 bzw. 1780, 1818 Akademie, 1902 U., 1913 Beginn des Ausbaus zur Voll-U.) und die fath. Hochschule zu Fulda. Wie die letztere noch heute, trug auch die Stuttgartische Hohe Karlsschule (1781 aus der Militär-Akademie hervorgegangen) nur universitätsähnlichen Charakter. Die bedeutendsten dieser Neugründungen, die auch die meisten der alten Hochschulen überstiegen, waren Halle, die „erste eigentlich moderne U.“ (Paulsen), an der auch Chr. Wolff lehrte, und Göttingen.

Das 19. Jhd. hat den U. den landeskirchlich-konfessionellen Charakter vollends genommen. Die deutschen U. u. erhielten über alle andern das Übergewicht. Die kantische Philosophie (vgl. Kant) erobert von Königsberg aus die U. und tritt vor ihnen aus den weiteren Siegeszug an. In ihrem Gefolge sehen wir die speculative Philosophie, deren Hauptstadt Berlin war (Fichte, Hegel), wo dann des unermüdlichen Eifers W. v. Humboldts seit 1809 eine U. entstanden war, — übrigens die erste Universität, die ohne die bis dahin übliche kaiserliche oder päpstliche Privilegierung ins Leben trat; sie zog bald die größten Gelehrten an sich und wurde die bedeutendste deutsche U. Der Vereinigung der U. Frankfurt a. O. mit der Zeitschule in Breslau zur U. Breslau (1811) folgte dann die Neugründung in Bonn (1818), die Errichtung der U. München (1826) und Straßburg (1872). Über die neuerdings geplanten Gründungen in Hamburg, Frankfurt und Dresden s. unten C 3. In den erfragten beiden Stellen ist übrigens in Abweichung von allen bisherigen U. von der Errichtung einer theologischen Fakultät abgesehen, — ein Schritt, der damit begründet wird, daß für die Vermehrung dieser Fakultäten kein Bedürfnis vorliege, wobei anderer Kreise darauf hinweisen, daß die theologische Fakultät wegen der ihr nahestehenden nichtwissenschaftlichen Tendenzen überhaupt nicht in den Rahmen einer Staatsuniversität gehöre. Beiden Begründungen gegenüber ist es von Interesse, daß der letzten preußischen Reformkonferenz (1912) in ihrer diese Neugründungen betreffenden Eingabe kantilicher Rektoren an das Kultusministerium die theologischen Fakultäten vielmehr als „ein notwendiges Ergebnis der staatsrechtlichen und geschichtlichen Entwicklung unserer Universitäten und deshalb ein notwendiger Bestandteil ihres Organismus“ gelten. — Die deutsche Universität des 19. Jhd. ist, auf den herrschenden Wissenschaftsbegriff gelehrt, eine völlige Reichshöflichkeit im Gegensatz zum mittelalterlichen Wissenschafts- und Universitätsbetrieb, getragen von den Grundzügen der Lehr- und Forschungsfreiheit, die sich im Prinzip durchgesetzt haben. Frei ich in das Seelen des politischen Liberalismus zur Sicherung der persönlichen Freiheit gewöhnliche Zurücktreten des Staats vom Universitätsorganismus nicht erreicht worden. Als Charakteristikum für die Geschichte der gelehrten Studien des 19. Jhd. in Deutschland ist neben dem Aufschwung der Philosophie das Aufblühen der philologischen Studien (Neuhumanismus; germanische, romanische, slavische, orientalische Philologie und vergleichende Sprachwissenschaft), der geschichtlichen, mathematisch-naturwissenschaftlichen und medizinischen Studien anzusehen. Innerhalb der philosophischen Fakultät ist eine deutliche Scheidung in den philologisch-historischen und den mathematisch-naturwissenschaftlichen Teil erkennbar, die aber nur in Tübingen und Straßburg zu einer Scheidung in mehrere Fakultäten geführt hat. Die Staatswissenschaft ist teilweise schon der juristischen Fakultät angegliedert (Würzburg und Straßburg) oder, wie in Tübingen und Münster, zu einer besonderen Fakultät erhoben. Die Theologie steht im Anfang des Zeitraums in engster Beziehung zur Philosophie (vgl. auch Schleiermacher), vor allem die Spe-

litative Theologie), deren Wertung der Dogmatik noch die alte Bedeutung sicherte, bis entsprechend dem Umsturz in den philosophischen Fakultäten auch in der theologischen die historischen Disziplinen in den Vordergrund traten. Im äusseren Leben der deutschen U.en haben sich im 19. Jhd. ebenfalls bedeutende Wandlungen vollzogen: Konvitte und Burgen sind gefallen, ebenso die rechtliche Sonderstellung der U.en; der Student ist Staatsbürger. Die philosophische Fakultät ist nicht mehr nur Vorstufe. Sie ist selbst einerlei Fachschule (für den akademischen Lehrerstand; für Überlehrer) geworden und hat zugleich seit der Schulreform v. J. 1900 die Aufgabe, die dem Abiturienten noch fehlende Ausbildung, z. B. im Latein, zu schaffen. Ihre ideale Bedeutung als Verbreiterin der Allgemeinbildung ist ihr daneben prinzipiell erhalten.

2. b) Die außerdeutschen U.en entwidelten sich in ganz verschiedener Richtung. Dem mittelalterlichen Typus (s. oben 2 b) blieben die englischen U.en und ihre Nachahner treu. Außer den genannten U.en, die bis in das frühe Mittelalter zurückgreifen und an Ansehen ihre Schwesternschaften weit übertragen, sind die englischen U.gründungen alle jüngeren Datums: Durham (1832), London (1836), Manchester (1851), Birmingham (1875), Bristol (1876), Liverpool (1881), Wales (1893), Sheffield (1897), Leeds (1904); sie traten zu den erwähnten alten schottischen und den irischen U.en Dublin (1591) und Belfast (1845). — Die U.en der Vereinigten Staaten von Amerika schlossen sich im ganzen dem englischen Typus an; die bedeutendsten sind Privatstiftungen: Harvard-U. (1636), Yale-U. (1716), Columbia-U. (1754) und Rockefellers Gründung, die U. Chicago (1892). Eine Mittelstellung zwischen diesen Privatgründungen und den z. T. recht unbedeutenden Staats-U.en, die von fast allen Staaten der Union (bis auf 10 Staaten) errichtet sind, nimmt die Cornell-U. (1865) ein. — In Frankreich stielen die meist französischen U.en, etwa 23 an der Zahl, der Revolution zum Opfer. An ihre Stelle setzte Napoleon ein Netz von Unterrichtsanstalten und „Bewörden“, das sich von Paris aus über die einzelnen Départements erstreckte. Die Université de France ist die große staatlich organisierte unterrichtliche Verwaltungskörperschaft des ganzen Landes. Jeder Bezirk hat seine Académie, eine Prüfungs- und Aufführungsbörse, der das Unterrichtswesen untersteht. Einzelne Fakultäten haben sich daneben noch erhalten (Sorbonne, Collège de France, Collège de Louis le Saint u. a.; Paris: II, 1 b; 3). 1875 setzte die klerikale Partei die Erlaubnis zur Gründung freier U.en durch Paris, Lille, Angers, Lyon, Toulouse. Rechtlich bestehen trotz der Organisation einzelner U.en (Paris, Lille, Angers) immer doch nur vereinzelte Fakultäten. — Die Neu gründungen in Belgien sind: Brüssel (1834), Gent (1817), Löttich (1817); in Italien: Cagliari (1603), Camerino (1727), Genoa (1812), Macerata (1540), Messina (1838), Modena (1678), Palermo (1779 bzw. 1806), Parma (1422 bzw. 1855), Safat (1556 bzw. 1631), Urbino (1671). — Die Niederlande, die Schweiz, die standavisi chen Länder und Russland übernahmen die meisten Züge des deutschen Typus. In den "Niederlanden" (III) entstanden Amster-

dam, städtische U. (1632) und freie U. (1880), Groningen (1614), Leiden (1575), Utrecht (1636), in der Schwei zei: Bern (1834), Freiburg i. Br. (1889), Genf (1559 bzw. 1873), Lausanne (1537 bzw. 1890), Neufchatel (1866 bzw. 1909), Zürich (1833) — sie traten neben die alte schweizer U., Basel (1460) —, in Norwegen (: 3) und Schweden (: 7): Christiania (1811), Göteborg (1891), Lund (1666), Stockholm (1878); in Finnland Charlois (1804), Dorpat (1632, bis 1890 ganz deutsch), Helsingfors (1827), Åbo (1804), Kiew (1834), Mostau (1755), Odessa (1865), St. Petersburg (1816), Warschau (1869). In Ungarn reichte sich an: Budapest (1465); Klausenburg (1872). Reben die österreichische alte deutsche U. Prag (1348) trat die tschechische U. Prag (1882); Kroatien erhielt 1874 eine U. in Zagreb. — Von den Balkanstaaten haben U.en: Bulgarien in Sofia (1888), Griechenland in Athen (1837), Rumänien in Bukarest (1864) und Jassy (1860), Serbien in Belgrad (1905). In Spanien und Portugal wurde die Zahl der bestehenden alten U.en Barcelona (1450), Salamanca (1243), Santiago (1504), Sevilla (1502), Valencia (1500), Valladolid (1346), Zaragoza (1474) und Coimbra (1290) in der Neuzeit vermehrt um Granada (1531), Madrid (1390 bzw. 1836) und Oviedo (1608). — Die Türkei besitzt seit 1900 in Konstantinopel eine U., Afrika die französische Akademie in Algier (1879), die U. Kairo (1896) und Kapstadt (1873); in dieser aber werden wie in den indischen U.en Bombay und Madras (1857) und Lahore (1882) nur Prüfungen abgehalten. Australien hat U.en in Sydney (1850) und Melbourne (1853), Südamerika in Buenos Aires und Montevideo (1849), Japan in Tokio (1868), Kyoto (1895). In Manila haben die Philippinen eine U. (alte Dominikanerschule 1587 zur U. ausgebaut), die aber, wie viele der aufgeführt, auch nicht annähernd mit deutschem Maßstab gemessen werden darf. C) Die Betrachtung der heutigen U.s einrichtungen zeigt etwa folgendes Bild:

1. a) Unsere deutschen U.en sind heute Staatsanstalten. Die U.en werden vom Staate gegründet und unterhalten; es gibt ihnen Verfassung und Statuten; die Professoren sind Staatsbeamte, die Institute Staatseinrichtungen. Als Repräsentant der Staatsgewalt fungiert an einzelnen U.en der Rektor. Daneben aber haben sich die U.en eine Reihe von Rechten bewahrt, die dem alten Selbstbestimmungsrecht entspringen: die freie Wahl der akademischen Be hörden, des Rektors, der die U. nach außen hin vertritt, des Senates, dem außer den gewählten Mitgliedern der Rektor und meist auch der Rector (Defan) angehören; ebenso die Wahl der De laue, welche die Fakultätsgeschäfte verwalten, die Aufsicht über die Studenten ihrer Fakultät ausüben, für Vollständigkeit des Vorlesungsverzeichnisses sorgen, die Prüfungen für die Erwerbung der akademischen Grade leiten und im Namen der Fakultät den jungen Gelehrten die venia legendi erteilen und das Berufungsrecht für die Belebung erledigter oder neu eingerichteter Lehrstühle ausüben.

Die U. schreibt teilen sich in drei Grade (vgl. "Fakultäten, theologische, 1 b): Der

P r i v a t d o z e n t hat die Erlaubnis, Vorlesungen zu halten (*venia legendi*); er ist kein Staatsbeamter, bezieht kein Gehalt (nur das Honorar aus den Vorlesungen) und gehört der Fakultät nur als Lehrkörper, nicht als Verwaltungskörper an. Der **a u f e r o r d e n l i c h e P r o f e s s o r** ist Staatsbeamter, jedoch gleichfalls meist noch außerhalb der eigentlichen Fakultät, die nur durch die **o r d e n l i c h e n P r o f e s s o r e n** dargestellt wird. Außerhalb dieses Schemas stehen die vereinzelten **H o n o r a r a r t v o r e s s o r e n**, die, wie die Privatdozenten, nur aus den Vorlesungen Honorar bestehen und auch in rechtlicher Beziehung von den ord. Professoren geschieden sind, die **L e k t o r e n** der neueren Sprachen und die **t e c h n i s c h e n L e b r e r** des Turnens, Fechtens, Reitens und Tanzens; das wichtigste Amt des Vertreters der **M u s i k u n i v e r s i t ä t** finden wir nur an den wenigensten U. len seiner Bedeutung gebührend in die richtige Stufe eingeordnet. — Die genannte Einteilung in offizielle und unoffizielle Lehrkräfte entspringt augenfällig den mittelalterlichen **U. s e i n s r i c h t u n g e n**; der Vergleich mit den einzelnen Stufen des Handwerks (Lehrling, Geselle, Meister) liegt nahe. Während der magister *legens* (Privatdozent) eine alte Einrichtung war, treten die Professoren extra ordinem erst im 17. Jhd. auf; sie wurden als solche natürlich der Fakultätsverfassung nicht eingegliedert. Während noch 1880 die Zahl der offiziellen und die der unoffiziellen (Privatdozenten und a.o. Prof.) Lehrkräfte etwa gleich waren, stellt sich heute ihr Verhältnis wie 100 : 165 dar. Dieses Zahlenverhältnis, mit den außerordentlich geringen Rechten der deutschen unoffiziellen U. lehrer zusammengehalten, gibt zu denken, zumal zu beachten ist, daß bei weitem nicht jeder Privatdozent oder a.o. Professor jemals eine ordentliche Professur erhält, ja seines Lehrfaches halber überhaupt erhalten kann. Von da aus in die **R e f o r m** in **b e r e i b u n g** der deutschen Extraordinarien und Privatdozenten zu verstehen, die seit 1907 an nunmehr allen deutschen U. zur Gründung von Dozentenvereinen und zur Entstehung der großen Organisationen des deutschen Privatdozentenverbandes (1910), des Verbandes preußischer Extraordinarien (1910) und des außerpersönlichen Nichtordinarienverbandes (1911) geführt und an einigen U. en auch bereits Erfüllung ihrer Wünsche gefunden hat. In Preußen wurde durch lgl. Erich vom 30. Mai 1910 den etatsmäßigen a.o. Professoren (bis zur Hälfte der Ordinarien) das Recht verliehen, den Rektor mitzuwählen; durch Verfügung vom 22. Jan. 1912 erhielten ferner die etatsmäßigen a.o. Professoren, die ein in ihrer Fakultät nicht vertretenes Spezialfach betreuen, in dieser Fakultät **Sitz** und **beschließende Stimme**, wenn es sich um Angelegenheiten ihres Spezialfaches handelt. In Tübingen hat die neue Verfassung v. J. 1912 und an den bayerischen U. en die lgl. Verordnung vom 22. Juli 1913 nicht nur den etatsmäßigen Extraordinarien eben diese jüngst in ähnlicher Form auch für Rector zugestandenen Rechte gebracht, sondern zugleich jedem Nichtordinarius (auch den Privatdozenten) die rechtlich verbürgte und geregelte Möglichkeit gegeben, sich in Angelegenheiten der eigenen Person, seiner Lehrtätigkeit u. dergl. vor der Fakultät zu äußern, wie dies für die badischen U. en schon durch Ministerialerlaß vom 11. Febr. 1911 sichergestellt

war. In Bayern sind ferner alle Fakultätsdozenten zu einer „weiteren Fakultät“ zusammenge schlossen, die Wünsche und Anregungen in Fakultätsangelegenheiten äußern kann. Die Vertretung der Nichtordinarien im Senat ist, wo sie schon besteht, verschieden geregelt. In Tübingen entfinden die Extraordinarien und Honorarprofessoren drei erwählte Mitglieder in den „Großen Senat“, ein Mitglied in den „Kleinen Senat“. In Jena wählen die Honorarprofessoren, a.o. Prof. und Privatdozenten gemäß der Neuordnung vom 24. April 1913 zu ihrer Vertretung im Senat aus ihrer Mitte einen Ausschuß von drei Mitgliedern, die mit beratender Stimme an den Verhandlungen des Senats in Angelegenheiten von Nichtordinarien teilnehmen und in eben diesen Angelegenheiten Anträge zu stellen befugt sind. In Preußen sind all die zuletzt erwähnten Fragen noch nicht geregelt, aber neuendings (1913) zum Inhalt zweier an den Kultusminister gerichteten Petitionen seitens der Privatdozenten und der Extraordinarien gemacht worden. Erstreben jene außer der Beisetzung wirtschaftlicher Wünsche eine Neuordnung nach Art des Jenerer Verwaltungsausschusses und unter Sicherstellung des Rechtes, in eigenen persönlichen und Standesangelegenheiten vor der Fakultät gehörig zu werden, so wünschen die preußischen Extraordinarien über die ihnen schon gewährten Rechte (s. oben) hinaus die Teilnahme an den Senats- und Dekanatswahl nach denselben Grundlagen wie bei der Rektorwahl. Vertretung im Senat durch zwei gewählte Vertreter, Teilnahme aller Extraordinarien an allen Fakultätsverhandlungen (außer Beratungen über Belebung eines Ordinariats- und Ehrenpromotionen) mit beratender Stimme, eventuell mit zahlennächiger Beschränkung bei zu großen Fakultäten u. a. Beide Petitionen gemeinsam ist endlich die Bitte um Zugelassung zur Teilnahme an den Geschäften der Fakultät als Lehrkörper, wozu ja auch die Nichtordinarien grundsätzlich längst gehören, und woraus u. a. der Wunsch abgeleitet wird, bei der Behandlung der von Nichtordinarien selbst angeregten oder unter ihrer Leitung entstandenen Dissertationen gehörig und an der mündlichen Prüfung beteiligt zu werden. Bei alledem ist man der Überzeugung, daß mit der Erfüllung der Wünsche nicht nur dem eignen bisher sehr redblosen Land, sondern den Universitäten selber gedient ist. — Es sei hier endlich noch hingerichtet auf zwei Organisationen, die sich mit den allgemeinen Universitätssachen giebts im Sinne einer zeitgemäßen Reform beschäftigen: den deutschen Hochschullehrer-Verlag (erster 1907 in Salzburg; jährlich) und die Gesellschaft für Hochschulpädagogik.

1. b) Der **d e n t s c h e S t u d e n t** wählt sich, zumal an größeren U. en, wo daselbe doch häufig durch mehrere Dozenten vertreten wird, seinen Lehrer selber. Auch steht ihm das Recht der Freiübungsfreiheit zu, d. h. er kann nach Belieben die U. wechseln. Die Voraussetzung, die an die vollberechtigte Zulassung zum U. studium geknüpft ist, bildet das Reifezeugnis einer staatlich anerkannten höheren Lehranstalt. Durch die feierliche Immatrikulation wird der junge Mann vom Rektor unter die Reihen der Kommilitonen aufgenommen. Die gesetzliche Dauer des Studiums bewegt sich zwischen 3 und 5 (für die Medi-

ziner) Jahren. Den Abschluß der Universitätsgewinnung der Student für den Gelehrtenberuf durch das Doctor- oder (der Theologie; "Fakultäten, theologische, 1 b) Licentiate et c. a. m. e. n.). Zu beiden akademischen Graden ist eine wissenschaftliche größere Arbeit und ein mündliches Examen vor der Fakultät erforderlich. Für den bürgerlichen Beruf ist nach vollendetem Studium ein Staatsexamen vor einer staatlichen oder staatstrichtlichen Prüfungskommission abzulegen.

In der älteren Lebenshaltung des deutschen Studenten treffen wir nicht selten auf recht weitgehende Unterschiede, veranlaßt durch die verschiedene Herkunft der Studierenden, die gänzlich freie Lebensweise des deutschen Studenten, die jeglichen Schulzwang abgekreist hat, die Freizügigkeit und nicht selten die Zugehörigkeit eines Teiles zu teuren Studentenverbindungen. Die Verbindungen sind ein altes Charakteristikum des deutschen Ueubens. Ein geschichtlicher Zusammenhang verbindet die alten landsmannschaftlichen Verbündungen mit den heutigen Corps; sie sind die weltweit größte Gruppe der farbentragenden Verbündungen. Ihnen zur Seite treten die Burschenschaften, die aus den Ideen der Befreiungskriege als die Vertreter der ganzen Studentenschaft gegen die Corps hervorgingen; heute freilich sind sie ebenfalls geschlossene Verbündungen wie jene und die "Landsmannschaften". Als weitere Gruppe treten in den drei Jahren des 19. Jhd.s neben sie die christlichen Studentenverbündungen. Die notwendige Reform der Studentenverbündungen steht seit der Mitte des vorigen Jhd.s eine vierde Gruppe von studentischen Verbänden an, die, wie der Sondershäuser Verband deutscher Studentengesangsvereine, die Sängerkünste, die Turnerschaften, der akademische Turnbund, Ruder- und Seglerverbände Kunst oder Körperfertig pflegen. Unter den vielen Übergangssarten setzt der nationale Tendenzen verfolgende junge Verband der "Vereine deutscher Studenten" hervorgehoben. Daneben gibt es wissenschaftliche Studentenvereine zur Förderung ihrer Mitglieder in ihrem Spezialstudium, daher nach Fakultäten oder gar Fakultäten ein zusammengefaßt. Außerhalb dieses ganzen Rahmens steht endlich die unerfreuliche Erziehung der konfessionellen Verbündungen, die durch ihre Einseitigkeit das Bildfeld des Studenten verengen, statt es zu erweitern und bei der gesamten anderen Studentenschaft einmütige Ablehnung gefunden haben (über die fath. Verbindungen vgl. "Bereiswesen": I, 4). Eine Berichtigung der gesamten nicht introporierten Studentenschaft will die "Freie Studentenschaft" sein. Die höchste bedauerliche Unzulänglichkeit vieler Nichtintroporierten an allgemeinstudentischen Fragen hat bisher derartige Beurteilungen leider als weit übertrieben gekennzeichnet, wenngleich die unverdrossene Arbeit vieler dieser Organisationen höchste Anerkennung verdient und manchen erfreulichen Fortschritt in allgemeinen Hochschulfragen gezeigt hat. Dem Ausländerkunst mag sie leider zu große Konzessionen, was um so bedauerlicher ist, als das ausländische Element nicht immer die deutsche Gastfreundschaft gebührend würdigt.

1. c) Der deutsche U. s. unterricht soll sowohl allgemeinwissenschaftlich als auch jach-

wissenschaftlich sein. Ob die Wichtigkeit mit ihrer Spezialisierung der Wissenschaften und den immer höher gebrachten Forderungen an Erkenntnisinhalten diesem Ideal heute nahekommt, ist die Frage; das erdrückende Schwergewicht ist längst in die Schule der Fachwissenschaften gefallen. Die allgemeinwissenschaftliche Seite kommt durchweg zu kurz. Dieser Vorwurf trifft am meisten die philosophische Fakultät, die in erster Linie berufen ist, dem Überhandnehmen einerseits Spezialistentums entgegenzutreten, den philosophischen Sinn zu tragen, der über die Grenzen des engen Faches hinaus schaut und dabin strebt, die Höhe zu erreichen, von der aus der Einzelne seine berufliche Tätigkeit als Glied des ganzen Geisteslebens zu betrachten vermag.

Den gemeinamen Zwecken des Unterrichts dienen zwei Methoden: die Vorlesungen und die Seminarien. So oft jene auch angegriffen worden sind, werden sie doch ihren hohen Wert stets aufs neue beweisen, der eben darin liegt, daß dem jungen Studenten in lebendigem Vortrage die tiefere Interesse an der Wissenschaft geweckt wird; sie soll seine tappenden Schritte in die richtige Bahn lenken; das aber vermag ein lebendiger Vortrag des Lehrers, der dem jungen Manne freundlich die Führerhand reicht, weit mehr als das Lehrbuch. Die Vorlesungen sind teils öffentliche (ohne Honorarzahlung), teils private (bezahlte), teils Privatvorlesung (für eine befrankte Hörerzahl). Die Verleitung des in den Vorlesungen Gebotenen dienen die Seminarübungen, deren Wert man in den letzten Jahren immer mehr anerkennt, und (in der Naturwissenschaft und Medizin) das Arbeiten in den Instituten; hier muß durch Heranziehung der verschiedenen Arten der Universitätslehrer und Förderung der Teilnehmer in möglichst kleine Gruppen in Zukunft noch vieles geändert werden, wenn der Zweck der Lebungen, die vorläufige praktische und wissenschaftliche Ausbildung, erreicht werden soll. Reich ausgestattete U. s. und Seminarbibliotheken bieten das geistige Nüßeng. Die Aufgabe beider Formen des Unterrichts aber soll nicht in dem Empauen eines möglichst großen Grammatikwissens bestehen, sondern darin, dem Studenten die Methode der Wissenschaft zu übertragen und ihm somit fähig zu machen, selber an der Wissenschaft weiterzubauen. Nicht ein Kärrner und Handlanger, ein Baumeister soll er werden.

C. 2. Dienen diese streben die französischen und englischen U. en nicht zu. Sie wollen nur für bestimmte Berufe vorbereiten, diese im Prinzip nur die Allgemeinbildung vermitteln. Der ganze Unterrichtsbetrieb ist darauf zugeschnitten. Die Forschung steht außerhalb des Unterrichts; die eigenständige Unterweisung liegt nicht in den Händen der Dozenten (vgl. die Ausführungen in A, Sp. 1486). Dem englischen Typus ist die sich der moderne amerikanische in der Hanpiache an, nur daß die fachliche Seite z. T. mehr hervorgeholt wird. Bei der Bewertung der einzelnen U. en der Vereinigten Staaten muß man freilich vorichtig zu Werke gehen. Die Bezeichnungen "University" und "Colleges" geben den Maßstab nicht; sie führen vielmehr irre. Die vielen Anstalten der ersten Gruppe sind zum guten Teil nichts weiter als die Oberklassen unserer Gymnasien, und

anderseits behalten Harvard und Columbia, die doch unstrittig auf den besten amerikanischen U.en gehören, genau die alte Bezeichnung „College“ bei, die sie vom englischen Typ übernommen haben. Die meisten amerikanischen U.en stehen mit einem College als Vorbereitungssanstalt in Verbindung; es entspricht unserm Gymnasialoberklassen; nur die luth. U.en von Amerika in Washington (gegr. 1884) und die schwach besuchte Clark-U. in Worcester (gegr. 1887) bilden eine Ausnahme. Oft sind auch unter dem Namen U. nur gewisse Fakultäten zu verstehen; eine U. im strengen europäischen Sinne finden wir in Amerika eigentlich überhaupt nicht. Fassen wir den Begriff weiter, so können wir alle jene Institute zu den U.en zählen, in denen die auf den Colleges vorgebildeten und somit zum Bachelor of Arts (B. A.) absolvierten jungen Leute ihre Bildung vertiefen und zu höheren Graden, dem Magister- und Doctorgrad (dieser wieder oft in zwei Formen als philosophischer und als [natur-]wissenschaftlicher Dr.) gelangen können. — Diese Gruppe von Anstalten, die nur Graduierte aufnehmen, ist jedoch bedeutend in der Minderzahl. Eine U. kann sehr wohl Anstalten mit einschließen, die unsern technischen oder landwirtschaftlichen Hochschulen, unseren Fortschulen und, wie gefragt, den Oberklassen unserer höheren Schulen entsprechen. Das der amerikanische U.-Professor an den Vorbereitungssanstalten und der U. zugleich lehrt, ist ein Rücksatz, der stets hennin muß und dem Dozenten zu eigenem Vorrecht keine Zeit läßt. Ein weiterer nicht eben günstig wirkender Zug der amerikanischen U.en ist der Geist der Müßiggang gegenüber den eigenen Schwesternanstalten. Die Freizeitigkeit, welche die deutschen U.en auszeichnen, bildet an den amerikanischen U.en die Ausnahme. Die mittelalterliche Alumnateinstellung, die England noch heute bewahrt hat, gibt auch den amerikanischen Studentenleben den Charakter; beide stehen darin in ausgeprochenem Gegensatz zu den deutschen und französischen U.en.

C. 3. Das Drängen nach Erhöhung der Bildung, das in allen Volksschulen zu spüren ist, hat in neuester Zeit eine Bewegung hervorgerufen, die man als Ausdehnung der Hochschulebewegung bezeichnet. Den Frauen sind seit Jahren auch bei uns die Porten der U. zu gleichberechtigtem Studium geöffnet (von den 57 231 immatrikulierten Studenten deutscher U. stellten sie im Jahre 1911 2553). Auch die deutschen Volksschullehrer (Lehrerseminar, 1, Sp. 2023) streben lange schon nach diesem Ziele; nicht zu ihrem Segen; denn bei aller Bewunderung der bedeutenden Leistungen dieses Standes wird der Verfechter jener Bestrebungen doch nie an der gänzlich verschiedenen gearteten Vorbildung des Volksschullehrers und des Gymnasialisten vorbeikommen können. Besondere Akademien sollten den Bestrebungen dieses Berufes gewidmet sein. Einen Anfang sehen wir bereits in den Lehrer-Hochbildungskursen der Boerner Kgl. Akademie. Wie diese berufen ist, das Geistesleben in den Ostmarken zu fördern, so verfolgt eine Reihe weiterer Institute mit akademischem Charakter einen ähnlichen Zweck für andere Landesteile, vor allem in H a m b u r g (Colonial-Institut) und in Fr a n k f u r t a. M. (Akademie für Sozial- und Handelswissenschaften). An beiden

Orten sollen wie in Dresden die bestehenden Einrichtungen durch Aufnahme der fehlenden Disziplinen (in H. und F. mit Ausübung der theologischen Fakultät; s. o. Sp. 1490) zu U.en erhoben werden. Die Handelshochschulen, die wir in allen geistig hochstehenden, großen Staaten antreffen, fördern die Bildung des Kaufmannes; die Volkshochschulen und Volksunterrichtsstufe, denen vorzüglich in Dänemark, Deutschland, Norwegen und Schweden, England und den Vereinigten Staaten (University Extension) begegnen, sind berufen, im Verein mit den öffentlichen Bibliotheken und Lesesälen den Bildungsbestrebungen der breiteren Volkschichten zu dienen (Volksbildungsbestrebungen); der übermäßigen Heranziehung der Hochschullehrer zu den Volkshochschulen wird übrigens in deutschen Universitätsfreien teilweise stark widergesprochen, da sie den Forsther seinem eigentlichen Beruf immer mehr entziehe, während die Arbeit im Dienste der Volksbildung auch von anderen akademisch Gebildeten geleistet werden könne. Das starke Verlangen jener Volksschulen nach Allgemeinbildung sollte unseren U.en jedenfalls ein Mahnungr sein, der Allgemeinbildung auch der Studenten mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden und ihnen den Weg zu weisen zu harmonischer deutscher Bildung, — ihnen, die berufen sind, Führer des Volkes zu werden.

German und **H**orn: Bibliographie der deutschen U.en, 3 Bde., 1904; — **C**hristoph **M**einers: Geschichte der Entstehung und Entwicklung der hohen Schulen unseres Teiles, 4 Bde., 1802—04; — **H. v. S**ybille: Die deutschen und die auswärtigen U.en, 1868; — **H. D**enizie: Die Entstehung der U.en des Mittelalters (bis 1400), 1885; — **R**ashball: Universities of Europe in the Middle Ages, 1895; — **F. G**rae: Life in the Medieval University, 1912; — **G**eorg **R**aumann: Geschichte der deutschen U.en, 1889/96; — **F. P**aulsen: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und U.en, 1885; — **D**erf.: Die deutschen U.en, 1902; — **E. H**orn in RE³ XX, S. 266—282; — **T. H**uber: Aus dem U.- und Gelehrtenleben im Zeitalter der Reformation, 1866; — **A. T**hulin: Das akademische Leben des 17. Jhd.s mit besonderer Beziehung auf die protestantisch-theologischen Fakultäten Deutschlands, 2 Bde., 1853/54; — **J. W. J**. Schelling: Vorlesungen über Method des akademischen Studiums, 1803; — **F. Schleiermacher**: Gelegentliche Gedanken über U.en in deutschem Sinne, 1808; — **E. S**pranger: Wandlungen im Wefer der U. seit 100 Jahren, 1913; — **J. C**onrad: Das U.-Studium in Deutschland während der letzten 50 Jahre, 1884; — **B. L**erio: Die U.en im Deutschen Reich, 1904; — **F. C**ulenburg: Die Frequenz der deutschen U.en von ihrer Gründung bis zur Gegenwart, 1904 (AGS, Phil. hist., Klasse 24); — **H. Schöen**: Die französischen Hochschulen seit der Revolution 1896; — **E. D**erby: Die amerikanische U., 1908 (= Aus Natur und Geisteswelt 206); — **F. C**ulenburg: Der akademische Nachwuchs, 1908; — **O. Schröder**: Aufnahme und Studium an den U.en Deutschlands, 1908; — **D**erf.: Die Erteilung der Doktorwürde an den U.en Deutschlands, 1908; — **F. Schulze und Paul S**chuman: Das deutsche Studententum von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, 1910; — **F. H**arms: Die Methode des akademischen Studiums, 1885; — **F. v. d. L**even: Deutsche U. und deutsche Zukunft, 1906; — **J. C. G**ebmann: Vorlesungen über akademisches Leben und Studium, 1858; — **Theobald Ziegler**: Über U.en und U.-Studium, 1913; — **E**berhard **V**ölker: Die Zukunft der evng.-theologischen Fakultäten, 1913; — Weiteres bei **F**akultäten, theor.; —

Die Lage der außerordentlichen Professoren an den preußischen Universitäten, Denkschrift 1911 (zur Bewegung vgl. auch Hugo Grehmann in der „Akademischen Rundschau“, 1913, S. 278 ff.; — Mitteilungen des Kartells deutscher Hochschul-Organisationen (als Manuscript gedruckt), seit 1912; — Deutscher Universitätskalender (1872 ff.); — Minerva. Jahrbuch der gelehrten Welt (1892 ff.); — Akademische Rundschau, (1911 ff.); — Zeitschrift für ausländisches Unterrichtswesen (1895 ff.); — Revue internationale de l'enseignement (1881 ff.).

University Extension **¶** Volksbildungsbüro bungen, A 2; **¶** Universität, C 3.

Universitäts-Theologie, kirchenpolitisches Schlagwort. Der Ausdruck „U. Th.“ wurde von Gustav Krüger geprägt, um damit die jedem wissenschaftlichen Arbeiter einleuchtende grundfachliche Stellung auszusprechen, daß der theologische Historiker schließlich überall mit (wissenschaftlichen) Maßstäben arbeitet, die außerhalb der kirchlichen Sphäre gewonnen sind, daß er die Kirche keinerlei Einfluß auf seine Arbeit gestatten und nicht fragen dürfe, ob ihr seine Ergebnisse behagen oder nicht, wobei ausdrücklich und von vornherein abgelehnt wurde, daß etwa die Person des theologischen Lehrers unfehlbar sein dürfe oder gar sein müsse. Zum Schlagwort gestempelt, wurde und wird der Ausdruck heute von den Gegnern der modernen Theologie reichlich benutzt, indem man jedoch dabei von dem wahren und ihm ursprünglich eignenden Sinn ganz absieht. Ahnliche Gedanken wie Krüger hatte auch Bernoulli vertreten, der den „theol.“ Fakultäten die Pflege der rein historischen Erforschung der Religion zuweist und von dieser „wissenschaftlichen Th.“ eine „kirchliche Th.“ unterscheidet, die mit der Aufgabe, für die Lehre und Praxis der Kirche Normen aufzurichten. — Zu den Problemen vgl. „Theologie“, 2—5; „Pfarrervorstellung“, A 6, 7; „Kirchengeschichtsschreibung“, 4; „Religiousgeschichte“.

A. Bernoulli: Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie, 1897; **Max Reisch**: Kirchliche Lehre und theologische Wissenschaft (Thk), 1898, S. 619—629; — **G. Krüger**: ChrW 1900, 34; Vgl. ebenda Nr. 37, 39, 41 und 1901, Nr. 22; — **A. Deismann**: Th. und Kirche, 1901; — **F. Traub**: kirchliche und unskirchliche Th. (ZThK 1903, S. 39—76); — **J. Gottschald**: Die Erstellung der Lösung der Universalität der Th. (ebenda S. 77—94); — **C. Otto Baumgarten**: Die Voransetzungslosigkeit der protestantischen Th., 1903. **Glare**.

Universitätskirche **¶** Kirchlichkeit.

Hilf, 2; **¶** Eudanousimus, 1, 2; Höchstes Gut, 1—2; **¶** Hedonismus.

Hilf von Bremen **¶** Hamburg: 1, 2; **¶** Dänemark, 2.

Unreinheit **¶** Levitische, 2, 3, 4; **¶** Rein und Unrein (Lit.) **¶** Erziehungswelt der Kel.: II, A 4; III, A. C. E. **¶** Entümidigung.

Unschuldige Kinderlein werden die nach Matth 22, 11 von Herodes getöteten Bethlehemitischen Kinder genannt, die jetzt alter Zeit als Märtyrer galten. Ihr Fest (Festum Innocentium) fiel erst mit dem Epiphaniest zusammen, später auf den 28. Januinchirche bzw. 29. Dezember (griechisch). Der Tag wurde im Mittelalter durch geistliche Spiele (u. a. Wechselspiel zwischen den klagenden Nabel und einem Engel) und auch durch allerhand Scherze Kinder oder Schulbüchsen; **¶** Karnevalste feierte.

Über das Fest vgl. 3. Chr. 28. Augusti: Denk-

würdigkeiten aus der christlichen Archäologie I, 1817, S. 304 ff.; — SMIL 67, 1901, S. 538 ff.; — KL IV, Ep. 1435; XII, Ep. 369 ff.; — RE XX, S. 282; — Ferner die Lit. zu **¶** Karnevalste.

316.

Unschuldige Nachrichten, Zeitschrift, von **¶** Lößscher herausgegeben, **¶** Preu: III, 2 a.

Unschuldslieder im **¶** Psalmen, 4, 7, 15. **Unsere Liebe Frau** (abgekürzt **ULF** oder **ULF**; französisch **Notre-Dame**, italienisch **Madonna**), Bezeichnung der Jungfrau **¶** Maria. Von den vielen religiösen Genossenschaften und Bruderschaften, die das ULF in ihrem Namen führen, seien hervorgehoben:

1. **Misericordia Genossenschaften** von **ULF**. **A. Männliche**: 1. Augustiner-Eremiten (**¶** Augustiner, 3) = **Songregation** **ULF**, vom Troste zu Genua, um 1470 gegründet, umfaßte 25 Kloster;
2. **Missionärspriester** **ULF**, von **Africata** **¶** Weiße Bäter; — 3. **Missionärspriester** **ULF**, von **Garaison** **¶** Lourdes, rel. Gen., 3; — 4. **Missionare** **ULF**, von **Les Salles** **¶** Missionare, 8; — 5. **Brüder** **ULF**, von **Lourdes** **¶** Lourdes, rel. Gen., 3; — 6. **Oblaten** **ULF**, zu **Pincirolo** **¶** Oblaten; B 8; — 7. **Schulbrüder** **ULF**, von **Sainte-Baudouine** (Diöz. Nancy-Toul), 1837 gegründet; — 8. **Priester** **ULF**, von **Tünchelbräu**, 1851 gegründet zu **Zeitz**, 1898 päpstliche Beklebung (d. h. erste Stufe der Approbation); **¶** Kongregationen und Br.: II, 2, Ep. 1678; — 9. **Brüder** **ULF**, zu **Utrecht**, 1873 von Andr. Schaeffer gegründet; — 10. **Fransiskaner** **¶** Tertiarius **ULF**, 1889 in **Vallencia** gegründet, 1902 approbiert; — 11. **Orden** **ULF**, von der **Barmherzigkeit** = **Mercedarier**; — 12. **Brüder** **ULF**, von der **Barmherzigkeit** (von Mecheln) **¶** Barmherzigkeit, rel. Gen., 2; — 13. **Brüder** **¶** Unsere Liebe **ULF**, Mutter der **Barmherzigkeit** = **Schulbrüder von Tilburg** **¶** Tilburger Schwestern; — 14. **Brüder** **ULF**, vom **hl. Joseph**: a) **Zöpfe**, der **hl.**, 1, 4; b) von **Abbé Bonhomme** zu **Gramat** (Diöz. Cahors) gegründet, seit 1903 in Kanada; — 15. **Missionärspriester** **ULF**, von **Sainte-Garde** (= **a sancta custodia**), 1721 von Laurent Dominique Bertet für **Volksmissionen** gegründet, 1861 zu **Avignon** erneuert; — 16. **Brüder** **ULF**, von den **Sieben Schmerzen** heißen 2 **Schulbrüder-Genossenschaften**: a) in **Amsterdam**, gegründet 1851 von Peter Hesseweld, mit Anstalten für verwahrlöste Knaben; b) in **Bordetindien**, gegründet 1850 von dem Jesuitenpater Pereira zur Unterhaltung der Jesuitennützigen; — 17. **Priester** **ULF**, von **Sion** **¶** Sionsschwestern.

B. **Weibliche** (meist): **¶** Schwestern **ULF**: 1. **Augustiner** **¶** Chorfrauen von der Kongregation **ULF** (Chanoinesses régulières de St. Augustin de la Congrég. de N.-D.), auch **¶** Frauen von **Notre-Dame**, in Deutschland früher **¶** Weiliche Nonnen (genannt) wurden 1598 in Wattaincourt (heute in Bouilly) mit der besonderen Aufgabe des Unterrichts und der Erziehung der weiblichen Jugend gegründet vom hl. Petrus Fourier und Alaria le Gere (1576—1622, erste Überin); Seligpreisungsprozeß 1899 eingeleitet; deutsche Bearbeitung ihrer 1666 in Ranchen, in neuer Ausgabe Brüssel 1882 erschienenen Lebensbe-

schreibung in 6 Bändchen der von W. G. Hubert hrsg., „Lebensbilder fath. Erzieher“, Mainz 1897. 1615 von Papst Paul V bestätigt, verbreitete sich die Kongregation stark in Frankreich, Savoien und Deutschland (u. a. Trier 1641, bestand bis zum Kulturmäp, Eßen 1652 i. Litter.), Köln und Paderborn 1658, Heidelberg 1700), so daß sie, 1681 durch den Anschluß zahlreicher Klöster der „Töchter von der Vorstellung“ (¶ Vorstellung, rel. Gen., 1) vermehrt, vor der französischen Revolution 4000 Frauen in 90 Konventen zählte. Die Mehrzahl der letzteren ging durch die Revolution und Säkularisation unter; doch wurden im 19. Jhd. zahlreiche wiederbzw. neu errichtet; die französischen wurden neuerdings geschlossen. Gegenwärtig etwa 1500 Frauen; Häuser in Belgien, Luxemburg und Holland, Rom, England, Österreich-Ungarn (Goldenstein bei Salzburg, Preßburg, Fünftrichen) und Deutschland. Hier bestehen Niederlassungen in Paderborn, Eßen, Dissenburg (1911: 77 Frauen), Straßburg (seit 1829, jetzt 60 Frauen) und Molsheim (seit 1836, jetzt 68 Frauen). Bdg. Heinrichs II², §. 85–88 (hier Litter.); F. Arns: Gesch. des Klosters iuv. zu Eßen 1652 bis 1902, 1903; — 2. Töchter ULF. (oder Arme Schulschwestern) von Bordeau, 1607 von Johanna von Leontinae (1556–1640, 1900 selig gesprochen); Biogr. von Sardi, Rom 1900, von R. Conzard, Paris 1904 und von Duprat, Paris 1901) gegründet, gegenwärtig, nachdem die Niederlassungen in Frankreich geschlossen, noch in Italien, Spanien und Amerika vertreten; — 3. Töchter der Kongregation ULF. von Montreal, gegründet dasselbe 1657 von Marg. Bourgeoys (1620 bis 1700, aus Troyes in Frankreich, seit 1653 in Amerika, 1878 „ehrwürdig“ erklart; französisch Biogr. von Sauveterre, 2 Bde., 1861–79, englische von Drummond, 1907) für Umlernung (früher besonders unter den Indianern); sie wirken jetzt in 21 Diözesen von Kanada und den Vereinigten Staaten; Gesamtzahl (1911): 1479 Professschwestern und über 200 Novizen in 131 Niederlassungen. Bdg. The Cath. Encycl. XI, §. 127 i und Heinrichs II², §. 89; — 4. Schw. ULF. (Arme Schulschwestern von Notre-Dame) mit Mutterhaus zu Münnichsen (vgl. auch The Cath. Encycl. XI, §. 130 i über den amerikanischen Zweig), zu Ransburg (Rottensburg) und zu Horradsdorf (Schulschwestern: 1 a, b, c; — 5. Schw. ULF. von Ramur (Schulschwestern, 2; vgl. dazu The Cath. Encycl. XI, §. 128–130, mit genauer Statistik; — 6. Schw. ULF. von Maastricht (Holland) (Schulschwestern, 2 b; — 7. Schw. ULF. mit Mutterhaus Mühlhausen im Rheinland (sog. Koesfelder Schwestern) (Schul-schwestern, 2 a; über den selbständigen Zweig zu Cleveland (Ohio) mit jetzt 430 Schwestern vgl. The Cath. Encycl. XI, §. 131 i; — 8. Missionsschwestern ULF. von Afrita (Weiße Bäter; — 9. Schw. ULF. von den Aposteln (Lyoner Schwestern) (Lyoner Seminar; — 10. Barmerzigkeit (vgl. dazu auch 20 b): a) Schw. ULF. von der B. mit Mutterhäusern zu Laval (1818 gegründet von der Arbeiterin Agathe Rondeau) und Charleston (gegr. 1828); — b) Schw. von der B. ULF. (zu Aix) Barmerzigkeit, 3; — e) Schw. der Liebe ULF. von der B. =

Tilburg e r Schwestern; — d) Barmerzigte Schw. ULF. i. 24 b; — 11. Schw. ULF. vom (mütterlichen) Beistand (de l'assistancee) ¶ Gute Hilfe, 4; — 12. Schw. ULF. von Ferdinand Silba in Cijuentes, Franziskanerinnen; ¶ Tertiarien; b) gegründet 1857 in Paris zur Fürsorge für bejaßungslose Frauen; — 13. Geisselbach i. ULF. vom Coeau et cultum (d. h. die Stärke der letzten Abendmahlfeier Jesu), gegründet zum Zwecke der Heilbelebung ihrer Mitglieder 1826 zu La Louvière (Diöz. Viviers) von J. P. E. Terme († 1834) bei dem Grabe des Seligen Volksmissionars Franz Regis († 1640, 1737 heilig gesprochen), unter Leitung der Schwestern stehend, endgültig approbiert von Leo XIII., jetzt in Italien, Belgien, Holland, England (Manchester seit 1888), Amerika (New York seit 1892) verbreitet; vgl. The Cath. Encycl. III, §. 518; — 14. Schwestern der hl. Herzen Jesu und Mariae ULF. von den Eichen, 1846 in der Diöz. Rennes gegründet, jetzt in Nordamerika; — 15. Schw. (Franziskanerinnen-¶ Tertiarien) ULF. von den Engeln zu Ville (¶ Tertiarien iuv.; II, B 13) und von Angers (¶ Marien-Schwestern, 3 e); — 16. Schw. ULF. von Gartheim, 1829 von Bischof Gianelli († 1846) in Bobbio gegründet, 1900 päpstlich belobigt; — 17. Nonnen ULF. von der Gnade = Hospitalitierinnen des hl. Thomas (Hospitalitierinnen, 8; — 18. (Missionärs-) Schw. ULF. vom heiligsten Herzen, 1874 zu Issoudun gegründet, wirken in Ozeanien und Australien; Zweig in Hüttrop ¶ Herz Jesu; III, 2; — 19. Hilfe; a) Soeurs de Bon-Secours de N.-D.-Auxiliatrice (in Paris) ¶ Gute Hilfe, 1 und ¶ Maria-Hilf-Schwestern, 2; — b) Soeurs garde-malades de N.-D. de Bon-Secours (Mutterhaus Troyes) ¶ Gute Hilfe, 2; — c) Schw. ULF. von der H. der Christen, 1845 zu Montpellier von Abbé Soulard († 1857) gegründet, seit 1887 in Italien; — d) Schw. ULF. von der Guten H., in Pondicherry, aus Eingeborenen gebildet (für Waisenhäuser, Charitas) vom apostolischen Bisar (1836–61) Clem. Bonnand; — 20. a) Schw. ULF. von der Liebe des Guten Hirten (= „Gute Hirten“); ¶ Guter Hir., 2; — b) Schw. ULF. von der Barmerzigkeit des Guten Hirten, 1833 gegründet mit Mutterhaus in Draguignan (Diöz. Fréjus); — 21. Schw. ULF. von der Hoffnung, 1836 zu Bordeaux von Abbé Roailes für Haustantenpflege begründet, Zweig der Genossenschaft der hl. Familie von Bordeaux (¶ Familie, hl., 5), in Frankreich, Spanien, Belgien, Italien, England, Deutschland (Web., 1911; 23 Schwestern), Afrifa, Wien, Amerika; — 22. a) Benediktinerinnen vom Calvarienberg ¶ Calvaria, 3; — b) Schw. ULF. vom Calvarienberg, gestiftet 1833 von Abbé Bonhomme zu Gramat (Diöz. Cahors) zur Fürsorge für hilfsbedürftige Frauen; — 23. Schw. ULF. von Kreuze mit Mutterhäusern in Le Puy (¶ Kreuz, rel. Gen., 12) und in Murinai (Diöz. Grenoble); — 24. Liebe (vgl. auch 10 c und 20 a): a) Orden ULF. von der L. (Religieuses de l'ordre de N.-D. de la Charité), 1641 zu Caen von Jean Eudes (¶ Eudisten) geführt, = Schw. ULF. von der L. zur Zuflucht ¶ Zuflucht, 1; —

b) **Hospitäliterinnen** von der L. U.L.Fr., auch **Barmherzige Schw. U.L.Fr.** genannt; — c) **Hospitäliterinnen** U.L.Fr. von der christlichen L. — d) **Schw. der L. U.L.Fr.** von **Evron** (*Liebe, rel. Gen. 12; — 25) **Frangregation U.L.Fr.** von **Lourdes** (*Lourdes, rel. Gen. 2; — 26) **Schw. U.L.Fr.** vom **Mitleiden** (*Mitleiden; — 27) **Schwestern** von der **Opferung** U.L.Fr.: a) zu **Castres** (Diöz. Albi), 1755 gegründet; — b) zu **Bourg-Saint-André** (*Opferung Mariæ, 4; — c) zu **Gent** (*Opferung Mariæ, 5; — 28) **Schw. U.L.Fr.** vom **Guten Rat** (of Good Council) zu **Pondicherry** (gegr. 1850) und zu **Thétiac** in Kanada (1894 vom Bischof Labrecoque gegr.); — 29) **Schwestern** von der **Réinhélie** U.L.Fr., 1809 auf Mallorca gegründet, 1901 approbiert; — 30) **Schw. U.L.Fr.** vom **Rosenkranz**: a) 1831 von **Elise Gicard** gegründet, 1897 päpstliche Beklebung, Mutterhaus **Pont de Beauvoisin** (Diöz. Grenoble); — b) **Rosenkranz**, Schwestern vom; 1; — 31) **Schw. (Töchter) U.L.Fr.** von den **Sieben Schmerzen** (für Krankenpflege), Mutterhäuser zu **Besançon** (gegr. 1663), **Verona** (gegr. 1825 von **Theodore Campostri**), **Rodez**, **St.-Genaise** (1847 gegr.), zu **Tritsikimuli** (Ostindien), 1854 vom **Jesuitenpater Ricci** gestiftet, wirken auf Madura und Reunion, zu **Tarbes** (1877), zu **Kairouan** (1891); — 32) **Schw. (Rouines) U.L.Fr.** vom **Siege**, 1825 zu **Boiton** gegründet für Unterricht und Krankenpflege, seit 1863 Mutterhaus in **Quon**; — 33) **Schw. U.L.Fr.** von **Sion** (*Sionsschwestern; — 34) **Sœurs de N.-D. de la Trinité**, für Unterricht und Krankenpflege gegründet von **Josephine Wabaut** (Biogr. von Dennis, Paris 1903), Mutterhaus in **Gile**; — 35) **Schw. U.L.Fr.** vom **Trost**, 1901 zu **Tortosa** (Spanien) gegründet; — 36) **Schw. U.L.Fr.** von der **Unbefleckten Empfängnis**, rel. Gen. 18; — 37) **Brüderinnen** sowie **Schw. U.L.Fr.** von der **Zufriedenheit** (Zufriedenheit, 1—3); — 38) **Schw. U.L.Fr.** von der **Zurückgezogenheit**, 2.

II. **Bruderschaften**. Außer anderen: 1. **Staudenbruderschaft** U.L.Fr. vom **Karmel** (*Karmel); — 2. **Bruderschaft** zu U.L.Fr. **Schmerzen** (am deutschen Campo Santo zu Rom); — 3) **Schmerzen Mariæ**; A3); — 3.) **Erzbruderschaft** U.L.Fr. von der **Himmelfahrt Mariæ** (Himmelfahrt Mariæ, 8); — 4. **Erzbr.** U.L.Fr. von der **immerwährenden Hilfe** (*Hilfe, 2); — 5. **Erzbr.** U.L.Fr. vom **heiligsten Herzen** (*Herz Jesu, 11, 5); — 6. **Erzbr.** U.L.Fr. vom **Guten Hirten** zu Antwerpen, seit 1898. **309. Werner.**

Unsterblichkeit und ihre Bekämpfung (*Sittlichkeitstreibungen) **Rainer Möller:** IV, 1 b (evg.) (*Charitas, 8 (lat.)) *Prostitution (*Vor Heizze).

Unsterblichkeit.

1. Religionsgeschichtlicher Überblick; — 2. Motive der verschiedenen Ideen; — 3. Einwände gegen die Idee überhaupt und Rechtfertigung der Idee.

1. In den sog. primitiven Religionen ist fast durchgängig irgend eine Vorstellung von einer Fortsetzung der seelischen Existenz nach dem Tode beweitbar (*Tod: 1). Diese Fortexistenz ist ent-

weder für die Nachlebenden nicht wahrnehmbar, oder sie tritt in die Erscheinung, sofern die Seele in verschiedenen Gegenständen anwendbar wird, aus denen heraus sie sich gelegentlich fundgehen kann. Im allgemeinen ist damit die Anschauung verbunden, der Tote führe ein Leben geminderten Erdenzustandes, unbeholfen gegenüber den Christenbedürfnissen, die analog denjenigen des leiblichen Erdenlebens angenommen werden. Nichtdestoweniger ist der U.S. glaube bei primitiven Völkern besonders stark, wie daraus ersichtlich, daß häufig Angehörige und Freunde in den Tod folgen, um dem geliebten Toten bei seiner Wanderung in das Totenreich beihilflich zu sein. Letzteres, in den niederen Formen wesentlich diesseitig gedacht, wird mit dem Übergang zu den moralisch (bzw. geistlich) bestimmten Religionsformen als zeitjüngste Aufenthaltsort der einschlafenden Seelen vorgestellt, der als dann auch in zwei Sphären (Himmel und Hölle oder zwei Teile des unterirdischen Totenreichs) gespalten wird (*Tod: I, 2, und Seite 5). Dies ist z. B. schon im älteren **Buddhismus** sehr deutlich, während der jüngere **Buddhismus** auch den Zustand in beiden Teilen eingehend beschreibt (*Perier: II, 2, 3). Den ausgebliebenen Gläuben an die verjünglich gearbeitete Fortexistenz nach dem Tode besaßen in sehr alter Zeit die **Aegyptier**, die das **„Aby“** jedes Menschen fortlebend dachten und das Totengericht mit einem bedeutenden dramatischen Apparat ausgestattet dachten (*Aegypten: II, 4). Die in der Völkerwelt weitverbreitete Anschauung vom Doppelwesen des Menschen, dessen eine Weisheit nach dem Tode fortbesteht, liegt auch hier zugrunde. Lieber die **semitische** Anschauung vgl. (*Tod: II). Die **vedische** Literatur der **Inde** erlägt von der Erkenntnisweise der Toten keine über das Maß der gewöhnlichen mythischen Vorstellung hinausgehende Anschauung erkennen: Befreiung des Leibes von färblichen Gebrüchen, dadurch Eintreten voller Gewinnfähigkeit im Freudenhimmel, daneben eine Hölle. Erst die brahmatische Literatur (**Vedantaphilosophie**) führt weiter mit einer doppelten Grundanschauung: die esoterische Lehre, daß die Seele des Menschen das ganze, ungeteilte Brahman selbst sei, und die exoterische Lehre, daß es eine Vielheit von Ewigkeit her wandernder, jedoch aus dem Brahman geflossener Seelen gebe. Die spätere **brahmatische** Philosophie, wie sie in dem Kommentar des **Cantata typisch** vorliegt, versucht die „Seelenwanderung“ (*Bedeutung und brahmatische Religion) aufzugeben, hält aber die **U. seit** für die zwei Weisenwelt sind; a) daß nicht mehr Sterbentönen der erblassen Seelen (amaritavam, dem **„vergleichenden Leben“** johannescher Terminologie vergleichbar), b) das **Dhinausreichen** der Seele über den Leib nach dem Tode (vyatireka). Diese U. wird damit begründet, daß das **Selbst** des Menschen sein Sein nicht im Leibe, sondern im Brahman hat. — Im **Buddhismus** hat der indische Geist diesen Ausblick abgelehnt, indem die Idee des Brahman, des Ungeborenen und Ungewordenen, zum Nirvana (**„Erlöschen“**) umgebogen wird, in dem die **Wünschseele** erlischt: das **Dasein** ist beendet (*Buddhismus, 3). Der christliche Glaube weiß von einer Vollendung des Heilszustandes in einem zeitjüngsten persönlichen Leben, von einem Abschluß derjenigen sittlich-religiösen Entwicklung, die auf Erden begon-

nen hat, aber infolge der allem Irdischen anhaftenden Unzulänglichkeit und der Sünde hienieden nicht zur Vollendung gebracht werden kann. Die religiös-sittliche Gotteslindigkeit, die im Erdenleben anhebt, wird nach dem Tode ihrer Vollendung in seliger Gottgemeinschaft zugeführt; desgleichen folgt auf ein gottentfremdetes Erdenleben ein Zustand der Verdammnis (* Ewiges Leben; II).

2. Sehen wir von den primitiven Vorstellungen eines nicht näher bestimmten bloßen Fortlebens nach dem Tode ab, so sind die immer wiederkehrenden Motive des Usglaubens von mancherlei Art. Teils der Wunsch einer Vergeltung, eines gerechten Ausgleichs durch Lohn und Strafe — für sich allein ein dinglich-fürstlich orientiertes Motiv, das von egoistischer Denkart nicht ganz frei bleiben kann; teils das Verlangen, die Verlämmisse des irdischen Lebens gutzumachen oder zu sühnen — wodurch das Postulat der U. auf eine moralische, aber gleichfalls von Egoismus nicht immer freie Basis gestellt wird. Die spätjüdische Religion fest durch die "Auferstehung zum Gericht Gottes" an das Ende der irdischen Laufbahn des Einzelnen unvermittelt einen fertigen Endzustand, entweder Seligkeit oder Verdammnis, die beide als unmittelbare Folgen des Erdenwandelns erscheinen. Dieser auch in die kirchliche Lehrbildung übergegangene Thypus des Usgedankens enthält eine beträchtliche Schwierigkeit. Die beiden durch das Gericht äußerlich aneinandergefügten Zustände sind nicht innerlich miteinander verknüpft, sondern das Gericht nimmt die Stelle der zutreffenden, die Süde ausfüllenden Gnade ein, so daß die Seligen als vollgerecht erscheinen — wie anderseits durch eben dies Gericht den anderen ohne Rücksicht auf die in ihnen vorhandenen Besonderheiten jede weitere Entwicklung abgeschnitten wird. Diesem Mysterium, demzufolge die beiden Zustände des Diesseits und Jenseits unüberbrückt sind, suchte die kirchliche Lehre schon frühzeitig durch das Dogma von einem Zwischenstande zu heben (Justin, Hilarius, Cyprian v. Alexandrien), der entweder ein Seelenhof mit lediglich passiver Weiterbildung sein soll oder eine Läuterung durch Bußwerke (Togenauer). Ein anderer Versuch der Überbrückung und der Ermöglichung der Verb Vollkommenheit in die Seelenwanderung, die eine Reihe von Zwischenzuständen ins irdische Sein verlegt (Seelenwanderung). Die Aegyptier, von denen nach Herodotos Angabe diese Aufschauung zu den Griechen, den Drusifern, gekommen sein soll, haben sie nicht ausgeübt oder begnügt. Dagegen war die verbreiteste ägyptische Anschauung vom Zustand nach dem Tode seit den ältesten Zeiten die des Fortlebens des Ra (der Seele) im Reiche der Sonne, sei es in der Unterwelt bei Osiris, sei es als Begleiter des Ra, des Gottes der Oberweltsonne, in seiner Barke (* Aegypten; II, 2, 4, Sp. 183, 199). Der Glaube, daß die Seelen vorübergehend Tier- oder Pflanzentörper annehmen können, hat mit Seelenwanderung nichts zu schaffen. Die Seelenwanderungslehre (griech.: Metempsphose, ind.: Samara) ist, soweit wir wissen, eine Schöpfung der brahmanischen Religion, aus der sie ihren Zug nach dem Westen angetreten haben dürfte. Schließlich ist noch ein Mittel, jene Kluft zwischen unvollendetem Diesseitsleben und vol-

lendetem Jenseitszustand zu überbrücken, in den manigfachen Bemühungen deutlich, dem Toten eine Reinigung, eine religiös-ethische Weiterentwicklung zu ermöglichen durch Gebete, Spenden und Beihungen für ihn.

Der christliche Usglaube könnte jedoch aller dieser Vermittlungen und Aus hilfen entfragen, wenn er gemäß dem Grundtrieb der entsprechenden urchristlichen Vorstellungswise ausgeprägt wird. Jene Kluft nämlich, wie die einheitliche Ausführung des Usgedankens bemint, röhrt daher, daß dieser lediglich oder vorwiegend im Sinn der Vergeltungsidée gefaßt ist. Vergeltung für das irdische Leben (Lohn oder Strafe) wird erwartet, und demgemäß wird das irdische Leben als eine abgeschloßene Größe betrachtet; folglich sei auch der jenseitige Zustand an sich keine Entwicklung, sondern passives Sein und Beharren, das nur durch die genannten Vorstellungen von Zwischenzuständen oder Beeinflussungen seitens der irdischen nachträglich aktiviert wird. Die christliche Grundanschauung von der jenseitigen Vollendung des menschlichen Wesens ist aber anders orientiert; sie trägt den Gedanken der Entwicklung menschlichen Seins in sich, der, besonders nach Paulus und dem Johannesevangelium, das im Diesseits begonnene Leben „in Christo“ und „ewige Leben“ im Jenseits vollendet werden läßt. Das im Christentum vorgestellte individuelle wie gemeinnächtliche Menschheitssiel, die Gotteslindigkeit, weist durch seinen Begriff auf das Leben im ewigen Gottesreiche hinzu (* Eddae.ologie; IV, 4, 5). Dieser Vollendungsgedanke ist nicht rein erhalten, sondern bald mit dem Vergeltungsgedanken verquikt worden, so daß die Vollendung selbst wie eine Darbietung als Lohn oder (in der Verdammnis) als Strafe erscheint. Im kirchlichen System des Mittelalters ist diese Vergütung der beiden Vorstellungen und damit eben die Entstehung des urchristlichen Vollendungsgedankens auf dem Postulat eines juridisch-moralischen (nicht ethischen) Vergeltungsgedankens trügtig geworden.

3. Nicht bloß die einzelnen Gestalten des Usglaubens sind von der Kritik angegriffen, sondern die U. side selbst. Neben einer Reihe von Denfern, die eine runde Bejahung aussprechen (Plato, Leibniz, Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Rosenfranz, Mendelssohn) stellen sich andere ebenso bestimmt negierend (Goethe, Luther, Spinoza, Hume, Hegel, Feuerbach, D. F. Strauss, Dühring, Bundi), während wieder andere eine vermittelnde oder schwankende Haltung einnehmen (die Stoia, Voltair, La Mettrie, Schleiermacher, Darwin, Mach, Berworn). Die Einwand gegen die U. side als solche lassen sich auf eine Grundform zurückführen: es gibt erfahrungsmäßig keine von jeder Lebendigkeit abgelöste Seelensubstanz und noch weniger ein Substrat der Seele, das unsterblich sein könnte. Dazu tritt der andere Einwand, daß die einmal angenommene U. nicht auf die Menschen beschränkt werden könne, sondern auf die Tiere ausgedehnt werden müsse. „Wohin aber sollte es führen, wenn man auch den Tieren U. zuerlaufen wollte?“ (Badenbürg in der viel beworbenen Käffeler Rede, „Na.unwissenhaften Vorträgen“, 1908, S. 248). Dies letztere Bedenken ist ganz unbegründet, weil die Annahme menschlicher U. die der tierischen keineswegs zur Folge

hat. Auch bei vorausgesetzter Geltung der Defenzenztheorie für die Abstammung des Menschen ist das Auftreten einer neuartigen Weisheit im Menschen so gewiß nicht ausgeschlossen, wie ja bei gleicher Voraussetzung der artliche Unterschied zwischen Pflanzen und Tieren bestehen bleibt. Dass sich auch bei Tieren der Intellekt entfaltet, zeigt nur, dass bei der Schöpfung des Menschen so wenig wie sonst ein Sprung gemacht ist; nicht jedoch liegt darin, dass kein Qualitätsunterschied zwischen Tier und Mensch vorhanden sei. Dieser ist vielmehr so groß, dass der Mensch eine Geschichts- und Kulturwesens geworden ist, das die Natur systematisch bearbeitet, dass also im Menschen der Geist erscheint, der sich von der Natur absondert und über die Natur emporwirkt. Und eben auf diese Seite des Menschenwesens bezieht sich die U.frage. Diese kann daher nicht durch den erneuten Versuch eines Nachweises der Substanzialität der Seele gelöst werden. Jeder solcher Versuch frantzt an der Unmöglichkeit, die Existenzweise der Seele neben dem körperlichen festzustellen. Daber ist es natürlich auch methodisch falsch, in platonisierender Weise aus einer Präexistenz der Seele ihre Postexistenz zu erledigen. Nebenbei kann sich die wissenschaftliche Untersuchung nicht auf die Frage der U. der Seele im psychophysischen Sinne erstreden, da wir beim heutigen Stande der Forschung zwischen den psychophysischen Theorien keine auf allgemeine Anerkennung reichende Entscheidung zu treffen und das über das Verhältnis von Leib und Seele gebreitete Dunkel nicht zu lichten vermögen. Das Problem hat sich vielmehr mit dem geistigen Gehalt der menschlichen Persönlichkeit zu beschaffen. Die daraus zu erhärtende Möglichkeit der U. besagt nicht bloß die Fortsetzung der menschlichen geistigen Entwicklung über jedes bisher erreichte Maß hinaus, noch auch bloß den Fortbestand der Ergebnisse eines individuellen Lebens innerhalb der irdischen Menschengeschichte (so z. B. Wundt). An die richtige Auffassung schenkt sich Schleiermacher anzunähern in seinem Tropfbrief an Henriette von Billig (25. März 1807): „Es wäre nichts gewiss, wenn es nicht das wäre, dass es keinen Tod gibt, keinen Nutzen für den Geist. Das verlönende Leben ist ja aber nicht das Wesen des Geistes, es ist nur eine Erscheinung. Wie diese sich wiederholt, das wissen wir nicht, wir können nichts darüber erkennen, sondern nur dichten.“ Durch die Feststellung des übergreifenden geistigen Faktors des Menschen eröffnet sich die Möglichkeit der Annahme einer über die Zeitlichkeit hinausragenden Entwicklung dieses Geistes in der vor ihm begonnenen Entwicklungslinie. Und zwar erscheint in erster Linie die sterige Geistesrichtung der Gottbejahung für die Zukunft gesicherter, doch auch die entgegengesetzte konsequente Richtung, während es fraglich scheinen kann, ob eine nach geistigem, nicht kontinuierlichen Geistesrichtung den Kern für unvergänglichen Bestand in sich trage. Die Einheit des Seelenlebens, das unräumliche und zeitüberlegene Ich, ist der Kern der Persönlichkeit. Wie auch über die Persönlichkeit erst durch die Erstrebung absoluter Werke, die jenseits der künftig bedingten Lebessphäre liegen, gestaltet, so ist auch volle Ausbildung von Persönlichkeit nicht denkbar, ohne dass eine Fortentwicklung und Vollendung der im künftig-beschränkten

Leben begonnene Existenz zugegeben wird. Weil also in der Einheitlichkeit des Ich das U.problem veranlasst ist, werden auch Menschen, die im und vom Augenblick leben und sich an den Augenblick, an die Zeit verlieren, von der U.-frage wenig berührt, während diejenigen, welche ein starkes kontinuierliches Innenselben führen, die Vergänglichkeit als ein gegen ihr Wesen gerichtetes Geschehen auffassen, da sie den Inhalt des eigenen Ichs als überzeitlich erlernen.

Theodor Fechner: Das Badstein vom Leben nach dem Tode, 1836; — Gustav Teichmüller: Ueber die U. der Seele, 1874; — Jürgen Bona Mayer: Die Idee der Seelenwanderung, 1861; — Ferdinand Kattenbusch: Der christliche U.sglaube, 1881; — Georg Kunze: Die Psychologie des U.sglaubens und der U.stellung, 1894; — Dr. v. REYXX, S. 282—301; XXIV, S. 618 f.; — Gerhard Heinzelmann: Der Begriff der Seele und die Idee der U. bei Wundt, 1910; — Maurice Maeterlinck: La Mort, 1913 (auch deutsch: Der Tod, 1913). *Beth.*

Unterzug (Underzug), Theodor (1635 bis 1693), reformierter Theologe, geb. in Duisburg, 1660 Pastor in Mülheim a. d. Ruhr (Rheinland, 4 b), 1668 Hofprediger in Kassel (Hessen u. w.: I, 5, S. 2170), wo durch ihn der Pietismus eingebürgert wurde. 1670 pastor primarius an der Martini-Kirche in Bremen. An befürigtem Widerpruch hat es dabei nicht gefehlt. Joachim Neander, F. A. Lampre und G. Tersteegen sind von U. beeinflusst, auch in ihrer Eigenschaft als Kirchenlieddichter. In der Liederannaln „Joachim Neander verniehlt Glaubens- und Liebesübung. Ebersfeld 1721“ werden 3 Lieder ausdrücklich als von U. stammend angegeben.

Von U.s Schriften sind gebrucht: Christi Brutt unter den Töchtern zu Laodicea, 1670; 1697; — Halleluja, d. i., Gott in den Sündern verlässt, 1678; — Wegweiser der Einflüchtigen zu den ersten Buchstaben des wahren Glaubens, 1676; — Der Einflüchtige Christ, durch wahren Glauben mit Christo vereinigt . . . 1700; — Der Nährliche Christ . . . 1693. — Ueber die U. REYXX, S. 228 ff; — ADB 29, S. 279 f.; — RhPr 1850, S. 57 f.; — A. Ritter: Gesch. des Pietismus I, S. 371 f.; — M. Goebel: Gesch. des Christ. Lebens II, S. 300 f.; — G. H. Reit: Historie der Wiedergeborenen III (1740), S. 118 f.; — G. Arnold: Leben der Gläubigen, S. 933 f.; — H. Oppen: Gesch. des Pietismus in der ref. Kirche, 1879, S. 469 f.; — O. Deed: Gesch. der ref. Kirche Bremens, 1909, S. 87 f.; — A. G. Klein: J. Neander, 1880, S. 61 f. 272 f. *Notscheidt.*

Untergang der Welt (Weltende).

Unterhaltung der kirchlichen Gebäude (Bauhaft).

Unternehmerverbände (Arbeitgeberverbände, Unterredungen mit der konfirmierten Jugend) (Jugendgottesdienste).

Unterricht (Konfirmanden-Unterweisung); — Unterricht (Bildung); — Kirchlicher U. (Katechist) (Konfirmanden-Unterweisung); — Unterricht (Bildung); — Kirchlicher U. (Schule) (Schulzwang) (Erziehungsanstalten) (Gymnasium) (Schulreform) (Realgymnasium) (Realschule und Oberrealschule) (Lehrenseminar) (Mädchen-Schule) (Mittelschule) (Volkschule) (Privatschule) (Fortbildungsschule) (Fachschulen) (Universitäten) (Volksbildungsbemühungen) (Religionsunterricht). — Zum Theologischen in U. s. w. e. g. ferner: Theologische Fakultäten, theologische Pfarrerworbildung.

Unterricht. Brüder, Frauen, Schwere

sterne des christlichen U. § Schulbrüder
¶ Schulschwestern.

Unterfeindungsjahre § Austritt, 2.

Unterweihung. Brüder, Frauen,
Schwestern der christlichen U. Schul-
brüder ¶ Schulschwestern.

Unterwelt ¶ Mythen: II, M. und Mythologie
in Israel, 9 ¶ Tod und Jenseits ¶ Welt, Na-
tur- und Tierberatung im AT ¶ Gehenna
¶ Hades ¶ Hölle ¶ Tod: II, III (im AT und NT).

Unwürdigkeit bei den Abendmahlsges-

essen ¶ Abendmahl: III, 1, 6 ¶ Sakramente:
II, 3.

Urzucht ¶ Straf- usw. gerichtsbarkeit, 4 ¶ Ent-
führung ¶ Bigamie ¶ Kontubina ¶ Prostitution
¶ Sittlichkeitsbestrebungen ¶ Lex Heinze ¶ Reuej-
heit.

Upanishaden ¶ Vedische und brahmanische
Religion, 4.

Upunes, G o s w i n , Philosoph, geb. 1841 in
Brotherbed, 1876 Kreisdiplomator, 1877
Gymnasiallehrer in Aarau (Schweiz), trat zur
evg. Kirche über, 1884 Privatdozent in Halle,
1896 o. Prof. dafelbst. ¶ Philologie: IV, 3 c. c.

Bj. u. a.: Reform des menschlichen Erkennens, 1874;
— Kritik des Erkennens, 1876; — Die Definition des Satzes
nach den platonischen Dialogen Aratus, Theetet, So-
phistes, 1880; — Wesen des Denkens nach Platon, 1881;
— Wahrnehmung und Empfindung, 1888; — Über die Seele
der Erinnerung, 1889; — Psychologie des Erkennens, 1893;
— Sokrates und Phaleozi, 1896; — Geschichte der Philo-
sophie, 1898; — Pädagogik als Bildungswissenschaft, (1899)
1901; — Einführung in die moderne Logik. I: Grundzüge
der Erkenntnistheorie, (1901) 1912; — Über die Seele
einer Philosophie des Christentums, 1901; — Religiöse Vor-
träge, 1903; — Zur Kritik in der Logik, 1903; — vom
Lernen, 1903; — vom Bewusstsein, 1904; — Sokrates und
Platon, was wir von ihnen lernen können, 1904; — Laut
und seine Vorgänger, was wir von ihnen lernen können,
1906; — Der geschichtliche Sokrates sein Sohn und sein
Atheist, 1907; — Erkenntnistheoretische Pädagogik, 1909; —
Erkenntnistheoretische Logik, 1910. Glaue.

Uvila, Stadt in Uppland (Schweden), in der
heidnischen Zeit eine bedeutende Kultustätte
(¶ Germanische Religion, 5), um 1150 Bischofssitz,
1164 Erzbischöfssitz. Bereits 1152 bekräftigte sich
der päpstliche Legat Nicolaus von Albano mit
der Errichtung einer schwedischen Metropole
(¶ Schweden, 1); aber erst unter Karl Ever-
tersson (1161–67 König des ganzen Schwedens),
der sich im Gegensatz zum dänischen König Waldemar
des Großen (¶ Dänemark, 2) dem Papste
¶ Alexander III anschloß, wurde der (die Ver-
schmelzung der Götter und Svear beginnende)
Plan verwirklicht, indem ¶ Estli in Sens (Cham-
pagne) während eines Aufenthalts bei dem
landstüchtigen Papste den Mönch Stefan aus
Ulvarta (Västergötland) zum Erzbischof von U. (Svear)
weihte. Der Erzbischof von U. und behielt die
landstädtische Primatswürde; im Laufe der Zeit
wurde indes das schwedische Erzbistum (¶ Kir-
chenverfassung: I B, 1; II, 3 b), dessen Sit 1273
von U. nach Neu-U. verlegt wurde, sich un-
abhängig zu machen; 1318 verließ der Primas
von Lund zum letztenmal einem Erzbischof
von U. das Pallium, und 1457 wurde Jons
Bengtsson Oxenstierna (¶ Schweden, 1) in einem
päpstlichen Schreiben Primas Sueciae genannt.
— Das erstmals in einem Dokumente von 1198
erwähnte (Regulars, nach etwa 1248 Säcularis)

Kapitel ist das älteste ¶ Domkapitel Schwedens.
Der zweitürmige, gotische Dom, die größte der
landstädtischen Kathedralen, wurde 1287 durch
einen französischen Meister begonnen (sichon
früher Vorarbeiten), 1435 eingeweiht, 1441 voll-
endet und 1885–93 gründlich restauriert. Über
die 1477 durch eine Bulle von ¶ Sixtus IV er-
richtete Universität U. ¶ Schweden, 7.

¶ Rödbad: Ganda U. Formannen, 1866; —
C. Kellberg: U. domkyrka, 1903. ¶ P. B. Jörgen.
Uton, Charles, ¶ Unitarier, 3 c.

Urt in Chaldaea ¶ Urfaidom.

Uraeus, Gürtelschlange, die Hornis (bzw. der
ägyptische König) zum Schutz gegen seine Feinde
am Haupte trägt, ¶ Mythen: II, 2 (Sv. 181).

Urtart ¶ Ararat ¶ Babylonien, 3 b (Sv. 857).

Urban I, Papst 222–230, Nachfolger des
¶ Calixtus I auf dem römischen Bischöfsthul. Er
stoll am 19. Mai (?) 230 den Märtyrerstand erlitten
haben.

A. Hand: RE² XX, S. 318.

II. Papst 1088–1099. Odo von Chatillon,
aus ritterlichem französischem Geschlecht, Archi-
diakon in Heims, Mönch und Prior in Cluny, 1078 Kardinalbischof von Ostia, 1084 Legat in
Deutschland, wurde nach beinahe halbjähriger
Sedisvakanz nach dem Tode ¶ Victor's III zum
Papste gewählt. Er gedachte die Politik ¶ Gre-
gorius VII fortzusetzen und „gedeidiiger, flü-
ger“ als sein Vorgänger wußte er manche Er-
folge zu erzielen. Seine Regierung ist bestimmt
durch das Gegenpapitum ¶ Wibertus von Ra-
venna (Clemens' III); er founte in Rom nicht
dauernd Boden gewinnen und hielt sich deshalb
vornehmlich in Südalien auf, ohne darum die
Verbindung mit der gregorianischen Partei in
Deutschland zu verlieren. Welche Umgelegenheiten
er Kaiser ¶ Heinrich IV zu bereiten wußte,
zeigt die von ihm betriebene Ehe des jungen
Wlf von Bayern mit der Markgräfin Matilde
von Toscana (1093), die von ihm geförderte
Empörung des Laienfürsten Konrad wider seinen
Vater (1093), die Auflage der Kaiserin Adelheid
wider ihren Gemahl (1093). Im März 1095 hielt
er zu Piacenza eine überaus stark besuchte Syn-
ode ab, welche die Beschlüsse gegen die Priester-
ehe und Simonia wiederholte, Wibert von Ra-
venna und seine Anhänger bannte und die An-
klagen der Kaiserin wider Heinrich IV als glaub-
würdig annahm, während dem ehebrecherischen
König Wlfip I von Frankreich († 1108; ¶ Fran-
reich, 4) eine Frist zur Rechtfertigung gestellt
wurde. Wichtiger war, daß schon hier viele An-
hänger des Krenzang wider die Irnläubigen ge-
lobten, für dessen Annahme U. im selben Jahre
1095 Taufende auf dem Konzil zu Clermont zu
begeistern wußte. Der Papst, nicht der Kaiser,
wurde damit der Führer einer Bewegung, die
zwei Jahr lang Europa erschütte und in Atem er-
hielt (¶ Kreuzzüge, 1 ¶ Papitum: I, 5 ¶ Frank-
reich, 4). Damals wurde zugleich die Bannung
des französischen Königs, die Gültigkeit der Sac-
ramenta über den Gottesfrieden beschlossen und
aufs neue Simonia und Latennvestitur verboten.
Nach weiteren Konzilen auf französischem Boden,
dessen König sich unterwarf und Vergebung er-
hielt, feierte U. wieder nach Italien und nach
Rom selbst zurück, wo ihm 1098 die Engelsburg
ausgeliefert wurde. Seine letzten Lebensjahre
sind ausgefüllt durch mehrere Synoden, u. a.
eine in Bari (Oktober 1098) mit Verhandlungen

über den Ausgang des hlg. Geistes [¶] Unionsbestrebungen; I, 1).

A. H a u d e: RE³ XX, S. 318 ff.; — S t e r n: Zur Biographie des Papstes II. II., 1883; — L. Schumann: Die päpstlichen Legaten in Deutschland zur Zeit Heinrichs IV und Heinrichs V, Diss. Marburg 1912, S. 66 ff.

III. P a p s 1185—1187, der frühere Erzbischof von Mailand, Hubert Crivelli, seit [¶] Lucius III Kardinalpriester bei S. Lorenzo. Die Politik U.s III war, gleich der seines Vorgängers [¶] Lucius III, dem Kaiser Friedrich I Barbarossa entgegengesetzt; als geborener Mailänder hatte U. seine Heimatstadt [¶] Mailand durch den Kaiser 1162 zerstört und mehrere Angehörige seiner Familie ihrer Güter beraubt oder mißhandelt gefehlt. Er behielt auch als Papst das Erzbistum Mailand und bereitete dem Kaiser Schwierigkeiten, u. a. in den Fragen der Kaiserkrönung von Friedrichs zweitem Sohn Heinrich (später VI; 1190—1197), der mathildinischen Gitter, der Spolien- und Regalrechte füramen. Zu offenem Bruch führte die vom Papst angestachelte Empörung des Erzbischofs Philipp von Köln, seine Unterstützung des aufständischen Cremona, die Weihe des im Zwiefall gewählten Archidiaconus Folmar zum Erzbischof von Trier. Friedrich ließ seinen Sohn durch Verwüstung des Kirchenstaats Rache nehmen und wütete in Gelnhausen (November 1186) die deutschen Bischöfe und Fürsten entweder an sich zu seines. U. drohte diesem den Bann, aber er starb bereits am 20. Oktober 1187.

B. S c h e i f e r - B o i c h o r t: Kaiser Friedrichs I. letzter Streit mit der Kurie, 1866; — A. H a u d e: RE³ XX, S. 321 f.

IV. P a p s 1261—1264. Jakob Pantaleon aus Trogus (Baronius zu Laon, Archidiakon zu Lüttich, 1247 päpstlicher Nuntius in Schlesien, Polen, Preußen und Pommern, 1249 Archidiakon in Laon, 1253 Bischof von Verdun, 1255 Patriarch von Jerusalem) wurde in Viterbo am 29. August 1261 zum Nachfolger [¶] Alexanders IV gewählt. Die Regierung U.s IV hat ihr Gepräge empfangen nicht so sehr durch die Wiederherstellung der päpstlichen Oberherrschaft in Rom und im Kirchenstaat als durch den Kampf gegen die leichten Nachkommen des Hohenstaufen [¶] Friedrich II. [¶] Papitium; I, 8. In Deutschland standen seit dem Jahre 1257 Richard von Cornwallis († 1272) und Alfonso von Kastilien († 1284) einander gegenüber, die U. beide vor sein Tribunal forderten. In Italien hatte Friedrich II natürlicher Sohn Manfred († 1266) die Oberhand, den U. vergeblich batte, nachdem Friedensverhandlungen des Königs von Aragonien und Baldwins von Jerusalem von der Kurie abgewiesen waren. U. ließ den Plan, einem Sohne des Königs von England die Krone von Neapel und Sizilien zu übertragen, fallen; er berief den Bruder des Königs von Frankreich, Karl von Anjou († 1285), nach Italien, — eine Handlung, die diesem Papste einen Platz unter den weltgeschichtlich bedeutsamen Papstnachfolgern sicherte. Noch ehe Karl in Italien erschien, starb U. am 2. Oktober 1261. Zu seinem Todesjahr noch hatte er das [¶] Kronleuchtnamfest als allgemeines Kirchenfest verkündigt.

A. H a u d e: RE³ XX, S. 322 f.; — A. H a m p c: II. IV und Monfred, 1905.

V. P a p s 1362—1370. Guilelmus Grimaud aus Gréjac in der Diözese Mende (Benedictinermönch, in Montpellier wie Avignon lehrend, Abt

des Germanusklosters zu Aurerre und des Viktoriaklosters in Martelle, mehrfach päpstlicher Legat), wurde am 12. Januar 1362 zum Nachfolger [¶] Innoeoz' VI gewählt, nachdem der Kardinalpriester bei S. Lorenzo in Queina, Hugo Roger, eine auf ihn gefallene Wahl abgelehnt hatte. Seine Regierung ist gekennzeichnet durch den von ihm von Avignon aus geführten Kampf wider die in Oberitalien sich ausbreitende Macht des Baronabu Bisontii von Mailand. Der mit großen Geldbündeln erlaufte Friedensschluß (Juli 1363) führte aber nicht zum Ziel; in Italien häuften die soz. bösen Gesellschaften, d. h. zuchtlose Söldnerbanden, Woltie U. dem Papitum den Kirchenstaat und Rom erhalten, so mußte er selbst nach Italien zurückkehren. Trotz des Widerspruchs der Kardinalen wie auch des französischen Königschores, gemahnt durch die hlg. Katharina von Siena, [¶] Petrus und Kaiser Karl IV, verließ er am 30. April 1367 Avignon, um am 16. Oktober 1367 wieder in Rom einzuziehen ([¶] Papitum; I, 9, S. 1155). U.s Stellung in Rom, im Kirchenstaat und in Italien entwischte keineswegs seinen Hoffnungen, mochte ihn gleich in Rom Karl IV mit der byzantinischen Kaiserin Johannes V Palaeologus ([¶] Byzanz; I, 7) anführen; Perugia erwiderte sich und mußte durch Krieg besiegt werden. In dieser Lage ward die Rückkehr nach Avignon im September 1370 beschlossen und ausgeführt. U. starb bereits am 19. Dez. 1370.

[¶] G r e g o r i o v i s: Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter VI, S. 401 ff.; — J. P. K i r c h: Die Rückkehr der Päpste U. V und Gregor XI, 1898; — L. P a t o r: Geschichte der Päpste I, 1901, S. 96 ff.; — G. G r e m i d i: Der historische Wert der 14 alten Biographien des Papites U. V in [¶] Zedrats Kirchengeschichtlichen Abhandlungen III, 1904, S. 135 ff.; — A. H a u d e: RE³ XX, S. 323 f.; XXIV, S. 619.

VI. P a p s 1378—1389. Der Tod [¶] Gregorius XI in Rom ließ die Bewohnerung der Stadt fürchten, daß bei einer Neuwahl ein Franzose ausgerufen und dieser den Titel der Kurie wieder nach Avignon verlegen würde. Um die Erregung des Volks zu beschaffen, wurde zunächst der italienische Kardinalpriester bei Santa Sabina, Francesco Tebaldeschi, ohne gewählt zu sein, zum Scheine gekrönt und inkonsaniert. Am 9. April 1378 aber wählten die Kardinalen den Bartholomäus Prignano (ewig 1318 in Neapel geboren, seit 1377 Erzbischof von Bari) zum Papst [¶] Clemens VII (1378—1394) entgegen. Das große Schisma der abendländischen Kirche war damit aufgebrochen ([¶] Papitum; I, 10, S. 1156 f.). Zunächst gelang es U., mit Hilfe des Herzogs Karl von Durazzo die Königin Johanna von Neapel zu entthronen (ermordet 1382) und den von Clemens VII unterstützten Herzog Ludwig von Anjou, den die Königin Johanna zu ihrem Erben eingesetzt hatte, an der Eroberung Neapels zu hindern. Gerade mit seinem Schützling und Beschützer Karl († 1386) aber vereinigten sich U., da er von diesem und den Kardinälen die eigene Absetzung fürchtete; er harrte ihn, ward aber vergebens von ihm in Rocca belagert.

Wieder befreit zog er nach Genua, wo er fünf
früher in Haft genommene und gefolterte Kardi-
näle umbringen ließ, dann nach Perugia, auf
neue beschäftigt mit einem Kampfe um den Be-
züg von Apul, wo zwei Parteien — die eine für
Ludwig, den Sohn des in Ungarn ermordeten
Karl von Durazzo, die andere für Ludwig, den
Sohn Ludwigs von Anjou — sich befreitigten.
II. fehrt ohne jeden Erfolg im Oktober 1388
nach Rom zurück; hier starb er am 15. Okt. 1389.
Sein sterbliches Regiment hat nur Sturen
hinterlassen dank der Anordnung des Festes von
Mariä Heimkehrung (2. Juli; „Marienfeste“),
neben der die Herabstufung der Feier zwischen
zwei Jubiläen in Rom auf 33 Jahre („Jubi-
läumsjahr“) erwähnt sein mag.

A. H a u d: RE³ XX, S. 324 ff; XXIV, S. 619; — R. Z a h r: Die Wahl u.s VI, 1892. Werminghoff.

VII., *Pa* st. 1590, Joh. Baptista Castagna, geb. 1521; Sevi. 1590 zum Nachfolger Sizius' V gewählt, dessen Gegner er war, starb er am 12. Tage seiner Regierung.

Moroni: Dizionario di erudizione storico ecclesiastica, Bd. 86, S. 36 ff.

VIII. *B*a p 1623—44. Masseo Barberini, geb. 1568, entstammte einem florentinischen Geschäftshause und ward nach dem Todes seines Vaters frühem Tode von einem Theim, der Protonotar an der Kurie war, in Rom erzogen und in die kuriale Laufbahn gebracht. Zweimal Runtius in Frankreich, wurde er 1605 durch Paul V zum Kardinal und zum Legaten in Bologna ernannt. Entchiedene Vertretung der jurisdictionellen Ansprüche der Kurie, die Gunst der französischen

Patet und eigene flüge Tafit ließen ihm nach dem Tode Gregorius XV die päpstliche Würde zufallen. — Talentvoll und gebildet (er dichtete in lateinischer Sprache), aber durch und durch ingeistlicher Art, war U. vor allem ein welscher Künstler von höchstem Selbstbewußtsein, der unter möglichster Verjeilung der Kardinäle ein autoritätsreiches Regiment führte, in größtem Stile Neoplatonismus trieb, in den kriegerischen Zeitschlägen seiner Regierung Stadt und Saat in Vertheidigungszustand setzte, Armeen aufstellte, durch Einverleibung Urbino's als anfallenden Lebens (1626) den Kirchenstaat zum letzten Male vergrößerte und Politik trieb gleich den anderen Mächten. U. bezeichnete das Ende des Papstums der Restaurationszeit (Pavstium: II, 3). Aus der Zeit seiner Pariser Amtszeit hervorragende französische Sympathien, vor allem aber der Wunsch, den Kaiser in Deutschland und Italien nicht übermäßig werden zu lassen, bewogen ihn zum Bunde mit Frankreich gegen Ferdinand II. Anlass dazu gab der Streit um die Mantuanische Erbschaft nach Aussterben der Gonzaga 1627 ff. Zu dem darob entbrannden Kampfe war 1629/30 der siegreiche Kaiser Herr von Italien, so daß eine neue Einnahme Rom's bevorzustehen schien. Der Papst aber mußte im Bunde mit Frankreich die lat. Kurfürsten zu gewinnen und durch diese Koalition im Regensburg-ger Frieden (1630) den Kaiser zu bestimmen, auf Mantua zu verzichten und Wallenstein zu entlassen, was für die Wendung des Kriegsglückes entscheidend wurde. So wurde der Papst, der im Gegenseite gegen seine beiden Vorgänger ründweg in Abrede stellte, daß der große Krieg ein Religionskrieg sei, ein politischer Gegner eben des Kürschen, der das Brünial der Hohen-

reformation in sich verföperte, und durch seine Verbindung mit Frankreich der indirekte Verbündete ¹ Gustav Adolfs und der deutschen Protestantenten. Die Siege Gustav Adolfs trieben ihn allerdings zur Schwächung und zeitweisen Zahlung von Höfsgeldern an den Kaiser. Prinzipiell blieb er ein ebenso idroßer Gegner des Protestantismus wie seine Vorgänger; das von ihm der Propagandaforsager ² Heidenmühlen (II, 6) angegliederte Propagandatheater (Coll. Urbanum; ³ Missionärsinstitute, 1 b) diente auch der lath. Diaspora und Propaganda in engl. Ländern. Weil er aber als Irch ihres Oberhaupt oft unerfüllbare Forderungen stellte, z. B. dem Kaiser verbot, vom Reüllusionsedit etwas nachzulassen, dazu seine Politiß diesen Forderungen nicht entspach, wurden sie illusorisch. Us Politiß vor allem hat vertheidet, daß die Kürse beim Abschluß des Westfälischen Friedens (⁴ Deutschland; II, 3) zur Einfluklösigkeit verurteil säh, und in Italien ward U. zu Hilfe durch seine Neoten in einen höchst untrüglich ausgehenden Krieg mit Parma verwielet.

Berath; RE⁵ XX, S. 326—328 (wo die Literatur);

— Moroni a. a. L. (i. oben zu II. VIII), S. 41 ff; —
F. Gregorovius: II. VIII im Widerstreit zu Spanien und dem Kaiser, 1879; — St. Chfes: Papst U. VIII und Gustav Adolf (Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XI, 1895, S. 326 ff). Anrich.

Urban, Jesuit, Russland, B 1 (Sp. 101).

Urbanistinen klarissenorden (S. 1505).

Urbanus Regius & *Ithegius.*
Urbanus Regius & *Ithegius.* II. 7. (pp. 253)

Urbare Agrargeschichte: II, 7 (Sp. 257).
Urdristentum. Apostolisches im Zeitalter

Urgenteinde **Heideveldistentium**, 2. 9. **U**

„Urgemeinde“ (Wiederherstellung, 2, 3) „Sudchristen“ (Südllichkeit des Urchristentums (samt den an diesen Stellen genannten Ergänzungsschriften)).

Nordentonomium • Mosesbücher, 3 c.

III. **Chaos** **Schöpfung.**

Urgemeinde, christliche. Im folgenden handelt es sich nur um das geistige Leben der U. Nebst ihrer äußere Geschichte vgl.

Illustriertes und nachapostolisches Zeitalter.
1. Quellen; — 2. Die Entstehung der II.; — 3. Das Christentum der II.: a) Die Gemeinde der Endzeit; — b) Das neue spirituelle Leben, das Problem des Geistes, die Stellung zum jüdischen Volk; — c) Die Bildung neuer Formen in Kultus, Leben und Lehre; — 4. Die Bedeutung der II.

1. Als Quelle für die II. bietet sich zunächst die Apostelgeschichte, die in den ersten Kapiteln die II. beschreibt. Aber diese Beidreibung ist vom Standpunkt des Heidenthums entworfen, das die II. im verläßenden Lichte als keltische Zeit schaut, und ist deshalb nicht unmittelbar zu gebrauchen. Nur an wenigen Stellen glauben wir Spuren zuverlässiger Überlieferung zu erblicken. In keiner Weise kommen dagegen die sogenannten Katholischen Briefe in Betracht, die zwar von Personen der II. geschrieben sein wollen, in Wahrheit aber sämlich aus der heidenchristlichen Kirche stammen und zu den spätesten Schriften des NE gehören. — Wenig Ausbeute, aber immerhin recht wichtige Angaben bieten die Paulusbriefe, vor allem der Galaterbrief. — Von außerneustestamentlichen Schriften der alten Kirche, aber auch des Totenbuches erhalten wir nur wenige Angaben (Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, S. 608, 614). Die wichtigste Quelle sind

die synoptischen Evangelien, bzw. die in ihnen enthaltene älteste evangelische Überlieferung, die, wie Sprache und Inhalt zeigen, auf die U. zurückgeht. Sie ist weitestlich enthalten in der Spruchquelle (= Q) und Mt., doch auch im Sondergut des Mth und Lk (¶ Evangelien, synoptische: III, 1—4). Die älteste evangelische Überlieferung will zwar zunächst Quelle für das Leben Jesu sein. Da sie aber nicht zu Jesu Lebzeiten, sondern erst in der U. gesammelt wurde, finden sich die Spuren der U. in ihr (¶ Jesus Christus: I, 6). Die Zusätze zu ursprünglichen Jesuworten, die Auswahl und Anordnung des evangelischen Stoffes, endlich schon die Tatsache der Sammlungen Q und Mt. gewähren uns Einblick in die Eigenart der U.

So haben wir im ganzen doch ein nicht verächtliches Material, das freilich größtenteils durch sorgfältige und vorzügliche Analyse und historisch-literarische Kritik erst gewonnen wird. Über viele Unschärheit im einzelnen kann man dabei nicht wegkommen; die innerliche Wahrscheinlichkeit des Bildes muß die Süßung durch äußere Zeugnisse oft erzielen. — Da die U. in Jerusalem als das paästinensische Christentum beherrschend gewesen ist, so ist das Bild der U. zugleich eine Darstellung der ältesten Stufe des Christentums, des palästinensischen, überbaut.

2. Wie kam es zur Bildung der U.? Jesus hatte nicht eine Gemeinde gegründet, sondern sich an das Volk als ganzes gewandt. Sein Tod war für seine Anhänger zunächst eine Katastrophe; sie flohen aus Jerusalem in die galiläische Heimat (Mrt 14, 27 f.). Nach kurzer Zeit aber in ein Jüngertal in Jerusalem als Gemeinde verfaßmelt in den frohen Gewißheit: Jesus ist trotz allem der Messias, und in Würde wird er als solcher wieder erscheinen und das Reich mit ihm. Wie ist es dazu gekommen? Die Antwort gibt die Überlieferung einstimmig: Grundsätzlich der Sammlung der Jünger, der Entstehung der U., ist die Gewißheit, daß Jesus vom Tode auferstanden sei, begründet durch die Überzeugung einiger, bald sogar vieler, der Auferstandenen gleichen zu haben. Im einzelnen gehen die Berichte über die zugrunde liegenden Vorgänge, über die Diktatia weit auseinander. Die vielen Berichtsdifferenzen der Österberichte in untergeordneten Punkten können hier nicht untersucht werden. Der wichtigste Unterschied in den synoptischen Östererszählungen ist der, daß Mt. offenbar nur von Erscheinungen (einer Erscheinung?) des Auferstandenen in Galiläa berichtet hat. Die Frauen am Grabe erhalten nur die Weisung, die Jünger nach Galiläa zu senden, wo ihnen der Auferstandene erscheinen werde Mrt 16, 7. Der Schluß des Mt., der von diesen Erscheinungen (dieser Erscheinung) berichtet haben muß, ist leider abgebrochen und uns verloren, offenbar weil man ihn wegen seines Widerpruches zu den späteren und beliebteren Österberichten der anderen Evangelien nicht brauchen konnte (¶ Evangelien, synoptische: III, 2). Man hat vermutet, daß der alte Mt-Schluß in Joh 21, Luk 21, u. und im Schluß des apotropphen Petrus-Evangeliums nachsteht. — Mth weiß dagegen schon von einer Erscheinung des Auferstandenen in Jerusalem: Jesus erscheint den Frauen am Grabe. Das aber in Wahrheit die ersten Erscheinungen in Galiläa stattgefunden haben, zeigt Mrt 14, 26;

ebenso Mrt 16, 7 (Mth 28, wiederholt, aber durch Mth 28, 10 sinnlos gemacht). Die Erscheinung des Auferstandenen in Jerusalem ist also legendär, und die Richtung, in der die Legende arbeitet, wird deutlich dadurch, daß bei Lk von Erscheinungen im Galiläa überhaupt nicht mehr die Rede ist (vgl. Mrt 16, 7 mit Luk 24, 1). Wie sonst die Legende an den Östererzählungen gearbeitet hat, zeigt der Vergleich der synoptischen Berichte mit dem älteren Auferstehungsbericht I Kor 15, 3—8. Nach ihm hat Petrus die erste Erscheinung des Auferstandenen gehabt (nachstehend Luk 24, 31; Mrt 16, 7; Luk 22, 1 f.); dadurch werden also die Erscheinungen vor den Frauen, ebenso aber auch das leere Grab, als Legende erwiesen, endlich auch die weiteren Ausmalungen der Wirklichkeit des Auferstandenen von Luk und Joh. Denn aus der Art, wie sich Paulus den auferstandenen und erhöhten Herrn denkt (Röm 1, 4; Phil 3, 21 II Kor 5, 1), nämlich als himmlisches, pneumatisches Wesen, ergibt sich, daß seine Christuserscheinung eine Vision war. Visionen waren folglich auch die anderen Erscheinungen, mit denen er die seine zusammenstellt, wie es auch von vornherein selbstverständlich ist. Die entscheidenden Österereignisse waren also Christusvisionen in Galiläa. Zuerst entflammte das Feuer in Petrus; dann brang es auf die andern über. Auf der Persönlichkeit des Petrus beruht also leichtlich die Entstehung der U.

Das Nähere der Östererlebnisse entzieht sich unserer Erkenntnis wegen des Mangels an Quellen, der ja hier auch in der Natur der Sache begründet ist. Nicht als läge hier ein Geheimnis anderer Art vor als in andern Lebensvorgängen der Geschichte. Wie sonst, so muß auch hier der Historiker eine psychologische Begründung voraussetzen. Deutlich aber ist für uns nur das Doppelte: am Anfang Verzweiflung und Flucht, am Ende die Gewißheit, daß Jesus lebt, und die frohe Rückkehr nach Jerusalem. Die Wandlung im Innern der Jünger entzieht sich der Beobachtung; man kann nur auf die Täter hinweisen, die etwa in Betracht kommen: die alte Umgebung in Galiläa, der Schauplatz des Wirkens Jesu mit der Macht der Erinnerungen, das Gebet der Jünger. Die Hauptfahne aber ist der alles überwindende Eindruck der Person Jesu (¶ Jesus Christus: III, B, Sp. 389). Erleichternd kommt hinzu die naive Annahme des wissenschaftlich nicht gebildeten antiken Menschen, für den der himmlische undirdische Welt nicht so schwarz getrennt sind. Daß ein Toter wiederkehrt, ist für ihn nicht unglaublich (Luk 16, 27; Mrt 6, 14 f. 8, 29). Dagegen dürfte für die Erklärung des Östererlebnisses der Jünger nicht in Rechnung zu setzen sein die auf heidnischem Boden verbreitete Vorstellung vom sterbenden und auferstehenden Gottheiland.

Nach den ersten Erscheinungen des Auferstandenen folgte die Rütelehr nach Jerusalem. Sie war selbstverständlich; wie Jesus nach Jerusalem gezogen war, weil nur dort die Entscheidung fallen konnte, so auch seine Anhänger; die Entscheidung steht vor der Tür; nach altem Glauben ist Jerusalem der Mittelpunkt des gesamten Reichs. Wie sich nun die einzelnen Erscheinungen von I Kor 15, 3—8, auf die Schauplätze Galiläa und Jerusalem verteilen, ist unmöglich zu sagen. Sicher aber ist, daß die Erscheinungen allmählich ein Ende nahmen;

die Höchstspannung der ersten Zeit mußte nachlassen. So ist es natürlich, daß man einmal von einer leichten Erscheinung des Auferstandenen erzählte; für Paulus ist es die ihm I Kor 15,8 zuteil gewordene. Und je magischer man sich mit der Zeit den Verfehl des Auferstandenen mit den Jüngern vorstellte, desto mehr bedurfte man einer Abschiedsszene. Sie findet sich denn auch Mith 28,18—20 und Luk 24,50—53 endlich in dem ausführlichen Himmel im fahrt bericht, den wahrscheinlich ein späterer Bearbeiter in das Werk des Lukas eingefügt hat: Apfisch 1,3—11. Alle diese Szenen werden freilich so, wie sie uns vorliegen, kaum mehr aus der U. stammen. Die Himmelfahrtsvorstellung ist also eine verhältnismäßig späte; sie konkurriert deutlich mit der Auferstehungsworstellung. Paulus weiß noch nichts von ihr, ja sie ist auf seinem Standpunkt überhaupt unmöglich; denn es erscheint ja eben die himmlische, der Erhöhte.

3. a) Die U. hält sich für das ausgewählte Israel für die Gemeinde der Gerechten in der Endzeit (vgl. Äth. Hen 1,1; 38,1 u. iuv.). Sie lebt in der Gewißheit, daß die alten Hoffnungen erfüllt sind; von eschatologischer Stimmung ist sie getragen. Das zeigt die älteste evangelische Überlieferung, vor allem die Spruchquelle, die ganz von eschatologischer Stimmung erfüllt ist (vgl. die Seligpreisungen). Das zeigt ferner deutlich die Einrichtung der Zwölf, mag sie von Jesus stammen oder erst eine Schöpfung der U. sein. „Jesus Christus; III A. Apostolisches u. u. Zeitalter; I, 1 e); die Zwölf sind die Vertreter der eschatologischen Gemeinde, die im demnächst kommenden Reich auf den zwölf Thronen sitzen werden. Israels Stämme zu regieren (Mith 19,25 f; Luk 22,28—30). Das verteilt ein Hochgefühl der Freude (Mith 5,3—5; Luk 6,25; Mith 13,16; Luk 10,21 f) und ein Gefühl der Besonderheit und Geschiedenheit vor der übrigen Welt (Mith 11,22; Luk 10,21; Mith 12,32—41; Luk 11,29—31; Mith 22,31—39; Luk 14,18—24; Mith 23,35; Luk 11,51). Erinnert ist die alte Hoffnung, daß in der Endzeit der Geist ausgesogen wird, Wunder-taten geschehen in der Kraft des Geistes, und Propheten stehen wieder auf (Mith 10,9; Luk 10,9; Mith 6,13; Apfisch 11,25; 21,10 f; „Geist und Geistesgaben im NT). Der Pfingstbericht Apfisch 2,1—12 bindet die Geistesausgiebung an einen besonderen Alt.; in der vorliegenden Fassung als Sprachwunder ist er aber überarbeitet; nur B. 13 blieb noch durch, daß ursprünglich von einem Reden und Stammeln in Gestalt berichtet ge-wesen sein muß, wie es ähnlich Paulus I Kor 14 (vgl. bei B. 23) beschreibt. Man muß jedoch zweifeln, ob joldre ethiischen Vorgänge wie in der griechischen Christenheit wirklich in der U. vorkommen sind. Was wir sonst von Geisteswirkungen in der U. erfahren, ist anderer Art: Wunder und Prophezeiungen. Anderer Art ist auch der Enthu-siasmus der U. auf sittlichem Gebiet, der sich in kraftvoller Opferfreudigkeit und in Be-feiermumt äußert (Mith 10,37—39; Luk 14,26 f; 17,23; Mith 10,19 f; Luk 12,11 f). Der Geistesbeitrag der U. war also im allgemeinen ein Dogma, daß aus den eschatologischen Hoffnungen und aus dem Bewußtsein, die Gemeinde der Endzeit zu sein, folgte. Und in einzelnen Fällen, bei Kraftaten und sittlichen Leistungen, wie in einzelnen Personen sah man die Kraft des Geistes sich auswirken („Geist und Geistesgaben im NT).

— Das Bewußtsein, am Ende zu stehen, weckt aber auch die Gedanken an die Schrecken des Endes, vor allem an das Gericht, das über die hereinbrechen wird, die sich der Botshaft vom kommenden Reich verschließen (Mith 11,20—23; Luk 10,13—15; Mith 23,27—29; Luk 13,28 f). Doch ruft man auch sich selbst zur Mahnung die Schrecken des Gerichtes in den Sinn (Mith 7,21—23; Luk 6,14; 13,28 f; Mith 24,27—41; Luk 17,26 f; 31 f). Im Gemeindeleben muß der Gedanke an das Ende und an den Richter zur Verhöhnlichkeit und zum Flein mahnen (Mith 5,25 f; Luk 12,55 f; Mith 7,1 f; Luk 6,37; Mith 25,14—30; Luk 19,12—27). Vor allem gilt es, Treue zu halten (Mith 10,35 f; Luk 12,3 f). — Eine Spur kann man von Anfang an dadurch gewinnen, daß der Heilsbeitrag zwar in Stimmung und Theorie gegenwärtig ist, mit der Gegenwart der eschatologischen Gemeinde, in Wirklichkeit aber noch nicht. Aber das Reich steht nahe bevor (Mth 1,15). Der Messias war ja schon dagevoren; und hatte er auch sein eigentliches Amt noch nicht angetreten, so hatte er doch dem Täufer unmissverständlich zu verstehen gegeben, woran sein messianischer Charakter zu erkennen sei (Mith 11,2—5; Luk 7,18—23). Wie er beim Beidein der Dämonen das Reich schon gegenwärtig spürte (Mith 12,23; Luk 11,20), so erlebte man es bei sich selbst wieder (Mith 10,8; Luk 10,9). Die Mission im jüdischen Lande ist fürzige, etliche Wandervorpredigt im letzten Augenblick (Mith 10; Luk 10); plötzlich wird das Ende da sein (Mith 24,27—39; 42—44; Luk 17,24—26 f; 12,35 f). Und solche Stimmung wird auch bei den gemeinsamen Mahlten der U. geherrscht haben (¶ Abendmahl: I, 2). — Andererseits zeigen sich schon in der ältesten evangelischen Überlieferung Spuren davon, daß man allmählich das Ausbleiben der Parusie zu empfinden begann (Mith 24,45—51; Luk 12,42—48; Mth 9,1); der Begriff „Reich Gottes“ verteidigt seine eschatologische Farbung und geht in den der „Kirche“ (I) über (Mith 11,11—13; Luk 7,28; 16,18). Die eschatologische Stimmung läßt nach, wie besonders das Entstehen neuer Formen des Gemeindelebens zeigt (s. u.) und vor allem das Entstehen einer literarischen Tradition: Q und Mcl. So ist das Bild nicht einheitlich, aber doppelt charakteristisch: die eschatologische Stimmung, die das Grundmotiv bildet, wird durchsetzt von einer Stimmung, die sich auf die Gegenwart einrichtet.

Das beglückende und erhütternde Bewußtsein, die Gemeinde der Endzeit zu sein, hatte seine Kraft und seinen Höhepunkt in der Gewißheit, daß man in Jesus den Messias gehabt habe, bzw. haben werde. Das ausgewählte Israel hat seinen Messias. Die Oster-erlebnisse waren nichts anderes als das Leben-digwerden dieser Gewißheit: er ist der Messias, sei es, daß diese Überzeugung damals zuerst entstand, sei es, daß sie hier nach der Erhütterung durch Jesu Tod wieder aufliebt (¶ Jesus Christus: II, 5 b). — Dieselbe Spannung, die selbe Paradoxie, wie sie für das eschatologische Bewußtsein der U. überhaupt bezeichnend ist, enthält ihr Messiasglaube. Eigentlich ist Jesus der Messias erst in der Zukunft; dann wird er sein Richteramt antreten (Mith 7,22 f; Luk 13,25 f; Mith 10,32 f; Luk 12,8 f; Mth 8,38). Als zukünftiger Messias ist er der „Menschensohn“ (¶ Menschensohn). Der Messias ist aber doch auch schon der Herr der Gegenwart: er entsendet die christ-

lichen Missionare; er schürt den Streit, in den man sich gestellt sieht (Mith 9₂₇ f. Luk 10, 11 Mith 10₂₁ Luk 12₁₁). Ja, der zukünftige Messias war schon dagewesen; er hatte die messianische Zeit heraufgeführt und verlangt, daß man ihn daran erkenne (Mith 11_{2—9} Luk 7_{18—23}). Sein Vorläufer, der Täufer, als Elias, seine Taufe, sein Kampf mit dem Teufel in der Wüste und seine Siege über die Dämonen bezeugen es ebenso wie seine Seligpredigt der Armen und sein Jubelruf über die Illuminierten (Mith 5_{3—9} Luk 6₂₀ f. Mith 11_{25—27} Luk 10₂₁ f.). So ist es erklärlich, daß sich eine Tradition über das Leben Jesu unter diesem Gesichtspunkt entwickelt; sie liegt uns vor in Art., wo Jesus als der Messias geschildert wird von der Taufe bis zur Passion (Literaturgeschichte: I, A: 1 2). Hier mußten schwere Probleme erwachsen (j. u.); im Vordergrund des Bewußtseins aber stand die freudige Überzeugung, daß Jesus der Messias sei. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft liegen aus jenseits zusammen; mit Jesu Messianität war die Wirklichkeit der eschatologischen Gemeinde gegeben.

Die Bedeutung Jesu in der U. ist also in erster Linie die eschatologische; seine eigentlich religiöse und littlische Bedeutung schlummert darunter, wovon gleich zu reden ist. Zuvor ist noch zu fragen, ob seiner Person auch schon littlisch-religiöse Bedeutung zufam. Gab es einen Christus

s
? Dieser ist noch nicht etwa damit gegeben, daß Jesus als Messias geglauft wurde. Denn der Messias war für den Judentum eine göttliche Gestalt, der ein Kultus oder littlische Anrufung dargebracht wird, auch nicht in der Gestalt des Menschenohns; denn dieser war zwar ein himmlisches Wesen, aber doch nur etwa ein Engelwesen. Auch ließ natürlich das Bild der gewöhnlichen Persönlichkeit Jesu das Supranaturale am Himmelsmensch am stärk zurätschreien. Von einem Christussturm in der U. haben wir keine Spuren. Höchstens ein Anfang dazu könnte vorliegen, wenn Jesus schon in der U. als „Herr“ bezeichnet worden ist. Das aber ist sehr unwahrscheinlich. Die übliche Anrede „Herr“, die er in den Evangelien oft erhält, ist etwas anderes; sie ist einfach Höflichkeitssalut oder die ehrfürchtige Anerkennung der Schüler für den Lehrer = Rabbi. Im kultischen Sinn wird Jesus weder in U noch in Art. „Herr“ genannt auch nicht Mith 7₂₁ f. Luk 6₄₆), und von ihm als dem „Herrn“ in 3. Person ist nur einmal die Rede in der späten Geschichte Art 11₂. Nur der Kui „Maranath“ (vgl. „Christologie: I, 1 e“) kommt ernstlich in Betracht; doch geht auch hier die Anrede Maran = „unser Herr“ vielleicht nicht über die Anrede des Lehrers und Meisters hinaus. Zedenhalls zeigt auch dieser Kui, was die eigentlich charakteristische Bedeutung Jesu im Bewußtsein der U. ist; die eschatologische.

3. b) In Wahrheit geht freilich die Bedeutung Jesu viel tiefer. Die geistigen Wirkungen seiner Person begründen das neue littlische Leben in der Gemeinde („Sittlichkeit des Urchristentums, 2 a; 3 a). Über das alte Leben im Gesetz in man hinaus (Mith 11_{25—27} Luk 10₂₁ f. Mith 5_{3—9} Luk 6₂₀ f.). Jesu Webe über die Schriftgelehrten und Pharäer, überlieftet man weiter. Doch ist die Stellung zum Gesetz noch mehr als die Jesu selbst („Jesus Christus: III, C 4) eine zwiespältige. Bei Mith

vor allem sind eine Reihe gesetzesfreundlicher Neuerungen erhalten, die wahrscheinlich zu Q gehörten (z. B. § 17—20, 22 f.). Und die Stellung der U. zum gelehrten Evangelium des Paulus (bei Gal 2) zeigt deutlich, daß man an Geier mit Beschneidung und Reinheitsgeboten festhielt. Aber diesen Tatsachen stehen die gesetzesfeindlichen Aussagen gegenüber, besonders in den Streitgesprächen des Art. Diese jedoch zeigen deutlich, daß der Kampf sich nicht gegen das Geier, dessen Autorität feststand, richtete, sondern gegen die Geiebespraxis. Unzweifelhaft ist aber, daß in diesen Neuordnungen in der Tiefe ein übergeleglicher Geist lebt. Das wird dadurch bewiesen, daß man all die Worte weiterüberliefert, in denen Schlichtheit und Einfach der Gesinnung, Wahrhaftigkeit und offener Kinderum, Ernst und Fassung gefordert oder geprägt werden ohne jede Bindung an das Gesetz; das zeigt vor allem der Geist, der das Gesetz überbietet, der Geist der Liebesgesinnung, die auch das Höchste und Schwerste vermag. Kurz, die Freiheit vom Gesetz ist dadurch gegeben, daß Jesu Bild in der U. lebendig ist, daß seine Worte überliefert werden.

Zudem die U. sich als das Israel der Endzeit weiß und am Gesetz festhält, scheidet sie nicht aus dem Judentum aus, will sie nicht eine neue Religionsgemeinschaft sein (vgl. „Apostolisches u. vnu. Zeitalter: I, 1 b). Zwar weiß man sich vom jüdischen Volk innerlich vielfach abgeschieden, vor allem von seinen Führern, den Pharäern und Schriftgelehrten. Die Wehe, die Jesus ihnen entgegensteuert, überleitet man weiter. Doch auch von der Masse des Volks, dem „gegenwärtigen Geschlecht“ fühlt man sich getrennt. Ein Ton der Feindseligkeit klingt durch die Auswendungsreden (Art 10). Grundsätzlich aber scheidet man sich nicht vom jüdischen Volk. Der Gegensatz ist aus den bitteren Erfahrungen erwachsen, nicht aus innerer Überwindung der nationalen Schranken. Die Geschichten vom Hauptmann von Kapernaum und von dem lanaanäischen Weib werden als Ausnahmen erachtet. Man treibt Mission nur im jüdischen Lande (Mith 10₅ f.). Natürlich: man hält sich ja für das wahre Israel (vgl. „Schrift u. vnu. im Urchristentum, 3 a, § 295). Freilich mußten gerade die Mission und ihre Erfahrungen den praktischen Gegenstand zum Volk verkehren („Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter“). Man wollte das wahre Israel sein, und man war die jüdische Sekte, etwa wie es die Täuferseite auch war. Die Rivalität zwischen der U. und der Täuferseite bestätigt das (Mith 3₁₁ Luk 3₁₀ Art 1₇ f. Mith 11_{11—13} Luk 7₂₈ 16₁₀ Luk 2_{18—20} Luk 11₁).

3. c) Das Festhalten der U. am Gesetz schloß selbstverständlich auch das Festhalten an den rituellen und littlischen Formen des Judentums ein. Die „Reinheitsordnung und die Beobachtung der Reinheitsgeboten“ („Levitisch“) gilt als selbstverständlich. Wie fromme Juden halten die Christen der U. den Sabbath (vgl. „Sonntag im Urchristentum“) und üben die Sitte des Fastens und des Gebets. Von besonderen Festtagen der U. erfahren wir nichts. Auch die Täufritte, die von Anfang an in der U. geübt zu sein scheint, ist zunächst nichts, was die U. vom Judentum trennte; sie ist ein Brauch, wie ihn fromme Juden auch üben konnten und

übten. Etwas eigenartig Christliches erhält die Taufe nur dadurch, daß sie auf den Namen Jesu vollzogen wird, falls wir das für die U. sicher annehmen dürfen. Mehr und mehr mußte freilich die Taufe, als Alt der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft, die Trennung vom Judentum fördern und mußte anderseits, je mehr sich die U. vom Judentum schied, als etwas besonders Christliches empfunden werden (Taufe: I, im Urchristentum). — Die U. hält am Tempelstuhl wie an der Synagogengemeinschaft fest (Apostolisches zw. Zeit. al. er: 1, 1b). Außerdem aber müssen eigene christliche Versammlungen in Hausegemeinden stattgefunden haben (Apoll. 2, 42; 4, 23 ff. 12, 12). Hier finden die gemeindlich-familienlichen Maßnahmen statt, in denen, wenn sie auch zunächst keine eigenlichen Kirchhandlungen sind, der erste Anfang zu eigenen kultischen Formen erblüht werden darf (Abendmahl: 1, 4). Über andere Bekanntschaften der Gemeindeerbauung kann man nur Vermutungen anstellen. Die Prophezeiung wird in der U. nicht in der Weise wie in den paulinischen Gemeinden (besonders 1 Kor 14) zur Gemeindeerbauung beigetragen haben. Natürlich aber ist, daß man sich am AT erbaute, indem man es auf die gegenwärtige Zeit, auf Jesus und was mit ihm geschehen (J. Ep. 15,22), und auf die Gemeinde der Endzeit deutete. Die Stellen, wo in der evg. Überlieferung das AT zitiert wird, sind Zeugnis dafür. — Je mehr die U. den Charakter einer äußerlich geschlossenen Gemeinschaft erhielt, desto mehr mußte auch das Leben der Mitglieder einen eigenartigen Charakter bekommen und der Anweisung und Regelung endlich der Zucht der Gemeinde unterliegen. Nicht mehr nur nach dem Gesetz und den Sprüchen der jüdischen Lehrer wandelt der Christ, sondern vor allem nach den Sprüchen des eigenen Meisters, die wiederholt und eingeprägt werden. Da, man wandelt in seiner „Nachfolge“, man trägt ihm das Kreuz nach“ und unterscheidet sich dadurch charakteristisch von den Auferstehenden (Mk 10, 29; Luk 14, 27; Mk 8, 34). Eine neue Geschichtlichkeit hält auf diesem Wege ähnlich ihre Einzug. Sie zeigt sich darin, daß unter die Worte höchsten littlichen Gehalts sich solche mischen, in denen die schwachen Glieder durch den Bergungsgedanken angefeuert werden müssen (Mk 5, 25 ff.; Luk 12, 52—59; Luk 18, 6; Luk 17, 2); ferner darin, daß Bestimmungen über die Leitung und Zucht der Gemeinde in die Überlieferung von Jesuworten dringen (Mk 16, 17—19; 18, 15—18). Der Niederdruck solcher Unterweisung in die Sammlung von Sprüchen und Reden Jesu: die Spruchquelle, die in ihrer lateinischen Anordnung im Unterschied von der chronologischen des NT deutlich zeigt, daß sie den Bedürfnissen der Regierung des Gemeindelebens entspringen ist (Evangelien, synoptisch: III, 1). — Von einer L e h r e der U. kann man nicht eigentlich sprechen; theologisch ist sie nicht interessiert. Und doch bringt ihre einfache Verkündigung, daß Jesus der Messias sei, eine Reihe von Problemen, die allmählich die theologische Reflexion wesen. Was die U. als „Evangelium“ (doch wird dieser Ausdruck erst aus der Heldenkirche stammen) verständigte, unterschied sich von der Botschaft Jesu dadurch, daß Jesus zum Inhalt der Verkündigung geworden ist, während er nur Träger der Botschaft vom Reich

hatte sein wollen (Jesus Christus: II, 5). Dieses Unterschied ist sich aber die U. nicht bewußt, und sie trägt unbewußt ihre eigene Verkündigung in die Botschaft Jesu zurück (Mk 8, 27 bis 10, 52). So entsteht allmählich eine U. e b e r l i e f e r u n g v o m L e b e n J e s u in bestimmter Färbung; doch wirken zu ihrer Entstehung allerlei Beweggründe zusammen: geschichtliche und religiöse, apologetische und polemische. Alle sind in der ältesten Abfassung dieser Überlieferung noch wahrnehmbar, in Mk (Evangelien, synoptisch: III, 2). Deutlich zeigt sich, welche t h e o l o g i s c h e n P r o b l e m e in der U. zu schaffen machen (Literaturgeschichte: I A, 12). Durch die evangelische Geschichte will man beweisen, daß Jesus der Messias war. Er wird als solcher erwiesen durch die Taufe, durch die Wunder, die seine göttliche Macht offenbarten, besonders durch die Auftreibung der Dämonen, die ihn als ihren Herrn anerkennen müssen (Mk 1, 24—25; 3, 11; 5, 8 f.). Aber auch die Jünger haben ihn erkannt, und die Verklärung hat das göttliche Siegel auf das Petrusbeckenius gedrückt (Mk 8, 27—29; 9, 2—13). Vor allem drückt das Problem d e s k e i d e n d e n M e s s i a s die U. Sie findet zunächst keine Lösung, sondern begnügt sich damit, daß es so kommen mußte, daß es im AT geweiht lag sei (Schrift und Schriftbeweis im Urchristentum, 3), und daß die Auferstehung die Zweifel an der Messianität des Leidenden und Gestorbenen widerlege (besonders Mk 8, 27—10, 52). Zur politiven Würdigung der Bedeutung des Todes Jesu lag höchstens vielleicht ein Anfang vor (Mk 10, 45; 1 Kor 15, 3 f.). Weiter macht nun aber das Gefühl zu schaffen: wenn das Leben Jesu der Beweis seiner Messianität ist, warum ist er dann nicht allgemein als Messias erkannt worden, insbesondere von seinen Jüngern als leidender Messias? Der Beantwortung dient die Theorie des Menschheitsmessiaus; ein Zweipunkt zieht sich durch NT: einerseits offenbart Jesus seine Messianität, andererseits verbüllt er sie (Mk 1, 25; 34; 44 f.; 3, 12; 5, 43; 7, 17; 24; 32; 36; 8, 25; 26; 30; 9, 30). Die Torheit der Jünger wird hervorgehoben (Mk 4, 13—10 f.; 6, 52; 7, 18; 8, 32 f.; 9, 10; 32; 10, 24—26). Jetzt, nach der Auferstehung ist erst das rechte Licht über Jesu Erdenleben aufzugehen, und in dieser neuen Beleuchtung erscheint es in der ältesten Überlieferung. — Ein anderes Problem war das der D e i v i d i o n h i n s a f t J e s u, die ihm nach altem Glauben doch zugedröhnen werden mußte, wenn er der Messias war. Für Paulus steht sie fest (Röm 1, 3); wie weit man über sie in der U. nachdachte, ist nicht erkennbar (eine Spur Mk 12, 35—37), auch nicht, wie weit die Stammbäume (Mth 1, 1—17; Luk 3, 23—38), die Jesu Davidshofnath nachweisen wollen, auf die U. zurückgehen. Zedenfalls aber weiß die U. ebenso wenig wie Paulus schon etwas von der v a t e r l o c h e Geburt Jesu; bei Mth und Luk ist sie erst durch spätere Bearbeitung der älteren Überlieferung eingetragen (Jesus Christus: II, 1 a). Gleichfalls war der Gedanke von der T r a e g e r i s t e n z J e s i u einer Generation unbekannt, die noch den geschichtlichen Jesu in ihrer Mitte gesehen hatte; erst bei Paulus findet er sich (Christologie: I, 1 und 3 b). — Ein anderes Gebiet, auf dem theoretische Spekulationen in die U. eindrangen, war die A p o l o g i e t i c . In den ältesten

Schichten der evangelischen Überlieferung sind wir nur die einsache, beherrschende Hoffnung auf Jesus als den kommenden Messias. Als man mit der Zeit das Ausbleiben der Parusie zu empfinden begann, wurden wieder alte jüdische Bilder der Hoffnung und Berechnung übernommen. Wie bald und in welchem Umfang das geschah, ist nicht zu erkennen; daß es geschah, sieht man an den verschiedenen Bezeichnungen, die Mat 13 erfahren hat. Ob die U. vorangegangen in der Übernahme jüdischer Apokryphen, die sich später mehr oder weniger christlich bearbeitet in der Kirche fortsetzen, läßt sich nicht sagen.

4. Da die Heidenkirche nicht die organische Fortsetzung der U. ist (Apollotisches und nachapostol. Zeitalter, I, 2 a), kann man sagen, daß die Geschichte der U. abweicht oder im Sande verläuft. Die Bedeutung der U. aber ist mit solchem Urteil nicht gewürdigt; worin besteht sie? F. C. G. Bauer hatte es als den Inhalt der Geschichte des apostolischen Zeitalters bezeichnet, daß in ihr die Idee, das Prinzip des Christentums, in Jesus als Persönlichkeit gegeben, in die Wirklichkeit des Bewußtheits eintrete, sich realisiere. Die U. ist kein Faktor in diesem Prozeß. Das neue Prinzip will sich in ihr nicht aus; es kommt nicht zur Gesetzesfreiheit, zur Überwindung der nationalen Schranken, zum Verständnis des Christentums als einer sittlichen Erhöhungsreligion. Wo ist in ihr überhaupt das neue Prinzip, die neue Idee? Nur unbewußt darin, daß Jesu Bild in der Gemeinde lebt, d. h. in den geistigen Wirken dieses Bildes. Was zeitgeschichtliche Schranken ist — die eschatologische Gemeinde, der Messias —, steht im Vordergrund des Bewußtseins. Die Schale aber umhüllt den Kern: Jesu Geist. Er ist in mächtig, daß er sich einen Körper schafft, in dem er weiter lebt; die evangelische Überlieferung; und er ist so mächtig, daß er der U. joviell Eigentümlichkeit, Reichshoheit und inneren Halt gibt, daß sie vom alten Judentum abgetrennt werden muß. Die geistliche Aufgabe und Bedeutung der U. ist damit gegeben: durch die U. wurde der Heidenkirche die evangelische Überlieferung vermittelt. Die Heidenturke konnte so das Bild Jesu bewahren, wie sie es mußte, sollte Christus nicht zu einer Kultgottheit werden bzw. seine Bedeutung nicht darin aufliegen. Der Geist Jesu konnte, wenn auch oft verdreht und nie rein sich auswirrend, im einzelnen wirksam sein, und durch die evangelische Literatur konnte das Bild Jesu erhalten bleiben und für alle Zukunft wirksam werden.

G. Weissäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 1886 1901¹; — E. v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904; — B. Berne; Die Anfänge unserer Religion, 1901²; — H. Weinel; Biblische Theologie des Alten, 1913³; — 3. Weil; Jesus im Glauben des Judentums, 1910. Bultmann.

Arbeitschule Mythen: II, 2, 5 "Schöpfung; I Paradiesesmythen"; "Sturzflut"; "Tutembau"; "Urland"; I, im AT "Kain und Kainisch"; "Seh zw. Böllerfest Abel"; "Kainisch"; "Noah"; "Sagen und Legenden"; II, 1 "Bibel und Babel"; 1 "Babylonien und Assyrien", 4 F.

Aria, ein im AT mehrfach vorkommender Personenname. Am bekanntesten sind: 1. der Oberpriester U. von Jerusalem unter

Ahas, der den von Ahas neu gestifteten Brandopferaltar auf Befehl seines Herrn errich. ließ (II Kön 16, 10 ff.; § Ahas) und den sich der Prophet Jesaja — ein erstes Zeichen der Interessengemeinschaft von Priestern und Propheten — einmal zum Zeugen nehmen durfte (Jes 8, 2).

2. Der Prophet U. aus Merath-Jearim, Zeit- und Gesinnungsgegn. des Jeremia. Wie dieser weisigte U. den Untergang Jerusalems; er floh dann vor den Nachstellungen König Josias nach Ägypten, ward aber von dort zurückgeholt und hingerichtet. Jer 26, 20 ff.

3. Der Heiliger U., ein Held des David, einer der „Dreiwig“ (II Sam 23, 32). Sein Weib § Bathseba verführte David und ließ U. durch den bekannten „U.-Brief“ umbringen. Die ausgezeichnete Geschichte über diese Dinge, worin U. als ein Held von echtem Schrot und Korn geschildert wird, steht II Sam 11. Sankt.

Iriel, nach jüdisch-christlichem Glauben einer der vier (Aeth. Hen. 9) oder der sieben (Aeth. Hen. 20) Erzengel; als seine Obliegenheiten werden verschiedene genannt; er ist gelegt über Welt und Unterwelt (Aeth. Hen. 20), über alle himmlischen Licher am Himmel und in der Welt (Aeth. Hen. 75, 1) und hat Henoch das Buch über den Umlauf der Licher des Himmels gelehrt (Aeth. Hen. 72 ff.); er ist Hadesvörförer (Sib. II 227 ff.); er gibt im IV. Ezra-Buche die Offenbarungen u. v. Geister u. v. 4.

Wilhelm Lueken: Michael, 1908; — Ludwig Biala in The Jewish Encyclopedia XI, Sp. 383 f. Gantel.

Urim und Thummim sind die Namen für die Oraclelose (§ Los), die in dem § Ephod jedes Priesters, später nur in der Losstätte des Hohenpriesters aufbewahrt wurden, und mit denen man den Willen der Gottheit zu erkunden suchte (II Mojs 28, 15 ff. IV 27, 21; I Sam 14, 4; LXX 28, 6; Ezra 2, 6; Neh 7, 65). Nach dem Exil scheinen sie nicht mehr benutzt worden zu sein; vor dem Exil dagegen wurden sie unter al' en Formen der Manif. am meisten bevorzugt (§ Manif. u. d.). Geübteres über Aussehen, Gestalt und Handhabung der U. u. T. erfahren wir nicht, auch die Etymologie ist völlig dunkel. Vermuthet man, daß die U. u. T. zwei Stäbe oder Säine waren, die sich durch Farbe oder Aufschrift (U. beginnt mit dem ersten, T. mit dem letzten Buchstaben des Alphabets) oder Form unterschieden, und daß ein Zeichen „Ja“, das andere „Nein“ bedeutete. Nach der Sage, auf die V. Mojs 33, 20 angehoben wird, hatte Gabriele sich die U. u. T. selbst vorbehalten, bis sie ihm bei Rodesch durch § Moses (: 1) entrissen wurden; darin spiegelt sich wohl die geistliche Erinnerung wider, daß Moses die Art des Oracles in Israel zuerst eingeführt hat.

Eduard Meyer: Die Jozästiden und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 53; — Emil Kautsch: U. und T. (RE² XX, S. 328 ff.; XXIV, S. 619 f.; dort weitere Lit.).

Greifmann.

Urashdim, die Heimat der Familie § Abramans, wird meist der uralt. Moudul- und Königsstadt Ur südwestlich vom unteren Euphrat (§ Babyloniens u. v. B. f. Sp. 864 § Uacan) gleichgesetzt. Sollten aber nicht in den „Assyri“ die oft mit den babylonischen Chaldäern verwechselten Chaldei Armeniens zu erkennen sein?

Gr. August.

Urtudorenhypothese (in der Pentateuchkritik) § Mosesbücher, 2.

Urlaub der Pfarrer § Pfarrer: II, 2

Ursperger, 1. Johann August (1728 bis 1806), evg. Theologe, geb. in Augsburg als Sohn von 2, in Halle von Sig. Jakob Baumgarten beeinflusst und schon damals interessiert einseitig für die Verteidigung des Kerns der orthodoxen Lehre (Dreieinigkeit) gegen die Wolffische Philosophie, anderseits für den Zusammenhang der Gleichgesetzten, dem auch seine Reise durch Deutschland 1735 und sein Verlehr mit den Baselischen Pietisten diente. Seit 1756 als Helfer seines Vaters, dann als Diacon, seit 1770 als Pfarrer, 1772 als Senior in Augsburg tätig, hat er durch seine Schriften über die Trinitätslehre, in denen er n. a. gegen die abrahamitische Vermischung der Weisens- und der Offenbarungsdreieinigkeit (Dreieinigkeit, 1. 2) auftrat und deshalb als Irrelehr verklagt wurde, wenig Erfolge erzielt, um so mehr als Gründer der deutschen Christentumsgesellschaft, deren Organisation ihm, der 1776 wegen Krankheit seine Amtsstellung aufgegeben und seitdem durch Reisen (Deutschland, Schweiz, England) und Briefwechsel an der Vermischung seines alten Zusammenhangsvertrags gearbeitet hatte, endlich 1780 glückte. Daß in ihr die reine Lehre so bald hinter der Liebesarbeit zurücktrat, war freilich nicht ganz in U.s Sinn.

Von seinen Schriften (Aufzählung bei Gradmann: Das gelehrt Schwaben, 1802, S. 694 ff und bei G. Meuseis: Das gelehrt Deutschland X, 1803, S. 759 ff) seien genannt: Vier Berufe einer genaueren Beklümung des Geheimnisses Gottes und des Vaters und Christi, 1769 bis 1774, und: Kurzgefaßtes System meines Vortrages von Gottes Dreieinigkeit, 1777 (mit Einleitung über seine theologische Entwicklung); — II. ih. Gründer der „Sammlungen für Liebhaber christl. Wahrheit“ (I Preise: III, 5). — Uebere v. u. vgl. ferner Eb. Jacobs in ADB 39, S. 355 ff; — h. Anteiter in RE² XX, S. 336 ff.

2. Samuel (1685—1772), evg. Theologe, geb. zu Kirchheim in Württemberg, durch seine Studienreise früh in persönliche Verbindungen mit einflussreichen Führern des Pietismus, vor allem A. H. Francke, bei dem er längere Zeit wohnte, und englischen Pietisten gebracht, 1713 Pfarrer in Steinen, 1714 Hofprediger und Konfistorialrat in Stuttgart, wo er aber nach anfänglicher Zurückhaltung gegen das Treiben des Herzogs Eberhard Ludwig und seiner Maitrise Kst. von Gravenitz so mutig auftrat (Württemberg, 3), daß er 1718 des Amtes entfeilt wurde. II. wurde 1720 Pfarrer und Dekan in Herrenberg, 1723—61 Senior in Augsburg, von wo aus er dann eine äußerst einflußreiche Tätigkeit für die Fürsorge unter den vertriebenen Salzburgern (deren Ansiedlung in Ebenezer, Pennsylvanien, Polen und Böhmen, auch für Heiden- und Judenmission enthielt). II. ist auch als Liederdichter und Erbauungsschriftsteller (Der Kraut, Gesundheit und der Lebenden Sieben, Neuauflage von Ledderhose, 1857) hervorgetreten.

3. G. Meuseis Lexikon XIV, 1815, S. 213 ff; — L. Renner: Lebensbilder aus der Pietistenzeit, 1888, S. 322 ff; — Armin Stein: S. II., 1899; — Ed. Jacobs in ADB 39, S. 361 ff; — Bernh. Koch: S. II. und seine Liebesarbeit an den Glaubensgenossen (Bilder aus Augsburgs Kirch. Vergangenheit, 1906, S. 97 ff); — Ders. in RE² XX, S. 342 ff; — C. v. Krol: Zu U.s Entstehung (Blätter für Württembergische Kirchengeschichte N.F. 12, 1908 S. 31—49).

Sigmund.

Urrmarkus ¶ Evangelien, synoptische: III, 2 (Sp. 714 f).

Urmenschen ¶ Mythen: II, in Israel, 6, 7.

Urmonotheismus ¶ Theismus, 2. Monotheismus usw., 3 a.

Urmuthen, Ur sagen, ¶ Sagen: II, C 1

¶ Mythen: II, in Israel, 5.

Urne ¶ Sinnbilder, kirchliche (Sp. 651).

Ur offenkundung ¶ Heidentum, 1.

Urreligion ¶ Religionsgedichte usw., 5. Entwicklung usw., 4. ¶ Stufenfolge der Religionen (Theismus, 2. Deismus: I, 2 (Sp. 2002 i))

¶ Aufklärung, 3 a; 5 a.

Urjache und Wirkung ¶ Kausalität ¶ Naturgesetze.

Ursberger Anstalten ¶ Joseph, der Hlg.: II, B 22.

Urticinus, Gegenvapt, — ¶ Urticus.

Urtinus, Gegenvapt 366—367, mit dem kurz nach ihm geweihten ¶ Damasus I (366—384) kämpfend. Straßenkämpfe beider Parteien führten zunächst zur Verbannung des II., während derer der Kampf blutig weitergeführt ward; mit Erlaubnis des Kaisers Valentinianus I (Imperium Romanum, 3) zurückgeföhrt, wurde er 367 aufs neue ins Exil gesetzt. Aber bis 384 hört man von Wühlerien des zeitweiligen nach Köln Verbannen, der selbst nach der Wahl des ¶ Tricarius (384) nicht auf seine Würde eines Bischofs von Rom verzichtete. Er starb wohl bald nach dem J. 385, ob durch das Bistum Neapel entzöglicht, ist nicht sicher.

A. Jülicher: RE² XX, S. 346 ff; — Vgl. Et. zu

¶ Damasus I.

Urtinus, 1. Johann Heinrich (1609 bis 1667), Grüner von ¶ Welt, ¶ Heideumission: III, 3 (Sp. 1993).

2. Simon, ¶ Frankfurt a. O., 2.

3. Zacharias (1534—83), geb. zu Breslau, Schüler Melanchthons, 1558 nach ausgedehnten Studienreisen Lehrer in Breslau, 1561 Lehrer, 1562 Direktor am Sapienzolegium in Heidelberg und damit Nachfolger an ¶ Llevians Lehrstuhl für Dogmatik. Mit letzterem Verfasser des Heidelberger Katechismus (¶ Katechismus: II, 5), für den seine Summa Theologiae und die Catechesis minor Vorarbeiten bildeten, arbeitete er mit ihm als dem Schöpfer der reformierten Kirchenverfassung an der Begründung und dem Ausbau der turpätzischen Kirche (¶ Babern: II, 1, Sp. 97). Seine vielseitigen Beziehungen, sein seltenes Wissen, sein trefflicher Charakter eigneten ihn nach dem Tode der führenden Männer zum Haupt der reformierten Kirche überhaupt. Vor der lutherischen Reaktion zog er sich 1576 an das Cajetanum in Neustadt a. H. (¶ Reformierte Hohe Schulen, 6) zurück. Hier gab er 1581 sein letztes bedeutendes Werk die „Neustädter Admonition“ über die Unzulänglichkeit der Konordienformel heraus. ¶ Fördertheologie ¶ Unionstreitungen: II, 2, 3.

Urtinus ¶ Reuter hat 1612 u.s. Werke veröffentlicht; seine lateinischen Vorarbeiten zum Heidelberger Katechismus auch bei A. Lang: Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen, 1907, S. 151—218. — Uebert u. vgl. Adam: Vita germinalis, 1620; — R. Sudhoff: ¶ Llevianus und S. II., 1857; — Rev. in RE² XX, S. 348 ff (mit Et.). Stauffer.

Ursprüngliche Vollkommenheit ¶ Existenz ¶ Gottheitensichtlichkeit ¶ Entwicklung, ref., 1. 4. ¶ Naturrecht.

Urstammbaum der Menschen (* Räin niv., * Seth niv., * Henoch).

Urstand. Übersicht.

I. u. im AT; — II. u., dogmengeschichtlich; — III. u., dogmatisch.

Urstand: I. Im AT. Davon ist im AT nur im "Paradiesesmythus die Rede, wo er als ein Zustand der kindlichen Dummheit, zugleich aber des Kinderglücks angabildert wird. Zu viel späterer Zeit, als der Zentralgedanke der Religion die Erlösung von der Sünde und ihren Folgen geworden war, hat man den II., d. h. den Zustand der Menschen vor der Sünde, als einen Stand der religiösen und sittlichen Vollkommenheit aufgesetzt und so die Paradiesegeschichte gedreht. Dabei hat man mit diesem II. den Begriff der "Gottgebenbildlichkeit" verbunden, den man in der Schöpfungsgeschichte des Priestertodes fand (I Mo 1, 26 ff.). Aber dieser "Gottgebenbildlichkeit" bezieht sich auf den „natürlichen“ Menschen, dessen Gestalt — das ist der ursprüngliche Gedanke — von der Gottheit selber hin genommen ist, und hat also eigentlich mit dem II. nichts zu tun. **Kantel.**

Urstand: II. Dogmengeschichtlich.

1. Altchristliche Ursprünge einer Urstufe; — 2. Die Gründlegung der kirchlichen Urstufe durch Augustin; — 3. Die katholische Bearbeitung durch Thomas von Aquino; — 4. Die Umbildung durch die Reformation; — 5. Die melanchthonische und orthodoxe Weiterbildung; — 6. Abbau und Preisgabe der Urstufe.

1. In der kirchlichen Lehre vom II. sind Motive verschiedener Herkunft verarbeitet. Sie ist weder die folgerichtige lehrhafte Ausprägung der at. Erzählung von Adam und Eva im Garten Eden (* Urkai d. 1), noch die Wiedergabe urchristlicher Gedanken; denn das Urchristentum kannte keine Lehre vom II. im strengen Sinn. Erst in dem sich durchsetzenden Katholizismus finden wir bedeutjammer Augaben. Aber hier wird auch sofort deutlich, daß die biblische Erzählung nicht ausschließlich die Mitteilungen der kirchlichen Schriftsteller bedingt hat. Vielmehr vermengt sich mit ihr die in der Stoia herrschende Auffassung von der Urzeit. Ihr zufolge hatte die Menschheit in der Urzeit unter der Herrschaft des Vernunftgeistes („Naturrecht“, 2b) in Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit leben können. Die Urzeit ist hier die Verwirklichung des Gesellschaftsideal und des richtigen sittlichen Verhaltens des Einzelnen unter der Herrschaft des Vernunftgeistes (Logos). Die Selbstsucht hat freilich die gegenwärtige Ordnung mit ihrem Zwang und ihrer Ungleichheit begründet. Da aber die Naturschaffung des Menschen nicht bei vernichtet werden können, auch in der Welt (natura, kosmos) das Vernunftgeis waltet, sei es die Gegenwart nicht schlechthin ein „Abfall“. Mit Hilfe des dem Logos folgenden freien Willens kann sie der Urzeit angenähert werden. Das „positive“ Recht kann dem Vernunftrecht angeglichen werden, wie der Einzelne „vernünftig“ leben kann. Dies hat mit der biblischen Erzählung nichts zu tun. Sie kennt keine Menschheit, die ein Gesellschaftsideal verwirklicht, sondern nur die „Stammeletern“. Sie weiß auch nichts von einem Vernunftgeiste und dessen Bedeutung für Urzeit und Gegenwart. In der von der Kirche hergestellten Form kennt sie nur bestimmte Anordnungen Gottes für das Leben im Garten Eden und die Katastrophe nach der Erbtreteitung. Der

biblische Bericht kennt auch keine sittliche Vollkommenheit des ersten Menschen oder auch nur sittliche Erkenntnis nach Maßgabe des „natürlichen Gesetzes“. Wenn trotzdem der biblische Bericht mit stoischem Inhalt erfüllt wurde, so beweist dies, daß man in den Anschauungen der Stoia dachte und sie nur biblisch sich beglaubigen ließ. So bestimmt denn das Vernunftgeis der Stoiker auch das individuelle sittliche Leben vor mir nach dem „Fall“. Es gehört ja mitamt dem freien Willen zur natürlichen Ausstattung des Menschen, der darum nach wie vor Gutes und Böses erkennt und frei sich entscheiden kann (Justin, Apol. II 7). Der biblische Bericht schwiebt tatsächlich in der Luft. Statt dessen hören wir die von den italienischen Moralphilosophen nach Xenophon wiedergegebene und beobachtend genug aus Justin in diesem Zusammenhang nutzbar gemachte Erzählung von Herakles am Scheideweg (Apol. II 11), die in der Tat ganz anders der Grundanahme gerecht wird als die Paradiesegeschichte. Mit dieser Heraklesmythus verträgt sich auch der aus dem Bericht * Henoch übernommene, an I Mo 6 angelehnte, die bekannte biblische Ursprünge ausdrücklich Miethus von den gefallenen Engeln, die sich mit Weibern verbanden und die die Menschheit verführten, Dämonen zeigten. Nun konnte man freilich aus I Mo 1 die „Gottgebenbildlichkeit“ des aus Gottes Schöpfervorhand kommenden Menschen belegen und darum ihrer Unverlierbarkeit versichert sein. Aber damit wurde doch nur der Schriftbeweis für die stoisch gebundene Gottgebenbildlichkeit (Vernunft und Freiheit) gegeben. Nichts mehr. Auch die an den Wortlaut von I Mo 1, 27 sich anlehnende, ganz gegenstandslose Untercheidung von „Abbild“ und „Aehnlichkeit“ (εἶδον und homoīosis, imago und similitudo) führt nicht auf die spätere kirchliche Lehre. Denn * Origenes will dadurch nur auf Anlage und Vollendung des Menschen oder auf die in der Gabe enthaltene Aufgabe hinweisen, während * Athanasius von der Bewahrung der Anlage in der Entwicklung auf Gott hin und der dadurch bedingten Unvergänglichkeit redet. Indem nun diese als typisch gerade Entwicklung in den II. selbst aufgenommen wird, wird er zu einem „Miethus“ wie die Erzählung von Herakles. Oder er kann rein allegorisch gedeutet werden. So erkennen Clemens und Origenes in der biblischen Erzählung nur eine scheinbare Geschichte, die geistlich ausgelegt werden muß. In demselben Augenblick ist die Annahme eines geistlichen Urs. und einer geistlichen Katastrophe preisgegeben. Auch im Pelagianismus (* Pelagius niv.) verlor die hier allerdings als Geschichte gewürdigte Erzählung ihre Katastrophen-Bedeutung. Der Tod ist nicht „der Sünde Sold“, sondern schon für das Paradies angeordnet. Aber Alexandriner und Pelagianer überschreiten die kirchliche Tradition, die, an den Wortlaut der Erzählung sich halten und im Hinblick auf Christus als den „Wiederhersteller“ (Metavitalisationstheorie) dessen, was durch Adam verloren ging, im Fall Adams eine physische Katastrophe (Verhängung des Todes) erkennt.

2. Erst * Augustinus hat der Urstufe die für den römischen Katholizismus bestimmende Wendung gegeben. Im Osten ließ man sich während des pelagianischen Streites an der Feststellung der physischen Katastrophe genügen. Im übrigen

verharrte man beim stoischen Rationalismus (unverlierbare Naturausstattung mit Vernunft und Freiheit). Augustin mache aber auch in sittlicher Beziehung den Fall Adams zu einer Katastrophe (über die Geschichte des sozialen Gehalts der U.-lehre vgl. "Naturrecht"). Er hatte, gestützt auf Paulus und die Praxis der Kinderläufe, für die Gegenwart den stoischen Rationalismus preisgegeben und die vollständige Verklebung des Willens unter die Sünde (II, 2) behauptet. Für den U. ergab sich darum die sittliche Vollkommenheit, verknüpft mit klarer (intellektueller) Erfahrung und ungetrübter Glückseligkeit. Es fehlen die leidvollen und begehrlichen Erscheinungen der Körperlöslichkeit. Dauf der ungehörten Harmonie des äußeren und inneren Lebens hätte Adam seine Gerechtigkeit bewahren und „zu Besserem“ (Enchiridion VIII 25), d. h. zur Erhabenheit über jede Verführung ausspielen können (de corr. et gr. 11; op. impf. V 61, VI 12). Das diese U.-Gerechtigkeit über das Wesen des Menschen hinausgehe, sagt Augustin nicht. Der U. ist ein "Naturstand", in dem aus der Natur der wahrhaft gute Wille aufgeht. Darum wird durch den Fall das Gute ausgelöscht (exterminatio boni). Auch der Verlust des Gnadenbestandes (ad uitorem gratiae) bedeutet nicht den Verlust einer „Uebernatur“, sondern des Geistes Gottes, der dem Willen nahe ist und ihm Kraft zufügt (vgl. "Rechtfertigung": II, 3). So gehört die Urgerechtigkeit zum Naturstand des Menschen. Der Zusammenhang mit der vorangegangenen Entwicklung bleibt gewahrt. Aber an Stelle der im wesentlichen unverlebt gebliebenen sittlichen Ordnung ist eine völlige Gegenäuglichkeit getreten (Gerechtigkeit — Sünde; Herrlichkeit des Gebotes — Knechtschaft unter die Begierde; Glückseligkeit und Bestand der Gnade — Elend und Verlust der Gnade). Die Frage war wohl möglich, ob denn wirklich der U. noch ein Naturstand war. Er legte eine Körperlöslichkeit voraus, die sich mit der empirischen nicht vergleichen ließ. Und er taunte einen Verstand, der nicht einfach „Naturgnade“ (Vernunftgesetz) war, sondern besonderer übernatürlicher Verstand. Damit war nicht der stoische Rationalismus zugunsten des biblischen Berichtes zurückgedrängt. Die maßgebenden Gedanken entstammen der Gnadenlehre Augustins ("Rechtfertigung": II, 3; "Prädestination": II, 1).

3. Die Ablehnung des Augustinianismus durch die Kirche des Westens ("Pelagius und v. iher Streit" "Prädestination": II, 2) war auch seiner U.-lehre gefährlich. Die U.-lehre fand zur Naturgnade werden, da nach Beseitigung der prädestinationistischen Gnade Vernunft und freier Wille Bewegungsfreiheit erhielten. Außerdem hatte Augustin den freien Willen Adams vor dem Fall anerkannt und seine völlige Verderbnis der Natur angenommen. Immerhin war wegen der Warnungstafeln aus der Zeit der Pelagienschen Kämpfe und wegen der Anerkennung der augustinischen Inspirationsgnade (vgl. "Rechtfertigung": II, 4) ein vollständiger Übergang zum Osten nicht möglich. Der Rationalismus blieb gleichwählig und der Fall behielt den Charakter einer ethischen Katastrophe. So wurde ein Schwanen zwischen "Naturlichkeit" und "Übernatürlichkeit" charakteristisch. Ferner regte Augustins Beschreibung des körperlichen Lebens im Paradies die Frage an, ob es

überhaupt ein unserer Naturlichkeit entsprechendes Leben gewesen sei. Dann würde freilich der U. problematisch. Die ungetrübte Harmonie mache den Fall unverständlich, und die Beschreibung der Körperlöslichkeit die geträchtliche Wirklichkeit. Augustin batte ein recht unflares Erbe hinterlassen. Zugem hatte er sich zum Neuplatonismus belann (Augustin, 3 a; 5 b), vermittelst dessen Origenes in der biblischen Erzählung die platonische Lehre von der Präexistenz der Seele gefunden hatte. Speculatorische Kritik tonnte demnach die augustinische U.-lehre aufzulösen. Johannes Scotus Erigena ließ sich freilich von Augustin sagen, daß das Leben im Paradies körperlich gewesen sei. Aber eben darum war es kein "U.". Denn weil mit der Körperlöslichkeit die Bandelarbeit des Willens gefestigt ist, war der Mensch nie ohne Sünde (de divisione nat. IV 14). Und wie der Mensch die Glückseligkeit versieren konnte, wenn er sie wirklich und vollkommen geschmäht, bleibt Erigena unverständlich (II 25). Die Paradieserzählung will darum nur die Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit fundum. Diese Kritik der gleichsam unverkörperlichen Körperlöslichkeit Adams im U. und der ersten Verführung erfolgenden vollkommenen Gerechtigkeit und Glückseligkeit hat freilich die Anwälte der Ueberlieferung nicht beirrt. Thomas von Aquino gab dann der Lehre die kläffende Faß. Form. Es bleiben freilich die Anstöße, die Erigenas Kritik geweckt hatten. Aber sie sind gemildert und dem Schwanen zwischen Naturlichkeit und Uebernatürlichkeit wird ein Ende gemacht. Der U. ist überhaupt kein Naturstand. Der Mensch wurde sofort von Gott in den höchsten Stand der „Uebernatur“ gehoben (urhöchste Gerechtigkeit der helligmachenden Gnade mit den eingegossenen Tugenden und Gaben des heiligen Geistes), ohne den weder vor noch nach dem Fall sittliche und religiöse Normativität möglich ist. Ein gelöschnetes System der Uebernatur herrscht vom U. über die Gegenwart bis zum Endzustand. Die Geschichtlichkeit des U.s bleibt, und dem "Rationalismus" ist ein Ende gemacht. Denn das "Vernunftgebot" reicht überhaupt nicht in die Sphäre der Uebernatur und kann darum nie die Gerechtigkeit schaffen, die vor Gott „angenehm“ macht. Durch diese Abgrenzung von Natur und Uebernatur in der Supranaturalismus vollendet. Aber doch in der augustinischen Gegenfaz von U. und Gegenwart gemildert. Denn die "Natur" wird zu einem Unterbau, auf dem sich die "Uebernatur" erhebt. In der Sphäre der Natur kann sich nur das "Vernunftgebot" in "natürlichen" sittlichen Handeln in der Richtung auf die Uebernatur vertägeln. Im U. und in der Gegenwart wird die "natürliche Sittlichkeit" — die möglich ist, weil durch den Fall nicht die Natur, sondern die Uebernatur verloren wurde — zu einer positiven Vorbereitung auf die übernatürliche Sittlichkeit, und die "weltlichen" Zwecke sind dem höchsten Zweck ein- und untergeordnet. Der Supranaturalismus ist lächerlos geworden und doch ein Organismus von Zwecken und einer Stufenfolge vom Niederen zum Höheren gesäuft. Die thomistische Lösung blieb allerdings nicht unwiderrührbar. So örtliche und Nominalisten haben sie z. T. sehr trüppert. Wohl war der "Fall" etwas verständlicher geworden. Es wurde ja keine anerkannte vollkommene "Natur" gelehrt. Aber die Gabe der

"Uebernatur" stellte doch eine solche Harmonie im ersten Menschen her, daß ihre Verhöhung rätselhaft bleibt. Vor allem wurde aber durch den Satz von der Uebernatur der allgemeine Satz von der Willensfreiheit gefährdet (vgl. "Rechtfertigung": II, 6 die icoistische Kritik der Habituslehre). Die Metaphysik der Uebernatur war darum selbst für lat. Denken nicht einwandfrei. Aber sie hat sich durchgesetzt (vgl. "Katholizismus", 2, Sp. 1034).

4. Die Reformation hat an der überkommenen Lehre scheinbar wenig geändert. Am U. selbst zu zweifeln empfand sie nicht die Neigung. Sie lehrt anscheinend über die "Scholaist" mit ihrer Uebernatur zu Augustin zurück. Indem aber Luther den Verlehr Adams mit Gott nach Analogie der reformatorischen Auffassung von der "Rechtfertigung" (II, 7) beschreibt, wird die U. Lehre stark umgebildet. Trotz altem Wortsinn und kirchlicher Tradition wird das "Gesetz" des U.s ein Gesetz genannt, das eigentlich kein Gesetz war. Der rechtsfreie Verlehr mit Gott kennzeichnet auch den U. Jetzt werden aber Rahmen und Inhalt ganz disparate. Schon die tatsächliche Beteiligung des Gesetzes zeigt die Unverträglichkeit der alten Form mit der neuen Untersuchung vom Verlehr mit Gott (vgl. "Rechtfertigung": II, 7). Darum ist auch die U. Gerechtigkeit kein übernatürliches Geschent, das von der "Natur" Adams getrennt bleibt, sondern die religiöse und sittliche Vollkommenheit des Menschen, wie er von Gott erschaffen wurde. Es ist die Natur Adams, Gott zu lieben und ihm zu vertrauen. Doch nun wird der Fall unverständlich. Und ebenso unverständlich wird die anerkannte Gottheitlichkeit, die doch als sittliche Vollkommenheit nicht anerkannt sein kann. Die Calvinistische, dem Fall entzweierte Bemerkung, Adam habe noch nicht die Gnade der Beharrung gehabt, und Luthers Annahme, er habe in "ästhetischer Unschuld" gelebt und habe sich zur "männlichen Unschuld" entwickelet sollen, sind eine Verlegenheitsauskunft, die noch dazu die behauptete anerkannte Vollkommenheit in Frage stellt. Die Umformung des lat. U. Lehre wurde durch die neue Anschauung vom Verlehr mit Gott gefordert. Da jedoch der Anfang blieb, wurden die Widersprüche nur gesteigert.

5. Sie konnten nicht gesteigert werden. Melanchthon bestimmte allerdings die U. Erkenntnis als Geisteserkenntnis (natürliche Geist). Das hatte Tradition und biblischen Wortlaut für sich. Aber nun wurde die reformatorische Erkenntnis vorausgegeben, daß nur im "Evangelium" erkannt wird, was und wie Gott ist und handelt und die außerevangelische Erkenntnis Gottes "natürlich" und darum falsch ist. Das Evangelium wird zu einer "wirklich eingetommenen" Größe und die Geisteserkenntnis des U.s enthält die Norm. Und da der Humanist Melanchthon von Cicero die stoische "vernünftige" Erkenntnis übernahm und mit der Geisteserkenntnis des U.s kombinierte, so war — umgedreht wie bei Luther und ganz unreformatorisch — die U. Erkenntnis als vernünftig und darum als die eigentlich gültige erwiesen. Der Widerspruch in der reformatorischen Neubildung wurde aber durch diesen neuen belebten stoischen Rationalismus nicht angehoben. An dem fest gehaltenen Satz von der anerkannten Vollkommenheit fand die Kritik einen Hebel zu einer gefährlichen Bewegung

des ganzen Gebildes, zumal es jetzt einen "rationalistischen" Inhalt bekommen hatte und die reformatorische Kritik an der metaphysischen U. Lehre des Katholizismus (Uebernatur) nichts von ihrer Geltung verlor. Die Orthodoxie war allerdings fruchtlos. Einwendungen so wenig zugänglich, daß sie dem Satz von der kindlichen Unschuld Adams die Annahme einer anerkannten vollkommenen Heilslei des Willens vorzog. Das machte sie zugleich mehrlos gegen die lat. Erwiderung, daß nun der Sündenfall dem Weinen der menschlichen Natur Abbruch getan habe. So blieb in der konfessionellen Darbietung das Problem festgefahren.

6. Eine neue Bewegung wurde durch die Kritik der Arminianer ("Arminius") und "Socianer" geschaffen. Die ersten Menschen sind, wie Limborch ausführt, zufriedene Kinder und das "Gesetz der Natur" wird zu einem "natürlichen Instinkt", das Erlaubte zu tun. Die Gottheitlichkeit ist weder — so befandt Socini — eine ursprüngliche Gerechtigkeit noch die verträgliche Anlage des menschlichen Geistes — der Socianismus war kein System der natürlichen Religion — sondern die vom landestadelichen und offiziellen Protestantismus nur als begleitendes Merkmal des U.s genannte Herrschaft über die Natur. Zugleich wurde der von der Orthodoxie übernommene augustinische Gedanke einer aller Erziehung widerprechenden Körperlichkeit preisgegeben. Weil körperlich war Adams Natur leidenschaftlich und sterblich. Die Geschichtlichkeit des U.s bleibt querlaufen, aber der alte Inhalt ist bestiegt. Dieser Kritik erholte sich allmählich auch der stetige Protestantismus. Supranaturalismus und Rationalismus haben freilich ein besonderes Interesse am U. Aber die es wurzelte in der Ueberzeugung, daß am Anfang der Entwicklung die reine Vernunftreligion, die Norm der echten Religion standen hat und der von Gott geschaffene Mensch in seiner Art das Vollkommenste gewesen ist. Die Supranaturalisten gründeten darauf dann noch den Satz, daß dank einer unglaublich schnellen und leichten Entwicklung die "Anlage" zur Vollkommenheit verwirklicht wurde und erst der Fall den Tod zur Folge hatte. Der Rationalismus verzichtete auf das Entwicklungswunder und die Beurteilung des Todes als Sündenstrafe. An die Stelle der anerkannten Gottheitlichkeit tritt die unendliche Annäherung daran. Das war schließlich nicht mehr eine U. Lehre. Sie war darum auch mehrlos gegen die gründlich zerlegende religionsgeschichtliche Kritik, die schon im englischen "Desimus" (I, 2) aus der ursprünglichen normativen Vernunftreligion eine primitive, ganz der Entwicklung bedürftige Religion gemacht hatte. Zuletzt wird die "Anlage" aus der U. Lehre herausgenommen und das Urhebre der Kritik preisgegeben. Die Annahme eines "U.s" wird fallen gelassen. "Schleiermann" erhebt erneut die ursprüngliche Vollkommenheit der U. Lehre durch die bleibenden Grundverhältnisse der menschlichen Natur (I, 111). Die Hegelsche Philosophie verbreitet den spekulativen Gedanken von aufsteigenden Stufen der Welt- und Menschheitsevolution. Die Paläontologie beweist den Tod als eine Erstreckung des natürlichen Lebens, lange vor dem Auftreten des Menschen und seinem "Fall". Die vergleichende Religionsgeschichte endet in der alten Erzählung mythische und sagenhafte Bestandteile und verschlie-

deut, nicht aufeinander abgestimmte Berichte. So brach das kirchliche Gebilde ganz auseinander und die alten Probleme wurden gegenstandslos. Die **I. Repräsentationstheologie** (§. I. **Philippus**) blieb, wie zu erwarten, erfolglos. Auch in der „positiven“ Theologie ist heute die kirchliche U Lehre ausgegeben. Sie existiert nicht mehr. An ihrer Stelle redet man von Anlage und Bestimmung des Menschen. Sie werden auf das christliche Vollkommenheitsideal bezogen; und das Recht, sie festzustellen und ihnen ein bestimmtes Ziel zu geben, wird aus dem Urteil des **Glaubens** abgeleitet. Was des Menschen Anlage und Bestimmung ist, zeigt die Erfüllung im Glauben. Die U Lehre ist in eine religiöse-ethische Anthropologie umgewandelt (**Gottgebenbildungstheorie**).

D. Dr. Strauß: Die christliche Glaubenslehre, 1840; — L. Göderl: Die Lehre vom U. des Menschen, geschichtl., dogmat. und volkstümlich untersucht, 1880; — R. Rüetschi: Geschichte und Kritik der Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit, 1882; — H. Wendt: Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit, 1881; — Th. Steinbüchel: Der Gottesgedanke in der Philokratie des Thomas von Aquino, 1912; — E. Troeltsch: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, 1891; — D. e. i.: Die Sozialtheologie der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912. **Saevel.**

Urtand: III. Dogmatisch. Die Lehre vom U. will Aussagen über den Zustand der ersten Menschen machen. Es erhebt sich hierbei sofort die Frage, wie solche Aussagen möglich sind. Rückschlüsse von gegenwärtigen Verhältnissen etwa mit Hilfe des Entwicklungsbegriffs können kein sicheres Ergebnis liefern (**Entwicklung, religiöse, des Menschen**, I. 4). Zuverlässige Aussagen wären nur möglich bei dem Vorhandensein einer sicheren Überlieferung. Dass die ersten Kapitel der Genesis (**Urtand: I**) eine historische Erinnerung aus den Urzeiten der Menschheit nicht darstellen, dürfte heute so gut wie allgemein anerkannt sein; sie könnten als geschichtlicher Bericht von dem U. auch nur unter Vorbehaltung der strengen Verballhornisierung angesehen werden. Aber auch da, wo die Geschichtlichkeit des Berichts in keiner Weise bestweifelt würde, wie in der altchristlichen und altorthodoxen Dogmatik, würden die Ansichten vom U. keineswegs durch bloße Exegese gewonnen, vielmehr sprachen allgemeine religiöse Ausdannungen mit. Wenn nach einer weit verbreiteten Überzeugung die Endzeit eine Wiederlehr der Urzeit, die Erlösung eine Wiederherstellung des Anfangszustandes bedeutete, so war es begreiflich, dass der Stand der Vollendung, der erhofft wurde, bereits in der Urzeit als einmal verwirklicht angesehen wurde. Es fand die Meinung hinzug, dass aus Gottes unmittelbarem Schaffen ein Vollkommenes hervorgehen könne, und außerdem das Interesse, die Entstehung der **U. (Urzeit)**: **III. IV.** ganz allein auf menschliche Tat und in leiner Weise auf Gott zurückzuführen. So ist es gelommen, dass der U. als ein Stand ursprünglicher Vollkommenheit, namentlich auch stiftlicher Vollkommenheit, beobachtet werden konnte, was über die biblische Erzählung weit hinausgeht. Hierans ist zu erkennen, wie bei der Gestaltung einer Lehre vom U. die allgemeine Überzeugungen ausschlaggebend sind. Wir vermissen nicht einen Zustand absoluter Vollkommenheit an den Anfang zu setzen, weil dadurch eine Entwicklung unbegreiflich und auch die Einheit des Menschengeeschlechtes ausgehoben wird. Denn

zwischen dem ersten vollkommenen Menschen und uns würde gar keine Gemeinschaft und keine Verwandtschaft in religiöser Beziehung bestehen. S ist es für uns eine Regel, dass der Zustand der ersten Menschen nicht als unvergleichbar mit dem unsern, sondern als in den wesentlichen Grundzügen übereinstimmend gedacht werden muss. Demnach lässt sich von dem U. nicht mehr aussagen, als dass auch in ihm ein religiöses Verhältnis zwischen Gott und Menschen möglich gewesen ist und tatsächlich bestanden hat. Alle Berücksichtigungen dieser Bestimmung über dies ganz Allgemeine hinaus können keine Gültigkeitsansprüche erheben. Bei dieser Sachlage hat es **Schleiermacher** richtig erachtet, die Lehre vom U. umzuwandeln in die Lehre von der **„ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen“**, wobei er unter ursprünglicher Vollkommenheit die Weisheitsbeschaffenheit des Menschen versteht, die das Her vorzuraten des Gottesbewusstseins ermöglicht. Ursprüngliche Vollkommenheit ist also hier nicht mehr etwas, was nur dem ersten Menschen im U. eigen war und dann verloren ging, sondern etwas, das unverlierbar dem Menschen geblieben ist und darüber hinausgeholt. Im Wesentlichen wird es dabei sein Bewenden haben können. Die verträumte Träumigkeit rein als solche kann eine Lehre vom U. entbehren. Allerdings gehört zur universalen Religion immer auch die Teilnahme für das Geschlecht der gesamten Menschheit, so dass das religiöse Denken sich immer noch mit den vergangenen Geschlechtern und also auch mit den Anfängen der Menschheit beschäftigen wird. Aber es muss hier schließlich die religiöse Gewissheit genügen, dass auch über den Anfängen die heilige Liebe Gottes gewahrt hat. **Mensch:** **III. V. Gottgebenbildungstheorie.**

D. Dr. Schleiermacher: Der christliche Glaube, §§ 60 und 61; — J. Kasian: Dogmatik, (1897) 1901 u. § 30 und 39; — Th. Haering: Der christliche Glaube, 1906, §. 248 ff.; — H. Wendt: System der christlichen Lehre, 1906, §. 161 ff. **3. Satz.**

Ursulinen, die Hlg., **C. Elsiavend Jungfrauen.** Ursulinerinnen oder Ursulinen (Ursulinen), nach der hl. Ursula (**Elsia und Jungfrauen**) benannte, 1535 begründete religiöse Frauengenossenschaft für Erziehung und Unterricht, die sich besonders der Erziehung der weiblichen Jugend der höheren Stände in Pensionaten (auch Industrie- und Kunsthäusern, Herabbildung von Lehrerinnen und Erzieherinnen, Mädchengymnasium in Augsburg seit 1904) widmet und sowohl durch den Einfluss, den sie hierdurch ausübt, wie durch ihre starke Verbreitung (gerade in Deutschland und Österreich) von Bedeutung ist. Die U. bilden weder in ihrer Geschichte noch in der Gegenwart eine einheitlich vereigte und verwalte Genossenschaft; sie gelten als Orden, aber nicht alle der zahlreichen Kongregationen (d. h. Ordenszweige), in welche sie zerfielen, nahmen die feierlichen Gelübde und die strenge Klarunterscheidung gegenwärtig legen alle U. nur einfache Gelübde ab; sie bilden also jetzt (**Kongregationen u. Br. I, 2 a)** nicht einen Orden, sondern eine Kongregation (im Sinne von religiöser Einzelgenossenschaft); daneben gibt es neuerdings sogar U. (s. unten), die überhaupt nicht klösterlich, sondern in der Welt (in ihrer Familie) leben. — Die U. wurden begründet als religiöser Verein (ohne gemeinsames Leben und ohne Gelübde, aber mit einer festen, 1544 päpst-

lich bestätigten Regel) in Brescia von der hl. Angela Merici (1474–1540; 1768 selig, 1807 heilig gesprochen; Biogr. s. unten). Zur Kongregation mit gemeinsamem Leben und einfachen Gelübden wurden sie zuerst vom hl. Karl Borromäus, der sie 1568 in seine Mailänder Diözese berief, umgestaltet. Feierliche Gebäude und strenge Klausur (also den Ordenscharakter) sowie die Augustinerregel nahmen sie in Frankreich, wohin sie Ende des 16. Jhd.s kamen, an, zuerst 1612 die Pariser Kongregation, dann die Mehrzahl der anderen 7 in Frankreich entstandenen Kongregationen, deren bedeutendste die 1618 gegründete von Bordeaux war, zu der die Mehrzahl der deutschen und österreichischen Klöster gehörte. Dagegen nahm sie 1606 von Anna von Lainctouze (1567–1621; Biogr. von J. Morens, 2 Bde., Belangen 1901, danach deutsch von B. Arens, 1903) gegründete Burgundische Kongregation (von Dôle), von der aus die U. 1659 in die Schweiz (Luzenz) und nach Baden (Freiburg, bestand bis 1877) kamen, die strenge Klausur nicht an. In Deutschland entstanden ferner, meist von dem 1614 gegründeten Haus in Lüttich aus, Klöster in Köln 1639, Aachen 1651, Brag 1655, Wien 1660, Erfurt 1667, Landshut 1677, Breslau 1687, Straubing und Amberg 1691, Duderstadt (Eichsfeld) und Schweidnitz 1700, Würzburg 1710. Bereits 1639 wurden die U. durch die ehrwürdige „Maria von der Menschwerdung“ (1599–1672, geb. in Tours, gest. in Quebec, 1877 als „Die Theresia der neuen Welt“ ehrwürdig erklart; Biogr. von H. R. Casgrain, deutsch von H. Geiger 1872, sowie anonym Köln 1901) in Amerika eingeführt, zuerst in Quebec und von da in Canada, 1727 in den Vereinigten Staaten (zuerst New Orleans), 1751 in Brasilien. 1670 ließen sie sich in Naros (Sri Lanka), in der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s in Portugal und Irland nieder. Ende des 18. Jhd.s gab es 20 voneinander unabhängige Kongregationen, allein in Frankreich etwa 350 Klöster mit 9000, insgesamt etwa 15 000 U. Die Revolution vernichtete sämtliche Klöster in Frankreich, die Säkularisation die Mehrzahl in Deutschland. In Frankreich entwidmeten sich die U. seit 1806 von Troves aus (aber nicht als Orden, sondern als Unterrichtsgesellschaft) von neuem derartig, daß sie, als die neuzeitliche kirchenpolitische Gesetzgebung (Frankreich, 11) ihre Auflösung herbeiführte, wieder 131 Klöster besaßen. In Deutschland wurden wiederhergestellt bzw. neu gegründet u. a. Würzburg 1807, Landshut 1826, Straubing 1827, Abweiler 1838, Liebental 1845, Aachen 1818, Herbolzheim bei Bonn 1852, Trier 1853, Berlin 1854, Bozen 1857, Ratibor 1863, Boppard und Remagen 1867, Gnesen 1868; im Kulturkampf wurden die katholischen Klöster geschlossen und erst seit 1887 wieder gestattet; neu gegründet wurden Eutin 1888, Königstein im Taunus 1891, St. Johann 1895, Halle bei Düsseldorf 1902; im östlichen Deutschland ist die Verbreitung der U. besonders das Werk der Mutter Ursula Hermann (gest. 1888 als Oberin in Breslau). Die Gesamtzahl der Niederlassungen in Deutschland beträgt gegenwärtig 39 mit (1910) 1498 Schwestern; bemerkenswert sind die Niederlassungen in überwiegend protestantischen Gegenden, wie Berlin mit Filiale in Rudow, Eutin und Hamburg. Die deutschen Klöster gehören z. T. verschiedenen Mutterhäusern (besonders Abweiler) an,

z. T. sind sie, wie z. B. Köln und Herbolzheim bei Bonn, völlig selbständige Häuser. Nach Deutschland wurde die größte Anzahl der fest (nach Auflösung der 13+ französischen) noch insgesamt 172 Klöster; Belgien und Nordamerika je 24, Österreich 23, Italien 17, Holland 15; ferner sind 8 in England und Irland, 4 in der Schweiz, 3 in Portugal, je 2 in Spanien und Griechenland, 5 in Südamerika, 3 in Java, 2 in Transvaal und 1 in Afrika (Simdala, während des Kulturmärkts von Durban aus gegründet). Ein Zusammenschluß aller U. unter einer Generalinverwaltung in Rom wurde 1899 von Leo XIII angeregt, doch folgten nur etwa 60 Klöster seinem Rufe, weshalb Pius X 1905 zu weiterem Anschluß ermahnte. — Von den eigentlichen U. zu unterscheiden sind: 2. die 1864 in Brescia von der Gräfin Elisabeth Grelli gegründete, dem ursprünglichen Institut der hl. Angela nachgebildete Kongregation von Brescia, deren Mitglieder nicht ein gemeinsames klösterliches Leben führen, sondern meist als Erzieherinnen in vornehmen Häusern wirken; — 3. die Ursulines de Jésus, gegründet 1802 in Chavagnes (Vendée) von dem ehrwürdigen Louis Marie Baudouin für Jugendziehung und Krankenpflege, in ihrer Verfassung den U. des hl. Borromäus (s. oben) ähnelnd; ihre etwa 50 Häuser, in Frankreich jetzt aufgelöst, befinden sich in Spanien, Schottland und Amerika; 4. die den seitigenannten ähnlichen, 1837 gegründeten U. von Londonzeel (Holland).

Heimbücher II, S. 273–287 (überl. überl. Bt.); — KL XII, Sp. 498ff.; — RE³ XX, S. 357–360; — Revere Biogr. der Angela Merici von v. Al., Monoville 1885, von W. E. Hubert, 1891 und anonym, Baderborn 1892; — B. Biote: Hist. de Ste. Angela M. et de tout l'ordre des U., 2 Bde., 1878; — Gesch. der hl. Angela M. und des von ihr gegründeten Ordens, Ann Arbor 1893; — Aug. Meer: Der Orden der U. in Schlesien, 1878; — Handbuch der Klosterfrauen aus der Gesellschaft der hl. Ursula, Breslau 1904.

309. Werner.

Uruguay, südamerikanische Republik, 186 900, nach andern 178 700 qkm, mit (1908) 1 012 668 Einwohnern, darunter 181 085 Ausländer. U. bildete sich aus der 1679 gegründeten portugiesischen Colonia do Sacramento, kam später unter spanische Herrschaft und wurde als Banda oriental mit dem Bistumsgreif Buenos Aires vereinigt. Nach der Unabhängigkeitserklärung der Länder am La Plata stellten sich Brasilien und Argentinien um das Gebiet, bis es durch englische Vermittlung 1828 selbständig wurde und sich 1830 als Republik konstituierte. Seither war das Land fast immer durch Revolutionen und Bürgerkriege beimgeschlagen und die meisten Präsidenten benutzten ihre Macht zur schamlosen Bescherzung; erst unter dem Präsidenten Cuetos (1897–1903) und seinen Nachfolgern ist größere Ruhe eingelebt. Staatsreligion ist die kath., der fast alle Bewohner des Landes bis auf etwa 6000 Protestanten (Schweizer, Deutsche, Engländer und eine walisische italienische Aderbaulonie, 5 Stationen der Nordischen Bischöflichen Methodisten, je 2 Stationen der Plymouthbrüder und der Südamerikanischen Missionsgesellschaft) angehören. Doch herrscht vollkommene Religionsfreiheit. Das Gebiet der Republik, um deren Christianisierung besonders Zeiten (vgl. "Paraguay") sich verdient machen, gehörte früher zur Kirchen-

provinz La Plata (¶ Bolivia), wurde 1818 zum Apostolischen Vikariat, 1878 zum Bistum, 1897 zum Erzbistum Montevideo (an 50 Pfarreien, 120 Priester) erhoben. Nach dem Kulturmärs unter Santos (1882—86) ist das Verhältnis zwischen Staat und Kirche besser geworden; 1909 wurden auch die Beziehungen zum päpstlichen Stuhl wieder angelockt.

De Maria: Historia del U., Montevideo 1875; — Fr. Bauta: La dominación española en el U., ebd. 1880; — U., hrsg. vom Internationalen Bureau der Amerik. Republiken, Washington 1892 und 1909; — Gonne de Sainte-Marie: La République Oriental de l'U., 1894; — P. Martini: Through five Republics, 1905; — Solé Rodriguez: Una gran Nación en pequeño territorio, deutsch von E. Kunow, 1908; — L'U. à travers un siècle, Montevideo 1909; — B. Sampognaro: L'U. au commencement du XXe siècle, 1910; — W. Hoecke: U., London 1911; — W. Gösch in RE² XX, S. 360. Eins.

Urväter der Bibel ¶ Cain usw. ¶ Seth usw. ¶ Sagen: II, C 2.

Urwälder ¶ Schöpfung: I, im AT ¶ Chaos ¶ Wüthen: II, 6.

Urrheit und Endzeit ¶ Mythen: II, in Israel, 2, 7 ¶ Apokalypse, I, 2.

Hüner, I. H. ermann (1834—1905), klassischer Philologe, geb. in Weilburg a. Lahn, 1858 Gymnasiallehrer in Berlin, 1861 a. o. Professor in Bern, 1863 o. Professor in Greifswald, 1866—1902 in Bonn. Um die theologische Wissenschaft hat er sich durch Studien zur altchristlichen Kirche (besonders Untersuchung von Märtyrerakten) und zur vergleichenden Religionswissenschaft verdient gemacht. ¶ Religionsschäftelei, 4 c, Sp. 2197.

Bf. u. a.: Religionsschäftelei. Untersuchungen, (1889 bis 1899), 1911; — Gotternamen, Versuch einer Lehre von den religiösen Begriffsbildungen, 1896; — Die Sintflut, 1899; — Vorträge und Aufsätze, gesammelt 1907.

W. Hoffmann.

2. Johannes, ¶ Hessen: I, 3 (Sp. 2163). Usher, James, ¶ Ussher.

Uria, hebräisch 'Uzzija, auch Asaria genannt — Das Verhältnis beider Namen ist unbekannt —, König von Juda 779—740, Sohn des Amazja. Als dieser einer Verchwörung zum Opfer gefallen war, machte das dem Königshaus ergebene Volk von Juda den jungen U. zum König. In Nachfolge seines Vaters, der die Edomiter geschlagen und deren Hauptstadt Sela erobert hatte, nahm U. zur Sicherung des Handels mit Arabien das am Roten Meer gelegene Elath ein und befestigte es. Später wurde er ausfällig, weshalb sein Sohn ¶ Jotham für ihn die Regierung führte. Über ihn II Kön 14, 15 ff. Aus den Beschreibungen des Jesajas ist zu schließen, daß Juda unter ihm, wie gleichzeitig Israel, eine Blüteperiode erlebte. Nach dem Chronisten soll U. glückliche Kriege gegen Phönizier, Araber und Moawiter geführt, Befestigungswerke erbaut, Zisterne gebraben und Schleudermaschinen sowie zahlreiche Herden besessen haben; sicher unglaublich ist die vom Chronisten genannte Zahl seiner Soldaten sowie die Erzählung, daß er, durch seine Erfolge übermütig geworden, in das Amt der Priester habe eingreifen und selber das dievens vorbehaltene Rändereyfel habe bringen wollen, aber zur Strafe dafür plötzlich vom Aussatz getroffen worden sei (II Chron 26). Von einem großen Erdbeben zu U.s Zeit weiß noch Sach 14, 5.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

Bal. die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern und zur ¶ Chronik sowie die „Geschichten ¶ Israels“. Gunzel.

von Wingen, Bartholomäus, Arnold (um 1465—1532), geb. in U. in Raffa, in Erfurt Lehrer ¶ Luthers (1), auf den er als Nominalist zweifellos Einfluß ausgeübt hat. Zur großen Freude Luthers trat U. im 1512 in den Augustinerorden zu Erfurt ein, „um darin ruhiger Gott dienen zu können“, stellte dann aber mit dem Vordringen der Reformation 1521 seine philosophischen Vorlesungen ein. Gleichzeitig wurde das Verhältnis zu Luther sichtl. und der Reformator gab dem ehemaligen Lehrer als „Uingen“ dem Spalte preis, als dieser 1522 mit den Erfurter Prädikanten in einen heftigen Streit geriet. Schließlich wurde U. 1525 aus Erfurt vertrieben und kam nach Würzburg, beteiligte sich an der Klostergründung der Diözese und war inermündlich literarisch gegen Luther und die Reformation tätig. 1530 war U. auf dem Augsburger Reichstag. Sein Grabmal in der Würzburger Augustinerkirche wurde 1900 aufgefunden. Seine zahlreichen Schriften sind teils philosophischer, teils theologisch-polemischer Natur. Seiner Dogmatik nach deutet er über die Rechtfertigung gut lat., obwohl er in der Formulierung deutlich durch die Reformation beeinflusst ist. Gegen die Münzbräuche seiner Kirche trat er scharf auf; der Reformation machte er den Vorwurf des Sittenverderbnisses.

R. Paulus: Der Augustiner B. A. v. U., Luthers Lehrer und Gegner, 1898 (hier auch ein Bericht über die Schriften U.s); — Fr. A. P. Duijzer: Polemica de s. eucharistiae sacramento inter B. A. de U. eiusque olim . . . discipulum M. Lutherum, 1903 (regen Ussher's De captivitate babylonica ecclesiae).

Nöther.

Ussher, James (1581—1656), seit 1625 Erzbischof von Armagh und Primas von Irland (¶ Irland: II, 2 b, Sp. 682), einer der gelehrteten reformierten Theologen seiner Zeit, der sich schon frühe (1599, seit 1621 Bischof von Meath) durch seine streitbare Predigten gegen die Katholiken und durch seine Bestrebungen, die Unabhängigkeit der irischen Kirche zu wahren, unter seinen Antagonisten ein großes Ansehen erwarb. Die Abfaßung der streng calvinistischen 104-irischen Artikel auf der Synode von Dublin 1615 sind wohl ganz sein Werk; er verteidigte es mutig gegen den anglikanischen Statthalter Lord Strafford, der die 104-irischen durch die 39 englischen Artikel ersetzen wollte. Durch einen Gewaltstreich gelang es. U. suchte von der Selbständigkeit der irischen Kirche zu retten, was zu retten war. Doch mußte er so viele Kämpfungen und Misserfolge ertragen, daß er 1640 Irland verließ, um in England in der Stille seinen literarischen Studien zu leben. Als nun der Kampf zwischen dem König Karl I und den Republikanern anbrach, wurde U. als Vermittler von den Hochkirchlichen und den Puritanern angenommen und in die Streitigkeiten hinzugezogen. Die Vermittlung scheiterte und die Stürme in Irland und England brachten ihn um seine Stellung und seine Habe. Nur die Bibliothek wurde gerettet. Treu hielt er zum Könige, der ihn noch kurz vor seinem Tode zum Bischof von Carlisle machte. Die Hinrichtung des Königs war ihm ein schwerer Schlag. Er starb, nachdem er die letzten Jahre in stiller Zurückgezogenheit zugebracht hatte. Cromwell hatte ihn höflich behandelt, aber

seine Fürsprache für die Episkopalen schroff zurückgewiesen.

Ein wohlbändiges Verzeichniß seiner Werke bietet RE^{XVI}, S. 252 ff.; genauer: Britannicarum ecclesiasticorum Antiquitatum, 1639; Chronologia sacra, 1660; — Gesamtausgabe 17 vbd., 1842—64. — Bgl. ferner Richard Parr: Life of U., 1685; — B. v. u. 11: U.-Memorials, 1880; — Dictionary of National Biography 58, S. 64 ff.; — R. v. u. b. dene się g. in RE^{XX}, S. 360 ff. B. b. dene

Ulster, 1. Johann Martin (1763—1827),
¶ Volkschriftsteller, 2 a.

² 2. Jo hann Martin (1848—1890), evg. Theologe, geb. in Zürich, Pfarrer in Affeltern und Privatdozent in Zürich, 1889 o. Prof. in Erlangen.

Berl. u. a.: „Hinabgesfahren zur Hölle“, 1886; — Wissenschaftlicher und praktischer Kommentar über den ersten Petrusbrief, 1887; — Die Bedeutung und Berechtigung des mystischen Elementes in der christlichen Religion, 1889.

3. Le on h a r d (1799—1833), evg. Theologe und Pädagoge, geb. in Zürich, 1824 Professor und Direktor des Gymnasiums in Bern.

Berl. u. o.: *Commentatio critica, in qua evangelium Ioannis genuinum esse ostenditur*, 1823; — *Entwickelung des paulinischen Lehrgegenstats mit Hinsicht auf die ubrigen Schriften des NT* (1824-1851); — *Kommentar uber den Brief Pauli an die Galater*, 1833; — *Hermesgeber von Plutarch Consolatio ad Apollonium*, 1836; — *Ueber u. vgl. Gesch. in RE* XX, S. 363 ff. **Glaue**.

U. d. Gouvern. RE- XX. S. 365 ff. Graue.
Ursupationstheorie Casus reservati, 1
(Sp. 1597).

Uus organieus, katastheutieus,
anastheutieus[¶] Orthodoxie, 2 c (Sp. 1064). — Tertius Uus legis s. oben die Notiz
Sp. 1115.

U. omnes unum, fath. Gebetsverein, T. v. Maj-
sow. Tu je.

von Utenheim, Christopher, Bischof von Basel und Reformatholos († 1527), entstammte einem elässischen Adelsgeschlechte, wurde in Erfurt Magister, in Straßburg Propst des Thomasstiftes, in Basel Domherr, 1473 Universitätsrektor, 1502 Bisizumvermeier, 1502 Bischof; von Alterschwäche und Krankheit heimgedrückt, lebte er sich 1519 einen Nachfolger und hatte bereits die Wahl eines Nachfolgers eingeleitet, als er am 16. März 1527 starb. Befreundet mit Geiler von Kaisberg, Winifreding, den er wie auch Capito als Mitarbeiter nach Basel berief, und Erasmus, erprobte er eine Reform der Kirche im Rahmen der Tradition und der hierarchischen Organisation, indem er besonders durch jährliche Synoden und Visitatoren auf den Clerus einzuwirken und dessen Bildung und Sittlichkeit zu heben suchte, begründete anfangs auch die Reformation mit Beifall, wandte sich aber von ihr ab, als Luther sich von der Kirche loszog, und hinderte nun nach Kräften, anfangs auch vom Rat unterstützt, die besonders infolge der Predigten des Colomparaids in Basel immer mehr sich ausbreitende reformatorische Bewegeung,

RE XX, C. 370—376; — E. Egli: Schweizerische Reformationsgeschichte I, 1910; — R. Thommen: Die Rektoren der Universität Basel, 1469—1910 (Sonderabdruck aus dem Festschrift zur Feier des 450jährigen Bestehens der Universität Basel, 1910).
E. Stauben

Universität Basel, 1910). L. Clemens.
van Utenhove, Jan (um 1520-1565), aus
adliger, mit Erasmus eng befreundeter Fa-
mille in Gent, Schüler Gassanders, floh 1544
vor der Inquisition, war in den wallonischen
Gemeinden zu Köln und Aachen tätig und ge-

hörte längere Zeit der französischen Gemeinde in Straßburg an. Vor dem Interim entwich er nach England, trat in Beziehung zu Cranmer und sammelte in Canterbury eine kleine wallonische Gemeinde. 1549 ging er über Straßburg und Basel nach Zürich und Genf und stand seitdem in regem Briefwechsel mit Bucer, Bullinger und Calvin. 1549–53 unterhielt er in hervorragendem Maße a Laso bei der Organisation der Flüchtlingsgemeinden in London und Glastonbury und begleitete mit ihm die von der blutigen Maria vertriebenen auf ihrer Flucht über Kopenhagen nach Enden, Befel und Frankfurt (vgl. seinen ergreifenden Bericht in Simplex et fidelis narratio 1560, eine bittere Anklage gegen den lutherischen Zelotismus). 1556–1559 wirkte er mit a Laso in Polen, kehrte aber auf die Runde von der Thronbestellung Elisabeths zur Neuorganisation der Flüchtlingskirche nach London zurück, deren wichtigstes Glied er durch seine rasofle Tätigkeit (Regründung von Gemeinden in Sandwich, Colchester und Norwich) und seine weitreichenden Verbindungen bis an seinen Tod geblieben ist. Für sie überzog er den Endener Katechismus (Katechismus; II, 3) ins Niederländische und gab ihnen ein Gesangbuch durch seine Umwidmung der Psalmen (1571 aber schon durch die von a Dathenus erzeugt; Kirchenlied, I, 7). Seine sorgfältige Überleitung des NLs fand wegen ihres sprachlichen Purismus nicht viel Anflam.

— **Piiper:** J. U., zyn leven en zyn werken, 1883; — **Dief:** Neubruder der Simplex et fidelis narratio mit Einleitung und Erläuterungen (in Bibliotheca Reformatiorum Nederlandica 9, §. 1—186); — **Van Schevenen:** De nederduitsche vluchtelingenkerken der 16de eeuw in Engeland en Duitschland, 1909; — **de Groot:** Les églises du refuge en Angleterre, 1892; — **Boubrat:** De Hollandsche vreemdelingen-gemeente te London, gedurende de eerste jaren van haar bestaan, 1908; — Ecclesiae Londino-Batavae Archivum, ed. **Hessels** II, 1880; III, 1897; — Werken der Marxix Vereeniging 1, 1, 2, 119—121, 322—311; III, 1. **Goebel.**

Militarismus (Militärselbstlehre) ist die ethische Theorie, die in der Wohlfahrt des einzelnen oder im Gesamtwohl den Zweck und die Norm des sittlichen Handelns sucht. Sittlich ist die Handlung, die am meisten Lust und am wenigsten Unlust hervorruft; der Endzweck der Ethik ist die „Maximation“ der Glückseligkeit, d. h. das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl, und die „Minimization“ des Leidens. Der U. ist besonders in der englischen Ethik durch Bentham und J. St. Mill (Philosophie: III, 3 b, §v. 1547) Individual- und Sozialethik, 2) ausgebildet worden; über seine Beurteilung vgl. Ethik, 2. **Eudämonismus** **Aktivismus** **Altruismus**.

Eisler. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Bd. 2, 1904^a, S. 613 ff.; — Kirchner. Michaelis 61; — Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, 1911^b, S. 1057 f.; — Über die Geschichte des U. vgl. besonders Friedrich Jodl: Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft, Bd. 2, 1912^c, S. 416 ff und die dort benannten Literaturangaben.

Utnapischtim § Babylonien, 4 F (Sp. 882)
Bibel und Babel, 1, Sp. 1140 § Sintflut.

Davel und Davel, I., Sp. 1140 — *Saint-Jac.*
Utopisten, Utopien und ihre Gegner.
1. Allgemeines; — 2. Antike; — 3. Von Christus bis
zur Renaissance; — 4. Tag 16—18. Ab.: a) Von Moreus

bis Bacon; — b) Verwirklichungen; — c) Gegner; — d) Ideale von Herrschern; — e) Neue Ideen; — 5. Neuzeit: a) Kommunistische Systeme; — b) Sozialistische Utopien und ihre Gegner; — c) Wirtschaftliche Freiheitseideale; — d) Anarchisten.

1. Der Name *U.* bezeichnet Leute, die phantastische, unausführbare Pläne zu einer Weltverbesserung und Beglückung aller entwerfen. Er geht aus von dem 1516 veröffentlichten Staatsromane „De optimo Reipublicae statu deque nova insula Utopia“ des Thomas Morus; auf der erdichteten Insel Utopia in der neuen Welt ist der Idealstaat, den Morus seiner Zeit als Spiegel vorhält, verwirklicht. Aber die *Sache* ist so alt wie die Menschheit. Zu allen Zeiten hat man eine Befreiung der Welt gewünscht, auf eine Wiederherstellung des Paradieses, des goldenen Zeitalters u. dgl. gewartet, hat man Ideale für die bestmögliche Ordnung der menschlichen Gesellschaft aufgestellt und zu verwirklichen gestrebt. Der Fehler der *U.* liegt aber darin, daß sie das Heil von einer Besserung der Beziehungen erwarten, also von außen, während die Religion in erster Linie den Menschen bessern will, so von innen nach außen vorgeht. — Die *utopistische Staatsform* bewegt sich in mannigfältigen Schätzungen zwischen der Diktatur und der Anarchie. Manche *U.* verlangen politische, manche wirtschaftliche Freiheit, und diese Gegensätze sind die Anarchisten (s. unten 5 d) zu verschmelzen. Auf die Erziehung legen fast alle mit Ausnahme der wirtschaftlichen *U.* hohen Wert; sie ist aber vielfach Anstaltszerziehung, zuweilen Dressur. Die Religion in den älteren *U.* ein wichtiges Gebiet, wird aber seit der Aufklärung beiseite gejedt oder belämpft. Sehr verschieden ist die Einleidung: Philosophischer Dialog, Biographie, Roman, Reisebeschreibung, Robinsonade, Epos, philosophische Abhandlung, Geschgebung usw. Auch die Tendenz schwankt zwischen philo- und anti-sophischem Ideal und sozialer u. dgl. Reformdicht, bloßer Unterhaltungsleiter, utopistischer Travestie und Satire auf Zeitverhältnisse.

2. Die ganze utopistische Literatur geht aus von den Dialogen Platons („Philosophie“ II, 3). Sein ehr. griechisches Staatsideal hat er in der „Politeia“ (Republik) niedergelegt: Grundlage bildet die Gerechtigkeit, die Philosophen regieren, die Beherrschten sind Krieger und Arbeiter-Bürger. Der Kommunismus schließt auch die Weiber- und Kindergemeinschaft ein. Gefordert wird Gleichberechtigung der Geschlechter und eine rationale Zuchtwahl durch die Herrschenden. Ziel ist die Erziehung zur bürgerlichen Tüchtigkeit und Glückseligkeit. Das Ideal als Wirklichkeit hat er dargestellt in dem Fragment „Kritias“. Athen und Atlantis 9000 Jahre vor Solon“. In den „Gesetzen“ bietet er, was er vom Ideale für ausführbar hielt. Gerade diese Einzelvorstellungen haben den *U.* massenhafte Stoff geliefert. Kommunistische Ideen waren damals Zeugut; vgl. Phaleas von Chaledon, Hippodamas von Milet, Antiphanes „Etellesiazuren“. Die Realpolitik verzog dagegen Aristoteles („Philosophie“ II, 4) in seiner „Politik“ mit Verwerfung des Kommunismus. — In Platons Ideen schlossen sich an Theopompos in seiner „Geschichte“, Beno in seiner „Politeia“ und die Reiseromane des

Euhemeros von Messana „Heilige Urkunde“ („Euthemismus“), des Ekalau von Abderra „Die Hyperboreer“, sowie des Sambulos; die Quellen der letzteren sucht man in Indien. — Der Gegenpol zu Plato stellt Xenophon (um 434—354) mit seiner „Orientalie“, einer Verberichtigung der Monarchie in Form der Biographie, dar.

3. Das Christentum als Religion hat keine Utopien gezeigt. Jesus Christus war kein Sozialpolitiker, sondern eine religiöse Persönlichkeit und erstrebt eine Befreiung der Menschen, nicht der Beziehungen. Das Christentum hat sich mit Hilfe naturrechtlicher Gedankengänge mit dem Bestehenden abzufinden vermocht („Naturecht, christliches“); in genuin christlichem Sinne hat noch Thomas von Aquino die bestehende Wirtschaftsordnung durchaus anerkannt. Die Gemeinschaft der ersten Christen war kein Kommunismus, sondern Armenpflege („Eigentum“); der Kommunismus eines Karpaten (zu Anfang des 2. Jhd.) entsprang aus griechischer Philosophie („Gnostizismus“, 3), und der Chiliasmus ward nur vereinzelt mit politischen und sozialen Ideen verknüpft. Die Weibergemeinschaft der Adamiten, so weit nicht Errichtung, war kein Ausfluss des Christentums, und der praktische Kommunismus des Mönchtums ruhte auf der Forderung der Armut. — Dagegen hat die gleichzeitige griechische Philosophie an Platons Ideal weitergearbeitet, und Plotin („Neuplatonismus“, „Philosophie“ II, 8) dachte ernstlich an die Gründung eines Staates „Platonopolis“ in Campanien. Erst die Schrift des Petrus (der Boeo) (Dubois), „De recuperatione terrae sacrae“ (1305—1307) kann halbiwegs als Utopie gelten; allein er erstrebt nicht Revolution, sondern politische Reformation. Daneben wirkten im Mittelalter die indischen Märchen weiter in den arabischen Märchen und Romanen, z. B. den Schriften der „lauteren Brüder“ im 10. Jhd. („Islamische Philosophie“, I, 2; im 21. Traktate die „Der Streit zwischen Mensch und Tier“) und der philo- und anti-sophischen Robinsonade des Abu Bekr Ibnophail († 1385). Zugleich bestanden die Träume von den „Inseln der Seligen“ in der griechisch-römischen Literatur fort und lebten in der Renaissance wieder auf.

4. a) Der Humanismus und die Entdeckung Amerikas waren der Boden für die „Utopia“ des Morus (s. oben 1), die in Anlehnung an Plato das Heil in einer neuen Gesellschaftsordnung (Demokratie mit Wahlfürstentum, patriarchatisches Familienleben, Gütergemeinschaft ohne Geld, Arbeitszwang, staatliche Erziehung, Religionstreitheit) erblickte, ohne sie praktisch anzutreten. Sie ist die Mutter aller modernen Utopien. Es folgten 1611 (veröffentlicht 1620) des Philosophen im Mönchsgekleide Tommaso Campanella (1568—1639) „Civitas solis“, das Ideal einer lat. Hierarchie mit Gütern, Weiber- und Kindergemeinschaft, und dessen „De monarchia Hispanica“, ein Vorschlag zur Realisierung unter Benützung der Staatskunst „Machiavellis“. Ein protestantisches Gegenbild schrieb Johann Valentin Andreae: „Reipublicae Christianopolitanae descriptio 1619“ (nur Gütergemeinschaft, Ausbildung des Individuums), die als Satire aufzufassen ist, während seine „Christianenburg“ eine Allegorie

der christlichen Kirche ist. **François** **Vacon's** „Nova Atlantis 1626“, ein Fragment, gründet den Idealstaat auf die neue Wissenschaft, und des Dichters **John Barleycorn** (1582 bis 1621) „Argenis 1621“ ist ein satirischer Staatsroman.

4. b) **Verwirklichung kommt man in** **früher Ideen verlorenen Thomas Müntzer** 1524/25 in Mühlhausen in Thüringen und die **Wiederläufer** 1534/35 in Münster (Münster; I, 2a); sie waren Vergnügungen von Religion und Sozialpolitik, die lästiglich scheiterten. Auch der Zentralstaat in **Paraguay** (**Dieudonné**: 11, 4) zeigte die Verfolgung des Ideals, wie es Campanella vorgeschwebt hatte. Bewährt hat sich dagegen die evg. Schöpfung in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, die auf William Penns Gründung 1682 zurückgeht und die Freiheit des Individuums zur Grundlage macht (Quäler, 1, Sp. 2000 „Liberalismus: 1, Sp. 2102 f.).

4. c) Die zahlreichen Gegner der Utopien auf gründliche Berücksichtigung der historischen Wirklichkeit im Staatsleben. So der Naturphilosoph **Girolamo Cardano** (1501 bis 1576): *De vita propria; De varietate rerum; De subtilitate; Gesammelte Werke*, Lyon 1663) und die Rechtsphilosophie Jean Bodin („Six livres de la république 1577“), **Hugo Grotius** („De jure belli et pacis 1645“), **Thomas Hobbes**, **Samuel Pufendorf** und ihre Nachfolger **Christian Thomasius**, **Christian Wolff** u. a. Hierher zählt der wenig poetische Staatsroman eines unbekannten deutschen Gelehrten: „Der wohlgerichtete Staat des ... Königreichs Odbir ... 1699“, der das Ideal des Wohlstaates entwirft und innerliche Besserung des Bestehenden erstrebt.

4. d) Auch die „Cyrupädie“ Xenophons (I. oben 2) fand wieder Nachahmungen in **de la Landarstellung von Herzog von Auton Le Grand**, „Seydromédie 1680“; **René de Fenelon** „Aventures de Télémaque 1698“; **Ramjay** „Les voyages de Cyrus. Histoire morale 1727“; „La nouvelle Cyropédie ou réflexion de Cyrus sur ses voyages 1728“, eine Satire; bald darauf **Abbé Perpetti** „Le repos de Cyrus“; **Abbé de Terrasson** „Sethos, histoire ou vie tirée des monuments anecdotes de l'ancienne Egypte 1732“; **Albrecht von Haller**, „Ulong, eine morgenländische Geschichte 1771“, „Fabius und Cato, ein Stück römischer Geschichte 1774“, „Alfred, König der Angelsachsen 1774“. Trotz der Form der Robinsonade gehört hierher **Stanislaus Leszczyński**, „Entretien d'un Européen avec un insulaire du royaume de Dumocala par sa Majesté le Roi“ (d.e. Prologue). 1755. Die Einwirkung des „Télémaque“ und „Sethos“ auf **Friedrich II.**, den Gr. ist bekannt.

4. e) **Neue Ideen** brachten die englische Revolution (England: I, 3) und die Aufklärung. Sie zeigen sich bei **wirtschaftlichen** u. wie Gerrard Winstanley, „Law of Freedom in a Platform, or True Magistracy restored 1651“ (religionfeindlich); **Levellers** (Seeters, I), Morellis „Naufrage des îles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpâr“ (1755; „Sozialismus, 2) und „Code de la nature“ (1755); letztere bildete die theoretische Grundlage für Babeuf's „Société des égaux“ (1796/97; „Sozialismus, 2). — Politische Utopien

waren „The Commonwealth of Oceana“ (1656; repräsentative Demokratie) von Jacob Harrington; „Die glückliche Nation oder der Staat von Zelizien. Ein Muster der vollkommenen Freiheit unter der unabdingten Herrschaft der Gesetze. Aus dem Französischen“ (1794; Ideal des Rechststaates, zu vernünftig für eine Utopie) und „L'an deux mille quatre cent quarante“ von Louis Mercier (1772; beschränkte Monarchie, das erste der Zukunftsbilder). — **Satirischen** Utopien waren: **Eutana de Bergerac**, „Histoire comique des états et empere de la lune et du soleil“ (1656 und 1661); **Gabriel Faigny**, „Avantures de Jaques Sadour dans la découverte des terres australes 1676“; **Ludwig Holberg** (1684 bis 1754) „Niels Klims Waldfahrt in die Unterwelt“ (1847), mit der sich Jonathan Swifts „Gulliver's travels“ (1726; „Literaturgeschichte: III, C 3) nicht meilen können; **Bernard de Mandeville**, „The fable of the bees or private vices made public benefits“ (1723). — Der Utopie erhalten dienen: **Denis Vairasse**, „Histoire des Sevarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent communément appellé la terre austral“ (1677); **Gottfried Scheibel**, „Ginel Zellenburg“ (1731 bis 1743); ferner „La république des philosophes ou histoire des Ajaoiens. Ouvrage posthume de Fontenelle 1768“ (die Philosophen brauchen keine Religion); **Rétif de la Bretonne**, „La découverte austral par un homme volant“ um 1785, vertritt bereits den Gedanken an einen Übergangszustand.

5. a) Die **neueste Zeit** eingeleitet durch die „Französische Revolution, knüpft an Morellis Ideen (I. oben 4 e) an und lässt die uto-pistische Literatur gewaltig anwachsen. Diese ansetzen sich, ob kommunistisch, sozialistisch oder anarchistisch, gegen die Religion mehr oder weniger feindlich.

Am Anfang des 19. Jhd.s stehen eine Reihe von komunistischen Systembildungen, denen Anwendungen in der Praxis folgten: **Saint Simon**, dessen Religion in allgemeiner Menschenliebe aufging, sowie seine Schüler **Bazard** (1791–1832) und **Coutant** (1790–1864), dessen Musteranstalt **Mentonianum** 1832 aufzogt wurde („Sozialismus, 3, Sp. 753). Daneben steht **Robert Owen** (1771–1858), der seit 1801 in New Harmony in Schottland gute Erfolge, in New Harmony in Amerika seit 1823 dagegen Unglück hatte und seit 1827 sein System der „mutual assistance“ ausarbeitete das System der kommunistischen Arbeitergemeinschaften, aus denen sich in den dreißiger und vierziger Jahren der „Chartismus“ entwidmete; „Carlyle, 4). Er schrieb „A new View of Society, or Essays on the Principle of the Formation of the Human Character“ (1812) und „The Book of the New World“ (1820). Ihm folgten in Amerika und England die Cooperative Societies (Vereinigungen für kombinierte Betreibung gewerblicher und landwirtschaftlicher Produktion); aber auch die Gründung seines Schülers, des Gerbers Abram Combe (1785–1827; schrieb „Metaphorical sketches of the old and new systems“, 1823) in Orbiston (1825) zerfiel mit dessen Tode. **Charles Fourier** (1772–1837) trug in Zeitschriften sein System der Phalansterien

(d. h. Arbeiterkolonien von je 400 Familien oder 1200—1800 Personen mit kommunistischer Produktions- und Lebensweise) vor; aber die 1843 gegründete North-American-Phalanx löste sich 1856 auf. Ein Erfolg blieb in den französischen Produktionsgenossenschaften („Sozialismus“, 3, Sp. 73 f.).

5. b) Die sozialistischen Utopien haben ihre Väter in Louis Blanc („Revue du progrès“, 1838“; „Sozialismus“, 3, Sp. 754), Karl Marx, Wilhelm Weitling (1808—1871; seit 1849 Leiter einer Kommunionskolonie in Amerika); schrieb „Die Menschheit, wie sie ist und sein sollte“ 1838: „Garantien der Harmonie und Freiheit“, 1842; „Das Evangelium des armen Sünders“, 1844) u. a. („Sozialismus“, 4). Mit Etienne Cabet „Voyage en Icarie, roman philosophique et social“, 1842“ tritt wieder die Dichtung mit Demokratie, Brüderlichkeit und einem aus dem Nt begründeten Kommunismus auf den Plan; aber seine Versuche zur Verwirklichung in Nauvoo in Amerika scheiterten fatal. Ebenso erging es zahlreichen ähnlichen Unternehmungen nach ihm; dagegen hatte der anfangs absolutistisch-kommunistische Staat der Mormonen Bestand. Eine Hochstut von Schriften rief des Amerikaners Edward Bellamy „fabiosozialistischer Roman“ „Looking backward from 2000“ (1888; deutsch: „Ein Rückblick aus dem Jahr 2000“, 1890) hervor. Er verfügte auch noch eine Fortsetzung dazu unter dem Titel „Equality“ (1897; deutsch: „Gleichheit“, 1898²). — Gegen ihn idrieben Frankel („Gegen Bellamy“, 1891¹²), H. C. Erdmannsdörffer („Ein Phantastenstaat“, 1891), K. Wilbrandt („Herrn Friedrich Ochs Erlebnisse in der Welt Bellamys“, 1891), E. Müller („Ein Rückblick aus dem Jahre 2037 auf das Jahr 2000“, 1891), Ed. Löwenthal („Der Staat Bellamys und seine Nachfolger“, 1892), R. Michaelis („Ein Bild in die Zukunft“, o. J.), Tiberius („Bellamy als Lehrer“, 1892) und Philipp Laicus („Etwa später“, 1891; ultramontan). — In seine Fußstapfen traten Beria von Suttner, die Vorläuferin der Friedensbewegung (2, Sp. 1064; „Das Machinenzeitalter“, 1889), Zufimus („In der Zehnmillionenstadt, Berliner Roman am Ende des 20. Jahrhunderts“, 1890), Maurice Blod („Les suites d'une grève“, 1891; deutsch: „Ein Streit und seine Folgen“, 1891), das anonyme „Im Reiche der Frauen, Sedem das Seine“ (1891), William Morris („News from Nowhere“, 1892, „Looking Ahead, Not by the Author of Looking Backward“, 1892), Ignatius Donelly („Caesars Column, sensational story of the 20. century“, 1892), Paolo Mantegazza („L'anno 3000“, 1891; deutsch: „Das Jahr 3000“, 1897) und eine Anzahl lediglich unterhaltender Schriften. Hierher gehört auch der utopistische Roman des dänischen Philosophen Frederik Christian Sibbern „Meddelelser af Inholdet af et Skrift fra Aaret 2133“ (1858—72; deutsch „Mitteilungen aus dem Inhalt einer Schrift vom Jahr 2133“). — August Bebel's „Die Frau und der Sozialismus“ (1883) stand Gegner in: Eugen Richter „Sozialdemokratische Buchstaben“ (1891); Leo Gregorius „Der Himmel auf Erden“ (1892); „Wie kam es doch?“ (1892); „Ein Gang durch Bebel's Paradies bis ins tausendjährige Reich. Von E. E. 1891“; u. a.

5. c) Für das Ideal der wirtschaftlichen Freiheit traten ein, nachdem schon 1775 Thomas Spence die Rückgabe des Bodens an die Gemeinschaft gefordert hatte („Sozialismus“, 3, Sp. 753): Pierre Joseph Proudhon („Rücklusus niv., Sp. 803), sowie die Bodenreformer Henry George und Theodor Hertha („Freiland 1890“, „Entrüdt in die Zukunft 1895“), der in Christus einen sozialen Reformer sieht (vgl. „Bodenbesitzreform“).

5. d) Aburd sind die egoistischen Freiheitsträume der Anarchisten: Harro Harring „Republikanische Gedichte“ (1848, 1851), Max Stirner „Der Einzige und sein Eigentum“ (1844), Johann Heinrich Maday „Die Anarchisten“ (1841). Sie wollen weder weltliche noch göttliche Herrschaft anerkennen und münden mit ihrer Willkür in Rustrologie. „Rücklusus niv. und Anarchismus.“

Die umfangreiche Lit. verzeichnet Schlaraffia politica (Arthur v. Kirchenheim), 1892; — Vgl. ferner Andreas Voigt: Die sozialen Utopien, 1906; — Julius Reiner: Berühmte II. und ihr Staatsideal, 1906; — Euphorion: Zeitschrift für Literaturgesch. XVII (1910), S. 36—48; — Vgl. auch Georg Werner: Rom-Zutinstaat (Evangelisch Sozial 20, 1911, S. 249 ff.).

Carl Vogt.

Utraquistus Hug. niv. 2.

Utrecht, niederländisches Erzbistum, zählte 1911 in 17 Dekanaten, 282 Pfarreien, 550 Welt-, 165 Ordenspriester, 10 männliche mit 15, 17 weibliche Orden und Kongregationen mit 80 Niederlassungen, zu 383 000 Katholiken; mit den Suffraganbistümern Breda, Haarlem, Herzogenbusch und Roermond bildet es die das ganze Königreich der Niederlande (I, II, 1, Sp. 185) umfassende Kirchenprovinz II. Gründer des Bistums ist der hl. Willibrord (Niederlande: I, 1, 1. Drielen); der hl. Bonifatius leitete längere Zeit die Uer Kirche, ohne ihr Bischof zu sein. Durch die Schenkungen der südlichen Städte wurden die Bischöfe, aus deren Reihe beonders Adalbold (1010—26) zu nennen ist, die mächtigsten weltlichen Herren im nordwestlichen Deutschland und Reichsfürsten. Wilhelm IV (1057—76) war einer der treuesten Anhänger Heinrichs IV. Heinrich V von Bayern (1024 bis 1028) übergab bei seiner Besitzübertragung mit Zustimmung des Papstes Clemens VII und des Touloupetis seine weltliche Gewalt dem Kaiser starb V, wodurch II. unter die Souveränität der Habsburger kam. Bei der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse der spanischen Niederlande 1550 wurde II. vom Kölner Metropolitanverband losgelöst, zum Erzbistum und Bis. einer Kirchenprovinz (6 Suffragane) erhoben, die aber schon mit dem ersten Erzbischof Friedrich Schenk von Sonnenburg (1564—80) infolge der Reformation und des Absfalls der Niederlande unterging; die seit dem 17. Jhd. vom Papst ernannten Apostolischen Bischöfe konnten das Land meist nicht betreten. Über das Schisma von 1704, wodurch die lutherische Kirche von II. entstand, vgl. „Niederlande: I, 5 b“ Altatholten, 5. Weder die Belagerung Hollands durch Frankreich noch die Vereinigung mit Belgien 1815—30 brachte eine endgültige Regelung; das 1827 abgeschlossene Konkordat wurde nicht ausgeführt, doch konnte 1833 wieder ein väpstlicher Bischof in U. sich niederlassen. 1853 wurde bei der Wiederherstellung der katholischen Hier-

archie in den Niederlanden II. wieder zum Erzbistum mit 4 Suffraganbistümern erhoben.

Über die Universität U. vgl. ¶ Niederlande: III.

Nederlandia catholica seu Provinciae Utrechtensis historia et condicio, II. 1888; — A. Bröm: Bullarium Traiectense, 2. Bde., Haag 1891—96; — P. Fredericq: Les comptes des indulgences en 1488 et en 1517—19 dans le diocèse d'Utrecht, 1900; — Alberts: Geschiedenis der herstel der hierarchie in de Nederlanden, 2. Bde., 1903—04; — Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom U., 1874 ff.; — Onze Pius Almanak, Almelo, jährlich; — Personalstand des Clerus u.s.w., Drachten 1911; — Vgl. auch die Lit. zu § Niederlande I. II. Pius.

Utrechter Kirche (altrömisch-kath.) ¶ Altstatho-

lifen, 5 ¶ Niederlande: I. 5 b.

Huytenbogaert (holländisch meist Wtenbogaert), Johannes (1557—1641), Führer der holländischen Arminianer (¶ Arminius u.s.w.), geb. zu Utrecht, nach vollendetem Rechtsstudium und kurzer juristischer Praxis zur evng. Kirche übergetreten und 1580—84 in Gent gleichzeitig mit ¶ Arminius theologisch gebildet. 1584—90 troz seiner schon vorhandenen Abweichung in der Prädestination Lehre Pfarrer in der Utrechter Calvinistengemeinde, 1591 durch die Gunst des Prinzen Moritz von Oranien (¶ Niederlande: I. 4) in den Haag berufen, wo er der Bertraute und theologische Ratgeber des Stadthalters. Das offene Auftreten gegen höfische Larheit u. dgl. mag seinen späteren Sturz vorbereitet haben.

Dieier erfolgte, als die Orthodoxie, die über U., den anerkannten Führer der freiliniigen kirchlichen Partei und (seit 1610) der Remonstranten, den Verfechter der obrigkeitlichen Kirchengewalt einerseits, der Glaubensfreiheit andererseits, längst empört war, durch den Übergang des Stadthalters Moritz zu den „Kontraremonstranten“ den Sieg über U.s Partei davontrug (¶ Niederlande: I. 4). U. flüchtete nach Rotterdam und Antwerpen, noch vor der Dordrechter Synode seines kirchlichen Amtes entfehlt und im Mai 1619 auch von Staats wegen verbannt, doch mit der Gejünningsergenossen in regem Briefwechsel verbleibend; die Antwerpener Remonstrantenverammlung vom 30. Sept. bis 4. Okt. 1619, welche den Grund zur selbständigen Remonstrantischen gelegt hat (¶ Niederlande: I. 5 a), wurde von ihm geleitet. 1621—25 in Rouen lebend, feierte er 1626 in das Vaterland (Rotterdam, 1629 Haag) zurück.

Schriftenverzeichnis bei B. Glasius: Het Godgeleerd Nederland III, S. 465 ff. — Genannt seien Tractaet van t'Ampt ende Authoriteit eener hooger christelicker Overheidt in kerckelike Saecken, 1610; — Verdedigingh van de Resolutie, 1615; — Schriftelijke Verantwoordinghe, 1619; — Oorspronck ende Voortgang der Naderlantsche Kerkelijcke, 1623; — De Kerkelijke Historie, 1646 (dagegen ¶ Trigland u. a.); — Autobiographie hrsg. von C. Rijswaert: J. U. s Leven, kerckeliche Bedieninge ende zedige Verantwoordingh (1645) *1646, 1647; — Brieven en onuitgegeven Stucken van J. U., hrsg. von H. C. Rogge, 1665—75. — Ueber U. vgl. ferner H. C. Rogge: J. U. en zijn Tijd, 1874—76; — D. van Beek: RE^a XXI, S. 510—518; — Ferner die Lit. zu ¶ Niederlande: I.—II.

Johannas.

B

Vacante sede apostolica, Konstitution ¶ Pius^a X. (¶ Sp. 1626) v. §. 1904.

Badian, Joachim (eigentlich von Watt; 1484—1551), Reformator von St. Gallen studierte in Wien, wo er 1514 vom Kaiser als Dichter gefördert und 1516 zum Rector der Universität erwählt wurde. Als einer der bedeutendsten und begabtesten Humanisten hat er nach seiner Rückkehr in seine Vaterstadt alsbald mit Eifer die Einführung der Reformation betrieben, in Auseinandersetzung mit den theologischen Anschauungen und politischen Grundtägen seines Freundes Zwingli. In seinen Stellungen als Stadtarzt, seit 1520 als Ratschert und später als Bürgermeister, übte er neben Joh. Ziegler den größten Einfluss auf die freiheitliche Entwicklung von St. Gallen aus. Es gelang ihm 1523, die Bevölkerung von evng. Geistlichen durchzusetzen. Mit seiner Wahl zum Bürgermeister war die evng. Richtung trotz der Opposition des Abtes und des Klosters zum Siege gelangt, so daß St. Gallen die erste Stadt der Eidgenossenschaft war, die sich für die zwinglianische Reformation entschied (1525—1527; ¶ Schweiz, 3 a). Er leitete auch das zweite Religionsgespräch in Zürich (¶ Zürich, 2). Im Kampf mit den Wiederläufern gelang es ihm, eine größere Spaltung unter den Evangelischen zu verbüten. Seine schriftsteller-

schen Werke, von denen die Rechtfertigung der Zwinglianischen Abendmahllehre „Aphorismorum de consideratione eucharistiae libri VI^b“ und die „Chronik der St. Gallen Lebte“ die bedeutendsten sind, zeigen uns B. vieleseitige Begabung.

R. Stähelin: Die reformat. Wirthschaft des St. Gallen Humanisten B. (in Beiträge zur vaterländischen Geschichte, 1882); — E. Gössinger: J. B., 1895; — B.s Schriften sind von Gössinger herausgegeben als „Deutsche historische Schriften“, 1875—79; — E. Gili: St. Gallen Dichter, 1887; — H. Hermelin: RE^a XXI, S. 23 ff.; — G. Funter: Geschichte der neueren Historiographie, 1912, S. 217 ff.

W. Hadorn.

Väter, apostolische, ¶ Literaturgeschichte: I B, 1. 2. Apostophyphen: II; — Kirchenväter ¶ Kirchenväter.

Väter, Name religiöser Genossenschaften: 1. B. vom hlg. Geist oder Kongregation vom hlg. Geist und vom Unbesiechten Herzen Mariä (übliche Abkürzung: C. S. Sp.), zum Unterschied von den ¶ Weißen Vätern auch „Schwarze B.“ (Kirkas) genannt, entstanden 1848 durch die Vereinigung der a) Weltpriestergenossenschaft vom hlg. Geist, die 1703 zu Paris von Claude Poullard des Places (1679 bis 1709) zur Herabbildung des Clerus begründet wurde und seit 1750 in der Heidenmission

in den französischen Kolonien, Indien, China und Canada eifrig tätig war (Vit. s. unten), und b) der Gesellschaft vom Unbesiebten Herzen Mariä, die 1841 in Paris zur Mission speziell unter den Regen der Hirten und Amerikas begründet wurde von Franz Paul Maria Libermann (1802—1852, geb. als Sohn eines Rabbiners in Babern im Elsass, 1826 in Paris getauft, in St. Sulpice bei den **Sulpizianern** zum Priesterstand vorbereitet, wegen Epilepsie erst 1841 zum Priester geweiht, vorher Novizenmeister bei den **Judäen**; 1876 „ehrwürdig“ erklärt, Seligprechungsprozeß dem Abschluß nabe); Biogr. von J. B. Pitra, Paris 1882², deutsch 1893; Jos. Heilgers: Das Ideal des Priestertums, 1893 (Auswahl aus Ls. Briefwechsel, besonders mit jungen Clerikern); derselbe: die Gründung der afrikanischen Missionen durch B. L., 1896; B. Helmes: F. M. B. L. und seine Stiftung, 1894). Die B. vom hl. Geist, die unter der Leitung der Propaganda stehen, wirken vornehmlich in der afrikanischen Mission, die ihnen in 18 apostolischen Bistümern bzw. Präfekturen anvertraut ist: in den westlichen Küstengebieten von der Sahara bis zum Kap der guten Hoffnung, sowie im östlichen Teil von Britisch- und im nordöstlichen Teil von Deutsch-Ostafrika (apostol. Bistum Bagamoyo, Central-Sansibar). Ferner wirken sie auf den Inseln Martinique, Guadeloupe, Mauritius, Trinidad, in Haiti, Peru, Brasilien und Nordamerika (besonders Pennsylvanien). In Europa haben sie Niederlassungen, die in erster Linie zur Ausbildung ihres Nachwuchsdienens, aber auch in Bautenhäusern, Gewerbeschulen und Landwirtschaftsschulen usw. wirken, in Frankreich, wo sie im Mutterhaus du Saint-Esprit in Paris im Séminaire des Colonies den Weltkurs für die französischen Kolonien, besonders Pondicherry und Cayenne ausbilden, in Italien (französisches Seminar vom hl. Herzen Mariä in Rom seit 1853), Schweiz (Freiburg seit 1904), Belgien, Holland, England, Irland, Portugal (7 Niederlassungen; in Forniga Ausbildung der Missionare für die portugiesischen Kolonien). In Deutschland, wo sie seit 1864 in der Erzbistöfe Köln anständig waren, 1873 ausgewiesen und 1895 wieder zugelassen wurden, haben sie jetzt Niederlassungen in der alten Prämonstratenabtei Anrechteden bei Neuss (Missionshaus seit 1896) und (seit 1904) in Broich im Rheinland (zusammen nach Kreis 1911: 22 Patres und 50 Laienbrüder), in Babern im Elsass (seit 1899; 1911: 6 Patres, 7 Brüder) und Neuenheuern in Lothringen (seit 1903; 1911: 4 Patres, 13 Brüder); im ganzen zählt die deutsche Provinz über 300 Mitglieder, von denen 32 Priester, 70 Laienbrüder, die übrigen Novizen und Studenten sind. Gesamtzahl der Kongregation: 1643 Mitglieder, von denen 756 Priester, 221 Professcholäfer, 666 Laienbrüder sind, und zu denen noch über 700 Apolitaner hinzutreten; Gesamtzahl der Niederlassungen: 190, von denen 129 Missionsstationen in Afrika (mit 246 Kirchen und Kapellen, 314 Elementarschulen und 93 Handwerkerschulen; in den afrikanischen Missionen wirken 336 Patres und 199 Laienbrüder, dazu 7 eingeborene Priester und 56 eingeborene Brüder) und 32 Häusern in Amerika sind; — 2. B. vom Glauben Jesu = **Paccanaristen**; — 3. B. vom hl. Grab

hlg.: III, 3; — 4. B. vom hl. Herzen Jesu = **Hercen**: III, 4 und 5; — 5. B. vom hl. Kreuz = **Joseph**, der hlg.: II, 4; — 6. B. der christlichen Lehre = **Doltrinatier**; — 7. B. vom allerheiligsten Sakrament = **Encharistiner**; — 8. B. der frommen Schule = **Piatisten**; — 9. Schwarze B. s. oben 1; — 10. B. des Guten Todes = **Camilianer**; — 11. B. des Todes = **Bauliner**, 1e; — 12. Weiße B. = **Weißer Bäter**; — 13. B. des göttlichen Wortes = **Gesellschaft** (rel. Genossenschaft).

Zu 1.: **Seimburher** III, 2. 477—484; — KL² V, Ep. 218 ff.; — A. **Limbour**: La congrégation du Saint-Esprit depuis sa fondation 1703 jusqu'à la fusion avec la congrég. du Sacré-Coeur de Marie, Ville 1909; — Bgl. die Vit. oben zu Libermann; — P. L. Roth in dem von J. B. Biot et herausg. Werk Les missions catholiques françaises au 19^e siècle, Bd. 5, Paris 1903; — Die Zeitschriften: „Echo aus Knechtsteden“ und Annales apostoliques; — Cläser, Helden, Bd. 1, Siegen 1902; — Ehren: Das Missionshaus Knechtsteden und die deutsche Provinzierung der B. v. hl. G., 1905; — Der ehren. P. Libermann und die Negermission, 1910. Von Werner.

Bätertagen Israels = **Sagen und Legenden**: II, C 2 **Tibel und Babel**, 2 **Erzväter Abraham**, **Naaf**, **Jafob**, **Joseph**.

Bäteritate (Bedeutung für die Textkritik des NT): **Tibel**: II, B 4.

Baganaten = **Clerici vagantes** = **Carmina burana**.

Bahinger, Hans, Philosoph, geb. 1852 in Nehren bei Tübingen, 1877 Privatdozent in Straßburg, 1883 a.o. Prof. daselbst, 1884 a.o. Prof. und 1894 o. Prof. in Halle, Vertreter des Neuerantianismus (:1). **Philosophie**: IV, 2, Sp. 1559.

Bf. u. a.: Goethe als Ideal univers. Bildung, 1875; — Hartmann, Dühring und Lange, 1876; — Kommentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft I, 1881; II, 1892; — Kants Widerlegung des Idealismus, 1883; — Naturforschung und Schule, 1889; — statt ein Metaphysiker, 1899; — Philosophie des Als, 1900; — Die transzendentalen Deduktion der Kategorien, 1902; — Rießbau als Philosoph, 1902; — Die Philosophie in der Staatsprüfung, 1906; — System der theoretischen, praktischen und religiösen Zititionen der Menschheit, 1911; — Die Philosophie des Als ob, 1913². — Herausgeber der „Kantstudien“, Geschichtsführer der Kantgesellschaft. Glane.

Bairasse, Denis, **Utopisten**, 4 e.

Balanz = **Kirchenamt**, 3 A. B. = **Pfarrer**: II **Wahl**, **Sedisbalanz**, **Deportum** jus **Enniedrigkeit**.

Baldenau, Ludwig Kaspar (1715 bis 1785), **Frater**.

Baldes, Juan (um 1500—41), Spanier, einflucher Berater einer am Evangelium orientierten, spiritualisch gefärbten Kirche. Geb. in Ecuena (Kastilien), seit 1531 in Italien lebend, zuerst abwechselnd in Neapel und Rom, seit 1532 bis zu seinem Tode im damals spanischen Neapel im Dienste des Kardinals Gonzaga, wo er im Mittelpunkte eines vornehmen, humanistisch wie religiös gleich stark interessierten Kreises stand (Italien, 5), bis zu seinem Tode ein Sohn der kath. Kirche. Von seinen Werken sind die Kommentare zu den Psalmen, zu Mattheus, Römer und 1. Korintherbrief, das Al-

fabeto Christiano, die „christliche Kinderlehre“ (*Instructe, crist. para los niños*, vor allem die 110 Consideraciones (1550 in Basel italienisch erschienen) für seine Aufschauungen grundlegend. Diese sind durchweg biblisch orientiert. Aber heller als die Bibel ist noch der göttliche Geist im Christen. „Gebet und Betrachtung“ sind ihm die Vermittler des Geistes, und als Ziel des christlichen Heilsweges erkennt er die Befreiung der Seele von allem Jüdischen, Materiellen und ihre Vereinigung durch Christus mit Gott in „reiner, uninteressierter Gottesliebe“. So ist **V.** das edelste Beispiel spanischer Mystik (*Alombrados* [Mystik]: II, 5). Die äußeren Einflüsse, wie die wahrscheinliche Verbindung mit Grundgedanken der deutschen Reformation und die humanistische Schulung, haben diesen Typus nicht geschaffen, sondern nur gefördert. Auf die kleine Protestantengemeinde in Valladolid im 16. Jhd. (* Spanien, 3) hat er bestimmt gewirkt.

Die Werke des **V.** z. T. neugedruckt in Reformistas antiguos Españos, hrsg. von Ugoz Rio und Wijzen (* Spanien, 7), 1847 ff., Bd. 4, 9—11, 15—17, 21. — Deutsche Ausgaben: *Die Instrukcion cristiana etc. ins Deutsche, Englische, Französische u. w. übersetzt von E. Boehmer*, Bonn 1883; dasselbe im „Christl. Volksblatt“, hrsg. von G. Stüber, 6. Jahrg. 1872 unter dem Titel „Göttliche Wahrheit für Christentum“; die Consideraciones, „110 göttliche Betrachtungen u. w.“, übersetzt von H. Edwig Boehmer, 1870; „3. de **V.** über die christlichen Grundtheuren, 3 vng. Tractate u. w.“, übersetzt von H. Boehmer, 1870. — Neben **V.** vor allem E. Boehmers Studien, besonders in der Bibliotheca Witteniana, 1874 ff.; Bd. I, S. 63 ff.; — A. Heeß: *3. d. V.*, seine Religion, sein Werden, seine Bedeutung, 1909 (dasselbst S. XXXVI ff. Lit.); — RE² XX, S. 380 ff. **Priebe.**

Valdejier = *Waldenser.

Valence, *Ämnde von* 1850, *Wirtschaft.

Valens, 364—378 Kaiser, *Imperium Romanum, 3; *Arianischer Streit, 3.

v. Valentia, Gregor († 1603), *Ingolstadt, 2; *Neuschloßfist, 1.
Valentin, Papst 827, Nachfolger von Eugen II., geborener Römer und durch *Pachalik I zum Archidiakon geweiht, starb bereits nach kaum einmonatlicher Amtszeit, 40 tägiger Amtsführung im September (?) 827.

A. Haug: RE² XX, S. 418. **Werminghoff.**

Valentini, Gnostiker, Begründer der nach ihm genannten gnostischen Sekte der Valentianer (*Gnostizismus, 3, Sp. 1184), stammte aus Ägypten, lebte zwischen 136 und 165 in Rom, wird dort wegen seiner Lehre von der lath. Gemeinde ausgeschlossen, stirbt in Cypern. Genaue Nachrichten fehlen, letzte Spuren der Sekte finden wir in der 2. Hälfte des 4. Jhd.s in Ägypten. **V.** beruft sich für seine Predigt auf die Tradition von einem Paulusschüler Thendas her; er hinterlässt Predigten, Lieder, Briefe und eine Schrift: „Neben die drei Naturaen“; die Sekte benutzt ein „Evangelium der Wahrheit“. Erhalten sind bloß einige Fragmente aus Predigten und einem Lied. **V.** ist Wissenschaft und offenbar eine eindrucksvolle religiöse Persönlichkeit, von der starke Anregungen ausgegangen sind; er scheint der bedeutendste Geist unter den gnostischen Schulhäuptern gewesen zu sein. In dem, was die kirchlichen Schriftsteller als „valentianisches System“

darstellen, lässt sich nicht mehr erkennen, was der Gedankenwelt des Meisters selbst, was erst der Theologie seiner Schule angehört. Sein Denken dreht sich einerseits um die Frage, wie es in dem von einem vollkommenen Urheben, dem „allein guten Vater“ ausgehenden Weltprozeß zu der unvollkommenen Erscheinungswelt kommen könnte, andererseits um das Problem, wie im Menschen der Lichtsame aus der höheren Welt, der im materiellen Leib gefangen gehalten ist, zu seiner wahren Heimat zurückkehren kann, was durch die Erlösungstat des himmlischen Aevos Christus und durch Sieg über die Begierden ermöglicht wird. Praktisch ist die Religiosität der Valentianer stark asketisch geprägt. Auch die Scheidung der Menschen in eine pneumatische,精神的, und materielle Klafe dürfte schon auf **V.** selbst zurückgehen. Über Einzelheiten vgl. *Gnostizismus, 2, 3 (bei Sp. 1484 f.). Von seinen Schülern sind die hervorragendsten **P. Tolomäus** (*Gnostizismus, 2, 2, Sp. 1481), Theodot, aus denen Schriften Aussätze bei Clemens von Alexandria erhalten sind, und Heraclion, von dessen Johanneskommunion Origenes Fragmente überliefert. Ein weiterer Ausläufer ist *Marcus.

Lit. im Artikel *Gnostizismus. — Vgl. ferner G. Heinrich: **Die valent. Gnosis** und die kl. Schrift, 1874; — A. Hardouin: **Valentinus** in Encyclopedie Britannica XXIV, S. 37 ff.; — G. Krüger (in RE² XX, S. 395 ff.; XXIV, S. 620); — C. Barth: **Die Interpretation des Alts. in der valentianischen Gnosis**, 1908. **Siebenmann.**

Valentin, Märtyrer. Von Märtyrern unter diesem Namen sind vor allem drei bekannt geworden und haben z. T. in weiteren Kreisen Bereicherung gefunden: 1.) **V.** von Rom, Presbyter († 269), nach dem die Katakomben des hl. **Tertius** benannt (Festtag 14. Jan.); — 2.) **V.** von Terni, Bischof († um 270; Festtag 14. Febr.); er ist der „El. Belter“ der Schuhtheilige der Gichtkrüppen und Epileptiker; — 3.) **V.** von Biterbo, Presbyter, ein Opfer der Christenverfolgung des Maximilian († um 303; *Christenverfolgungen, 2 b); Festtag 3. Nov. — All ihre Alten sind völlig oder grohzüglich legendär. AS I, S. 613 ff.; Februar II, S. 751 ff. 754 ff.; — RE² XX, S. 417 f.; — KHL II, Sp. 2540. **Stiebel.**

Valentinian I, Kaiser, *Imperium Romanum, 3; — **V.** III, *Wehrmächtiges Reich. Valentianer, Anhänger des Gnostisten **Valentin**, *Gnostizismus, 3 (Sp. 1484 f.).

Valentinus = *Valentin.

Valerianus, Publius Licinius, römischer Kaiser (253—260), *Imperium Romanum, 2; *Christenverfolgungen, 2 b.

Valerius, Heinrich (Henri de Valeois; 1603—76), französischer Gelehrter und Historiograph des Königs, geb. in Paris, unterrichtet auf den Jesuitenschulen in Verdun und Paris, hier namentlich von *Étienne und *Petavious; studierte 1622—24 Zura in Bourges und übte bis 1630 in Paris einen juristischen Beruf aus. Von da an lebte er nur noch seinen gelehrten Arbeiten.

Seine Hauptwerke sind: „Polybius, Diiodori Siculi, Nicolai Damasceni etc. excepta ex collectaneis Constantini Augusti Porphyrogenetae“, 1634, tripartite Ausgabe mit Übersetzung. Weiter vor allem eine französische Ausgabe der griechischen Kirchenhistoriker (1650—73). — Neben **V.** vgl. RE² XX, S. 421 f.; — Vita H. Valesii in H. Valesii

emendationum libri V, hrsg. von P. Burmann, Amsterdam 1740.

Valeton, Jean Joseph Philippe (1848 bis 1912), holländischer evg. Theologe, geb. zu Groningen, Pfarrer der Nederl. Hervormd Kerk zu Baris (1872–1875) und darauf zu Bloemendaal, seit 1877 Professor für altl. Egegie, Literatur und Theologie in Utrecht. Theologisch ein Schüler von D. Chantevie de "La Saufave und jetzt Hauptvertreter der 'Ethischen Richtung'" (Niederlande; II, I, 2), steht in seiner wissenschaftlichen Untersuchungsmethode, in den Resultaten meist "gemäßigt orthodox", in der Kirchenpolitik "liberal". Mit P. D. Chantevie de "La Saufave Redakteur der 'Studien'" (1875–81) und der Overdenkingen (seit 1892).

Veri, u. a.: *Ewiges und Vergängliche im Alten Testamente*, 1895; — *De israel. letterkunde als onderdeel der Christi theologie*, 1877; — *Nog een woord over het ethisch beginsel*, 1878; — *Ethisch*, 1904?; — *De Ethische richting*, 1909; — *Christus en het Oude Testament*, 1895 (deutsch 1896); — *Amos en Hosea*, 1894 (deutsch 1898); — *Voorlezingen over Jesaja, Jer., Ezech. en H. Jesaja*, 1908?; — *De Psalmen*, 3 vde., 1902–1905 (cregellijk-praktische Auslegung); — *Het Oude Testament en de Critiek*, 1906; — *Het O. T. in het licht van wetenschappelijk onderzoek*, 1907; — *Die Israeliten (n. P. D. Ch. de La Saufave's Lehrbuch der Religionsgeschichte)*; — *Getuigenissen*, 1907. — *Ueber die vgl. Schriftwälter in ChrW* 1911, § 486 ff., 506 ff., 536 ff.; — *In memoriam J. J. P. V.*, Utrecht, 1912.

Balla, Laurentius (1407–1457), italienischer Humanist, in Rom erzogen, nach einem unruhigen Leben in verschiedenen Städten Italiens 1442 in Diensten König Alfonso's von Neapel, 1447 nach Rom, wo er unter P. Nikolaus V päpstlicher Scriptor, dann unter Callixtus III Sekretär wird, seit 1450 zugleich Lehrer der Rhetorik an der römischen Universität. B. gilt zumeist als Vertreter einer Richtung, die mit dem Christentum zugunsten des Gütterismus fast ganz gebrochen hatte. Denn in der berühmten Schrift "De voluntate ac vero bono" (Über die Lust und das wahre Gut) — 1431 in erster, 1433 in gemildeter Ausgabe erschienen — wird die christliche Moral in einer Weise bestimmt, daß der Autor trotz des jrommen Schlusses ihr Gegner zu sein scheint. Aber bis heute sind die Meinungen geteilt, ob B. seine eigene Stellung für oder wider das Christentum hat nehmen wollen. In der Schrift über den Mönchsstand (De professione religiosorum) bestreitet B. die Ansicht, daß das Mönchthum eine höhere Lebensform sei. Denkwürdig ist dann vor allem, daß er als erster — nachdem schon Konstantin von Kues Bedenken geäußert — die sog. Konstantinische Scheutung als Fälschung erwiesen hat (1410); er eröffnet damit die Arbeit vorurteilsreicher historischer Kritik. Er benutzte dichten Nachweis, um die weltliche Herrschaft der Päpste (die er Tyrannen, Diebe und Räuber nennt) und alle Priesterherrschaft außer bestätigte anzugehen. In mündlicher Disputation hat er die apostolische Herkunft des Apostolikums bestritten, was ihm eine Verfolgung als Geher eintrug; er hat jener zuerst auf die Unterschiede zwischen der Vulgata und dem griechischen Text des Neuen Testaments hingewiesen. B. war nicht nur bahnbrechender Kritiker, sondern auch seiner Stilist, gewandter Uebersetzer

(Thukydides), überhaupt ein hervorragender Kenner der Antike, was sein Hauptwerk, die "Elegiacae linguae latinae" (Schönheiten der lateinischen Sprache, 1442) beweist. — Renaissance: I, 3 | Literaturgeschichte: II A, 6.

Voigt: Wiederbelebung des italienischen Altertums I, II, 1893?; — A. Gaspari: Geschichte der italienischen Literatur II, 1888, §. 136 ff., 154 ff., 655 ff.; — L. Pastor: Geschichte der Päpste I, 1901; — G. Invernizzi: Storia letteraria d'Italia. Il Risorgimento I, 1878; — R. Freudenthal: P. B. als Philologe (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 23, §. 724 f.); — Venturi in RE² XX, §. 422 ff. Walter Goetz.

Ballarsi, Domenico (1702–71) lat. Theologe, geb. und gest. zu Verona. Bettvriester dientlich, als Kirchenvaterforcher bedeutsam durch seine "Hieronymus-Ausgabe" (11 Bde. 1734 bis 1742). Er hat auch "Hilarius" (1745) herausgegeben und in jüngeren Jahren dem "Cicero" "Maffei bei seiner Hilarius-Ausgabe geholfen.

KL² XII, §. 567 ff.; — KHL II, Sp. 2543; — Schönemann: Bibliotheca historicoc-literaria patrum latinorum I, 1792, §. 525 ff.

Ballombrosianer, lat. Orden, der das Einsiedler- und das Klosterleben aus Gründlage der Benediktinerregel (§. Mönchium, 4 a) miteinander zu vereinigen suchte, gegründet vom hlq. Johannes Gualbertus (Walbert) im Tale Ballombroja in Toscana um 1038. Seine Mönche sollten alles vermeiden, was sie im streng beachtlichen Leben, daß er als das Ideal des Mönchthums betrachtete, fören könnte, vollständiges Stillschweigen beobachten, das Kloster unter keinem Vorwand verlassen, auch die Handarbeit völlig meiden. 1176 gab es schon 49 Ballombrosianerklöster, darunter eins in Brixen. Von Chesa-S. Benoit, dem Hauptkloster in Frankreich, zweigten sich 1505 eine Reformförgregation ab. Im 15. Jhd. nahmen Eugen IV und Pius II eine Reform des Ordens vor; diese zweite Reform führte im Anfang des 17. Jhd.s der sel. Johannes Leonardi (¶ Mutter Gottes, 1) durch. In der Blütezeit bestanden mehr als 60 Klöster. Ballombrosia selbst wurde 1527 von den Söldnern Karls V geplündert und niedergebrannt, 1637 erneuert, 1808 von Napoleon wieder geplündert und verwüstet, 1815 wiederhergestellt und 1866 durch das italienische Klostergesetz aufgehoben. Heute ist es Fortkalademie und vielbesuchter Pilgerort. Heute besteht nur noch die Abtei an der Kirche S. Praxedis in Rom (via Prassede) mit etwa 60 Mönchen. Die Tracht ist seit 1500 dieselbe wie die der Benediktiner. Aus dem Orden gingen zahlreiche Kardinäle und Bischöfe hervor. Wehrere Mitglieder machten sich als Botaniker, Forstwirtschaftler, Mathematiker, Philosophen, Theologen (bes. Andreas von Strumi † 1097 und Tambrini im 17. Jhd.) einen Namen. — Die Ballombrosianerinnen waren ursprünglich Konversschwestern (benedictine Laienschwestern), die in B. die Haushaltung beaufsichtigten und in einem eigenen Hause wohnten. Als Frauenorden wurden sie 1266 von der hlq. Humilias in Faenza organisiert. Es entstanden etwa 10 Klöster. Mit der Auflösung des Hauptklosters San Salvi in Florenz (1869) starb der Orden aus.

KL² XII, Sp. 570–575; — RE² VII, §. 221 f.; — Marheimbacher: I, 1907, §. 408–414. Löffler.

Valois, Herrscherhaus, ¶ Frankreich, 5 ff.

de Balois, 1. Félix, ¶ Dreihaltigkeitsorden.
2. Henri, = ¶ Baleius.

Bandalen, germanische Volkschaft, ursprünglich im Osten Deutschlands ansässig, wurde von Kaiser Konstantin d. Gr. in Pannonien angehoben. Im Anfang des 5. Jhd.s zogen die B. mit Alanen und Sueben nach Gallien, 409 drangen sie in Spanien ein, 429 zogen sie, angeblich gerufen von dem in Ungarn gefallenen römischen Statthalter Bonifazius, unter König Geiseric (Gejericus/Gesericus) nach Nordafrika, das sie in etwa 50 Jahren den Römern entrissen (439 Einnahme von Karthago; ¶ Asrila, 2); außerdem eroberten sie Sizilien, Sardinien, Korsika und die Balearen, 455 plünderten sie Rom (¶ Italien, 2, Sp. 767). — Die B. waren Arianer (¶ Kirchenverfassung: I, B 5), doch sind wir über ihre Kirche nur wenig unterrichtet. Wenn die Arianer auch gelegentlich ein gewisses Gemeinschaftsgefühl bewiesen haben, so fehlte ihnen doch eine sie alle umfassende Organisation; an der Spitze der arianischen B. stand als Patriarch der Bischof von Karthago. Das Verhalten der B.-Könige gegenüber den Katholiken Nordafrikas war schwankend; zeitweilig ist es zu heftigen Verfolgungen gekommen, deren Hauptgrund neben religiösem Fanatismus politisches Misstrauen wegen der Sympathien der Katholiken für die römischen Kaiser, die Feinde der B., gewesen sein dürfte; dass Schwieren in der Behandlung der Katholiken hing deshalb offenbar bisweilen mit Änderungen in der politischen Lage zusammen. Die Katholikenverfolgungen Geisericus wurden an Schärfe noch übertrroffen von denen seines Nachfolgers Hunericus, der 484 bestimmte, gegen alle arianischen Katholiken, die nicht innerhalb einer kurzen Frist zum Arianismus übertraten, sollten die römischen Gesetze in Anwendung gebracht werden. Unter König Guntamund (484–496) folgte dann eine Zeit der Duldung, König Trajamund (496–523) bekämpfte wieder den Katholizismus, wenn auch ohne Grausamkeit. König Hilderic (523–530) schließlich, gänzlich romanisiert und mit dem Hof von Byzanz befremdet, war durchaus katholitensympathisch. Der lezte B.-König Glycerius lebte in der kurzen Zeit seiner Regierung, der die Vernichtung des B.-Reiches durch Kaiser Justinian (¶ Byzanz: I, 2) ein Ende mache, keine ausgebrochene Stellung in der Religionsfrage eingenommen zu haben.

RE² XX, S. 426 ff.; XXIV, S. 621; — Felix Dahn: Die Könige der Germanen I, 1861; — Max Stadler von Wölffersgrün: Die B. von ihrem Einbruch in Gallien bis zum Tode Geisericus (406–477) (Programm des Staats-Gymnasiums in Bozen 1883/84); — Ludwig Schmidt: Geschichte der B., 1901; — Franz Görres: Kirche und Staat im B.-Reiche 429–534 (Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft X, 1893); — Hans Schubert: Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Godewigs, 1912. — Voigt.

Bandel, Johann M., ¶ Herz Jesu: III, 2
Bannuelli, L. Seraphin, römischer Kurienkardinal, geb. 1834 zu Genazzano widmete sich in Rom theologischen Studien und wurde als junger Priester Theologieprofessor am valaitischen Seminar. Er wandte sich der Diplomatie zu, war während drei Jahren in der Zeit der Vorbereitung auf das vatikanische Konzil auf der Nuntiatur in München tätig. Als Nun-

tius in Brüssel mußte er infolge des Schulsonnenstiftes Belgien i. J. 1880 verlassen und wurde hierauf zum Nuntius in Wien ernannt. Seit 1887 Kardinal ist er Subdekan des Kardinalkollegs und Großpriorat, d. i. Vorsteher des päpstlichen Gerichtshofes Sacra Poenitentiaria.

Bane e u n z, römischer Kurienkardinal, geb. 1836 zu Genazzano übernahm nach Vollendung seiner Studien die Professur seines älteren Bruders Seraphin, betrat hierauf wie dieser die diplomatische Laufbahn. Nachdem er Uditore des Internuntius in Holland und Belgien gewesen, wurde er im päpstlichen Staatssekretariat beschäftigt und war während des Konklave, das Papst Leo XIII. wählte, Unterstaatssekretär, i. J. 1880 wurde er als päpstlicher Delegat und Patriarchalrat nach Konstantinopel und 1886 als Nuntius nach Lissabon gesandt. Seit 1889 ist er Kardinal. Er wurde öfters mit wichtigen päpstlichen Missionen diplomatischer und repräsentativer Natur betraut, war wiederholt in Italien, so bei der Krönung Kaisers Alexanders III., und mehrere Mal in Deutschland, u. a. am Katholikentag in Essen 1906. An der Kurie ist er Präfekt der Konzilstongregation und Präfekt des päpstlichen Gerichtshofes Signatura apostolica. — Aut. b.

Baragliola, Giuseppe, ¶ Waldenser, 1 b (Sp. 1830).

Barenius, August, ¶ Rostod, 2 (Sp. 37). **Variabilität** ¶ Entwicklungstheorie, 5 (Sp. 391).

Bariota ¶ Confessio Augustana, 2.

Barin, Peter, ¶ Vaccanariten.

Basa sacra = hlg. Gefäß. ¶ Ausstattung, liturgische.

Basse, Überfall von (1562), ¶ Hugenotten: II, 2.

Batelot, Jean, und die Batellothes ¶ Lehre, rel. Genossenschaften, 6.

Bater, Johann Severin (1771 bis 1826), evg. Theologe, geb. zu Altenburg. Nach dreijähriger akademischer Tätigkeit auf dem Gebiet der griechischen und lateinischen Philologie zu Halle wurde er 1799 als Ordinarius der Theologie und der Orientalia nach Halle berufen; seit 1809 in Königsberg; seit 1820 wieder in Halle. Sein Interesse galt zum großen Teil der allgemeinen Sprachwissenschaft. Zur biblischen Philologie kommen Werke zur hebräischen Grammatik in Betracht. Theologisch am bedeutsamsten ist sein dreibändiger Kommentar zum Pentateuch (1802–1805), womit er der von Alexander Geddes begründeten sog. Fragmentenhypothese (¶ Mosesbücher, 2) in Deutschland zur Geltung verhalf. In seiner späteren Zeit wandte er sich namentlich der Kirchengeschichte zu.

Scrib. u. a.: Mithridates over Allgemeine Sprachenfunde, Bd. 1–4, 1809–17; — Handausgabe des NTs, 1824; — Seht Ph. R. ¶ Henkes Kirchengeschichte fort, Bd. VII–IX, 1818–23. — Nebst B. vgl. ADB 39, S. 503–508; — H. Holsinger: Einleitung in den Hexateuch, 1893, S. 43 f. — Berthold.

Baterlandesliebe ¶ Patriotismus.

Batername Gottes ¶ Jesus Christus: III, C 2.

Baterunser. Überzahl.

1. B. im NT; — II. B., praktisch-theologisch. — Zum Unterricht über das B. vgl. ¶ Katechismus: I, 2a, b; 3 (Sp. 990 ff.) ¶ Konfirmanden-Unterrichtung, 3, 4 ¶ Baterunser: II, 1.

Baterunser: I. Im NT. Das B., mitgeteilt Mitt 6, 9–13 und Luk 11, 2–4, gehört zu dem aller-

wertvollsten Gute der Ueberlieferung über Jesus. Das Matthäus und Lukas das Gebet bringen, beweist, daß es bereits in der den beiden Evangelisten vorliegenden älteren Quelle, der Redesquelle (Evangelien, homöopathische: III, 1), gestanden hat. Im ganzen scheint die ältere und ursprünglichere Form bei Lukas erhalten zu sein, der uns auch von einer ganz bestimmten Gelegenheit berichtet, bei der Jesus seine Jünger das B. gelehrt habe (11, 1), während Matthäus den Text an eine gut passende Stelle der Bergpredigt eingefügt hat. Der Text des Lukas lautet in seiner ältesten Form: „Vater, geheiligt werde dein Name! Dein Reich komme! Unser nötiges Brod gib uns täglich! Und vergib uns unsere Sünden, denn auch wir erlassen jedem, der uns schuldig ist! Und führe uns nicht in Versuchung!“ Dabei ist noch sehr wohl möglich, daß an die Stelle der ersten Bitte um Heiligung des Namens eine andere zu setzen ist, die nach Marcius gelautet hat: „Dein heiliger Geist komme auf uns und reinige uns“. In einer dieser beiden Formen muß das B. in den Gemeinden, die Lukas kannte, gebetet worden sein. Die Form des Matthäus ist voller; das liturgische Bedürfnis nach Abrundung hat bei der Arede und an anderer Stelle eingewirkt. Die Schlussdogmologie: „denn dein ist mir“, ist ebenfalls diesem Bedürfnisse entsprungen; sie fehlt in den ältesten und besten Textzeugen. Diezählung von sieben Bitten bei Matthäus ist sehr fraglich; denn die Worte: „geheiligt werde dein Name“ scheinen noch zur Arede zu gehören und enthalten Lobpreis, nicht Bitte. — In der Auslegung bietet das Wort „epiousios“ in der Brodtüte eine besondere Schwierigkeit. Wir sind gewohnt, es mit „täglich“ zu übersetzen. Die wahrherrichtige Erklärung aber ist wohl: „unser Brod für morgen gib uns heute“. — In jeder Form sind es drei große Gaben, um die nach Jesu Weisung das Gotteskind seinen himmlischen Vater bitten soll: das Gottesreich (oder aber der heilige Geist), das Brot und die Sündenvergebung. Festes Vertrauen, Liebe und Ehrerbietung ist die Geissnung, die aus den schlichten und tiefen Worten spricht. Man muß die umfangreichen und sorgfältig geschilderten, in ihrer Frömmigkeit oft sehr hochstehenden Gebete des Judentums heranziehen, um zu sehen, wie viel auch hier die Vereinfachung, das Zurückgehen Jesu auf das Große und Wesentliche bedeutet. — Es ist gelegentlich verucht worden, das B. Jesu abzupräzisieren und seine Entstehung innerhalb der Gemeinde zu suchen, aber die Gründe schlagen nicht durch. Nur darauf, den ganz genauen Wortlaut zu kennen, müssen wir bei den oben angeführten Unsicherheit der Ueberlieferung verzichten („Gebet: III, 1.“). — Die fröhliche Nachricht vom Gebrauch des B. als Gemeindegebete haben wir in der Didache 8 (= Apostelkirche; „Apofryphen: II, 4 a.“).

Adolf Harnack in SAB 1904, I, S. 195—208; vgl. dazu H. v. Soden in ChrW 18, 1904, S. 218 ff.; — Joh. Haubleiter in RE³ XX, S. 431 ff. (dort Autoverzeichnis).

Rudolf Knobf.

Baterußer: II. Praktisch-theologisch. Das B. ist „der größte Märtyrer“ der Christenheit geworden durch die allzu buchstäbliche Fassung des Wortes: „also sollt ihr beten“ (Mth 6, 9). Man hat daraus eine Gebetsschule gemacht und zugleich ein immer, bei jeder Gelegenheit wieder-

hostes Mustergebet. So ist denn einfach alles hineingehemmt, der ganz bestimmte Ausdruck ausgeweitet zu einer al'es umfassenden Summe christlichen Glaubens und Lebens. Und indem man das zur Ueberwindung des Blapperns gebogene Gebet nun in Schulen zum ewigen Gegenstand des Tag- und Antworbiels, in Kirchen zum Ambängel aller Gebete, gar mit der Einleitungssformel: „was wir aber sonst noch auf dem Herzen haben, lasst uns zusammenfassen im Gebet des Herrn!“, mache, erreichte man das Gegenstück dessen, was der Meister damit beabsichtigte (zum Gebrauch des B. im Katholizismus vgl. „Gebete, lat. katholische“). Es ist darum ein Doppelter ernstlich zu erwägen: 1. ob nicht der Unterricht im Gebet, soweit er erforderlich ist, von der Behandlung des B. abgelenkt — die vielfach verfehlte, von mittelalterlichen Mustern übernommene Auslegung Luthers, die den Kern der Bitten spiritualisierend lötet und ihren Umkreis verächtlich verengt, muß ohnedies aufgegeben werden („Katechismus: I, 3, Sp. 90 f.“) —, das B. aber nur im Zusammenhang mit der Bergpredigt behandelt werden soll; — 2. ob nicht das B. in der Hauptgottesdiestordnung von dem allgemeinen Kirchengebet („Gebet: V, 6“) abgelöst und etwa an Stelle des Glaubensbekennnisses und als solches für sich gestellt, bei den kirchlichen Handlungen aber nur dann verwendet werden soll, wenn dafür inhaltlich Beratung vorliegt, also nicht bei der Taufe, es sei denn als Betenmissal, am wenigsten unter Handauslegung, wodurch es zum Zauberwort wird, nicht beim Begräbnis, bei der Trauung nur zum Schluß mit der Begründung: „so lasst uns miteinander das erste B. in unserem neuen Lebenstand“, beim Abendmahl nicht, am wenigsten an Stelle der alten Aufforderung des blg. Geistes, wo es auch zum Zauberwort geworden ist, es sei denn als Dankgebet nach der Kommunion. Jedenfalls sollte jedesmal Beratung vorliegen, wo man dies inhaltlich schwere, umfassende und feierliche Gebet zur Anwendung bringen darf.

Baumgarten.

Vatikan, der Reitzenpalast des Papstes in Rom, am rechten Tiberufer. Seit dem Ende des 5. Jhd.s wird neben der Gedächtniskirche über dem Grab des Apostelfürsten Petrus eine byzantinische Wohnung erwähnt, die von mehreren Päpsten erweitert, von Nikolaus III mit Mauer und Türen umgeben und nach dem Brand des Lateran 1309 seit Gregor IX als päpstliche Residenz benutzt wurde. Da der Palast Nikolaus V., an ihrer Stelle einen gewaltigen Neubau zu errichten, unangeführt blieb und eine Reihe von Päpsten mächtige Neubauten hinzufügten oder umfangreiche Umbauten vornahmen (wichtigste: die Sixtinische Kapelle unter Sixtus IV, die Umbauten des Bramante unter Julius II, die Palastwohnung unter Sixtus V, die Museumsräume unter Paul VI, die neue Pinakothek unter Paul VI), so zeigt der Bau, der mit 55 000 qm (davon 20 Höfe mit etwa 25 000 qm) und rund 1000 Sälen der größte Palast der Welt ist, keinen einheitlichen Charakter. Die Bewohner des B. bilden eine eigene Paroie (Rom: II, 1). An der Westseite liegen die vatikanischen Gärten mit Resten der Stadtmauer der Leoninischen Stadt, der Sommerwohnung Leos XIII u. Der B. birgt mehrere für Kunst und Wissenschaft

sehr wichtige Sammlungen; die Vatikanischen Museen, deren Grundstock von den Renaissancepäpsten gelegt wurde, mit Sammlung von Inschriften (über 5000), Münzen (besonders Papstmünzen), ägyptischen, etruskischen und griechischen Altertümern und Antiken (darunter die berühmtesten Werke der klassischen Kunst), die durch Pius VII begründete Vatikanische Pinacothek mit Werken ersten Ranges von Raffael, Fra Angelico, Leonardo da Vinci, Perugino, Melozzo da Forlì, Tizian usw., das seit 1879 unter einem Kardinalarchivar (erster Joseph Hergenröther) stehende Vatikanische Archiv, das Leo XIII 1881 mit Ausnahme des Inquisitionsarchives den Gelehrten aller Länder öffnete (Archivien, kirchliches, Historisches Institute in Rom), die volngelotte Druckerei und die dem „Bibliothekar der hlg. römischen Kirche“ (steht ein Kardinal) unterstehende, von Nikolaus V mit etwa 3000 Handschriften begonnene Vatikanische Bibliothek, mit etwa 60 000 Handschriften und über 350 000 gedruckten Bänden die wichtigste Bibliothek der Welt (Bibliotheksweisen). — Zum B. gehört die Peterskirche, die Grabkirche des Apostels Petrus, die gewaltigste Kirche der Christenheit. An der Stätte der Kreuzigung des Apostels ließ Konstantin eine schicke Basilika errichten, die im Mittelalter wegen der vielen Schenkungen an das Apostelgrab, der zahlreichen antiken Reliefe und der geschichtlichen Erinnerungen zu einem riesigen Museum wurde. Nachdem über Nikolaus V einen Neubau an Stelle dieser alten Basilika durch Bernardino Rosellino hatte beginnen lassen, ließ Julius II durch Bramante einen neuen Plan entwerfen, nach welchem 1506 der Grundstein gelegt wurde. Nach Bramante übernahm Raffael den Weiterbau (1514 bis 1520), der nach seinem Tode nur wenig gefördert wurde, bis Michelangelo 1547 die Leitung übernahm, der den von seinen Vorgängern schon veränderten Plan Bramantes noch weiter vereinfachte und die den ganzen Bau beherrschende gewaltige Kuppel schuf. 1629 wurde die Kirche geweiht; Bernini zügte 1655–67 die riefenhaften Säulenaden hinzu, die einen gläubigen Übergang vom Platz zum Bau vermittelten; über die ästhetische Wirkung des Bauwerks vgl. Renaissance: II, 4.

Außer der beim Artikel **Rom**: II genannten Literatur vgl. E. M. Baumgarten in The Catholic Encyclopedia Bd. XV, New York 1912, S. 276–302, mit reichen Literaturangaben; — A. Chéret und J. Lohninger: in KHL II, Sp. 2550–52; ferner J. Müller ebd. S. 2552 f über Bibliothek, Pinacothek, Museen; — Gioberti: Roma: Guide aux Archives du V., 1911; — G. Chrie: Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum I, 1890; — La nuova Pinacoteca vaticana, Rom 1909; — A. Haseloff: Die neue Vatikanische Pinacothek (Internationale Hochschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 3, 1909, S. 551–58); — B. Ameling: Die Statuten des Vatikanischen Museums, 2 Bde., 1903–08. **Vino.**

Vatikanisches Archiv, Vatische Bibliothek usw. — **Vatikan** = Vatikanum.

Vatikanisches Konzil = Vatikanum. Das am 8. Dezember 1869 in der Vatikanischen Basilika zu Rom eröffnete Konzil ist das zwanzigste in der Reihe der östlichen Konzile. Die Einladung dazu erließ Pius IX am 29. Juni 1868 durch die Bulle:

Aeterni patris unigenitus. Man hatte eine sehr strenge Geschäftsordnung vorbereitet. Zu Wort zu kommen vermochte die Opposition überhaupt nur in den Generalkongregationen (in der Aula von St. Peter), da auch die Verhandlungen in den Kommissionen von der Mehrheit erdrückt wurden. Die öffentlichen Sitzungen dienten nur zur Abstimmung. Die statliche Versammlung von 704 Patres setzte sich aus allen Rangordnungen der hohen Geistlichkeit zusammen und hielt bis zu ihrer Vertragung nur vier öffentliche Sitzungen. Die erste ganz von dem Gründungszeremoniell im Anpruch genommene, wurde von Papst Pius selbst geleitet. Zu der zweiten vom 6. Januar 1870 legten die Bäder das lat. Glaubensbekenntnis nach der Formel des Tridentinums ab. In der dritten Sitzung vom 24. April wurden die Dogmen von Gott dem Schöpfer, der Offenbarung, dem Glauben und dem Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft erörtert, wobei in 18 Canones die entsprechenden Zeiträume verworfen wurden (Konstitution *Dei iustus*), was Pius IX übrigens bereits im Syllabus (8. Dezember 1864) getan hatte. Nun erst trat man dem eigentlichen Gegenstand der Konzilsverhandlungen näher, nämlich der Bekundigung der päpstlichen Unfehlbarkeit. Man wußte längst, daß im Schoß der Kirche selbst darüber eine lebhafte Auseinandersetzung bestand und hohe Geistliche der gebildeten Nationen entschieden dagegen seien. Deshalb war man in Rom darauf bedacht gewesen, für das Dogma eine kräftige Mehrheit zu schaffen, indem man den Bischöfen klar mache, daß das Papsttum — nach dem Verlust des Kirchenstaates und nur noch im unsicheren Besitz der ewigen Stadt (Italien, S. 7) — seine geistliche Macht durch die dogmatische Feststellung der päpstlichen Unfehlbarkeit konzentrierte und vermehren müsse. Dieser Ansicht kräftiger Träger war der damalige Erzbischof Pecci von Perugia, der nachmalige Leo XIII. So kam es dem bald zu bejubeln kämpfen, denn die kleine, aber gelehrt, unabhängige Minderheit machte starke Opposition. Die meisten Bäder wünschten, daß vor allem die Frage des Primats (Papst und Primat) erledigt werde. Darüber, daß dieser päpstliche Primat von Jesus dem Petrus, und durch die apostolische Sitzzung den Papst verliehen worden, waren die meisten einig; doch wurden selbst da schon Verwirrungen laut. Diese aber waren das Vorstadium für den Widerstand gegen die Unfehlbarkeit, indem sie feststellten, daß der Primat der Ehre und Gerichtsbarkeit, den die Bäder einnahmen, sich nie bis zur „Infallibilität“ erhebt hatte. Der Bischof *H. Heintze* von Rothenburg bewegte sich auf diefer Linie, als er sich der dogmatischen Festlegung des Dogmas entgegenstellte und nachwies, wie oft die Könige dem Papst prüfend und urteilend gegenüberstanden, joloch keineswegs seine Unfehlbarkeit für selbstverständlich angenommen hätten. Sogar einige Kardinäle, Ferdinand Domínguez, Erzbischof von Bordeaur, Paul Cullen, Erzbischof von Dublin (der erste irische Kardinal, seit 1866), der nach dem B. auf dem von ihm berufenen irischen Nationalkonsil von Mannooch (1875) die Gegner der Unfehlbarkeit so energisch bekämpfte, Schwarzenberg und Moreno, zeigten sich aus verschiedenen Gründen dem Dogma abgeneigt. Bischof *Klette*:

ter behauptete, es sei wider das Evangelium, wider das ursprünglich von Christus seiner mystischen Braut, der Kirche, verliebene Wejen und erklärte den päpstlichen Absolutismus für die Grundurtheile alter von der Christenheit im Lauf der Zeit erduldeten Nebel. Diese selbe Behauptung ward dann von Berot, Las Cafet, Strommayer unterstützt. Der Bischof Henri Maré de Paris, Verfasser der bedeutenden Gegenchriften „*Du Concile général et de la paix religieuse*“ (1869; auch deutsch) und „*Le Pape et les Evêques*“ (1869) bestätigte die Ansicht des Bischofs Greith von St. Gallen (§ Sp. 1123): das Konzil habe sich bei der schwiebenden Frage an die Formel des hl. Antonius, Bischofs von Florenz, zu halten, wonach der Papst nicht irren könne, solange er sich des Rates der allgemeinen Kirche bediene; das heißt: er sei irrungs-unfähig durch das Konzil und mit dem Konzil, so daß hier wie im Zeitalter der Reformation des ausgehenden Mittelalters (Kirchenvorstellung: I B, 4, § Sp. 1413), wenn auch ohne deren Schärfe, der kirchliche Parlamentarismus gegen den extremen monarchischen Absolutismus aufgerufen wird. Wie der Beischließende größer sei als das Beschlissene, so führte Maré aus — bleibe das über die Unfehlbarkeit beischließende Konzil stets größer als der Papst, allein schon weil es über seine Infallibilität zu Rate sitzt und beschließt. Alle diele auf Evangelium und Tradition jühdenden Einwände wurden von den Gegnern entschlossen belämpft. Pius selbst, der gerne Wize machte, wiederholte während der endlozen Debatte häufig seinen Gereuen: „Sicher ist meine (ökonomische) Fallibilität; meine (dogmatische) Infallibilität dagegen ist unrichtig“. Den Bischofen aber, die ihn befürchteten und ihm entgegenstanden, sein Dogma sei aller Tradition wider, riefte er zu antworten: Ich bin die Tradition! Vgl. die Berichte Döllingers, des gründigen Gegners der Unfehlbarkeit vor und nach dem Konzil. Uebrigens wiesen die Gegner dieser Lehre nicht nur auf die Unrechtmäßigkeit derselben, sondern auch auf seine Unzeitgemäßheit hin: es sei dem allgemeinen Fortschritt der römischen Kirche eher schädlich als nützlich; es werde den Protestantten eine willkommene Waffe sein und auch viele vom Uebertritt abhalten. Dem Widerspruch am lautesten der englische Kardinal Manning, indem er auf Grund seiner eigenen Entwicklung geradezu behauptete, die frommen Protestanten sehnten sich in religiösen Fragen nach einer Autorität. In 14 langen Sitzungen wogte der Kampf hin und her; 64 Patres kamen dabei zu Wort. Ehe es zur öffentlichen Schlüsselung am 18. Juli 1870 kam, machte die Kinderheit unter Führung der Bischöfe Hefele und Dupanloup den Berfund, von Pius IX wenigstens zwei Aenderungen an dem vorliegenden Dekret zu erreichen: erftens aus dem Absatz III die Worte „plena potestate traditam“ (daher die Vollgewalt dem Papst übergeben sei) zu streichen; zweitens die Worte: non exclusis episcopis (nicht unter Ausschluß der Bischöfe) beizufügen. Der Schrift blieb ohne Erfolg. So blieb denn nur noch die Abschrift übrig. Nur 533 Patres gaben ihre Stimme ab; die anderen waren vorher abgerechnet, nachdem sie schriftlich dem Papst ihr schon im Kreis des Konzils ausge-

sprochenes non placet (= nein) bestätigt hatten. Von den Anwesenden billigten alle, mit Ausnahme der Bischöfe Luigi Riccio und Edward Fitzgerald das Dogma der „cathedralen“ Unfehlbarkeit in Sachen des Glaubens und der „Sitten“ (¶ Ex Cathedra ¶ Pastor aeternus).

War schon während der Verhandlungen der Widerspruch laut geworden, wieviel mehr er tönte er nachher. Die Zeitungen aller Kulturstaaten wiesen auf die übeln religiösen und politischen Folgen des Dogmas hin, um so mehr als innerhalb des Konzils sogar von einem Dogma der weltlichen Herrschaft auf die Rede gewesen war. Viele Anhänger hatte dieses allerdings nicht gesunden; es wurde aber dennoch durch theologische Spitzfindigkeiten seiner ruhmvollen Vergangenheit wegen und um der geistlichen Unabhängigkeit der Kirche willen, wenn schon nicht zum Dogma, so doch zu einer dogmatischen Tatsache erklärt. Dieser Besuch, die weltliche Herrschaft, die so gut wie zerstört waren (¶ Artikel 6), dennoch zu solchen Ehren zu bringen und das wirklich aufgestellte Dogma der Unfehlbarkeit der geistlichen Gewalt des Papstums beunruhigte die Diplomatie nicht wenig. Schon 1869 hatte der damalige Ministerpräsident von Bayern, Fürst Lichtenstein, mit den anderen Höfen gemeinsam vorgehen wollen gegen ein Konzil, das sich anschide das unfehlbare Lehramt des Papstes festzustellen; aber man war damals zu seinem einheitlichen Beschuß gekommen. Nach geschehen Tat allerdings häuften sich die Proteste. In Deutschland, wo Bismarck nach den französischen Siegen eben den sog. Kulturkampf begonnen, fand er Unterstützung an den Schismatikern der Kirche, den Altaltolitten, die dem Vorgang Döllingers gefolgt waren, noch heute bestehen und auch an Zahl zunehmen. Einzelne Staaten sogar die Zeit getommen, Rechte von der Kirche zurückzufordern, die kirchlichen Privilegien zu beschränken oder sich der unfehlbaren Autorität Roms, ganz zu entziehen (vgl. z. B. Döster-Ungarn: I, 4 b). — ¶ Papstum: II, 8 a ¶ Ultramontanismus.

Nach Absicht des Papstes hatte der vierten Sitzung des Konzils noch eine fünfte folgen sollen, in der über die Reform der religiösen Orden und Kongregationen beraten werden sollte. Nach dem Einzug der italienischen Truppen am 20. September 1870 aber fiel der letzte Rest der weltlichen Herrschaft dahin, und man hielt es für klug, das Konzil zu verlagern. Dies tat Pius IX am 20. Oktober 1870 durch die Bulle „Postquam Dei muuere“.

Aeta et Decreta sacerorum recentiorum conciliorum. Collectio Lacensis, Vol. VII, 1871; — E. Friedberg: Sammlung der Atennisse zum ersten vatikanischen Konzil, 1872; — Ceconi: Storia del Concilio ecumenico vaticano, 1873; — J. Friedrich: Geschichte des vatikanischen Konzils, 3 Bde., 1877—87; — Dörr: Tagebuch. Während des Batianum-Konzils geführt, (1871) 1873; — Janus (Döllinger): Der Papst und das Konzil, 1869; — Joseph Herzenbacher: Anti-Janus, 1870; — Theodor Granderath (S. J.): Geschichte des vat. Konzils, 3 Bde., 1903—1906; — J. v. Döllinger: Briefe und Erklärungen über die Batianischen Decrete, 1879—1887, 1890; — J. Zitelli: Epitome historico-canonica conciliorum generalium, 1881; — La Cattedra di S. Pietro, fondamento della Chiesa, fonte della giurisdizione, centro della Unità; aus dem Englischen übersetzt

und Pius IX gewidmet, 1854; — T. Grill: Der Primat des Petrus, 1904; — Fr. Gleiner: Neuer die Entwicklung des lath. Kirchenrechts im 19. Jhd., 1902; — Carl Mirbt: Die Geschichtsschreibung des Batikanischen Kongresses (HZ 101, S. 529—600); Kritik von Granderaths Werk; — Dr. R. RE² XX, S. 445—474 (mit sehr reicher Lit.angabe; vgl. XXIV, S. 621). — Zu den im Text genannten Personen vgl. ferner die Einzelaristel oder, soweit ohne solchen, die Personalaristel des KHL und der ADB.

† B. Sabanea.

Batikanus, Bibelhandschrift, **T. Bibel**: II, B 2.

Batte, Wilhelm (1806—82), spekulativer Theologe, geb. zu Behnendorf bei Magdeburg, habilitierte sich 1830 in Berlin für Th., 1837 a.o. Prof. B. verband mit dem Hegel'schen Religionsbegriff geistlichen Fortschrittszimt, der ihn zwar nicht hinlänglich vor Konkurrenzschlägen, der aber doch den realen Vorgängen, auch der Naturwissenschaft, mehr Geltung einräumte. Mit seinem Freunde D. Fr. Strauss teilte er die Gegnerschaft gegen die Orthodoxie (Hengstenberg), glaubte aber, wenn auch nicht an einen persönlichen Gott, so doch an einen idealen Faktor des Weltprozesses, in den sich zu versetzen ihm Religion war. **T. Bibelwissenschaft**: I, E 2 e (Sp. 1209) **Speculative Theologie**, 5.

Schriften: Die biblische Theologie, wissenschaftlich dargestellt, 1835; — Die menschl. Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde und zur göttlichen Gnade, 1841; — Religionsphilosophie oder allgemeine philosoph. Theologie, 1888. — Neben B. vgl. H. K. Weneke: B. B. in seinem Leben und seinen Schriften, 1883. **Hedorn**.

Baucher, Edward, geb. 1847 in Mühlhausen (Elster), studierte in Straßburg, Göttingen, Leipzig, wirkte seit 1879 als a.o., seit 1893 als o. Professor an der theolog. Fakultät in Paris (III, 3), wo er bis 1909 das Gebiet der praktischen Theologie vertrat und dann Nachfolger E. T. Ménegeoz auf dem Lehrstuhl für lutherische Dogmatik wurde. Daneben ist B., welcher der streng konfessionell-lutherischen Richtung angehört, Bärrer und Hauptgelehrter am lutherischen Diözesenhaus.

W. schrieb u. a.: Essai de la méthodologie des sciences théologiques, 1878; — De la théologie pratique, 1893; — La cure d'âmes, 1895; — Lutherum und Nationalität, 1908. **Ladenmann**.

Baughan, 1. Diana, T. Taril.

2. Herbert (1832—1903), Kardinal-Erzbischof von Westminster (seit 1892, Kardinal seit 1893), geb. in Mill Hill bei London, hat auf kirchenpolitischem wie charitativem Gebiete die lath. Kirche in England wesentlich gefördert. Seit 1854 Priester, war er ein eifriger Mitglied der von T. Manning gegründeten Kongregation vom hlg. Karl (v. Oblaten, B 6); 1866 gründete er mit den während eines Autenthalt in Amerika 1863—65 gesammelten Mitteln die St. Josephs-Missionsgesellschaft von Mill Hill (T. Joseph, der hlg., II, 7), deren Leitung er auch behielt, als er 1872 Bischof von Salford wurde. B. war eifriger Mitarbeiter und später Eigentümer der lath. Zeitung The Tablet und The Dublin Review, Begründer der Catholic Truth Society zur Verteidigung und Verbreitung der lath. Kirche in Wort und Schrift, sowie der Rescue Society zur Pflege armer verlassener Kinder. Er schuf in Oscott ein Zentralseminar für die süd- und mittelenglischen Bistümer und ließ seine Theologen, nachdem das als päpstliche Verbot aufgehoben war, wieder in Cambridge, wo er die alte lath. Burke St. Edmunds-House

besonders protegierte, und in Oxford studieren. Er schrieb: The young Priest, London 1904, deutsche Bearbeitung von M. Höhler, 1906. Unter B. wurde seit 1895 die prächtige Westminister-Kathedrale erbaut.

Vgl. von Snell-Gregg, 2 Bde., London 1910; vgl. darüber historisch-politische Blätter 1910, II, S. 36 ff; 105 ff; — Ferner von Thureau-Dangin, Paris 1911; — A. Belléchim in „Der Katholik“ 1903, II, S. 97—116. **Joh. Werner.**

v. Becka, Konrad, T. Prag: 1.

Beden, T. Vedisch u. Religion, 2.

Bedeutsche und brahmanische Religion. Hinduismus.

1. Einleitung; — 2. Die Vedas; — 3. Die vedische Religion; — 4. Der Brahmanismus; — 5. Der Hinduismus.

1. Indien mit seiner rund 300 Millionen Köpfen zählenden Bevölkerung (T. Indien: II) ist wie kein zweites das Land der Religion. In mehr als 3000jähriger Entwicklung lässt sie sich in allen Formen und Abstufungen verfolgen; sie bildet den eigentlichen Lebensnerv des indischen Volkes, dem neben einem starken Hang zum Sinnlichen ein noch stärkerer Drang zum Überirdischen eigen ist. Leben heißt hier seine Religion leben und betätigen, die das Dasein des Hindu von der Wiege bis zur Bahre durch eine Kette heiliger Gebräuche regelt. In allen Kulturschöpfungen der India, in ihrer Dichtung, Kunst, in den Wissenschaften, besonders in der hochstehenden Philosophie, spiegelt sich das religiöse Empfinden und Vorstellen wider. Das Unterrichtswesen, die Gesetzgebung, die streng durchgeführte Fastenordnung sind für den Hindu ein Stück Religion. Und doch hat es in Indien niemals eine Landeskirche oder Staatsreligion im strengen Sinne des Wortes oder einen öffentlichen Kultus gegeben; die Religion und ihre Ausübung ist Privatsache, aber durch Sitte, Familienüberlieferung und durch das tief eingeborene Bedürfnis nach Unterordnung unter ein höheres Wesen und nach unverbrüchlichen Sätzen zum nationalen Gemeingut geworden. Indien hat keine eigentliche Hierarchie besessen, trotzdem hat die caste der Brahmanen, in der die Priesterwürde und religiöse Überlieferung seit alters erblich war, ganz außerordentliche Vorteile und ein erdrückendes geistiges und soziales Übergewicht. Die Anforderungen, die in Indien die Religion an ihre Besitzer stellt, sind oft hart und grausam. Und doch gibt es kaum ein Land der Welt, in dem die Toleranz gegen Andersgläubige so zu Hause wäre wie in Indien. — Die Urkunden für die Religionsgeschichte sind in Indien von einer ganz einzigartigen Reichthaltigkeit (s. 2). Die India sind ein großer Büchervolc, und ihre umfangreiche Literatur ist in den ältesten Teilen fast ausschließlich religiösen Inhaltes. Sie gibt über die höhere und niedere Mythologie, über den offiziellen Kultus, wie über den echten Volksglauben mit allem häuslichen und abergläubischen Bereichsmass fast lädenlohen Aufschluß. Und weil diese Quellen aus der älteren Zeit am reichlichsten liegen, so ist Indien als Literatur geradezu der Ausgangspunkt der neuern Religionswissenschaft und Mythenforschung geworden (T. Religionsgeschichte, 4 b).

Wie die Bevölkerung Indiens das Ergebnis einer starken Missionierung von indogermanischen, bzw. arischen Volkslementen mit den

eingesessenen dunkelhäutigen Rassen ist, und zwar so, daß das arische Blut in den niederen Volkschichten immer dünner wird und im Süden die dunkle Rasse durchaus vorherrschend ist, so sind in die Religion der arischen Indiae immer stärker die unarischen Elemente der Urbevölkerung hineingewachsen. Insbesondere dürften die wildephantastischen Formen auf Rechnung der nichthindischen Bewohner zu sehen sein, wenn sich auch im Einzelnen diese beiden Elemente nicht mehr scheiden lassen. Doch läßt sich das Eine mit Sicherheit sagen: je weiter wir die indische Religion rückwärts verfolgen, um so reiner tritt der arische Charakter hervor. Die Zahl der Götternamen, der Mythen und der religiösen Anschauungen, die sich durch Vergleichung mit anderen Völkern als Erbe aus jener vorhistorischen indogermanischen Völkerunität erweisen lassen, ist verhältnismäßig gering, wenn wir alle unsicheren und allzuläufigen oder auf zufällige Ahnlichkeit gegründeten Kombinationen in Abzug bringen. Greifbarer ist die Verwandtschaft der indischen und der persischen Religion (§ Perier: II. Parthénos). Die Vorahren der Indiae und der Iranier haben noch lange Zeit nach ihrer Trennung von den übrigen indogermanischen Volksstämmen in eingeradem Volksverband und in engster Kulturgemeinschaft gelebt. Aus jener gemeinsamen Kulturperiode, der sog. arischen Periode, haben beide Völker einen reichen Schatz an religiösen Vorstellungen und Kultusformen bewahrt. Und doch liegt jene arische Zeit hinter aller Geschichte weit zurück, denn beide Völker, Indiae und Iranier, treten mit jetzt abgeschlossenem und sehr verschiedenem Nationalcharakter in die Geschichte ein, und dasselbe läßt sich von ihren Religionen sagen. Soweit wir beide zurückverfolgen können, tragen beide schon ihr speziell nationales Gepräge.

2. Ihre Geschichte beginnt mit der alten Sanskritliteratur, die unter dem Namen *Veda* zusammengefaßt wird. *Veda* bedeutet *Wissen*, besonders das geöffnete Wissen, die Theologie, und das Buch des Wissens, die hlg. Schrift. Diese ist weit umfangreicher als die Bibel und umspannt wie diese viele Jahrhunderte. Die vedische Literatur ist nach rituellen Gesichtspunkten geordnet. Zu jedem jeden größeren Opfer waren vier Opferpriester nötig und jeder von diesen hatte einen besondern *Veda* als sein Text- und Lehrbuch. Es gibt also eigentlich vier gesonderte *Veden*: die drei kanonischen, den *Rigveda*, mit den Opferfeierlichkeiten für den Sprecher beim Opfer, den *Sāma* mit den Gefangen, den *Iadasihurveda* mit den Formeln für den eigentlichen Opferpriester, wozu als vierter, nicht kanonischer, der *Atharvaveda* mit den Zauberliedern kommt. In der Spalte eines jeden *Veda* stehen die vier Sammlungen der heiligen Texte, der Lieder, Gesänge usw. Die nächste Schicht bilden die sog. *Brahmanas*, umfangreiche Werke über das Opfer und seine symbolische Auslegung; daran schließen sich als die jüngste Schicht die sog. *Sūtras*, das sind die Lehrbücher des Opferrituals und der religiösen Bräuche. Diese Literatur ist im ersten Jahrtausend v. Chr. entstanden. Innerhalb des *Veda* lassen sich zwei Entwicklungsstufen scheiden: die ältere des *Rigveda* und des *Atharvaveda* (die *vedische Religion*) und eine jüngere Stufe (der *Brah-*

mānisimusa), die durch das Kastenwesen, die Befestigung der Priestermacht, das Vorwalten der Opfertechnik und des äußeren Werksleutes und das Auftreten eines höchsten Gottes gekennzeichnet wird. Eine feste Grenzlinie zwischen beiden läßt sich aber nicht ziehen, sofern die jüngern Partien des *Rig- und Atharvaveda* schon in die zweite Periode hineintragen (Erstwelt der Rel.: II B).

3. Schon die *vedische Religion* hat ein doppeltes Gesicht. Auf der einen Seite steht die *vierstellige* und *orthodoxe Religion* der tonangebenden gelehrten Familien, auf der anderen Seite der niedere *Aberglaube*, der die *Religion des Volkes* bildet. Die erste ist vertreten durch den *Rigveda*, das Buch der satralen Kunstsposse. Die *vedische Dichtkunst* war zünftig und höflich; sie sieht auf eine lange Vergangenheit zurück. Sie war in bestimmten Sängergeschlechtern erbliches Privileg. Diese bildeten schon frühzeitig einen besonderen Stand, einen geistigen und geistlichen Adel, aus dem die eigentlichen Priester hervorgingen. In ihnen liegen die Wurzeln der späteren Brahmanenklasse. Die Träger der Poësie wie der religiösen Ueberlieferungen besuchten als fahrende Sänger die Reichen des Landes, besonders die vielen kleinen Fürstenhöfe, um von ihrer Kunst Ruhm, Lohn oder die gute Prämie eines Hofsposeten und Hauspriesters (*Purohita*) zu gewinnen. Sie opferierten für die Reichen und trugen dabei ihre Lieder vor, die bald in schwungvollen, begeisterten, bald in hochtrabenden und gefuchten Worten mit allen Künften der Beredsamkeit die Götter wie irdische Fürsten umschmeichelten und für ihre eigenen Bündne oder für die den Opferherren geneigt zu machen suchten. Auch die feierlichen Opfer hielten sich in ihrem begleitenden Zeremoniell in viel beschleuderteren Grenzen als später. Man opferte Schmalz, Milch, Kuchen, Tiere. Bei feierlichen Opfern durfte niemals der heilige Trank des *Soma* (*Haoma* bei den Persern, s. d.) fehlen, dem erjt die Dichtung die seelige Weihe gab. Die religiöse Dichtung war in alten Zeiten der Mittelpunkt des Kultus; sie sollte auf den Gott eine fassende, erhabende, zauberische Wirkung ausüben, die das *Brahmanahie*. Und jene alten Theologen, die Sänger und Priester in einer Person waren, namenten sich mit altem Ehrennamen die Brahmanen. Auch alle besonderen Ereignisse des täglichen Lebens, Hochzeit, Totenbestattung usw., wurden durch die Dichtkunst verschönert und als religiöse Handlungen von den Brahmanen geleitet. — Die Dichter des *Rigveda* haben die alten Volsgötter, die z. T. nur Stamme- und Clangötter waren, vertieft, idealisiert und zu Nationalgöttern erhoben; sie haben die frohen Gestalten des Volkglaubens ins Idealshöne herausgearbeitet und ihn mit neuen Götterfiguren bereichert und so den vorneben Ständen eine höhere religiöse Welt geschaffen. Sofern gibt der *Rigveda* nur ein halbes Bild der vedischen Religion. Dieses zu vervollständigen dient der an religionsgeschichtlicher Bedeutung ihm ebenbürtige *Atharvaveda*. Jene Brahmanen waren zugleich auch echte Volspriester, die nach Schamanenart als Beischwörer, Gefündete, als Arzte des Körpers und der Seele mit Zauberliedern und Zaubermittheilen ein Gewerbe trieben und dem Volk von allen Sorgen, Nöten und Ge-

breiten lassen. Die alten Zauberlieder, die z. T. aus noch älteren Zauberprüchen umgedichtet waren, sind im Atharvaveda gesammelt; sie heißen speziell Brahman, sind echte Volkspoesie und stehen ganz auf dem Boden der Volksreligion.

Die Götter des *Beda* sind teils Naturgottheiten, teils Schöpfungen der Bildungs- kraft, nach menschlichen Vorbildern geprägt, und ethische Personifikationen. Alles, was in den Gedankenkreis des Menschen tritt, swiegelt sich in seiner religiösen Welt wider. Bei den Naturgöttern ist die natürliche Grundlage — irgend ein himmlisches oder irdisches Phänomen — oft noch durchsichtig, doch nicht mehr so stark, daß für den fortstreitenden Anthropomorphismus, dem alle Götter unterlagen, aufräumen konnte. Alle vedischen Götter sind stark vermenschlicht, sind Uebermenschen mit den Leidenschaften und Schwächen der Sterblichen, von denen sie sich durch ihre ewige Jugend unterscheiden, nur ein schöneres Spiegelbild der Menschenwelt. Sie dörnten nach Lob und brannten die Opfer, bzw. sie hören ohne Opfer auf, Götter zu sein. Sie bedürfen keines Schlafes, pflanzen sich nicht fort, obwohl die meisten eine Frau haben, und vermehren sich nicht. Es gibt bei ihnen nicht den Unterschied von alt und jung, für uns alle gleich groß, wachsen aber durch das Brahman ins Ungemessene. Sie leben in Eintracht und fören gegenseitig ihre Streite nicht, obwohl die Mythologie zahlreiche Sätze von Eifersüchteleien und Kriebereien zu erzählen weiß. Ihre Zahl wird bald auf 33 („11 im Himmel, 11 auf Erden, 11 im Hafte“) angegeben, bald auf 3339, meist aber unbestimmt gelassen. Sie haben das Sonnenauge und Feuerzungen, weil sie das Opfer durch das Opferfeuer empfangen. Die Geschichten, die man sich von den Göttern erzählte, gehören viel weniger in das Gebiet des Naturmuthes als in das der Heroen- und Heilsgeschäfte. Unter den Göttern treten die verheiratenen zurück gegen die unverheirateten. Wohl und Weiß der Menschen hängt von der Gunst der Götter ab. Sie strafen oder erlassen die Sünden. In allen Röten braucht sie der Mensch und erinnert sich ihrer. Wie aber die Moralität der indischen Götter im allgemeinen nicht groß gedacht wird, so ist auch das ethische Verhältnis zwischen Menschen und Göttern nicht sonderlich hoch. Es ist mehr ein auf Lüsting und Gegenleistung ruhender Vertrag im Sinne des *do ut des*. Nur bei einzelnen Dichtern und bestimmten Gottheiten gegenüber bricht eine tiefere Religiosität durch. Dann wird das echte Gottvertrauen als Grundlage der Religion besonders betont. Tempel kannte man in alter Zeit nicht, der Kultus stand zu Hause oder auf besonders hergerichtetem Opferplatze statt. Die Opfer waren nur Bitt- und Zähnopfer; Dauopfer sind ganz selten, doch schlägt keineswegs den Göttern gegenüber der Begriff des Tanzes.

Zu den echten *Katurgöttern* gehören *Sūmācī und Ērde*, die als Vater und Mutter die Eltern der Götter heißen, bald aber selbst wieder als von den Göttern erzeugt galten, so daß Götter und Welt in dem unlosbaren Wechselverhältnis von Ursache und Wirkung stehend gedacht wurden wie *Saturn und Hahn*. Ferner Sonne (*Sūrja*) und Mond (*mās*), *Morgenröte* (*Ushas*), *Wind* (*Wata, Wāyu*), der *Regengott* (*Pardschanja*), die *Sturm-* und *Gewittergötter*, die *Maruts*, die weiblich gedachten Gewährer

und das Feuer (*Agni*). Die meisten derselben treten im Kultus wie in den Liedern zurück und haben keinen oder nur einen sehr engen *Sagenkreis*. Nur *Ushas*, die *Marut* und *Ani* nehmen eine bevorzugte Stellung ein. *Ushas* war als leuchtende Himmelserscheinung und als Typus einer indischen Göttin — sinnlich schön und heldenartig — ein dankbarer Gegenstand der Dichtung. Die *Maruts* (*Mousunes*) sind in Indien eine zu überwältigende und für das ganze Leben zu bedeutungsvolle Erscheinung, als daß sie sich so schnell überleben könnten. Auffallend ist, daß Sonne und Mond im altvédischen Kultus nur eine geringe Rolle spielen. *Agni* endlich war und blieb als das Opferfeuer der Mittelpunkt des Kultus, der kleinen täglich früh und abends zu vollziehenden Opfer und der größeren Götterfeste, als Herdfeuer auch der Mittelpunkt der Familie, der Beschützer der Herden und des Dorfes, der gute Hausherr und Freund der Menschen, der Unsterbliche unter den Sterblichen, der Vermüthler und Unterhändler bei den Göttern, der sie zum Opfer lädt und färbt oder ihnen das Opfer zubringt, gewissermaßen ein himmlischer Priester, den die Götter auf Erden gesandt haben, und so der Amisbruder und Befratter der menschlichen Priester.

Je populärer ein Gott wurde, desto größer wurde sein Wirkungskreis. Dies gilt besonders von einer Reihe von Gottheiten, die keine Naturgrundlage haben, vielmehr freie Schöpfungen der Volksphantasie sind. Der gefeierte Gott war *Indra*. Er ist in der zahlreichen Kämpfen bewährte Dämonentöter, der Kampfgenossen und Hauptmann der kriegerischen Maruts, der Besitzer des Donnerfalls, der Soldaten- und Schlachtentgot, den beide Heere vor dem Kampfe anrufen, der mächtige Beschützer der Arier in ihren Kämpfen mit den Eingeborenen, der Freund jedes Täviers und der freigiebige Gönner der Sänger, an deren Lobliedern er sich ebenso beruhigt wie an dem *Soma*ritus. *Indra* ist der derbe volkstümliche gigantische Gott, von unstillbarem Durst und Appetit, ein Gott, der ohne viel Federlesens dreimal schlägt, um die Beßdrücker zu strafen und dem Unrecht zu steuern — insoffern war er ganz nach dem Herzen des Volkes; er ist ewig rausflüchtig, buntiegig, unbefiegsbar — insoffern nach dem Sinn des Kriegerstandes; und er hatzt den reichen Krieger, der nicht ostern will, er flürzt ihn ins Unglück und verteilt seine Schäfe unter die Trommen — insoffern ist er ganz nach dem Herzen der Priester und Sänger. Er pocht beständig auf seine Riesenträume und renommiert mit seinen Taten, er nimmt den Mund immer voll, und seine Lobfänger tun es auch. Aber seine Lieder haben etwas Fröhliches, Humorvolles.

Zwei gleichfalls beliebte Gestalten, die keine, wenigstens keine erkennbare Naturbedeutung haben, sind die *Aschwin*, die indischen Diössuren, zwei idealhöhe Jünglinge, die mit ihrer gemeinsamen Frau, der Sonnenjüngfrau, am Morgen auf goldenem Wagen ausfahren und durch viele Wunderarten und Heilungen die Nothelher der Trommen sind. Ferner die sagenreichen *Ribhus*, die eigentlichen Künstler der Götter. Als solche machen sie einem anderen, gleichfalls verblaubenden Götter Konturen, dem *Tavashī*. Dieser ist der Formenbildner, der Schöpfer der lebenden Wesen und der Gott der Zeugung.

Ein anderer Gott mit mehr plebeischen Zügen ist **Vūshān**, der Wegefener, der Gesellschafter auf Reisen, besonders der fahrenden Sänger, der die Verirrten zurückführt und das Verlorene, besonders das Vieh, wiederfindet.

Ihre fünfzig Größen lassen in ältester Zeit kaum abnen zwei ihrem innersten Wesen nach ziemlich dunkle Götter: **Viśhnū**, der Bundesgenosse Indras, der überall in der Welt Platz schafft und im höchsten Himmel der Seligen residiert, und **Rudra**, der spätere Schiva, ein gefürchteter, heimtückischer Bogenschütze, der es mit seinen Pfeilen auf Zweifler und Vierfüßer abgeheben hat, aber auch der beste Arzt heißt, im allgemeinen als unheimlicher Gott gemieden und im Kultus mehr durch Opfer abgefunden als verehrt wurde.

Allen Göttern wohnt neben ihnen besonderen Obliegenheiten eine sittliche Kraft inne; denn der Mensch will in seinen höheren Mächten zugleich moralische Vorbilder sehen, welche die Rächer des Bösen und die Belohner der Trossen sind. Die sittliche Weltordnung wird aber in erster Linie repräsentiert durch eine von den genannten Göttern abseits und über ihnen stehende Gruppe, die sog. **Adityas**, die Söhne der **Adiți**, die bald als die Mutter dieser sieben, bald als die allgemeine Göttinmutter angeprochen wird. Sie sind nicht Götter großer Taten, haben darum auch keinen Machtentzess, sondern sind die im Stillen wirkenden Regenten der Welt, die Hüter des Rechts und der Wahrheit, welche Göttern und Menschen ihre Gesetze geben. Auf ihren Befehl scheint die Sonne und fällt der Regen je zu seiner Zeit. An ihrer Spitze steht **Varuna**, dessen Element das Wasser und das Dunkel der Nacht ist. Wie Indra ein König in seinem Reiche, so ist Varuna der König über die Welt. Er ist allwissend und allgegenwärtig, und bestraft unachästlich Lüge und Trug. Er hat überall seine Spähern und wird selbst als Häider gedacht mit Schlingen in der Hand, mit denen er die Sünder einzängt, um sie mit Krankheit zu schlagen. Er ist mit ihm **Ritā** („der Freund“), der freundliche Gott des Tages genannt. Die übrigen Adityas treten weniger individuell hervor und sind ihren Namen nach bloße Allegorien. Zwölf Varunas moralischster ist das **Ubergemicht** ist das Assehen der ganzen Gruppe bereits im Rigveda im Rückgang begriffen; sie wird von Indra und seinem Streife überstrahlt. Und doch scheinen sie einst die höchsten Götter des arischen Volkes gewesen zu sein. Wie schon im Urteil **Perseus**: II, 2 (S. 139) auseinandergelebt wurde, gab es ebenso zwei Götterklassen, die **Asuras** und die **Divas**, deren Scheidung in die historische Zeit hineinreicht. In Indien ist die Klasse der Divas im Aufsteigen, die der Asuras im Sinken begriffen, bis die ersten die alleinständigen Götter, die Asuras zu Dämonen geworden sind. Zur Zeit der Rigveda ist Asura noch ein Gottesbegriff und die alten verbliebenen Götter, wie der Vater Himmel, Varuna, aber auch Rudra sind Vertreter des Asuratum, Indra, die Asdwins, die Nishas, die Maruts die Hauptvertreter der Divas. Asura wurden besonders die unheimlichen, mit einem Stich ins Dämonische behafteten Götter benannt, von denen man sich ebenso sehr Böses wie Gutes versiehen mußte, dagegen Diva die freundlichen Lichtgötter und das später auftauchende vollstümliche, mehr national-

indisch gefärbte Göttergeschlecht. Schon zur Rigvedazeit werden beide nicht mehr scharf geschieden, denn auch Indra heißt gelegentlich ein Asura, und Dewa ist allgemeine Bezeichnung für „Gott“ geworden. Dieser alte Gegensatz zwischen Asura und Dewa wirkt noch fort in dem Gegensatz zwischen den beiden höchsten Göttern des späteren Hinduismus: Schiva ist hier seinem Charakter nach ein echter Asura, Wischnu ein Dewa.

Wer bestimmten Göttern, z. B. von den Ribhus, geht die Sage, daß sie menschlicher Herkunft gewesen seien und durch eigenes Verdienst die Götterwürde erlangt haben. In solchen Sagen darf man wohl eine dimale Erinnerung daran finden, daß sie ehemals nur kleine Stammgötter waren und erst später zu nationalen Göttern aufgerückt sind. Eine gewisse Unselbstständigkeit und Unterordnung unter die anderen Götter ist bei ihnen noch zu merken. Im allgemeinen herrsch in dem alten Polytheismus keine Rangabstufung und keine scharfe Abgrenzung der Wirkungskreise, sondern vielmehr eine gewisse Unbestimmtheit im Charakter und in der Individualität der Götter. Daselbst Wort ist bald Bewort eines Gottes, bald bezeichnet es ein besondere selbständiges Wesen neben jenem. Man kannte keinen absolut höchsten Gott. Aber nicht selten wird der jeweilig angewesene von dem gern in Hyperbole sich bewegenden Sänger mit den Eigenschaften eines höchsten Wesens ausgestattet. Nur so erklärt sich der eigen tümliche Zug der vedischen Religion, den Max Müller Athantheismus nennt. Wohl aber fehlt es nicht an den ersten Ansätzen zu einer monotheistischen Zusammenfassung. Hierher gehört der Gott **Savitar**, der „Schaltende“, eine Verkörperung der gebietenden Macht der Götter, der in und über allen Göttern wirkt als höchster Regent, der den Göttern die Unsterblichkeit beschert und den diese alle folgen müssen. Schon frühzeitig wird er mit der allbelebenden Kraft der Sonne in Verbindung geestellt, ohne von Haus aus der Sonnengott selbst zu sein. Eine kosmische Potenz ohne persönliche Gestaltung und aus der arischen Periode stammend ist das **Rita**, die Wahrheit und das Rechte, das Unveränderliche, sich ewig gleich Bleibende und Zuwanderliche in der Welt, die Norm für Götter und Menschen. Die Götter sind nur die Hüter dieses Rita und mit bekanntemilde seine Erzeugten. Aber niemals wurden dem Rita menschlicheenschaften beigelegt. Es ist immer eine abstrakte Idee geblieben, niemals eine göttliche Macht, die man durch Gebet oder Opfergabe zugunsten oder zuungunsten der Menschen hätte beeinflussen können. Einwas dem unabänderlichen Raum Vergleichbares kennt die alte Religion noch nicht.

Alles, was innerhalb des menschlichen oder des priestlerischen Vorstellungsfeldes bedeutsam erscheint, wird personifiziert und vergöttlicht. So die Bedingungen des Opfers, die Zeiten, der Wohlstand, die Freigebigkeit und die Gegenstände des Kultus, vor allem der heilige Trank des **Soma**, den der Adler vom himmelragenden Berge oder direkt vom Himmel herabgeholt hat. In vielen Liedern wird das göttliche Wesen und Wirken des Soma, sein Heil- und Unsterblichkeitsstrahl, geohllbert — ganz ähnlich wie im „Avesta“. Auch die Steine, mit denen die Soma pflanzen ausgeschlagen werden, verehrt man

gleich göttlichen Wesen. Das faktale Wort wird unter dem Namen „Männerpreis“ (Narāchamā) zum Genius der Dichtkunst und seine magische Wirkung (das Brahman) wird in Brihaspati oder Brahmanapati personifiziert. Dieser spielt als der Hauspriester (Purohita) der Götter, insbesondere des Götterkönigs Indra, im indischen Pantheon eine ebenso große Rolle wie sein indisches Urbild, der Haussaplan, bei den Königengöttern.

Die ganze umgebende Natur ist mit Geistern, Nymphen, Feen und Geistern bevölkert. Man verehre die heimischen Flüsse, Berge, die Bäume, Wälder und Fluren als besetzte göttliche Wesen. Zu dem Ausderten guter und böser Geister und Geistercharakter war die Volksphantasie fast unerschöpflich. Sie gehören vorzugsweise in das Gebiet des niederen Glaubens, also des Atharvaveda. Unter den Halbgöttern stehen oben an die männlichen Gandharven und ihre Gespielinnen, die Apasaras. Beide sind schöne, sunnverwirrende dämonische Wesen, die Apsaras verführen die Männer, die Gandharven sind den Frauen gefährlich. Beide gehören später zum Hofstaat Indras, die Gandharven als die himmlischen Sänger, die Apasaras als die Götterbejären. Die Dämonen sind die Mächte des Dunkels, der Lüft und Lüste. Sie repräsentieren die andersartige Urbevölkerung, „die Barbaren“, oder verkörpern die ausführerbaren Naturgewalten und die vielen Nebel, die das Leben und Glück der Menschen beständig gefährden. Sie rauben Licht und Wasser und Süßes als die wichtigsten Lebensbedingungen, plagen als Rätschafe die Frommen und stören ihre Opfer, beheben als Fäuldhäns in allerlei Gestalten Mensch und Tier, bringen und sind die zahllosen Krankheiten. Man schützt sich gegen sie durch Amulette, sandt sie mit Spenden, besonders mit Blut ab und sucht sie auf andere, namentlich auf die Feinde zu hetzen. Zu den guten Geistern zählen die Geister der Verstorbenen, die Manen oder „Väter“, wie sie gewöhnlich heißen (vgl. „Abnutztafeln“). Die Inden waren ein vielfältiges Volk, das den Abneufulus in fronner Schau eifrig pflegte. Die Vorstellungen von dem Leben nach dem Tode sind in der ältesten Zeit noch ziemlich unbestimmt und gewinnten erst später feste Umrisse. Man glaubte an ein Fortleben der Seele oder Perseverlichkeit. Die Frommen gelangten an einen Ort der Seligkeit im Jenseits, zu welchem Yama, der erdigeforbene Mensch, den Weg gezeigt hat, und dieser Weg wird von seinen beiden „vieräugigen“ Hunden bewacht. Bei Yama, als dem König der Seelen, der später zum Todesgott und Richter im Gericht Gottes selbst ward, schmäht und zieht man im Himmel. Der alte Leib löst sich in die Elemente auf und geht aus den Leidensfeier verfehlter hervor. Von Zeit zu Zeit lehren die abgeschiedenen Geister auf Erden zurück, um von den Überlebenden die schuldigen Manenopfer zu empfangen. Diese Totenfeier (Schraddha) war eines der heiligsten und wichtigsten Sakramente. Die Vorstellung von einer Hölle für die Bösen gewinnt erst allmählich greifbarere Gestalt.

4. Während die arischen Inden der ältesten Zeit im Pandjab zwischen Indus und Saraswati saßen, verschiebt sich in der folgenden Periode der Schwerpunkt ostwärts nach dem eigentlichen Hindostan, zwischen Jamuna und Ganges und noch weiter in die fruchtbare Ebene des mitt-

leren Ganges. Die Brahmanen haben sich jetzt zur erblichen Theologen- und Gelehrtenfamilie organisiert und drücken dieser ganzen religiösen Epoche ihren Stempel auf, die nach ihnen der Brahmanismus heißt. Die heilige Schrift wurde in dieser Periode sorgfältig redigiert. Mit der Zeit bildete sich auch in Indien die Unterscheidung zwischen Offenbarung (Schrift) und Tradition (Smriti) heraus. Die Schrift umfasste die älteren, kanonischen Schriften, die auf Inspiration beruhen sollen, die Smriti die jüngeren Schriften, die trotz ihrer Autorität als Menschenwerk angesehen wurden. Vertreter der letzten ist bei, das Gelehrbuch des Manu, daß ebenso das religiöse wie das weltliche Gesetz lehrt und ganz auf dem Boden des ausgebildeten Brahmanismus steht. — Die faktale Dichtung ist jetzt verklummt; man zieht im Kultus von dem Erbe der alten Sänger, das schulgemäß überliebert wird. Der Kultus erhöht sich in dem s. T. recht umständlichen und streng geregelten Ritual. Daneben kommt die Mythe, deren Reime schon in der ersten Periode vorhanden sind, immer stärker zur Geltung in der Öfferschreie wie in der Religionsphilosophie (vgl. „Mythisch: I, 2.“ Astes: III, 2). Der Götterhimmel der offiziellen Religion und die Geisterwelt des niederen Glaubens sind dieselben geblieben und spielen im Kultus ihre gewohnte Rolle weiter. Unter den Göttern tritt Rudra (s. oben 3) stärker hervor. Aber das Niveau der Götter ist im allgemeinen gesunken; sie werden blebe Namen, blutlere Schemen, über welche die gelehrten Theologen einen höheren Gott, den „Herrn der Geschöpfe“ (Pradīphāpati) sehn. Dieser ist der Schöpfer der Welt, der Erzeuger der Götter (Deva) und Dämonen (Mura), also der Urheber des Guten und Bösen. Die Götter sind von ihm abhängig; in allen Noten, Streitigkeiten und Zweifeln laufen sie zu ihm wie die Kinder zu ihrem Vater. Dieser Pradīphāpati ist die erste Stufe der monotheistischen Spekulation. Je tiefer der alte Götterglaube sinkt, je weniger der vedische Polytheismus auf die Dauer die Theologen betrieben konnte, desto mehr empfand man das Bedürfnis nach einem geistigen Ersatz und diesen fand man in der Speculation, die sich in dieser Periode immer trautvoller entwickelte. Die Philosophie der alten Inden war Theosophie und drängte zum Monothelismus und Pantheismus hin. Die Anfänge der Speculation reichen bis in den Rigveda zurück. Schon die alten Sänger hatten bisweilen pantheistische Ablenkungen, suchten hinter der Bielheit der Götter ein einziges höheres Wesen, von dem die vielen mit Namen und Entstaltungen sind, und hinter der bunten Ercheinungswelt ein Urwesen oder Urding, aus dem der ganze Schöpfungsplan absuleiten sei. Die Medizinnärrer des Atharvaveda sprachen diesen Faden weiter und lehrten vorzugsweise die naturphilosophische Seite hervor. Schließlich kam diese ganze Bewegung zu einem gewissen Abschluß in der Philosophie der Upansischads. So heißen die ältesten Schriften speculativen Inhalts, die zunächst zu den Brahmanas (s. oben 2) gehören, dann aber selbständige Traktate wurden. Auch Pradīphāpati war nicht das Ideal des Gottesbegriffes, nach dem die Theosophie seit alters suchte. Er wird als ein irrendes, unzu-

längliches Wesen dargestellt, daß eines noch vollkommeneren über sich bedürfe. Als solches tritt ein rein abstrakter Begriff an die Spitze; das *Brahman*, das zum Schlagwort des indischen Pantheismus wurde. Ursprünglich ist *Brahman* die unübersichtbare Kraft des Wortes, die Götter und Menschen emporhebt, dann die Kraft, die in den Göttern und letzten Endes für alle Götter wirkt. Es wird eine selbständige Macht, das „*Absolute*“ in der Metaphysik, in der Kosmogonie das Urprinzip, ein unsägbarer, undefinierbarer Begriff, halb Substanz, halb Kraft, ausstrahlende und ausgestrahlte Schöpferkraft, ganz geistig; ein tief gedachtes Etwas, in dem alle Gegenstände sich aufheben. Es ist zugleich Weltseele und entfaltete Welt.

In den Upanishaden tritt zum erstenmal eine Lehre auf, die in der Folgesetzung für das gesamte indische Denken (vgl. auch „Buddhismus“, 3) verhängnisvoll geworden ist, die Lehre von der „Seelenwanderung“ (vgl. auch „Unsterblichkeit“, 1 „Theologie“, I, 1). Ihr Ursprung ist in Dunkel gehüllt. Vieelleicht hatte sie in den unteren, nicht-arischen Volkschichten ihre Wurzel und fand von da aus Eingang in den herrschenden Kreisen, zuerst in den Philologenphilosophen. Sie wird ausdrücklich als eine Geheimlehre bezeichnet und kam wohl zuerst in einer bestimmten Philosophie schrift auf. Die wohl ziemlich gleichzeitig mit der Upanishadalehre entstandene Sāṃkhyaphilosophie des Kapila hat sie am feinsten ausgebildet und begründet. Die Seele kommt mit dem Tode zu seinem endgültigen Abschluß, sie muß durch neue Geburten in andere Körper eingehen. Dieser neue Glaube wird mit der alten Lehre von der Vergeltung im Jenseits verschmolzen. Je nach seinem Werk (*Karma*) in der einen Geburt kann der Mensch zu höheren Daseinsformen emporsteigen oder tiefer sinken; er kann als Mensch jeglicher Art, als göttliches Wesen oder als Tier und Pflanze wieder geboren werden. Sein eigenes Karma ist sein unabwendbares Geschick. Die Seele ist so an die Körperfähigkeit gefesselt und kann nur auf dem Wege der Erkenntnis aus diesen Banden befreit, d. h. erlöst werden. Die „Erlösung“ (I, 1, 2) ist das Endziel der neuen Philologenlehre. Die Upanishaden geben keine Philosophie im strengen Sinne. Die neue Lehre ist entstanden durch das unzählige Zusammenspielen einer Reihe von Lehrern, besonders des *Utrum* und seines Schülers *Jāṇāvalī*, die alle, von der gleichen Grundidee erfüllt, diese Grundidee jeder in seiner Weise aussagten und ausbaute. Den Aufschwung gab das Einstreinen einer neuen Idee in einen vorhandenen und vorbereitenden Gedankenzirkel. Der von den brahmanischen Theologen gepflegte Brahmanbegriff wurde befruchtet durch die neue Lehre vom *Atman* (= Seele, Weltseele und zugleich das Selbst), also durch die Lehre von der Seelen-einheit in der Welt. Diese beiden Grundbegriffe wirken aufeinander ein und fallen schließlich zusammen. Daraus entspringt die neue Lehre: *Brahman* ist *Atman*. Das ist das A und O der Upanishaden. Von diesem Axiom ausgehend suchen die Upanishaden vornehmlich drei Probleme zu lösen: 1. Das kosmische Problem: Nur *Atman-Brahman* ist das Reale. Mit der Erkenntnis des *Atman* ist alles erkannt. Es gibt keine Weltseele. Die Welt ist kein Produkt aus *Brahman*, denn *Atman-Brahman* ist etwas Unwandelbares. Die Welt ist *Brahman*; — 2. Das

hinduistische Problem. Wie der *Atman* als scheinbare Weltseele in die Welt eingegangen ist, so ist er in die Leiber der Einzelweie als Einzelweie eingezogen. Auch hier gibt es in Wahrheit keine Weltseele, keine Verschiedenheit. Die unendlich kleine Seele in uns ist völlig eins mit der unendlich großen Weltseele, das kleine persönliche Ich mit dem großen Welt-Ich. Die Welt ist *Brahman* und „das bist du“. — 3. Das Erlösungsproblem. Die Erkenntnis des *Atman-Brahman* selbst ist die Erlösung. Der Erkennende wird frei von der Weltillusion und damit von den Fesseln der Wiedergeburt, indem er in das *Brahman* eingeht, d. h. mit ihm eins wird. Die Erlösung ist also ein Vorgang des inneren Bewußtseins. Die vorbereitenden Mittel sind die *Yoga* (: 111, 2), die eine immer wachsende Bedeutung gewinnt, und der *Yoga*, d. h. die völlig Verrentung in die metaphysische Gedankenwelt, die auf die Spitze getriebene Mystik („Mystik“, 1, 2a). — „Linen der Religion, B 1 b.“

Die Seelenwanderungslehre beherrschte bald das ganze religiöse Denken der Jüder. Schon vor Buddha jüdten *Brahmanen* als Bettelmönche ihr Heil in der Weltflucht, in geistlichen Orden, in einem beschaulichen entzogenen aśteischen Leben und glaubten durch Befreiung von Begierde und Unwissenheit die Fesseln der Welt und die Seelenwanderung zu überwinden. Dieses war der Boden, auf dem viele Lehrer und Propheten erschienen, die ein neues Erlösungsmittel verfürdigt. Die bekanntesten sind *Dhīna* („Jainismus“) und *Buddha* („Buddhismus“).

5. Ihde lang haben diese Konfessionen dem Brahmanismus starken Abbruch getan, ohne seine Lebenstrafe zu brechen. Vielmehr bildete sich dieser im Stillen zu der letzten Stufe um, die man den Neubrahmanismus oder gewöhnlich den *Hinduismus* nennen. Im 8. Jhd. n. Chr. war der Buddhismus bereits im Verfall, und einige Jhd. später verschwand er fast ganz aus Indien („Buddhismus“, 4), weniger infolge großer Verfolgungen, von denen man früher gesabelt hat, als dadurch, daß sich der Brahmanismus (I, 4) als die zähtere und anderseits als die sämigsamere Religion erwies, und weil er sich das Beste und Populärste aus dem Buddhismus angeeignet hatte, wie die Barnherzigkeit, den Tierkult, die weiten Wallfahrten, den Bilderdienst u. a.

Im Mittelpunkt des Hinduismus stehen die zwei großen Götter *Viṣṇu* und *Schiva*, die schon frühzeitig beliebte Volksgötter (I, oben 3) von weitverbreitetem Kultus waren und von den *Brahmanen* ihrem System einverleibt und angepaßt wurden. Aus der Verschmelzung dieser beiden mit der *Brahma*-lehre (I, oben 4) ist der Hinduismus herorgegangen. Nach dem Zeugnis des Megasthenes blühten schon um 300 v. Chr. die Kulte dieser beiden Götter, *Schiva*, den er den Dionyos nennt, wurde mehr von den Gebirgsbewohnern verehrt, *Viṣṇu*, den er Herakles nennt, von den Bewohnern der Ebene. Während „Jainismus“ und „Buddhismus“ hauptsächlich im Mittelstande ihre Wurzeln hatten, waren diese beiden großen Götter mehr in die unteren Schichten des Volkes gedrungen. Die brahmanische Theologie geließ ihnen als dritten den vorzüglich gedachten *Brahman* zu. — In der Theorie ist *Brahman* der

höchste Gott, der über der Welt schwebt als ihr Schöpfer und Lenker, als Lehrer und Orafel der Götter, die sich bei ihm Rats holen, als der Vater aller Wissens, der Urheber des *Veda* und das verklärte Schicksal der Menschen wie der Welt, deren ewige Erneuerung und Zerstörung nach Ablauf der großen Weltperioden (*Kalpa*) in seiner Hand liegt. Wenn Brahman schläft, sinkt die ganze Welt in Tod; sein Erwachen ist die Neukreierung. Die anderen Götter handeln für ihn, er selbst greift nie in die Welt händel ein, weil er gegen alle Wesen impartheit und darum auch freundlich gegen die Dämonen ist. Er wohnt in seiner eigenen Welt, jenseits des Götterhimmls, in höchsten Paradiese, wohin die Tapferen kommen, die in der Schlacht gefallen sind. Schon in den ältesten Teilen des großen Epos *Mahabharata* spielt er die Rolle eines Übergottes. Sein Ruhm war niemals verbreitet. Er wird dargestellt mit vier Köpfen und vier Armen, in denen er die *Veden*, *Zepter* und *Bogen* trägt. Sein Reittier ist der Schwan, seine Blume der *Lotos*. — *Visnū* ist der Erhalter der Welt. Sein Name ist der heiligste für das moderne Indien. Er trägt in seinen vier Armen Keule, Diskus, Mischel und die *Lotosblume* und reitet auf dem fabelhaften Vogel *Garuda*. Seiner Mythologie eigen ist eine Reihe von Verkörperungen oder Avatāras (wörtlich: Herabstieg auf die Erde), gewöhnlich zehn an der Zahl. Wenn irgend eine Großtat zu verrichten war oder Unheil der Welt drohte, so erschien *Wīshnu* als der Erretter in einer Verkörperung als Tier (Fisch, Schildkröte, Eber, Männlöwe), als Zwerg, *Heros* (*Māna*) oder als *Buddha*. Die berühmteste ist seine *Intarnation* als *Kṛishna*. Man hat im *Kṛishna*-Mythus christliche Züge zu erkennen geglaubt, doch wohl mit Unrecht. *Kṛishna* wurde als Königssohn von der *Devaki* geboren. Damit er den Verfolgungen des grausamen Dämons *Kāna* und einem allgemeinen Studentenmorde entgehe, wurde er bei Hirten erzogen und verbrachte seine Jugend in lüsterner Liebespielen mit Hirtinnen. *Kṛishna* ist ursprünglich eine geistliche Persönlichkeit, die schon in einer der ältesten *Upanishad* als der Sohn der *Devaki* genannt wird. Er ist der Berliner einer für die Kriegerkaste bestimmten Morallehre, die ausführlich in dem ethischen Gedicht *Bhagavadgīta* im leichten *Verse* des *Mahābhārata* entwickelt wird. Der *Kṛishna*-ismus ist einerseits spekulativ mit Ausehnung an die *Sāṃkhya* und *Yoga*-Philosophie (s. 4), andererseits strebt er eine Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Empfindens an durch die sog. *Bhakti*, d. h. Gottesliebe oder die gläubige Hingabe an Gott. Die indische *Bhakti* mit ihrem schwärmerischen und mythischen Zug hat etwas gründliches, ist aber vorchristlichen Datums. *Kṛishna* wurde frühzeitig vergöttert und dann mit *Wīshnu* gleichgesetzt. Mit dem *Kṛishna*-ismus ist die *Bhakti* in den Hinduismus, besonders in den *Wīshnudienst* übergegangen und gilt hier als ein besonderer Heilsweg neben der Erkenntnis und der Wertheiligkeit. — *Śaṅkara* ist in allem das Gegentu zu *Wīshnu*. Er ist durch mehrfache Umformung und Vereinigung mit anderen, wohl auch unchristlichen und unbrahmanischen Göttern aus dem alten *Rudra* hervorgegangen. Wie *Rudra* wohnt auch *Śaṅkara* auf Bergen; sein Lieblingsaufenthalt ist der *Kailāsberg* jenseits des Himalaja. Er ist wie *Rudra* ein gefürchteter Gott. Im System der drei höchsten Götter gilt er als der *Verstörer*. Er wird gedacht als nackt, mit einem blutigen Fell bedekt, mit einem Kranz von Totenschädeln und mit Schlangen um den Hals und den Dreizack tragend. In dieser Gestalt führt er wilde Tänze auf. Er ist der Herr der Gespenster, der Dämonen, die auf den Leichenäckern hausen. Man brachte ihm Menschenköpfe dar. In seinem Mythen erscheint er gewaltätig und grausam. Er hat aber daneben eine wohlätige und freundliche Gestalt, in der er als zeugende Kraft gedacht wird, die das wiederherstellt, was er zerstört. Er trägt dann als Diadem die Mondsichel und hat auf der Stirne ein drittes Auge. In dieser Gestalt ist sein Symbol der *Tier* und vor allem der *Phallus* (*Lingam*). Unter dem Symbol des *Phallus* wird er überall verehrt. Im allgemeinen ist er ein entarteter und entzückender Gott. Im *Śaṅkara*-ismus gedieht besonders die Magie und Gaulei, die sich an das philojovinische System des *Zoga* anlehnen. Die *Śaṅkara*-iten bevorzugen die *Joga* und die damit verwandte *Sāṃkha*-philosophie, während die *Wīshnuiten* mehr der *Upāñchādideute* zuneigen. Demigen Tages wird die *Zauberei*, *Beschwörung* und *Wahrsagerie* besonders von der schwaitischen Sekte der *Jogin* (mit arabischem Namen *Zalīr*) ausgeübt. Sie verehren den *Śaṅkara* unter der Form des *Bhairava*.

Unter den neuen hinduistischen Göttern des indischen Pantheons sind besonders namhaft zu machen: *Kubera*, der Gott des Reichthums, *Kāma*, der Gott der Liebe mit seiner Frau *Rati* (Wollust) und die beiden Söhne *Śrīvāsa*, der Kriegsgott *Standha* oder *Kumāra* und *Ganesha*, der Gott der Weisheit und Wissenschaft, der mit dem Elefantenrüssel abgebildet wird.

Auch in dem vielgestaltigen Hinduismus müssen wir die offizielle Religion der brahmanischen Ethikorede und die *Brahma*-religion trennen. Jene beruht, wie schon angedeutet, auf einem Komplex, der die *Brahmangotter* *Wīshnu* und *Śaṅkara* mit dem *Brahmablaue* und indirekt mit dem alten *Glauben* des *Veda* verschmolz. Dabei kommen überall die pantheistischen und monotheistischen Ideen zum Durchbruch. Die religiöse Spekulation sieht in den drei Göttern nur einen einzigen Gott. Das ist die Dreigotttheit des Hinduismus, die *Trimūrti* (Dreigestalt). Diese wird auf Bildwerken als ein Körper mit drei Köpfen, in der Mitte *Brahman*, rechts *Wīshnu*, links *Śaṅkara* dargestellt. Man dachte sich Gott als einen, der sich in diesen drei entfalte. Aber diese Dreieinigkeit ist nie eigentlich populär geworden. Vielmehr deuten die Hindus die *Trimūrti* in dem Sinn, daß einer der drei Götter der höchste ist. — Die alten Götter Indiens bestanden der Theorie nach weiter, aber den drei untergeordneten, ebenso die Autorität und die Lehren der *hā*-Schrift. Für das Volk in seiner überwiegenden Masse gibt es nur einen großen Gott, *Śaṅkara* oder *Wīshnu*. Ganz Indien zerfällt seit *Ibb.* in zwei große religiöse Lager, in die *Śaṅkara*-iten und *Wīshnuiten*; die wiederum in zahlreiche Sekten zerfallen. Bis heute hat *Śaṅkara* die meisten Tempel in Indien und sein Ruhm ist über das ganze Land verbreitet. Trotzdem ist der *Śaṅkara*-ismus nicht die herr-

schende Religion, sondern der Wischnuismus, insbesondere der Krishnadienst, und er dringt immer weiter vor und darf wohl als die Religion der Zukunft gelten. Der Wischnudienst ist viel toleranter und zahmer als der Schivaismus mit seinen asketischen, orgiastischen und magischen Beirüttungen. Er ist universaler und von höherer Bildung.

Das gelehrte System des Neubrahmanismus in seiner seltarischen Entwicklung ist niedergelegt in den sog. Purânen, z. T. recht umfangreichen Schriften, die zwar auf alte Quellen zurückgehen, in ihrer jetzigen Form aber wohl kein hohes Alter besitzen.

Im Bereich des Schivatutus hat sich auch der sog. Schaktidienst herausgebildet, die Verehrung der Schakti, d. h. der wirkenden Kraft der Gottheit, welche die weibliche Seite in dessen Doppelnamen bildet. Durch sie treten im Hinduismus die Götterinnen viel stärker hervor als in der alten Zeit. Jedem der drei obersten Götter wird eine Frau beigegeben, dem Brahman die Sarasvati, die Göttin der Weisheit und der schönen Künste, dem Wischnu die Lakschmi oder Sachi, die Göttin der Schönheit und Liebe, die indische Aphrodite und dem Schiva die Parvati, die am meisten genannte und verehrte Göttin Indiens, oft schlechthin die Göttin genannt. Sie wird bald als die Allgöttin gefeiert, bald zu einem Werkzeug der Magie gemacht. Wie Schiva hat sie zwei Seiten, eine gnädige und eine furchtbare. Als schreckliche Göttin heißt sie Durga oder Kali und hat einen barbarischen und blutigen Dienst. Jede dieser Götterinnen wird als die Schakti, als die weibliche fruchtbare und schöpferische Natur des Gottes angesehen. Sie werden gleichfalls zu einer Dreheit zusammengefaßt und als solche von einer bestimmten Seite, den Schaktas, verehrt. Diese Sekte hat eine eigene Literatur, die Tantras, in denen Mystik, Zauberei, und die Kunst, übernatürliche Kräfte zu erlangen, das Wichtigste sind. Der Schaktismus ist der eigentliche Nährboden des Schaktidienstes; Schivas Frau ist die fast allein herrschende Hauptgöttin geworden. Der Schaktidienst ist in einem orgiastischen unzähligen Naturdienst ausgeteilt, der das weibliche Prinzip und die Begegnung zum Gegenstand eines unzähligen Zulti mit geheimen nächtlichen Orgien gemacht hat, dem die Frauen ohne Unterschied sich hingeben („Ordeu: II, 2 b.“).

C h a n o n i e de la G a u s s a y e: Lehrbuch der Religionsgeschichte. Darin: Die Ander von Edm. Lehmann, 1897²; — Darin: Die Geschichte der indischen Religion, 1874; — A. Barth: Geschichte der indischen Religion, 1874; — E. B. Houghton: The Religions of India, 1890²; — G. W. Howells: The Religions of India, 1895; — Chr. Laisen: Indische Altertumskunde I—II, 1866 bis 1874; III—IV, 1858—61; — Tielkes Kompendium der Religionsgeschichte, übersetzt von Weber-Söderholm, 1903²; — Edm. Hardy: Judenthe Religionsgeschichte, 1898; — H. Olberg: Die Religion des Veda, 1894; — M. Bloomfield: The Religion of the Veda, 1908; — A. Hillebrandt: Ritual-Literatur. Bedeuthe Dichter und Zauber, 1897; — Edm. Hardy: Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens, 1893; — K. Geldner: Die Religionen der Ander: Vedismus und Brahmanismus, 1911 (aus Verholts Religionsgeschichtlichem Lesebuch, 1908); — G. Dowson: A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, 1891²; — Monier Williams: Hinduism, 1877;

— Derl.: Brahmanism and Hinduism, 1891; — A. Hall: Asiatic Studies, 1884²; — Derl.: Natural Religion in India, 1891; — H. G. Wilson: Sketch of the religious Sects of the Hindus, 1861²; — G. Morris: The Hindu Pantheon, 1864²; — W. Crooke: The Popular Religion and Folklore of Northern India, 1896²; — Abbé G. A. Dubois: Hindu Manners, Customs and Ceremonies, translated by Cauldham, 1906²; — R. Garbe: Die Bhagavadgâta, 1905.

G e l d n e r.
van Beun, Sietse Douwe, holländischer Kirchenhistoriker, geb. 1856 zu Lemmer (Friesland), 1881—1896 Pfarrer der Nederl. Hervormd Kerk in Moltwerum, Rijperkerk, Den Helder, Groningen und Rotterdam, seitdem Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte in Utrecht. „Postuliver“ Theologe in modernem Gewande ohne kirchenpolitische Neigungen.

Berf. u. a.: De Gereformeerde Kerk van Friesland in de jaren 1795—1804, 1888; — De organisatie der Ned. Herv. Kerk, beschouwd in het licht van belijdenissen en geschiedenis (= Die Organisation der N. Ref. Kirche, betrachtet im Lichte ihres Bekenntnisses und ihrer Geschichte, 1905); — Acta der Provinciale en Particuliere Synoden, gehouden in de Noordelijke Nederlanden gedurende de jaren 1572—1620 (mit Recensia, 8 Dec., 1892—1899); — Het kerckelijk leven (1909) mit Voor 200 jaren. Schetsen van het leven onzer Gereformeerde Vaderen (1886, 1905); — Uit de vorige eeuw, 1887; — Eene eeuw van worsteling (= Ein Jahrhundert des Kampfes, 1904. Kirchengesch., dec. 19. Jhd.); — Kraacht tot arbeid (Ahd. Reden), 1900; — Het Stip. Bernardinus, 1911; — De Bisschoppelijke Hierarchie in Nederl., 1910; — Herausgeber der Sammlung von Abhandlungen über die derzeitigen katholischen Richtungen, Schulen, Denominationen und Parteien Hollands Kerk en Secte, 1907 ff (Niederlande: I—II, Lit., Sp. 787) und Uit onzen blootlijd (Aussumere Blauezeit); — Schetsen van het leven onzer Vaderen in de 17. eeuw, 1909 ff.

S ch w a l t e r.

V e g e t a r i a n i s m u s „Lebensreform.“
V e g e t a r i a n i s m u s, religiösgeschichtlich, „Erscheinungswelt der Rel.: I, B 1 a“ Bäume, bla. Beghe, Jo(hann), Prediger und Erbauungsschriftsteller († 1504), geb. zu Münster, trat hier 1451 in das Haus der Brüder des gemeinsamen Lebens ein, studierte in Köln, richtete das Brüderhaus in Rostod ein, wurde 1475 Rektor des Brüderhauses zu Münster, legte aber aus unbestimmten Gründen nach einigen Jahren sein Amt nieder und wurde 1481 Beichvater und Rektor des Schwefernhauses zu Nienfjeld bei Münster. In diese Amtszeit (wahrscheinlich ins Jahr 1492) fallen seine 23 erhaltenen deutschen Predigten („Vollationen“); wahrscheinlich sind sie von den Schwefern aus dem Gedächtnis zum Legegebrauch aufgesetzter worden. Die Predigten atmen den Geist der in den Kreisen der Brüder vom gemeinsamen Leben heimischen, praktischen Mystik und sind im edelsten Sinne des Wortes volkstümlich, artschauend, reich an Bildern und Gleichnissen, gelegentlich humoristisch, aber nie derb oder unangemessen („Predigt, C3“). Außerdem hat B. religiöse Lieder und erbauliche Traktate (geistliche Sagd., Marienkreuz, Blumenbettchen, Weinergarten der Seele) verfaßt.

L. Schulze: RE² XX, S. 478—483; XXIV, S. 621; — Franz Joseph: Joh. B., ein deutscher Prediger des 15. Jhd.s, 1883; — Florenz Landmann: Das Predigtwerk in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters, 1900.

Behe, Michae1, „Kirchenlied: III, 1.“

Behemerter nos (Bulle ¶ Pius' X v. Jahre 1906) ¶ Frankreich, 11.

Beit (St. Beit), der Heilige, = ¶ Vitus.

Beit, I. Dietrich, ¶ Dietrich Beit.

2. Philip, ¶ Kunig: IV, 2c.

Belaquez ¶ Spanische und Niederländische Rel. Kunig, 4.

Belos ¶ Slavische Religion, 2.

St. Belten = ¶ Valentijn, Märtyrer.

Beluanus, Anastasius, ¶ Bestecke.

Benatius, Fortunatus, ¶ Fortunatus.

Bendidao ¶ Avesta, 2e.

Benedig.

1. Stadt; — 2. Bistum und Patriarchat.

1. B. entstand um die Wende des 6. zum 7. Jhd. n. Chr. Anfangs tatsächlich, dann bis ins 11. Jhd. nur noch dem Namen nach ein Bestandteil des byzantinischen Reiches, erreichte die Stadt, früh reich geworden durch den Handel mit dem Orient, zur Zeit der Kreuzzüge den Höhepunkt ihrer Macht, vorzüglich durch die Erfolge des vierten Kreuzzuges (¶ Kreuzzüge, 4). Bis ins 16. Jhd. dauerte ihre Glanzzeit; die Stadt war die reichste und prächtigste, ihre Staatskunst die bewunderteste des Kontinents. Zu 15. und 16. Jhd. erblüht die Venetianische Kunst (¶ Renaissance, II). Damals findet auch die reformatorische Bewegung in B. eine Stätte (¶ Italien, 5). Die Umrücke von B. Niedergang ward die Entdeckung des Seeweges nach Ostindien und das Umsturzen der Osmanischen Herrschaft im Orient (¶ Türkei, 2), die der Stadt im 16. und 17. Jhd. ihren Besitz in der Levante entzog. Nach Besetzung der Stadt durch Napoleon (1797) dankte der letzte Doge, Lodovico Manin, ab. Im Frieden von Campo Formio an Österreich abgetreten, verblieb sie in dessen Besitz, mit Ausnahme der Jahre 1805 bis 1814, wo sie zum Königreich Italien gehörte, bis zu ihrer Vereinigung mit Italien 1866 (¶ Italien, 6).

S. Romanini: *Storia documentata di Venezia*, 10 Bde., 1853–64; — W. Venet: *Die Entstehung der Vorherrschaft B.s an der Adria*, 1897; — H. v. Zwiedinek: *Südbronhorst: B. als Weltmacht und Weltstadt* (in: *Monographien zur Weltgeschichte*, Bd. 8); — H. Kretschmayer: *Geschichte von B.* I, 1905; — Weiteres bei H. Chevalier: *Topo-Bibliographie* II, 1903, S. 3254 und Kretschmayer: a. a. L., S. 308 f.

2. Als ältester Bischofssitz wird Malamocco, ein Stadtteil B.s, zuerst um 876 genannt. Nachdem 1102 die Insel größtenteils von einer Sturmflut zerstört war, wurde 1106 der Bischofssitz nach Chioggia verlegt. Neben neuem entstand um die Wende des 8. Jhd.s das Bistum Olivolo, das gegen Ende des 11. Jhd.s nach Castello verlegt wurde. Seit 1006 kommt dafür gelegentlich der Name Bistum von Rialto, später von B. auf. Sein letzter Bischof Lorenzo Gustiniani ward 1551 zum Patriarchen von B. erhoben und damit zugleich erst B. als Patriarchatsstuhl ausgerufen, während die Patriarchen von Grado entstanden bei der Spaltung des Patriarchats Aquileja um 607–10 infolge des Dreikapitelstreits; ¶ Monophysiten, I) seit dem 12. Jhd. nur tatsächlich meint in B. residiert hatten. B. erhielt damals als Suffragane die Bistümer Torello, Chioggia, Caorle und Gesolo. Nach dem Ende der Napoleonischen Zeit wurde der Patriarchensprengel von Pius VII neu geordnet und ihm als Suffragane über-

wiesen die Bischöfe von Adria, Ceneda, Chioggia, Concordia, Feltre-Belluno, Verona, Vicenza, Treviso, Udine. Von seinen neueren Patriarchen besiegt Giuseppe Sarri seit 1893 Patriarch 1903 als ¶ Pius X den päpstlichen Stuhl. — Die Diözese B. umfaszt zur Zeit 3 auswärtige Patriariate, 45 Pfarreien, 160 Gotteshäuser, 5 geistliche Erziehungsanstalten für Knaben, 15 für Mädchen, 250 Religionslehrer, 50 Zöglinge des Priesterseminars, 263 Ordensgeistliche, 60 Laiebrüder, 300 Nonnen bei einer Gesamtbevölkerung von 140 500 Seelen.

¶ Ugolini: *Italia sacra* V, 1720, S. 1170 ff; — S. Cornelius (Corner): *Ecclesiae Venetae et Torcellanae ex antiquis monumentis illustratae*, 19 Bde., 1749; — G. Bianchi: *Nuova serie de' vescovi di Malamocco e di Chioggia*, 2 Bde., 1790; — D. Ortoni: *Cronologia storica dei vescovi Olivensi... c. patriarchi di Venezia*, 1828; — G. Capellotti: *Le chiese d'Italia* IX, 1853, S. 237 ff; — Moroni: *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 1858, XC, S. 207 ff; — W. Meyer: *Die Spaltung des Patriarchats von Aquileia* (AGG R. 3, II, 1898); — L. Hartmann: *Geschichte Italiens* II, S. 85, 201, 209; — Statistik in: *Annuario ecclesiastico*, 1910, S. 809. Großhoff.

Benedig, Täuferkoncil (1550), ¶ Uniat, 2.

Benema, Hermann (1697–1787), geb. zu Wildervank (Prov. Groningen), in seiner Studienzeit (Groningen, Franeker) besonders von den beiden Bittinga beeinflusst, 1719 Warter in Dronten (Prov. Friesland), 1724 Nachfolger des jüngeren Bittinga in ¶ Frasnefer, dessen Hauptanziehungspunkt er im 18. Jhd. bildete. In der Bibelwissenschaft schritt er auf der Bahn, die Bittinga eingeschlagen, fort (grammatikalische Ereignisse und biblische Schrift). Seine Rechtgläubigkeit wurde wiederholt angezweckt, besonders als er es wagte, für den des Sozinianismus verdächtigen Mennonitenprediger Stinstria 1740 einzutreten. Seit 1784 im Ruhestand, verbrachte er seinen Lebensabend in Leidenwarden. ¶ Niederlande, I, 5 (Sp. 781).

Sein Hauptwerk ist der festsätzliche Kommentar zu den Psalmen, 1762 ff; daneben stehen seine Erläuterungen von Jeremia, Geschiel, Daniel, Sacharja und Maleachi wie Fortsetzungen von Bittingas Lebenswerk: — Zu seinen Institutiones historiae ecclesiasticae Veteris ac Novi Testamenti (7 Bde., 1777 ff) zeigt er sich als hervorragenden Kenner der Kirchenwörter. — Über B. vgl. S. D. van Beek in RE XX, S. 491–493; — A. Duyck: *Geschiedenis van de kristelijke kerk in de 18. eeuw*, 1808, VIII, S. 64–70, 142–144, 428–437; IX, S. 154–164; — C. Seyp: *Johan Stinstria en zijn tyd*, 1865 (Register).

Goebel.

Venezuela, Republik im Norden von Südamerika, aus einem Bundesbündnis, 20 Staaten und 2 Territorien bestehend, die in den meisten inneren Angelegenheiten selbständig sind, umfasst 942 300, nach anderen 1 020 400 qkm und zählte 1909: 2 661 000 Einwohner (1% Kreolen, 5% reine Reger, sonst Mischlinge aus Weißen, Indianern und ehemaligen Negro-Sklaven). Das von Columbus 1498 entdeckte Land war 1528 spanisches Leben; hernach unterstand es den Vicekönigen von ¶ Peru, dann 1739 zu Neugranada (¶ Colombia und Ecuador) und wurde 1776 ein eigenes Generalkapitanat. Die Missionierung war hauptsächlich das Werk der Dominikaner, Kapuziner, Augustiner und Jesuiten;

als erstes Bistum wurde 1583 Caracas errichtet. Die Bevormundung durch das Mutterland führte schon 1749 und 1797 zu Aufständen, 1810 begann in Caracas die Erhebung des spanischen Südamerikas; doch wurde B. 1812 und 1814 wieder unterworfen und errang seine Freiheit erst 1820—21; es blieb aber noch bis 1830 mit Neugranada vereinigt und wurde erst dann selbständige Republik. Fast ununterbrochen folgten sich Verfassungsänderungen, Unabhängigkeiten, Bürgerkriege. Unter dem Präsidenten Guzman Blanco (seit 1873, mit kurzen Unterbrechungen bis 1887) herrschte größere Ruhe, dafür aber heftiger Kulturmampf gegen die Kirche (1873—77 Säkularisation der Kirchengüter). Unter Epifanio Castro (1899—1908) kam es infolge seiner Willkürtätigkeit gegen Freunde, Beleidigung von Gesandtschaften u. dgl. wiederholt zum bewaffneten Einschreiten des Auslands. Unter seinem Nachfolger Gomez sind die Beziehungen zum Ausland besser geworden. Staatskirche ist die römisch-kathol. ; doch ist seit 1854 völlige Religionsfreiheit garantiert: der Staat hat das Patronatstecht über die Kirche und übt das Pflegestecht aus, steht ihr aber bei Beleidigen des Staates meist feindlich oder unfreundlich gegenüber. Kirchlich bildet das Land die Kirchenprovinz Caracas mit 5 Suffraganbistümern; 1909 zählte man 407 Pfarreien, 547 Kirchen, 409 Priester; da der Zutritt auswärtiger Kultusdienner vom Präsidenten untersagt werden kann, herrscht vielfach Priestermangel. 1819 waren von der Bevölkerung 2 220 980 Katholiken, 3360 Protestanten, 250 Israeliten, 98 930 Angehörige anderer Gedenktücher oder sonstige. Von evg. Seinen arbeiten unter den Eingeborenen 4 kleinere amerikanische Gemeinschaften. Die deutsche evg. Gemeinde B. hat einen Pfarrer, der von der Hauptstadt Caracas aus das Land besucht.

J. Humbert: L'occupation allemande du V. au XVI^e siècle, 1905; — **D. F. L.:** Les origines venezuelaines, 1905; — **G. Tortoni:** Historia constitucional, 2 Bände, Berlin 1907/09; — **B. Sievers:** B., 1888; — **D. F. L.:** B. und die deutschen Interessen; — **H. Wolff:** Les Etats-Unis de V., 1889; — **B. C. Curtis:** V., 1896; — **H. M. Bénard:** Le V., 1897; — V., hrsg. vom Internationalen Bureau der Amerikanischen Republiken, Washington 1904 (mit Bibliographie); — **W. L. Crumm:** The Columbian and Venezuelan Republics, Boston 1905; — Demografía Venezolana, 1907, Caracas 1909; — **L. B. Dalton:** V., New-York 1912; — **B. Goey:** in RE³ XX, S. 493; XXIV, S. 622. **Vino.**

Petri Janete spiritus [Messe]: I, 2 c.

Pentilia Peccata = Läßliche Sünden, Sünden: III **Puhwesen:** II, 2 **Katholizismus:** 2 (Sv. 1035) **Raijutit:** I, 2.

Penn, J. Henr. (1725—1797), evg. Theologe, geb. in Barneby (Surrey), 1749—57 Fellow in Queens College Cambridge, Daton 1747, Pfarrer 1749; 1750 verließ er Cambridge und ging zu Adam Langton, einem Landgentilisten in Surrey; hier wandte er sich von den hochkirchlichen Grundlagen ab und evg. Gedanken zu. Als Pfarrer in Clapham (1754) und Huddersfield (1759) wurde er weit bekannt in ganz England als Führer der evg. Erweckung der englischen Kirche.

Ein bekanntestes Buch ist Compleat Duty of Man, 1763; — B. verf. sonst: Predication, 1759; — The Examination of Dr. Priestleys Free Address on the Lord's Supper, 1769; — Mistakes in Religion exposed: an Essay

on the Prophet Zacharias, 1774; — Memoirs of Sir John Barnard, Mayor of London, 1786.

John (1759—1813), evg. Theologe, Pfarrer in Clapham 1792, Mitbegründer der Church Missionary Society 1797, tätig im Kampf zur Unterdrückung des Sklavenhandels und in anderen philanthropischen Werken. Er und seine Gefährten werden als „Clapham sect“ bezeichnet (England: II, 1). **Blane.**

Penner, Thoma s. Quintomonarchianer. **Benturini, Karl Heinrich Georg** (1768—1849), geb. in Braunschweig, 1807 Pfarrer in Dordt bei Helmstedt, nachdem er vergeblich versucht hatte, an der Universität Helmstedt in der theologischen und philosophischen — historischen — Facultät anzutreten, und nachdem ihm auch die Stellung des zweiten Bibliothekars in Wolfenbüttel nicht zuerkannt worden war; lebte seit 1844 im Ruhestande, gest. in Schöpenchedt. Berüchtigt ist sein noch heute fast jährlich neu aufgelegtes Leben-Jesu, daß durch romanistische Form und Kritik noch weit über Bahrdt und Reimarus hinausgeht; die Deutung der Heilungswunder Jesu mit Hilfe der mitgeführten „Reiseapotheke“, der Auferweckungen, auch der Auferstehung Jesu selber, mit Hilfe der Scheinoddyphorie, der Liebesroman Jesu und der Maria von Bethanien, die stete Verbindung Jesu und seiner Jünger mit der „Geheimgeellschaft“ der Eherner sind einige charakteristische Proben seines Inhalts. Doch Schweizer (I. Lit.) urteilt, daß manches sehr seltne beobachtet ist, und warum, B. wie Bahrdts Arbeit als historische Leistungen zu gering einzuschätzen; er erklärt die romanistische Form aus der „richtigen Empfindung, daß man den Zusammenhang der Ereignisse im Leben Jesu erst schaffen müsse, und daß die Evangelien nur eine Reihenfolge bieten, aber keine Erklärung, wie alles so gefommen ist.“

Beri. u. a.: Ideen zur Philosophie des reinen Christentums, 1794; — Der Geist der deutschen Philosophie in Beziehung auf Moral und Christentum, 1796; — Die Religion der Vernunft und des Herzens, 1799; — Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth, Band 2 und 3, 1800 bis 1802 (der 1. Band war von einem Ungekommenen verfaßt worden, 1805); — Geschichte des Urchristentums nach Lukas Apostelgeschichte, 1803; — Handbuch der vaterländ. Geschichte für alle Stände Braunschweig-Lüneburgischer Landbewohner, 1805—09; — Chronik des 19. Jhd.s (1806 bis 1835), 31 Bände, 1809—37. — Über B. vgl. ADB 39, S. 607—611; — **A. Schweizer:** Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913, S. 44 ff. **Blane.**

Venus [Rom]: I, 3 **Himmelskörper**, 4. **Veränderlichkeit** der Arten (Variabilität) **Entwickelungslahre**, 5 (Sv. 391). **Veränderung** der Kirchenräte **Kirchenamt**, 3 A. B. (Sv. 1186, 1188).

Berantwortlichkeit **Zurechnung** **Willensfreiheit** **Charakter** **Moralstaatheit**, 2.

Verbalinspiration **Inspiration**. **Berbeckerungspunkte**, heisslich, Hessien: I, 4.

Berbietet, **Theophil**, **Herz Mariae**: II, 2. **Berbohne Bücher** **Index** **Index** **Bibelverbot**.

Berbrecher **Strafrechtsreform** **Zurechnung**, — **Jugendliche Verbrecher** **Fürsorgeerziehung**, 2.

Berbrennung **der Toten** **Begräbnis**: I, 1 (Schluß); II, 2 **Feuerbestattung**.

Bercelli, Wille von, ¶ Wilhelmiten.
Verdammnis.

1. Gericht und § im NT; — 2. Art der §; — 3. Art der §; — 4. Dauer der § — Zur dogmatischen Erörterung vgl. ¶ Gericht Gottes, ¶ Unsterblichkeit, ¶ Wiederbringung, ¶ Prädestination: III.

1. Die § — ein der atlischen Religion fremder Begriff — ist das Los derer, die im Endgericht verurteilt werden (¶ Eschatologie: III, 3 e). Das Wort § steht in der lutherischen Lehrengesetzung des NT sowohl für den Begriff der Verurteilung im Endgericht wie für dieses Endgericht selbst (¶ Gericht Gottes, ¶ Eschatologie: III, 3 e) und auch für die daran für die Verurteilten vorgehenden Strafe. Das ist sachlich berechtigt, weil die Strafe der § überall die gleiche ist, die Auskostung aus dem ¶ Reich Gottes, der Verlust des ¶ Ewigen Lebens, Verberben und ¶ Tod. Es gibt zuletzt überhaupt nur zwei Klassen von Menschen, Selige und Unselige, Erlöte und Verlorene, Gerettete und Verdammte. Deshalb kann das Gericht auch, wie in den Gleichnissen Jesu, die Form einer endgültigen Scheidung erhalten (Schafe und Völker, gute und faule Früchte, Weizen und Spreu). Manchmal erfolgt diese Scheidung als das Endergebnis einer immensen Entwicklung (als „Ernte“ Gal 6,8; die Sünde „gebiert“ den Tod, Joh 1,15; der breite Weg führt zur §, Mith 7,13; Joh 3,19 (5,2a) wird ein besonderes Gericht sogar ausdrücklich abgelehnt). Aber selbst da, wo die § als Vorherbestimmung (¶ Prädestination: I) erscheint (auch Röm 9,22; Mith 23,1a), ist die Vorstellung des Gerichts nicht verlassen. Dieses bezeichnet dann wenigstens den Termin, an dem sich für alle dazu Bekümmer das Gescheid der § vollendet. Die § ist daher das Los derer, die im Endgericht verurteilt werden.

2. Das Los der Verdammten ist das höllische Feuer, eine Vorstellung, die im NT durchaus konkret und realistisch zu nehmen ist. Sogar den Ort wußte man genau anzugeben: die Hölle oder Gehenna: ¶ Hölle, ¶ Gehenna, ¶ Hönnomital.

3. Da man sich die Hölle in der Erde dachte, so ist es verständlich, daß die Vorstellung der „Inferno“ mit der § verbunden worden ist Mith 8,12, 22,1, 25,20. An allen diesen Stellen weiß jedoch der Ausdruck „draußen“ befindliche Finsternis aus dem Ausschluß vom Göttlichen als dem Reiche des Lichten hin. So soll auch das Heulen und Zähneknirschen der Ausgetriebenen nicht ein Ausdruck des Schmerzes, sondern der ohnmächtigen Wit darüber sein, das Göttliche verloren zu haben. Auf diese ganz bestimmte Vorstellungswiege darf man sich daher nicht berufen, um auch die der Finsternis natürlich widersprechende Vorstellung des höllischen Feuers für bildlich zu erklären. Sie ist vielmehr recht eigenlich gemeint, so wie es das Gleidom vom reichen Maune schäldert, und ist die durchgängige Vorstellung im NT, auch wo sie nicht mit der Gehenna als dem §tri der § verbunden erscheint. So schildert auch der Hebräerbrief das Gescheid der Verdammten als Feuerstrafe 10,27 ff 12,25; so wird Jud 1,11 Petr 3,7 von dem bevorstehenden Gericht durch Feuer geredet; so ist Offenb. Joh 19,20 20,10 21,8 von einem Feuersee die Rede als von der Stätte ewiger Qual für den Satan und alle, die den „zweiten Tod“ erleiden. Auch der Tod selbst (¶ Tod: III, 2,4) und der Hades werden in diesen

Feuerpfuhl geworfen. Die eigentliche Vorstellung der Feuerpein wird ja auch schon dadurch bedingt, daß die Verdammten mit Seele und Leib in die Hölle geworfen werden (Mith 10,25). Die älteren Dogmatiker verstießen nicht gegen den Sinn des NT mit ihrer Behauptung, daß die Verdammten den Leib behalten, damit er ihnen auch äußere Qualen vermittele. Auch der § nun, der nicht stirbt (Mith 9,44, 45, 48; 66,24) ist nicht der Gewissenswurm, sondern nach Joh 3,14 der Wurm der Vernichtung, der an den Verdammten nagt.

4. Die Todesqual des höllischen Feuers, der die Gottlosen am Ende versallen, ist aber auch als unabänderlich und ewig gedacht. Nicht nur wird das höllische Feuer ausdrücklich als unauslöschlich (Mith 3,2; Mith 9,25; Luk 3,17) und ewig (Mith 18,8 25,11, 46) bezeichnet, sondern es steht auch diese ganze Vorstellungsserie überall in gegenwärtiger Parallele zu der vom ¶ Ewigen Leben. Wie dieses als unauflöslich angesehen wird, so muß dasselbe auch von der ewigen §. Wenn von einer endlichen Rettung aus derfelben oder von einer Wiederbringung aller (Apollatastasis) in diesem Sinne ist jedenfalls nirgends die Rede, ebensowenig wie von einer endlichen völligen Vernichtung. Einzelne anders lautende Stellen (Mith 5,26 n. a.) vermögen den Gesamtindruck nicht aufzuheben, auch nicht der paulinische Gedanke eines Universalismus des Heils, der zunächst nur dem jüdischen Partikularismus gegenübersteht und jedenfalls für Paulus den Gedanken eines doppelten Ausgangs des Endgerichts nicht ausschließt. Auch der in I Kor 3,12 ff aufgeschorene Gedanke eines ¶ Feuerfeuers (¶ Eschatologie: III, 3 e) berührt die Lehre von der ewigen §. nicht.

Hermann Cremer: Ueber den Zustand nach dem Tode, 1900*; — S. auch unter ¶ Eschatologie: II, III.

Brüder.

Verden, Bisitum. Nach der angeblichen Sühnungsurkunde vom 19. Juni 786, einer Fälschung aus der Mitte des 12. Jhd.s, von Karl dem Gr. gegründet; der als Bischof eingesezte Priester Guido ist offenbar eine Verwechslung mit dem jah ein Jhd. älteren Breisemissionar gleichen Namens (¶ Niederrheine: 1,1), und ebenso ist dessen Gründung Werda (Maiersdorf) mit § verwechselt. Wahrscheinlicher ist die Annahme, daß § vom Kloster Amorbach im Odenwald aus missioniert wurde, und daß die Leute dieses Klosters als Leiter der Mission von Karl dem Gr. die bishöfliche Weise erhielten. Sicher nachweisbar sind die Bischöfe erst seit Hartuth, der an der Synode zu Mainz (Juni 829) teilnahm. Der Sprengel umfaßte die sächsischen Gaue Sturm, Wofidi, Bardengau, Drevani und Österwalde. Die Reformation wurde durch den in den beiden Sitten Bremen und § regierenden Christoph von Braunschweig (¶ Hamburg: 1,7) im Süßig § noch niedergehalten, siegte aber nach dessen Tode (1558) unter seinem Bruder Georg und wurde unter dessen Nachfolger Eberhard von Holte seit 1566 vollendet. 1648 wurde das Bisitum säkularisiert (¶ Deutschland: II, 3) und kam als weltliches Herzogtum mit dem Erftstift Bremen an Sachsen; 1715 ergriß das Kurhaus Hannover Besitz von den Herzogtümern.

Chronikon episcoporum Verdensium bei Leibniz: Scriptores rerum Brunsv. II, S. 221 ff; — Bischofsreihe in MG Scriptores XIII, S. 343. — Neben § vgl. ferner

F. W. Ichmann: Untersuchungen zur älteren Geschichte des Bistums L. Göttinger Diss. 1904 (hier die übrigen Quellen vollständig); — A. Käfer in Zeitschrift für niederländische Kirchengeschichte III, 1898, S. 101 f.; IV, 1899, S. 83 ff.; — A. Haud II, S. 390 f.; — Ders. in RE² XX, S. 499 f.; XXIV, S. 622. A. Käfer.

Verdienst.

1. Der voraußumstümliche Begriff; — 2. Augustins Neuerung und das Fortwirken des alten Begriffs; — 3. Der reformatorische Kampf gegen den Begriff und Nachwirkungen des Gedankens im Protestantismus; — 4. Die neuere Entwicklung des Problems.

1. Die kath. Auschauung vom Christentum und der Begriff bedingen einander. Seit den Tagen des Frühhaltolosimus (Ende des 1. Jhd.) ist der Begriff ein Bestandteil des Christentums. Dem Urchristentum ist er fremd. Denn Jesu Lohngedanke (Lohn: II, 2 b; 3 b) hat nichts mit dem Begriff zu tun; und Pauli Rechtfertigung Lehre (Rechtfertigung: I) bedeutet den runden Gegenst. gegen jegliche Form des B.s, mag sie auch in ihrem Aufbau sich an die jüdische Rechtfertigungsidee anlehnen. Erst nachdem sich das Urchristentum in den Frühhaltolosismus umformte, aus der paulinischen Rechtfertigung Lehre unter dem Einfluß des jüdischen Geistes die frühhaltolose wurde (Rechtfertigung: II, 1) und das „göttliche“ Leben des Urchristentums in das göttliche Kirchentreit des Frühhaltolosismus gefaßt wurde, also Maßstab für das Verständnis des Christentums die Idee des Rechts geworden war (Geset: II, 2; III, 2; Lohn: II, 4), stellte sich auch der Begriff des B.s ein. Seine älteste Ausprägung entspricht ganz dem geschichtlichen Zusammenhang, in dem er stand. Das Urchristentum hatte im Anschluß an die spätjüdische Predigt die (messianische) Entzündung und den heiligen Lebenswandel für die neue Religionsgemeinde, die Kirche Gottes, in Erfüllung gesetzt (Sünde: III, 1). Der Christ ist durch die Taufe entzündigt, und sein Leben ist ein heiliges Leben; denn der hlg. Geist Gottes leitet es (Bußweisen: I, 1). Seine Ausgabe ist es also, heilige Werke zu tun, mit denen er im letzten Gericht bestehen kann. Zu demselben Augenblick nun, wo Pauli Rechtfertigung Lehre jüdisch gedeutet wurde, war die „Werkgerechtigkeit“ da. Damit war allerdings noch nicht das B. vorhanden. Denn die Werke wurden ja gefordert, d. h. sie waren Pflicht. Man las, was man „zu tun schuldig“ war. Da aber dies Tun seinen Jubal fand am Willen, d. h. den Geboten Gottes, so befand die „Schuldigkeit“ des Christen in der Erfüllung der Gebote. Nun war aber das ganze Leben nach der Taufe unter die Idee der Forderung gerückt, darum umspannten die Begriffe Pflicht und Schuldigkeit nicht mehr alle überhaupt möglichen tätlichen Beätigungen, sondern nur ein bestimmtes Maß. Der Begriff der Schuldigkeit gab demnach das Mündelmaß dessen an, was erfüllt sein mußte. Damit war zugleich die überpflichtimäßige Leistung anerkannt. Und wenn man nun im Anschluß an die Worte Jesu und die hlg. Schriften, d. h. das griechische *W* (*Sepniaqnta*) mit seinen *Apolyphyn* den Lohnbegriff (Lohn: I) als berechtigten religiösen Willkürlichen Begriff meinte erwieken zu können, so mußte überpflichtimäßige Leistungen ein besonderer Lohn in Aussicht gestellt werden. Da die spätjüdische Ehit dies unbedenklich gelan, die ethischen Forderungen der christlichen Predigt

aber sehr bald sich eng an die spätjüdische Predigt anschlossen, so war schon im Frühhaltolosismus der Begriff des „B.“ kein Problem mehr. Daß als eigentliche B.e ursprünglich nur Handlungen gelten konnten, die über das „Gebot Gottes“ hinausgingen, ist verständlich. Der geschichtliche Zusammenhang wies nur auf diese Deutung hin. Dant dem Einfluß der spätjüdischen Ehit auf das junge Christentum galten nun auch besonders die „frommen“ Werke des Häuptens, Gebeis und Almosens als „verdienstlich“. Daneben auch andere Werke, die aus dem allgemeinen Rahmen der Grundsicherungen herausfielen. So koumten denn auch die „heroischen“ Leistungen der heidnischen stoisch-platonischen Ehit — z. B. Ehlosigkeit — B.e begründen. „Kirchliche“ und „aslerische“ (Aslese: III) Werke wurden demnach verdienstlich. Steis aber wird der Begriff B. gemessen am Begriff der pflichtmäßigen Handlung. Durch solche verdienstlichen Werke kam darum der Christ, wie Tertullian ausführt, sich bei Gott ein Kapital anzuremeln, das ihm gutgeschrieben wird, oder er kann durch die Sünden „sühnen“ und Gott „besänftigen“, also Schulden tilgen oder Gott „genugmig“ (satisfacere), indem er Erfazwerke für die nicht erfüllte Forderung aubietet (nach Analogie des römischen Zivilrechts), das statt der Erfüllung der Leistung — solatio — auch eine Erfahleistung — satisfactio — gefaßt. Die Sühnung der „täglischen“ oder „leichten“ Sünden (Sünde: III, 1) erfolgt ganz nach diesem Schema; aber auch die Sühnung der Todsünden durch die Buße (Bußweisen: I). Die „Satisfaktion“ der Buße haben den eben geschilderten Begriff des B.s zur Voraussetzung. Cyprian lebt ganz in diesen Gedanken.

2. Augustinus vertieft den Begriff. Nach der unreflektierten frühhaltolosischen Auschauung konnte der Christ B.e jedesmal erwerben, wenn er aus freien Stücken, also auf Grund seines freien Willens (Urlaub: II, 1), überpflichtimäßige Leistungen vollführte. Nach Augustin ist aber der freie Willen (Willensfreiheit) nichts. Der auf sich selbst gestellte Willen kann nur sündigen; der sich selbst überlassen Mensch kann darum überhaupt keine B.e erringen (Rechtfertigung: II, 3; Prädestination: II, 1). Es wäre nur folgerichtig gewesen, wenn Augustin überhaupt den Begriff B. abgelehnt hätte. Dazu ist es nicht gekommen. Der Begriff gehörte zum Inventar des Katholosismus. Er mußte aber der neuen Auschauung von der Sünde, dem freien Willen und der schöpferischen Gnade angepaßt werden. Nur die Gnade macht B.e möglich. Wo die schöpferische Gnade sich mit dem Willen verbindet (Rechtfertigung: II, 3), oder anders gepron, wo die (übernatürliche) Liebe „inpiriert“ wird, sind B.e möglich. Nur die Werke der „Liebe“ (caritas) sind verdienstlich. Und da Gott diese Liebe scheut, kränt er in den B.e seine eigenen Werke. Diese neue Auschauung vom B. hat sich durchgesetzt. Auch als die augustinische Inspirationstheorie der hochmittelalterlichen Habituslehre weichen mußte (Rechtfertigung: II, 5), blieb der Satz bestehen, daß B.e nur dort sind, wo die Gnade ist. Man drückt dies auch mit der sehr evangelisch klängenden Formel aus, daß erst die Person angemehm sein müsse, ehe die Werke angemehm sein könnten. „Angenehm“ wird aber die Person durch die „gebastete Gnade“ oder die „Eingießung des Habitus“. Verdienstlich

find darum nur solche Werke, die entweder im „organischen“ Zusammenhang mit dem Habitus stehen oder, wie es in der spätmittelalterlichen „nominalistischen“ Theologie heißt, die den Hierar oder Stempel der Gnade tragen („Rechtfertigung“ II, 5). Solche Werke muss Gott anerkennen. Sie begründen eine Rettung (necessitas) für Gott (merita de condigno); aber nicht deswegen, weil freier Wille und guter Gebrauch des freien Willens sie geschaffen haben, sondern weil in ihnen die göttliche Gnadenqualität enthalten ist; oder weil sie den Stempel der Gnade tragen, den anzuerkennende Gott sich bereits erklärt hat. Bei dieser Voraussetzung sind also im „Stande der Gnade“ oder auf Grund des Besitzes der „Nebenart“ vollbrachte Werke verdienstlich, nicht bloß die überflächtmäßigen oder über das „Gebot Gottes“ hinausgehenden (Opera supererogationis; vgl. „Bußf. jen.“ III, 1). Und wenn auch die neue Begründung des B. die Gnade zu einem unentbehrlichen Element des Christenlebens gemacht hat, so ist doch der Anschluss an die urchristliche Fragestellung in wenig erreicht, daß vielleicht das B. zu einem allumfassenden Begriff geworden ist und ohne Be. „Rettung der Gnade“ und Erwerb der „Herrlichkeit“ (gloria) nicht möglich ist. Auch die sittlichen Bevölkerungen außerhalb des „Standes der Gnade“ werden unter den B. gedankt gestellt. Natürlich nicht von Augustin; das war unmöglich; denn der nicht durch die Gnade bereitete Wille muss sündigen. Wohl aber in der Scholastik, möchte sie nun zur metaphysischen Ausformungslehre sich befreien („Rechtfertigung“ II, 5) oder zur Willenspsychologie zurückkehren („Rechtfertigung“ II, 6 „Sünde“ III, 4). Allerdings sind Be. im eigentlichen Sinn nicht möglich; wohl aber Handlungen, denen Gott aus Billigkeitsüberwägungen ein gewisses B. zusprechen kann (merita de conguo), das nun mit der Einföhlung der Gnade belohnt wird. Selbst Thomas von Aquino hat in seinem Sentenzientommentar und im Supplementum dieses uneigentliche B. anerkannt. So bereiten Be. auch auf die Eingiebung der Gnade vor. Diese neue Begründung des B.-begriffs hat aber die alte Anschauung vom B. nicht ganz bestätigt. zunächst wurde sie noch z. B. lang durch das Bußinstitut („Bußf. jen.“ I) lebendig gehalten. Neben der neuen Rechtfertigungslehre, die die Kirche Augustin verband, ließ die alte Anschauung von der Buße und den „satisfaktorischen“ Werken her. Erst nadem in den Tagen Abalards die Satisfaktionen ihren alten Sinn verloren („Bußf. jen.“ I, 3), begann auch in die Buße der neue B.-begriff einzudringen. In der Verjährungslehre hat aber die altkirchliche Anschauung bis heute sich gehalten. Denn Thomas, der die Verjährungslehre ganz im Rahmen der vorabälardischen Bußlehre vorbrachte („Verjährung“ III, 2), begründete das B. Christi mit der Handlung, zu der Christus nicht verpflichtet war. Das Geley zu erfüllen war Christus verpflichtet; aber sein freiwilliger Tod war eine überflächtmäßige Leistung und darum verdienstlich. Da die Verjährungslehre ihrem Grundsatz nach maßgebend für den Katholizismus wurde, so ist in einem zentralen Punkt der altkirchliche B.-begriff erhalten geblieben. Auch in der Unterscheidung der Gebote von den Evangelischen Ratschlägen, in der besonderen Würdigung kirchlicher und asketischer

scher Werke und in der offiziellen Beurteilung des Mönchums („Doppelte Moral“, I) wirkt die alte Anschauung vom B. nach. Die Theorie legt freilich die augustinisch-scholastische Betrachtung zugrunde. Für die lath. Lehre vgl. noch Katholizismus, 2.

3. Die Reformation hat grundsätzlich den B.-begriff aus Religion und Ethik entfernt und ganz an die Predigt Jesu und Pauli sich angeschlossen („Rechtfertigung“ II, 7). Nirgends auch in der Beschreibung des religiösen und sittlichen Verhaltens des Christen hat z. B. Luther irgendwelche Anteile beim B.-begriff gemacht. Die Misschuld des Begriffs aus dem Leben des Christen ist vollständig. Der Mensch kann nur seine Sündigkeit tun und ist in jedem Augenblick seines Lebens von der Gnade, d. h. aber der richtenden und aufrichtenden Barmherzigkeit Gottes abhängig. Wenn darum auch Luther den scholastischen Satz wiederholt, daß erst die Person angenehm sein muß, ehe die Werke angenehm sein können, so bedeutet dies doch etwas ganz anderes. Denn Luther hat die „gesdaffene Gnadenqualität“, den Habitus, der die Person angenehm macht, die „Nebenart“ rückhaltlos bestritten. Gerade sie sind dem B.-begriff die bleibende Unterlage. Angenehm wird die Person nie durch einen „Habitus“, eine „Gnadenqualität“, sondern durch die verzehrende Barmherzigkeit Gottes. Diese Gedanken Luthers sind ein bleibender Beitrag des Protestantismus geworden. Trotzdem ist der B.-begriff in der an lath. Formulierung angelehnten altprotestantischen Verjährungslehre („Verjährung“ III, 3) aufgetaucht. Luther und Melanchthon hatten, ohne freilich das Christentum als Rechtreligion zu bestimmen, sagen können, daß in der Rechtfertigung Christi Be. uns geschenkt würden und wir nun im Vertrauen auf die Be. Christi für gerecht erachtet würden, als hätten wir eigene B. Diese immerhin nicht ganz unbedenkliche Redeweise hat in Verbindung mit der Formulierung der Verjährungslehre das B. zu einem Bestandteil der Religion gemacht. Denn wenn die Genugtuung Christi ein B.-begründet, und wenn auf Grund dieses Bs für die Menschen die Gerechtigkeit und Seligkeit erworben werden, so ruht die Religion auf dem B.-begriff. Das heißt aber, daß die altprotestantische Theologie sich unter dem Einfluß der lath. Theologie in der Lehre vom Werk Christi zu dem B.-begriff befammt hat, den sie in der Rechtfertigungslehre und in der allgemeinen Erörterung des Begriffs B. grundsätzlich bekämpft hat. Verjährungslehre und Rechtfertigungslehre miteinander in Einklang zu bringen, ist ihr also nicht gegliedert.

4. Au der altorthodoxen Verjährungslehre hat sich trotz der Kritik der „Sosianer“ und trotz des Angriffs durch Pietismus und Aufklärung auch im 19. Jhd. der altkirchliche B.-gedanke beleben können, der sich ohnehin in die vulgäre Frömmigkeit auch des Protestantismus gern einmisst. Doch hat er stets nur als schwacher Wurzeltrieb eines gefällten Stammes aufwachsen können. Die Frömmigkeit der protestantischen Rechtfertigungslehre hat ihn immer wieder zurückgeschmissen, und die Theologie des 19. Jhd.s hat auch die Verjährungslehre vom lath. Verdienstgedanken zu befreien sich bemüht („Verjährung“ III, 4). In der Dogmatik wird gegenwärtig nirgends das Vertheidigungsverdienst Christi

ernstlich gerechtfertigt oder entschlossen verlangt. In der Ethis wird aber vollends dem B. jeder Raum ver sagt. Hier gilt der Begriff B. als Neubegründung einer eudämonistischen, utilitaristischen und kafistischen, kurz der „heteronome“ Ethis (*„Eudämonismus“, Utilitarismus“ Geleg; III „Rasenwelt“ I). Die protestantische, aus der reformatorischen Rechtfertigungslehre hinführende Ethis lehnt sich wissenschaftlich vielmehr an *„Kantian“, „autonomie“ Ethis an (Ethis, 4. 6 e *„Pflicht, 2 b)*, die nur die Pflicht als Motiv des sittlichen Handelns kennt, jede „Eigenlebe“ der sittlichen Betätigung ängstlich fernhält und darum im B. einen unberechtigten und unterfiktiven Begriff erachtet. Sie verzichtet darum auch darauf, mit Fr. *„Pausen Zugehörigkeit“ an die vulgäre Ethis zu machen und die sittlichen Handlungen in pflichtmäßige und verdienstliche zu zerlegen. Der nicht abolut, sondern auf die *„Rechtfertigung“* (I; III) gegründete „kategorische Imperativ“ soll das sittliche Handeln beherrschen. Grundätzlich wird heutzutage nur von der lath. Ethis das B. ge rechtfertigt; hier allein auch wird ihm eine durchgreifende Bedeutung zuerkannt. Keine Pflichtleib ist beirrt den Entwurf und die Ausführung; ebenso wenig aber eine religiöse Erkenntnis, der das „Rechten“ vor Gott religiös erscheint. In der Stellung zum B.-Begriff offenbart sich der unüberbrückbare Gegensatz von Protestantismus und Katholizismus.***

A. H. Wirth: Der B.-Begriff in der christlichen Kirche nach seiner geistlichen Entwicklung dargestellt, I. II 1892, 1901 (dazu vgl. D. Scheel in GGA, 1902, Nr. 5); — F. Schulz: Der sittliche Begriff des B. und seine Anwendung aus das Verhältnis des Werkes Christi (ThStKr 1894, S. 7 ff. 245 ff.); — Kirchlauf in KL XII, S. 690 ff. — G. Kunze: RE³ XX, S. 500 ff.; — R. Seberg: Opus supererogationis (ebb. XIV, S. 417 ff.); — Karl Stange: Einleitung in die Ethis II, 1901; — Friedrich Paulsen: System der Ethis, Buch 2, 1891; — W. Herrmann: Der Werke des Christen, mit Gott, 1914. — Schol.

Verdienst Christi | Werk Christi | Versöhnung: III | Buhwochen: III, 1.

Verdienst des Heiligen | Buhwochen: III, 1. Verdun, französisches Bistum, Suffraganat von Befancon, das Département Maas umfassend, zählt an 440 Paroissen, 570 Geistliche, 280 000 Katholiken. Das Bistum ist seit Mitte des 1. Jhd. so bezeugt (erster Bischof) wahrscheinlich der hl. Sancinus, um 350, gehörte seit 511 zu Austrasien, seit 843 zu Lothringen, mit dem es 925 an das Deutsche Reich fiel. Die Bischöfe erscheinen seit der fränkischen Zeit als Suffragane von Trier. Bischof Hamm (988–1024) erhielt vom Grafen von B. der ins hla. Land pilgernde, die Grafschaft erst provisorisch, 997 endgültig, und Otto III bestätigte die Kirche im Besitz der Grafschaft, wodurch die Bischöfe weltliche Herren, von den Herzogen von Lothringen unabhängige und deutsche Reichsfürsten wurden. Seit dem Wormser Konkordat hatte der deutsche König wenig Einfluss mehr. Bischof Jakob Pantaleon von Troyes (1252–55) bestieg als Urban IV den Papstthron. 1552 wurde die Stadt B. durch den Beraat protestantischer Reichsfürsten (*„Deutschland; II“*) dem französischen König Heinrich II ausgeteilt, der unter dem Titel eines Reichsvizars „vorübergehend“ B. sowie Meß, Toul und Cambrai bekleidete; das Deutsche Reich mußte im Westfälischen Frieden 1648

(*„Deutschland; II, 3“*) Stadt und Stift förmlich an Frankreich abtreten. Seit 1664 hatte der französische König das Recht, die drei lothringischen Bischöfe frei zu ernennen. Während der französischen Revolution weigerte sich Bischof H. L. René Desnos (1770–93), den Eid auf die Zivilverfassung des Klerus zu leisten und mußte flüchten, worauf die Nationalversammlung den Barter Aubry zum konstitutionellen Bischof ernannte. 1801 wurde das Bistum durch das Konkordat mit Nancy vereinigt, 1817 wiederbergegründet und Bézancourt untergeordnet.

Gallia christiana XIII, Paris 1755, 1161 ff.; — Ch. Jussié: Histoire politique et religieuse de V., 2 Bde., 1843; — A. Roussel: Histoire ecclésiale et civile de V., 2 Bde., und Ausgabe Bar-le-Duc 1863–64; — L. Clouet: Histoire de V. et du pays verdunois, 3 Bde., 1867–70 (bis Mitte des 15. Jhd. reichend); — M. Digoit: Histoire de Lorraine, 6 Bde., Nancy 1880; — G. Bonvalot: Histoire du droit et des institutions de la Lorraine et des trois évêchés 843–1789, Paris 1895; — L. Digoit: Le pays verdunois, Paris 1903; — Pouillé du diocèse de V., begonnen von R. Robineau, fortgesetzt von J. B. A. Gillant, 3 Bde., 1898–1904. *Zins.*

Vereine, kirchliche, *„Vereinsweien“*. Dasselbe sind die Sonderartikel über die Einzelvereine genannt; s. B. B. für Innere Mission | Innere Mission; B. für Äußere Mission | Äußere Mission; III, 4; IV; B. für Reformationsgeschichte | Reformationsgeschichte; B. junger Männer | Jugendfürsorge, 1–2; B. der Freunde evg. Freiheit | Protestantentbund | Rheinland, 4b; Ev. Kirchlicher Hilfsverein | Hilfsverein; Ev. B. für kirchliche Zwecke in Berlin | Preußen; I, 3c (Sv. 1801) iww. — Andere B. sind zu suchen in dem Artikel über die Zwecke, denen sie dienen; s. B. B. gegen Missbrauch geistiger Getränke | Mäßigkeit usw. | Bestrebungen, 1 (Sv. 27); Studentenvereine | Universitäten, C 1 b | Studentenverbündungen, christliche | Vereinseien; I, katholisches, 4.

Vereinigte Staaten von Nordamerika.

1. Kirchengeschichte der Kolonialperiode; — 2. Staat und Kirche unter der Bundesregierung; — 3. Grundlinien der kirchlichen Entwicklung im 19. Jhd.; — 4. Ausbreitung und Statistik; — 5. Sektenbildung und Unionsschreibungen; gemeinsame praktische Arbeiten; — 6. Der Geist des amerikanischen Kirchenlebens; — 7. Theologische Standpunkte; — 8. Die Organisation der lath. Kirche; — 9. Das Lutherum in den B. St.

1. Bis zum Jahre 1789, in der sogenannten Kolonialperiode, hat die nordamerikanische Kirchengeschichtsschreibung die Aufgabe, die Entwicklung der dreizehn englischen Kolonien in religiöser Hinsicht zu verfolgen. Diese lassen sich vom Norden nach Süden folgendermaßen gruppieren:

a) Neuengland, zuerst von den *„Pilgervätern“* 1620 besiedelt, bald darauf durch eine Massenauswanderung englischer *„Burianer“* zu einem kräftigen Gemeinwesen aufgebaut, hat die congregationalistische Kirchenverfassung (*„Congregationalisten“*) angenommen. Dissenter, hauptsächlich *„Baptisten“* und *„Quäker“*, fanden in dem kleinen Rhode Island (*„Williams, Roger; Naturrecht, 6“* Toleranz, 5 a) Zuflucht. Die allmähliche Stärkung des Toleranzgedankens in England kam in Neuengland zuerst den

Quäkern, dann den Baptisten zugute; auch durch das Eindringen von Anglikanern (Gliedern der englischen bischöflichen Kirche) und Presbyterianern wurde die Vorwacht der staatlich unterstützten Kongregationalisten untergraben. — b) Nachdem die schwedisch-lutherischen Anfänge im jetzigen *Delaware* 1655 von den Holländern erobert worden waren, war in den Hauptstädten der heutigen Bundesstaaten *New York* und *New Jersey* das holländisch-reformierte Kirchenwesen vorherrschend. Der Übergang dieses holländischen Kolonialbesitzes an England 1664 ließ die anglikanische Staatskirche als zweite privilegierte Kirchengemeinschaft an die Seite der holländisch-Reformierten treten und sich in das später sehr weitvoll gewordene Kirchenrecht teilen. Im 18. Jhd. kamen noch Presbyterianer, Methodisten u. a. hinzu. — c) In *Pennsylvania* (1681) war von Anfang an das weitverzweigte Quäkeramt *William Penn* (Quäker, 1. Naturrecht, 6) vorangebend, das sich von hier aus in allen Kolonien ausbreitete. Hier fanden Mennoniten (*Memo*) und Schweißfelder (*Schwefeld*, *Spanenberg*) eine Zuflucht; hier hat *Jinzendorf* Anfänge einer Herrnhuter Kolonie verträglich gepflegt; hier schuf *Mühlenberg* die erste lutherische Synode Amerikas (1. unten 9). — d) *Massachusetts*, die Gründung des fath, Lord Baltimore (1632), war auf die Toleranz Andersgläubiger angewiesen; sonst wäre ihr die Existenzberechtigung seitens des protestantischen Englands abgelehnt worden. Durch die starke engl. Einmigration sind aber die Katholiken bald zu einer schwachen Minderheit geworden; doch haben sie durch gemeinsames Vorgehen mit den Quäkern ihre wesentlichsten Rechte der anglikanischen Staatskirche gegenüber zu bewahren gewusst. — e) In *Virginia* (1607) haben Anglikaner puritanischer Richtung freie Hand gehabt; doch befanden sich zu viele zweifelhafte Christen unter den Geistlichen, um ein traufloses Auftreten für das Evangelium zu ermöglichen. Die Hugenotten, Quäker, Baptisten und Presbyterianer waren zunächst zu schwach, um eine feindsame Konfrontation aufzunehmen. — f) In *North* und *South Carolina* (1670) waren die Anglikaner zwar geistlich bevorzugt, doch bildeten Hugenotten und Pro-Schotten den namhaftesten Teil der Bevölkerung; deswegen blieb, trotz den energischen Anstrengungen der 1701 in England gegründeten Society for the Propagation of the Gospel, das Disenterium (Quäker, Hugenotten, Baptisten usw.) ausgeschlaggebend. — g) Die dreizehnte Kolonie, *Georgia* (1733), war eine wohlthätige Stiftung, wo Herrnhuter und Salzburger Emigranten (1. Österreich-Ungarn; 1, 3 d) eine Zuflucht fanden. Unter den vielen hier angekommenen englischen Zuhauseleuren, die ein neues Leben jenseits des Oceans anfangen sollten, haben auch die Methodisten erfolgreich gearbeitet.

Gegen die Mitte des 18. Jhd.s begann das steigende Interesse an geistlichen Dingen die Kolonialgrenzen zu überschreiten und zu verväischen. Ursachen davon sind nicht nur die allmähliche Rückbildung der Bevölkerung, auch nicht vornehmlich das wachsende Bewußtsein der politischen Einheit Canada sowohl wie England gegenüber; der Hauptgrund ist vielmehr in den gewaltigen Erweckungsbewegungen zu suchen, namentlich in der *Great Awakening*

(um 1734—44), welche die Bildung einer eigenständigen Art des religiösen Erlebens sowie der Dogmatik zur Folge hatte (Jonathan Edwards).

2. Schon als die dreizehn englischen Kolonien 1789 die jetzige *Bundesregierung* aufstellten, enthielten sie, wie die Übersicht in 1 zeigt, Vertreter von fast allen Konfessionen Westeuropas. Die Puritaner Neuenglands waren meistens Kongregationalisten (Independenten). In den damaligen Mittelstaaten behielten zwar die Presbyterianer das Uebergewicht, doch waren auch Holländisch-Reformierte, Episkopale (bischöfliche Anglikaner), Lutheraner und Quäker stark vertreten, während Deutsch-Reformierte, Herrnhuter und Katholiken in andern Kolonien fast ganz und angehende gesellschaftliche Stellung gewonnen hatten. Von Virginien nach Süden zu hatten die Anglikaner sehr unter der Konkurrenz von Presbyterianern, Baptisten und Methodisten zu leiden. Soviel wie die politische Mächtigkeit wie die herrschende Volksstimming führten daher beim Bundeschluss der aus den Kolonien entstandenen Staaten natürlicherweise zur Trennung von Kirche und Staat, wie sie auch 1791 der Verfassung durch Zusatz einverlebt wurde. Damit ist der Unterschied zwischen Kirche und Sekte gefallen; vor dem Gesetz bestehen alle als gleichberechtigte „Denominationen“ (Kirche; V. 6. „Mündenrechte“, Zp. 294). Doch ist diese Trennung keine absolute, auch keine feindliche; denn die Kirchen genießen bis zu einem gewissen Grade Steuerfreiheit, besitzen die Rechte von juristischen Personen, unterliegen aber so gut wie keiner staatlichen Aufsicht. Da aber diese Beziehungen von den einzelnen Bundesstaaten geregelt werden, so sind sie nicht überall gleich. Seitdem die staatliche Unterstützung der Kongregationalisten von Nachdruck in den dreißiger Jahren des 19. Jhd.s wegfallen ist, sind amerikanische Gemeinden nicht mehr in der Lage, eine Kirchensteuer zu erheben; sie sind auf freiwillige Beiträge angewiesen. Dieses sogenannte Freiwilligkeitsystem ist nicht ohne Schattenseiten, die aber stets in den Beschreibungen des amerikanischen Kirchenlebens übertrieben worden sind; etwaige Abgeschmädertheiten bei der Herbeischiebung der nötigen Geldmittel werden meistens, wo sie vorkommen, durch Verantwortlichkeitgefühl und Opferfreudigkeit aufgewogen.

3. Was die Grundlinien der kirchlichen Entwicklung im 19. Jhd. betrifft, so hatten die Stürme des Befreiungskrieges (1775 bis 1872) die sanften Töne der Religion überboren lassen und durch französische Offiziere sowie durch austriäische Literatur waren steife Gedanken weit in das Volk hineingetragen worden. Gegen 1800 aber kamen religiöse Interessen sowohl in Neuengland als an der damaligen Westgrenze wieder zum Durchbruch. Die Erweckung von 1800, die gewissermaßen zur „evangelikal Bewegung“ Englands (1. England; II, 1) ein Seitenbild bildet, hat reiche Früchte getragen: Verjüngung der neuen Ansiedlungen sowie mancher Indianerstämmen mit dem Evangelium, auswärtige Mission, Stiftung vieler Colleges und theologischer Fakultäten, Ausbreitung des Volkschulwesens, Wählrecht, später Enthaltslebensbewegung. Der Rationalismus wurde bald als Unitarismus ausgeschieden (Unitarier, 3 b). Das Ziel

der kirchlichen Praxis war zunächst, möglichst viele in den Bushaus hineinzutreiben und durch die Kämpfe und die Erfahrung der Wiedergeburt vor den ewigen Höllenstrafen zu retten; zu diesem Zwecke wurden in vielen Dörfern auch Paar Jahre, mancherorts sogar jährlich, Erwachsenenversammlungen abgehalten. Den epochenadäquaten Umsturz zu der ruhigeren Art der Frömmigkeit, wonach man von Kindesbeinen an in ungetrübtem Gottvertrauen aufwachsen sollte, hat erst T. Bushnell 1841 eingeleitet. — Um diese Zeit erhebliche die Slavery die öffentliche Aufmerksamkeit. Obgleich früher sämtliche Kirchengemeinden der Slaverei eine ungünstige Beurteilung hatten zu teilen werden lassen, war yet 1833 im Süden (wohl infolge eines blutig unterdrückten Slavenaufstands) ein plötzlicher Umsturz gekommen: die freie Rede wurde unterdrückt; man fing an, die Slavery als schriftgemäße Einrichtung zu verteidigen. Erst der Bürgerkrieg von 1861—65 hat mit diesem Unrat aufgeräumt (Slavery und Christentum, 4). Der Friede brachte aber neue Probleme mit sich: Einheitsbestrebungen den vielen Kirchenhaltungen gegenüber (§. unten 5), Bekämpfung mit dem Problem der Einwanderung (§. unten 4) sowie mit den Schwierigkeiten des kirchlichen Lebens in den Großstädten, der Arbeitsteilung usw. Vielleicht ist die auffallendste Tatsache der letzten Jahrzehnte ist die riesige Machterweiterung des Capitalismus (Rüheres unter 8).

4. Im ersten Viertel des 19. Jhd.s hat sich der Schauspiel der amerikanischen Kirchengeschichte sehr erweitert. Die Erfindung des Dampfboots hat die Ausbreitung des Württembergischen erleichtert, und das Aufblühen des Fabrikwesens hat vielen Arbeitskräften relativ sehr lohnende Beschäftigung geboten und so die europäische Einwanderung hervorgerufen. Von 1776-1820 waren nur gegen 250.000 Europäer eingewandert; dann aber entstand ein Strom, der nach und nach zu einer friedlichen Völkerwanderung ange schwollen ist. Von 1824 bis 1912 sind 29.611.052 Fremde angekommen, wovon 1.041.570 allein auf das Jahr 1910 fallen. Vor 1820 wurden die Einwanderer meistens von den bestehenden Kirchengemeinschaften aufgesogen, ohne das Gemisch des amerikanischen Protestantismus wesentlich zu ändern; die spätere Einwanderung aber hat eine Schwächung der Vorherrschaft des Protestantismus herbeigeführt. Die Zahl der Abkömmlinge aus protestantischen Ländern wird besonders in den letzten Jahren durch die Zahl der katholischen Irren, Deutschen, Österreicher, Böhmen, Polen, Italiener usw. weit überwogen (zu ihrer Organisation vgl. unten 8). Außerdem bietet sich Amerika und besonders New York als Zufluchtsort den unterdrückten Juden in Osteuropas an; es waren am 15. April 1910 in der Stadt New York in einer Gesamtbevölkerung von 4.766.883 Seelen 1.252.135 Juden, darunter mehr als 669.379 russische; 1913 sind in einer Gesamtbevölkerung von etwa 5.173.000 vermutlich 1½ Mill. Juden vorhanden. 1899 hat die Bundesregierung einmal die 311.715 Einwanderer um ihre Religion befragt, mit folgendem Ergebnis: Römisch-katholisch 52,1%, Protestantisch 18,5%, Jüdisch 10,4%, Griechisch-katholisch 4,0%, Brahmanen und Buddhisten 0,9%, alle anderen 13,9%. Obgleich die römisch-

Kirche also wohl den Hauptgewinn aus dieser Einwanderung seit 70 Jahren gezogen hat, so trauert sie doch über den Verlust von vielen Familien ihrer aus lath. Ländern stammenden Kinder. Das „Catholic Directory“ für das Jahr 1912 schätzt jedoch die lath. Bevölkerung auf 15 015 569 in einer Gesamtbevölkerung von ungefähr 95 000 000. Da aber diese Statistik weder auf Volkszählungen noch auf Kommunitätenverzeichnissen, wie sie protestantischerseits geführt werden (1. Statistik, 2. Konfessionsstatistik, 1), beruht, so ist sie völlig unkontrollierbar. Die protestantische Konfessionsstatistik ist genauer. Da aber gewisse Kirchengemeinschaften, z. B. Lutheraner, die Forderungen an Konfirmanden nicht so hoch stellen, wie das häufig in mehr pietistischen Kreisen geschiehen mag, so kann unter Umständen eine kleinere Kommunitätenzahl einen größeren Anhängerkreis bedeuten. Unter diesem Vorbehalt entnehmen wir aus dem Kürschblatt, das die neueste Statistik jeden Januar zu bieten pflegt (Christian Advocate, New York 30. Januar 1913) folgende Zahlen für die Hauptdenominationen auf das Jahr 1912:

Denominationen	Gruppen	Geistl. Rechte	Gemeinden	Kommunitanten
Adventisten	6	1 172	2 522	95 808
Baptisten	15	41 419	56 918	5 894 232
Orthodox-Ägyptische	6	248	253	379 000
Römisch-Katholiken	1	17 610	14 102	12 888 466
Christian Scientists (Ges. unbeteht)	1	2 460	1 230	85 096
Kongregationalisten	1	6 125	6 070	742 350
Disciples of Christ (Campbelliten)	2	8 054	12 467	1 407 545
Evangelical Association (Altfrühschule)	1	1 003	1 659	110 134
Friends (Quäfer)	4	1 476	1 167	124 216
German Evangelical Synod	1	1 038	1 326	258 911
Juden (1906)	—	1 084	1 769	—
Latter-Day Saints (Mormonen)	2	3 360	1 420	352 500
Lutheraner	23	9 028	14 566	2 353 702
darunter				
General-Ehnsöde	1	367	1 796	316 949
United Synod, South	—	250	468	50 669
General-Konsil	1	550	2 317	473 293
Evangelische Konferenz (Altpfälzianismus)	2	2 885	3 569	807 693
United Norwegian	—	574	1 538	169 710
Mennoniten	12	1 087	635	57 219
Methodisten	16	42 849	61 027	6 905 095
Presbyterianer	12	13 576	16 776	1 981 949
Episkopale, protestantische	1	5 422	7 724	970 451
Deutsch-Reformierte	1	1 200	1 737	300 147
Unitarier	1	527	476	70 455
United Brethren	2	2 262	4 216	320 900
Universalisten	1	702	709	51 710
Gesamtzahl 1912 einschließlich vieler hier nicht aufgezählter steinerne Denominationen		174 306	220 814,36 675 337	

Bur Geschichte der einzelnen Denominationen vgl. außer diesem Artikel: "Adventisten," "Albrechtsleute," "Baptisten," "Campbelliten," "Gebetsheilung," "Congregationalisten," "Mennos

u. w., Methodisten, Mormonen, Presbyterianer, Quäker, Unitarier, Universalisten.

5. Die Kräfte des amerikanischen Christentums sind, wie die eben mitgeteilte Tabelle zeigt, zerplattet. Obgleich die klaffendsten Gegenfälle aus Europa herübergekommen sind, so haben doch in Amerika auch noch bedeutende Kirchen geprägt. Um 1800 hat die ablehnende Haltung mancher Christlichen den Erwürgungsbewegungen (s. oben 1. 3) gegenüber zur Bildung neuer Kirchengemeinschaften geführt. Aus dogmatischen Kämpfen gingen die Organisationen der Universalisten und der Unitarier hervor. Die Polemik gegen die Sklaverei, sowie der daraus folgende Bürgerkrieg von 1861—65 hat einige Denominationen wie die Methodisten in Nord- und Südschweige getrennt; heute noch bleiben große Gruppen wie Presbyterianer, Methodisten und Baptisten auf diese Weise getrennt; das Haupthindernis einer Wiedervereinigung ist wohl die sehr konervative Haltung des Südens. Die Regier haben es ebenfalls meistens vorgezogen, eigene Kirchengemeinschaften zu gründen. Schließlich seien als total begrenzt und mehr oder minder nebenstehend erwähnt die Mormonen, Dowitziten (Anhänger Dowitzes) und Shakers, die ihren Ursprung auf besondere Offenbarung zurückführen wollen.

Die Vielheit der Denominationen wird zuweilen optimistisch aufgefasst, nämlich als Beweis der christlichen Idee, sich den verschiedenen Bildungsstufen, Rassen und Gesellschaftsschichten anzupassen; vom pädagogischen Standpunkt sei eine starre Gleichförmigkeit unzweckmäßig; aus dem Kampf ums Dasein würden schließlich nur wertvolle Typen hervorgehen. Viel häufiger ist aber die Auffassung, daß das Vorhandensein der zahlreichen Denominationen lebhaft zu bedauern ist, da das amerikanische Christentum ja an verhindernderischer Strukturzerstörung leidet. Daher hat man manche Einigungsversuche gemacht, die besonders unter Presbyterianern (s. 1760) erfolgreich durchgeführt worden sind, aber im ganzen das Gesamtbild des Kirchenlebens nicht wesentlich verändert haben; in Kanada hat man bessere Resultate erzielt. Statt einer förmlichen Union wird neuerdings mehr einer "Föderation" das Wort geredet. Zwischen solchen Bündnissen ist die Vereinigung von innigen Dialektiken an Kirchenbauten, Pfarrstellen, Sonntagschulen, vor allem von sinuosem Weltbetrieb in den kleineren Landstädten. Zu den Großstädten, wo das Durcheinander von ungleichartigen Menschenmassen jegliche Pastoralarbeit hindert, sucht die Föderation den Boden zu erfordern, um ein planmäßiges Vorgehen der christlichen Streitmächte herbeizuführen. Da viele Aufgaben die Kraft der einzelnen Kirchengemeinschaft übersteigen, sind diese auf das Miteinander anderer angewiesen. Am Anfang des 19. Jhd.s war z. B. die Evangelisation der neuen Aniedlungen an der damaligen Westgrenze gemeinsame Sorge von Presbyterianern und Kongregationalisten; zu gleicher Zeit unterstützten beide die eine Gesellschaft für die äußere Mission, den American Board (Heidemission: IV, Tabelle 3, Sp. 2006). Dieses gemeinsame Arbeiten hat sich aber nicht bewährt, da der Trieb, die Missionsstiche genau

nach der heimatlichen Schablone zu organisieren, zu stark war. Heute unterstützen die meisten Denominationen eigene Missionsgesellschaften (Heidemission: IV, Tabelle 3, Sp. 2006), die 1912 über 62 000 000 M. für die protestantische auswärtige Mission aufgebracht haben. Doch hat nun wieder ein heilsamer Umschwung infolge begonnen, als die Missionare in China und anderswo versuchen, eine friedliche Gebietsteilung durchzuführen, und die Begeisterung für eine Föderation in den Missionsländern übt starken Einfluß auf die Heimat aus. Die sehr verbreitete „Society of Christian Endeavor“ (Entschiedenes Christentum; Endeavor-Verein) vereint die Junglinge sowie die Jungfrauen der verschiedenen Denominationen in einem Bund, der 2 698 300 Mitglieder in den USA im J. 1911 zählte. Nur einige Denominationen, wie die Lutheraner und die Methodisten, suchen diese Bewegung ganz und gar in den Grenzen der eigenen Kirche zu halten. Der Christliche Verein junger Männer (Jugendfürsorge, 1) genießt allgemeine Achtung unter Protestanten und besitzt Vereinshäuser in allen großen sowie in vielen kleineren Städten. Ihre Turnhallen, Fortbildungsklassen, Vorträge usw. erweisen sich als sehr nützlich. Obgleich die Vereine die Sache der Religion ernsthaft zu vertreten suchen, so liegt doch ihre Bedeutung vielleicht eher auf sozialem als auf religiösem Gebiet. Wie diese „städtischen“ Vereine sich weniger pietistisch und mehr kultiviert gebärden, als das gewöhnlich in Deutschland der Fall ist, so ist diese Tendenz noch ausgeprägter in den Vereinen der Christlichen Studentenverbündungen (Studentenverbindungen, christliche, 3). Auf hunderten von Schulen und Universitäten hat die eine auffallende Macht, die teils auf ihr ruht, meistens nicht frömmelndes Bibel- und Missionsstudium, teils auf ihre humanitären Bestrebungen zurückzuführen ist (zur Studentenmissionsbewegung vgl. Studentenverbindungen, christliche, 3). — Wenn nun allerhand Protestanten zu obigen Zwecken zusammenarbeiten können, so kommt es auch vor, daß sogar Katholiken in Zahlen der öffentlichen Wohlfahrt, beiderseits zur Unterstützung von Krankenhäusern und anderen Wohltätigkeitsanstalten friedlich mithelfen.

6. Den Geist des amerikanischen Kirtlebens kann ein Ausländer leicht missverstehen (Engländer). Die Opposition gegen eine Landeskirche und Volkskirche, die z. B. für die Baptisten und Methodisten in anderen Ländern beachtend ist, fällt hier weg, wo es keine Staatskirche gibt (s. oben 2). In Amerika sind die Baptisten und Methodisten zu Millionenkirchen geworden; mit Reichum und angehener Stellung hat sich auch die „Berweltlichung“ eingefügt. Selbst die wöchentliche Gebetsstunde, die seit einem Jahrhundert einen wesentlichen Bestandteil des Lebens der nicht-liturgischen Denominationen gebildet hat, ist keine Pietistische ecclesia in ecclesia; sie bietet der Liebe nach Gelegenheit, ihren Gedanken und Empfindungen Ausdruck zu geben; hier tritt der Priester nicht als Gemeindemeister, sondern als primus inter pares, als erster unter Brüdern, auf, entsprechend dem Gedanken des allgemeinen Priestertums. Diese demokratische, aus großen Erwürgungsbewegungen der alten Zeiten hervor-

gegangene Einrichtung ist heute in vielen Gemeinden im Osten ein leeres Überbleibsel; denn der Zuhörer der Redner ist so gering, daß der Pfarrer, um das Stillschweigen zu bannen, selber einen langen Vortrag halten muß. Die Bevorzugung des täglichen Lebens dem beschaulichen gegenüber wird nicht ohne Recht von der römischen Kirche als Amerikanismus bezeichnet. Die pietistischen Elemente haben sehr an Bedeutung verloren; in vielen Teilen des Landes, besonders in den großen Städten des Osten, erreichen großartig angelegte Erwachsenenversammlungen nicht mehr ihren Zweck. Der religiöse Geistigkeit interessiert sich immer weniger für das Seinetige, immer mehr für die diesseitige Liebesarbeit. Man verlangt vielfach, besonders im Osten, ein *social gospel* Evangelium (vgl. z. B. W. Fauschensbuch). Man strebt nicht so sehr danach, Einzelne aus einer sündhaften Welt hinzuholen, als die bestehende Gesellschaftsordnung zu erneuern, um ein Mitleid zu schaffen, das die sittliche Entwicklung des Menschen fördert und nicht hindert. Die große Masse des amerikanischen Volkes ist aber im Grunde genommen christlich und zwar immer noch protestantisch und vorwiegend nicht-liturgisch geblieben, und trotz der gewaltigen Einwanderung aus vielen Ländern bleibt immer noch der Einfluß eines englisch-amerikanischen Christentums (Engländer u. ijw.) tonangebend. Der gemeinsame Kampf gegen den Unglauben, den Materialismus, sowie gegen soziale Ungerechtigkeit, hat eine sehr allgemeine Mildertung konfessioneller Gegenseitigkeit zur Folge. Der verminderte Nachdruck, d. h. man auf prädestinationalistische Gedanken und Erfahrungen (Prädestination: II) legt, daß aufstrebende verschwinden der Höllenfeuerpredigt, die allmähliche Auflösung eines starken Bibelzismus durch eine gewisse Kritik, haben eine Rückkehr zur schlichten Lehre Jesu in ihrer individuellen und sozialen Bedeutung zur Folge gehabt. Diese wird mehr mit Rücksicht auf Zeitfragen als auf das Kirchenjahr vorgeragen. Kein Prediger wird gebündert durch das Bewußtsein, daß er Staatsbeamter ist.

7. In der Entwicklung der Theologie haben England, Schottland und Deutschland gute Dienste geleistet. Über die amerikanischen Universitäten vgl. Universitäten, B. 2b; C. 2. Fakultäten, theologische, 2, Ep. 818 f. Sehr viele der heutigen Dozenten haben einige Semester in Deutschland zugebracht. Der deutsche Einfluß, der sich zuerst auf biblisch-exegetischem und kirchengeschichtlichem Gebiet zeigte, erstreckt sich nunmehr auch auf die Dogmatik, und zwar beginnt sich anstelle einer Belehrung durch Julius Müller, Tholod, Dörner auch die Lehre A. Nitschls auf weite Kreise geltend zu machen (so bei W. A. Brown, W. R. Clark, H. C. King, E. W. Lyman, A. C. Mac Giffert). Der Standpunkt von Troeltsch wird von Gera'd Birney Smith (Chicago) vertreten. Von einer Spannung zwischen Theologie und Kirche ist wenig zu berichten, da viele Fakultäten in freien Institutionen wirken. „Fälle“ hat es natürlich gegeben, z. B. David Swing, Egbert C. Smith, C. A. Briggs, H. P. Smith, G. H. Gilbert, doch nur wenige, da die öffentliche Meinung die Reizmacherei missbilligt. Durch die Arbeit kirchlich unabhängiger Fakultäten werden die

Gefahren der Lehrzucht vielfach vermieden. Wie weit es zu einer ewigen theologischen Auflösung kommen wird, kann keiner sagen; doch wird sich der starke Wirklichkeitssinn des Volkes gegen zu große Verflachung der religiösen Erfahrung erheben. Ein Evangelium des Selbstverständlichen vermag auch die „praktischen“ Amerikaner nicht auf die Dauer zu halten. Sogar der Unitarismus (I. Unitarier, 3 b), der seinen Hauptfuß in der Nähe von Boston seit einem Jahrhundert hat, ist, trotz seiner glänzenden literarischen Verfechter (Channing, Emerson, Th. Parker), auf relativ kleine Gebiete sowie Gesellschaftsfreie begrenzt geblieben. Im Durchschnitt ist Amerika konservativer als Schottland und die Schweiz. Merkwürdigerweise ist nicht nur der Süden, sondern auch der aufstrebende und sozial radikale Westen weniger den neueren theologischen Vorstellungen offen, als der gejetzte Osten.

8. Was die Geschichte der römisch-katholischen Kirche in den U. S. betrifft, so waren vor Errichtung der Hierarchie Katholiken von drei Nationalitäten in dem heutigen Gebiete der U. S. vorhanden: a) Spanische, in Florida, Neu-Mexico und Kalifornien; b) Französische, in Louisiana sowie in verhältnismäßig kleinen Indianermissionen im Norden (Canada); c) Englische, zuerst in der von Lord Baltimore 1634 gestifteten Kolonie Maryland (s. oben 1 d), nachher auch in New York 1674, Pennsylvania 1681, mw. Die Katholiken unter dem Clerus bildeten die bei Auflösung des Jesuitenordens 1773 († Jesuiten, 2) in Weltchristentum umgewandelten Jesuiten; doch blieben die Zahlen gering. Die seit 1685 dem Apostolischen Bischof von England unterstellten Katholiken, deren Lage durch die Proklamation der Gewissensfreiheit (1787) wesentliche Verbesserung erfuhr, erhielten in dem 1784 zum Apostolischen Präfekten ernannten Jesuitenvater John Carroll 1789 ihren ersten Bischof (in Baltimore), dem abgesehen von einigen zu den Bistümern Havana und Quebec gehörigen Gebieten alle Katholiken der U. S. unterstanden. Die steigende Einwanderung aus kath. Ländern in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s, vor allem aus Irland (Hungersnot 1846), verursachte eine rasche Ausbreitung der Hierarchie. Carroll († 1815) batte schon zur Heranbildung eines einheimischen Clerus die Subvizianer (Seminare) in Baltimore 1799 und Emmitsburg 1808 und Jesuiten (Kolleg zu Georgetown, 1789 gegründet, 1805 Jesuitenkloster, 1815 überführt) herangezogen; andere Orden folgten nach. 1808 wurde Baltimore Erzbistum (vier neue Bistümer: Boston, Philadelphia, New York, Bardstown, dazu 1812 New Orleans). Unter den nächsten Nachfolgern Carrolls entstanden die Bistümer Charleston und Richmond (1820), Cincinnati (1821), St. Louis (1827), Mobile (1829), dann auf Veranlassung der in gewissen Abständen stehenden Provinzialconventen (1829, 1833, 1837, 1840, 1843, 1849) weitere zahlreiche, für die endlich eine Metropole nicht ausreichte, so daß St. Louis, New York, Cincinnati, New Orleans und Oregon City zu Erzbistümern erhoben werden mußten (1845 bis 1850). Am längsten hat es den Katholiken nicht gefehlt. Rassengegenseitigkeit sowie Tagelöhnerwettbewerb, mit religiösen Vorurteilen verbunden, führten zu einigen lokalen Ausschrei-

tungen des Pöbels (z. B. Klostersturm Charlestons 1834), später zur Bildung einer anti-katholischen politischen Partei (Know-Nothingism 1854). Der bedeutendste Führer der Katholiken um die Mitte des Jhd.s war Erzbischof John Hughes († 1864), Beförderer des kath. Erziehungswesens, der auch die hierarchische Kontrolle des Gemeindevermögens demokratischen Laienvertretern (Trustees) gegenüber behauptete. Eine neue Periode eröffnete das erste kath. Plenar-Konzil von Baltimore (1852). Seitdem hat eine rietige Machtenfaltung stattgefunden. Die immer noch hauptsächlich aus Ketten bestehende Hierarchie hat die geistliche Verpflegung der aufeinanderfolgenden Masseneinwanderungen von Irren, Deutschen, Polen und Italienern meisterhaft durchzuführen verstanden, und einige gegen die Vorherrschaft der englischen Sprache gerichteten Bewegungen (Cahenslyism; "Charitas", 6, Ep. 164 f.) niedergehalten. Durch die Gründung der Catholic University of America (eröffnet 1889) hat Kardinal Gibbons der Hebung des geistigen Niveaus des Clerus große Dienste geleistet; für die Lateinität ist gleichfalls das Erdenkeln der Catholic Encyclopedia (1907—13; "Rathschlagewerke", 1 b) epochenmachend. Bedeutsam waren auch die Errichtung einer ständigen Apostolischen Delegatur zu Washington (1892), sowie die Befreiung der amerikanischen Katholiken von der Kongregation der Propaganda, indem die B. S. 1908 zu einer „Provincia Sedis Apostolicae“ erhoben wurden und damit aufhörten, „Missionssgebiet“ zu sein ("Heidenmission"; II, 1, 2). Über die reformfkatholische Richtung in den B. S. vgl. "Americanismus". — Nach dem Official Catholic Directory waren in den B. S. 1912 14 Erzbischöfe (davon drei Kardinäle), 97 Bischöfe, 12 996 Religiose, 4495 Ordensgeistliche, 13 939 Kirchen, 1 333 786 Kinder in den kirchlichen Schulen; 15 015 569 Katholiken.

S. M. Jordan: A bibliography of American Church History, 1820—93, in: The American Church History Series, Bd. XII, 1894, S. 441—513; — J. R. Lawrence: The Literature of American History, a bibliographical guide, 1902; — Writings on American History, 1903 (ein Jahresbericht, hrsg. von der Carnegie Institution, 1905); — An alphabetical subject index and index encyclopaedia to periodical articles on religion, 1890—99, hrsg. von E. C. Richardson, 1907; Author Index dazu, 1911; — A. B. Moore's Guide to the study of reference books, 1908, mit regelmäßigen Fortsetzungen von J. G. Mudge (kritisches Verzeichnis aller amerikanischen Rathschlagewerke); — Church in social life (New-York School of Philanthropy, Library Bulletin, Nr. 9, Jan. 1913).

Ar. zusammenfassenden Darstellungen seien genannt: T. R. Nippoldt: Amerikanisch-kirchengeschichte, 1892; — The American Church History Series, 1893—97, besonders Bd. XIII: A History of American Christianity, von L. W. Bacon; — Daniel Worcester: Christianity in the United States, revidierte Ausgabe 1895; — A. Baumann & S. J. in Kl. IX, S. 453 bis 490; — L. Brendel u. a. in RE² XIV, S. 165 bis 174, 781—801; A. G. Newman ebd. XXIII, S. 401 bis 425; A. Beets ebd. XIV, S. 275—299; — W. Buderer in: KHL II, Ep. 2572—2580; — The Story of the churches, 1902 ff (urgeschichtliche Geschichte einzelner Kirchengemeinden); — D. von Rosse: Die kirchlichen Verhältnisse in den B. S. von Amerika, 1905 (Beiträgen des christlichen Volkslebens, Bd. XXX, Heft 1); — Paul Darmstädter: Die B. S., 1909; — Special reports

of the Bureau of the Census: Religious bodies, 1900 (amtliche Statistik und Beschreibungen aller Denominationen); — Catholic Encyclopedia, 1907—1913; — New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, 1908—1912; — H. R. Carroll: The Religious Forces of the U. S., 1912.

Monographien: B. Schaff: Church and State in the United States. With official documents. Reprinted from the Papers of the American Historical Association, Bd. II, Nr. 4, 1888; — H. Haupt: Staat und Kirche in den B. S., 1909; — A. Rothendorff: Die Trennung von Staat und Kirche, 1908, S. 116 bis 177; — G. J. Daniels: Civil Church Law. Cases to illustrate the civil status of American churches, 1900; — E. H. Cobb: The Rise of Religious Liberty in America, 1902; — M. Louise Green: The Development of Religious Liberty in Connecticut, 1905; — Christian Unity at Work: Federal Council of the Churches of Christ in America, Chicago 1912, hrsg. von C. E. Macfarland, 1913; — G. Hodges und J. Sechrist: The administration of an institutional church, 1906; — Annals of the American Academy of Political and Social Science, Bd. XXX, Heft 3, November 1907: „Social Work of the Church“, S. 1—128; — W. Raubidensbuch: Kirche und soziale Bewegung in Amerika (ChrW 1908, Nr. 24 ff); — Drei in: Krüger-Schubert: Handbuch der Kirchengeschichte IV, 1909; — F. H. Foster: A Genetic History of the New England Theology, 1907; — H. Haupt: Die Eigenart der amerikanischen Predigt, 1907; — B. T. Hall: Immigration and its effects on the United States, 1907; — W. Müller: Das religiöse Leben in Amerika, 1911; — R. Bornhausen: Das Studium der Religion, Theologie und Kirchen Americas in Deutschland (Feste der Theologischen Amerika-Bibliothek in Marburg a. L., Nr. I), 1913; — Drei: Religion in America, 1914; — Papers and Proceedings of the American Society of Church History, 1889—1897, 1906 ff; — J. G. Shea: History of the Catholic Church in the U. S., 4 Bde., 1892 ff; — The Catholic Church in the U. S., 1908 (fürstliches Prachtwerk); — Th. Hughes: History of the Society of Jesus in N. A. Colonial and Federal, 1908 ff; — Vgl. ferner die Lit. über die einzelnen Denominationen, "Congregationalisten", "Presbyterianer" usw. W. W. Rodwell.

9. a) Die Geschichte der lutherischen Kirche in Nordamerika beginnt mit der Ansiedlung der Holländer 1626 auf der der holländisch-niederländischen Compagnie gehörenden Manhattan-Insel (Neu-Niederland). Unter diesen Ansiedlern, die Neu-Amsterdam (jetzt New York) gegründet hatten, befanden sich auch einige lutherische Familien, die, obgleich das Gesetz nur die reformierte Religion anerkannte, doch ein gewissen Maß von Religionsfreiheit gestatteten, bis der Generaldirektor Peter Stuyvesant (1618—1664), der neben Geißenhaftigkeit, Strengtum und Entzesslichkeit auch große Ehrgeizigkeit zeigte und stark unter dem Einfluss der reformierten Geistlichen der Kolonie stand, ihre Hausgottesdienste verbot. Mit der Übergabe von Neu-Amsterdam an die Engländer (1664) kam für die lutherische Gemeinde die lang ersehnte Religionsfreiheit; nun erhielt die Gemeinde auch einen Pastor. Seit 1703 wirkte in ihr Justus Falther († 1723), der erste deutsche lutherische Pastor in Amerika, bekannt als Dichter des in mehrere Gefangbücher aufgenommenen Liedes: „Auf, ihr Christen, Christi Wieder.“ Sein Arbeitsfeld war nicht nur die Stadtgemeinde, sondern eine über 35—40 deutsche Meilen ausgedehnte Parochie, zu der auch viele

eingewanderte Pfälzer gehörten, wie auch in der Gemeinde zu New York seit dem Beginn des 18. Jhd.s das deutlichste Element so stark gewachsen war, daß die Gemeinde schon um 1730 überwiegend deutsch geworden war. Streitigkeiten mit der holländischen Minderheit über die Benutzung des gottesdienstlichen Raumes führten zur Gründung einer deutschen Gemeinde 1745, der ersten durch Sprachwirren herbeigeführten Separation. Deutsche Lutheraner (meist Pfälzer) hatten auch in Pennsylvania Ansiedlungen gegründet, wo sie 1748 schon auf $\frac{1}{3}$ der Gesamtbevölkerung geschätzt wurden, ferner in den beiden Carolinas, in Virginia und Georgia. Auch ein Teil der Salzburger, die der grausame Erzbischof Anton aus Salzburg vertrieben hatte („Oesterreich-Ungarn; I, 3 d), war mit Hilfe der englischen „Society for the Promotion of Christian Knowledge“ nach Amerika gekommen (1734), wo sie am Savannah-Flüsse in Georgia Ebenezer gründeten und durch spätere Züge ihrer Glaubens- und Leidensgenossen verstärkt, vier Kirchen bauten. Die Kirchenordnung der Salzburger ist die älteste erhaltene deutsch-amerikanische Kirchenordnung; sie ward von Ulrichsberger, Biegenhagen (1694—1777) in London und A. H. Francke ausgearbeitet. Mit dem Revolutionskrieg beginnt Ebenezers Niedergang. Die Salzburger standen wie die meisten Deutschen auf Seiten der amerikanischen Kolonien gegen England und hatten infolgedessen viel Ungemach zu erdulden. Aber schlimmer als alle Verwüstungen war die stiftliche Entartung und Verzögerung, die auch in Ebenezer während des mit furchtbarem Erbitterung geführten Krieges Platz gegeben hatte. Nun trieben der Verfall der Kirchenzucht, der Mangel an geistlicher Pflege, auch die Weigerung, Gottesdienste in englischer Sprache einzutreten, viele in die Arme der Sektten. Von den einst vorbildlichen Gemeinden ist heute nichts übrig. — Die dritte, der lutherischen Kirche angehörige Nation waren die Schweden in der schwedischen Kolonie am Delaware (1637; Fort Christina, heute Wilmington), die schon 1655 in die Gewalt der Holländer fiel. Diese ließen die schwedischen Anhänger zwar im ungethümelihesten Gewuß der Religionsfreiheit; aber es begann eine Zeit des Verfalls und grenzenloser geistlicher Verwahrlosung, die auch durch das Eingreifen König Karls XI (1660—1697) nicht völlig gehoben wurde. Die kirchenregimentliche Verbindung mit Schweden, welche die amerikanischen Gemeinden hinderte, sich selbstständig zu organisieren, bestand bis 1789. — In einer Verbindung der verschiedensten lutherischen Gruppen hat schon im 18. Jhd. der von den Gemeinden von Philadelphia, Neu-Hannover und Providence in Pennsylvania berufene Pastor Heinrich Melchior Mühlberg (1742—87) gearbeitet, dessen Arbeit so bedeutungsvoll für Amerika werden sollte, daß man ihm den Ehrennamen „Patriarch der lutherischen Kirche Amerikas“ gegeben hat. Nach einem oft von ihm gebrauchten Wort sah er die ecclesia plantanda (die Pflanzung der Kirche) als seine Lebensaufgabe an. Bisher hatte man sich an kirchliche Autoritäten in Holland, Schweden, England, Deutschland gewendet. Die lutherischen Gemeinden waren infolgedessen Pflegeländer dieser Behörden oder aber, wenn sie unab-

hängig standen, Däsen, deren Leben von wärlich rinnenden Quellen genährt wurde. Mühlberg verband die zerstreuten Teile und legte, obwohl er sein Leben lang mit großer Pietät die Verbindung mit dem „Vater“ in Halle pflegte, die Grundlage für eine gefundne Entwicklung einer von ausländischen Autoritäten unabhängigen Kirche fest. Nach vorbereitenden Schritten einer Konferenz von 1744, die ohne Ergebnis verließ, weil die Schweden, als zuerst ins Land gekommen, auf der Verbindlichkeit ihrer Kirchenordnung auch für die Deutschen behaupten und auch die Zuschiebung der Anhänger Binzendorfs, der selber 1741—42 erfolgreich in Philadelphia gewirkt hatte, forderten, traten 1748 sechs Pastoren und 24 Vertreter von 10 Gemeinden zu einer Vereinigung zusammen, die anfangs keinen anderen Namen als „Vereinigte Pastoren“ und „Vereinigte Gemeinden“ führte, deren legitime Fortsetzung aber das „Ministerium von Pennsylvania“ (seit 1792) ist. Bei allem hatte man keineswegs die Absicht, eine neue kirchenregimentliche Behörde zu schaffen. Zimmerman setzte die zweite Synodalversammlung 1749 schon das Amt eines geistlichen Aufsehers ein, und 1781 wurden die bis dahin für das kirchliche Handeln aufgestellten und befolgten Regeln zum Statut der Synode erhoben, das u. a. bestimmte, daß ohne synodale Anweisung keine Ordination stattfinden solle, daß neu eingeführte Gemeindeordnungen mit der bestehenden und der Synodalordnung in Übereinstimmung stehen müssen usw. Auch der Gebrauch der 1748 von Mühlberg u. a. verfaßten Liturgie wird vorschrift gemacht. Die von Mühlberg in Gemeinschaft mit Dr. Wrangel verfaßte Gemeindeordnung, die in der Einführung von Laienältesten und -vorstehern ihre Beeinflussung durch reformierte Verfassungsgrundätze zeigt, wurde ebenfalls später von anderen Synoden angenommen und bildet heute noch die Grundlage der in der „Generalsynode“ (s. unten Sp. 1603) geltenden Ordnung. In bezug auf die Ausdehnung des Arbeitsfeldes konnte Mühlberg 1771 berichten, in Pennsylvania und den angrenzenden Provinzen seien 70 Gemeinden. 9. b) Die Väter des „Ministeriums von Pennsylvania“ duldeten, bei aller Brüderlichkeit im Verkehr mit Andersgläubigen, keine Abweichung vom Bekenntnis. Freilich folgte, wie in Deutschland, auf den Pietismus der Rationalismus, und ebenso trug der zu Anfang des 19. Jhd.s das ganze Land durchbrausende und auch lutherische Gemeinden erregende methodistische Erweckungssturm (s. oben 3) zur Schwächung des Konfessionalismus bei; er trieb auch viele deutsche und englische Lutheraner ins Lager der Sektten. Die Sprachfrage führte in dieser Periode mehrfach zu bitteren Kämpfen. Der Übergang ins Englisch vollzog sich in den Städten schneller als auf dem Lande. Auf dem Lande trieb die Sorge um die Erhaltung der deutschen Sprache Lutheraner und Reformierte vielfach zusammen und begünstigte die Bildung neuer „gemeinsamer“ Gemeinden, für deren Bestand sich das „Gemeinschaftliche Gesangbuch“ (um 1818) Jahrzehntlang als wichtigstes Sicherungsmittel bewährte. Die mancherlei Hindernisse der kirchlichen Entwicklung konnten die Ausbreitung der Kirche nicht gänzlich aufhalten. Reiseprediger — fast jeder Pastor war das —

durchzogen Pennsylvania und New York und die angrenzenden Staaten und sammelten, oft unter ungünstigen Entbehrungen und Gefahren, die zerstreuten Lutheraner in Gemeinden. Bis zur Gründung der Generalsynode (1820) entstanden — auch eine Frucht der regen Missions-tätigkeit — außer den Ministerien von Pennsyl-vanien und New York noch die Synoden von Nord-Carolina (1803), Ohio (1820), Maryland und Virginia (1820) und die von Tennessee (1820). Damals entstand auch die General-synode als Vereinigung aller luth. Synoden zu einem die ganze luth. Kirche des Landes vertretenden Körper. Freilich blieben Tennessee und Ohio fern, letzteres hauptsächlich aus Furcht vor Freiheitsbeschränkung; auch Pennsylvania (bis 1853) und New York (bis 1837) zogen sich bald wieder zurück. Über eine große Zahl von Synoden sind bis in die neuere Zeit der Generalsynode beigetreten. Augenblicklich gehören 24 Districts-Synoden zu ihr. Die Districts-Synoden bleiben in ihren Gebieten selbstständig, dürfen aber keine Beschlüsse fassen, die zu der von der Generalsynode aufgestellten „Formula for the Government and Discipline of the Evangelical Lutheran Church“ im Widerspruch stehen. Zu den Befugnissen der Generalsynode gehören, abgesehen von einer allgemeinen Aufsicht, die Belorgung von Büchern für den öffentlichen Gottesdienst, Beauftragung und Leitung der Missions- und Liebes-tätigkeit. Im übrigen beansprucht der Generalkörper gegenüber den Districten nur das Recht des Ratgebers. Zur Ausbildung von Predigern und zur Bekreidigung des allgemeinen Bildungsbedürfnisses entstanden in dem Gebiet der Generalsynode mehrere theologische Seminarien und Colleges (Gymnasien). Dazu kommen Wohltätigkeitsanstalten. Mit großem Erfolg wurde und wird eine Mission in Guatir in Indien betrieben, während die in Liberia (Westafrika) begonnene des mörderischen Klimas wegen bald wieder aufgegeben wurde. Auch der Innernen Mission, worunter in Nordamerika vornehmlich Sammlung der eigenen Glaubensgenossen zu Gemeinden verstanden wird, schenkt die Generalsynode große Aufmerksamkeit, beschränkt sich aber jetzt ausschließlich auf die Lutheraner englischer Zunge und das im Uebergang aus dem Deutschen ins Englische stehende Element. Die Gründung der Generalsynode bedeutete insofern eine Stärkung des Luthertums gegenüber dem Bestreben, mit andern Denominationen Hand in Hand zu gehen, als nun für alles, was noch den Namen lutherisch trug, ein Einigungs-punkt gefunden war. Aber anderseits trug das neue Gebilde den Keim des Zerrwirrisses von Anfang an in sich, da zwei verschiedene Richtungen, die beide aus der Vereinigung stärkung erhofften, einen Bund geschlossen hatten. Noch waren geistliche Nachkommen Mühlberg's, wenn auch gering an Zahl, vorhanden; ihnen gegenüber stand die große Mehrzahl derer, die ein „forstkirchliches“, „amerikanisches“ Lutherum vertraten, das mit den Traditionen der Kirche brach und in Lehre und Praxis der Ausdruck der im Lande fast in allen Denominationen herrschenden konfessionellen Gleichtümlichkeit war. Das friedliche Nebeneinanderwohnen der verschiedenen gearteten Brüder konnte nicht lange währen. Zu dem Streit zwischen den „S y m b o l i s t e n“ oder „Alt-

lutheranern“ und „a m e r i k a n i s c h e n“ L u t h e r a n e r n hatten erstere den Vorteil einer fest umschriebenen Lehre, nämlich der des „Konföderationsbuchs“, während die Amerikanisten auf die Frage nach ihrer Lehrstellung recht weit auseinandergehende Antworten gaben und nur darin übereinstimmten, daß die Schrift das einzige Bekenntnis der Kirche bleiben müsse. Als dann 1855 das Bekenntnis der Fortgeschrittenen unter dem Namen „Definite Synodical Platform“ erschien, ein Werk des Prof. Schneider vom theologischen Seminar zu Gettysburg — wurde dies nur ein Beweis für die mangelnde Einheitlichkeit der Synode. Eine Flut von Schriften und Erklärungen folgten, wenig Zustimmung, viel Widerspruch. Das Gesuch der Melanchthon-Synode, die ihrer Prinzipienerklärung nach den Standpunkt der Definite Platform teilte, um Aufnahme in die Generalsynode (1855), brachte eine Kraftprobe. Sie wurde mit großer Majorität abgelehnt, aber gleichzeitig aufgefordert, ihren Bekenntnisparagraphen zu ändern. Die schwedischen Lutheraner empfanden die Annahme einer bekenntnislosen Synode als einen schweren Schlag gegen das Lutherum, verliehen die Generalsynode und gründeten 1860 die Augustana-Synode, der ein schnelles Aufblühen beschieden war. Der nächste größere Verlust für die Generalsynode war das Auscheiden der Lutheraner in den Südstaaten, durch die Sezession der Südstaaten veranlaßt, die in den Kriegsjahren (1861–65) gemeinsame Versammlungen unmöglich machte. Nach dem Krieg wurde infolge des politischen Gegenseitzes das alte Verhältnis nicht wieder hergestellt, sondern die inzwischen geschaffene neue Organisation (Generalsynode der evng.-luth. Kirche des Südens) aufrecht erhalten. Der lange vorbereitete Bruch in der Generalsynode erfolgte 1866 aus Anlaß der Aufnahme der Franconia-Synode (1864), die vom Lutherum wenig mehr als den Namen hatte. Damals erfolgte die Loslösung des Ministeriums von Pennsylvania; dazu Beispiel folgten das Ministerium von New York, die Pittsburgh-Synode, die englische Ohio-Synode, die Synoden von Illinois, Minnesota und Texas. Die Generalsynode hatte die Hälfte ihrer Mitglieder verloren. Was die gegenwärtige S i e l l u n g d e r G e n e r a l s y n o d e betraf, so erläuterte die Schrift für „die unfehlbare Regel des Glaubens und Lebens, und die Augsburgische Konfession als eine richtige Darlegung der fundamentalen Lehren des göttlichen Wortes und des Glaubens unserer Kirche, als auf dieses Wort gegründet“; „sie“ (die Generalsynode) „steht in den meistern kirchlichen Grundlagen auf gemeinschaftlichem Boden mit der unitierten Kirche Deutschlands“. Sie vertritt den Grundsatz, daß die lutherische Kirche in Amerika, um die ihr bestimmte Aufgabe erfüllen zu können, eine englisch redende werden müsse. Sie besaß auch noch, wie früher, die Notwendigkeit, amerikanisch zu werden, das Fremde abzustreifen, damit sie in Kontakt mit dem Leben des Gesamtvolkes treten kann. Mit andern protestantischen Denominationen pflegt die Generalsynode Gemeinschaft.

9. c) Während in der Generalsynode der Kampf zwischen Symbolismus und Amerikanismus hin und her wogte, tauchten am fernen Horizont Gestalten auf, unter deren Führung die lutherische

Kirche als eine vorher nie gefallene Blüte erreichen sollte. Viele von ihnen sind Männer, die dem Drud der Union und dem Zweig der Staatskirche in Deutschland entflohen waren (Altluutheraner) und für die lutherische Kirche in A. eine Zuflucht suchten. Ihr Einfluss wurde, obwohl die Beziehungen der seit den 40er Jahren neu entstandenen Synoden zu den älteren nie sehr eng wurden, selbst in dem Bekenntnissstempel der Generalsynode stärker. Durch ihre Vermittelung wird das lober gewordene Band mit der Mutterkirche wieder enger gezogen; man fängt wieder an, deutsche Theologie zu studieren: Deutsche wie H. J. Schmid (Erlangen), J. Scheibel, J. Dengenberg, J. Sartorius, J. Rudelbach, J. Gneidic, G. J. Thomajus, J. Harleb u. a. haben den Ausgang des Streites innerhalb der Generalsynode und die weitere Entwicklung der luth. Kirche in A. mitbestimmt; andere, wie J. Löhe und J. Bauer, gehören zu den Geburtsheilern des neuen Lebens.

Von den Neugründungen, die als Ableger des deutschen Altluutheriums (2) aufzufassen sind, ist die von dem früheren Erfurter Pfarrer Grabau (1804–79) gegründete Buffalo-Synode, die sich anfangs recht anspruchsvoll „die Synode der aus Preußen ausgewanderten lutherischen Kirche“ nannte, steis klein geblieben. Über ihre Lebtkämpfe mit Missouri (§. unten Sp. 1606) bilden einen wichtigen Abschnitt in der Geschichte der luth. Kirche A.; handelt es sich doch um die hervorragend praktischen Fragen der Gestaltung der vom Staaate unabhängigen Ortsgemeinde und der Synoden. Grabau hat der Synode der hoch-lutherischen Amtsbegehrter vererbt (Altluutherium, 3, Sp. 753), wonach die „nach göttlicher Ordnung“ vollzogene Ordination „für einen Beicht des heiligen Geistes zu halten“, das Amt der Schlüssel dem Predigtamt vorbehalten und die Gemeinde ihrem Pfarrer Gehorsam schuldig ist in Dingen, die nicht wider Gottes Wort sind. Das Gepräge, das Grabau seiner Synode gegeben, hat sich nach seinem Tode mehr und mehr verwischt, so daß der baldige Verzicht des kleinen Kirchenkörpers auf seine Sonderexistenz erwartet wird.

Zwei Jahre später als die ein dem Charakter nach epipolares Kirchenregiment aufrichtende Buffalo-Synode wurde die „Ev.-Luth. Synode von Missouri“, Ohio und anderen Staaten“ gegründet — eine Folge der sächsischen Einwanderung v. J. 1838 unter Martin J. Stephan (§. Sachen: I, 5). Während jene nach 64-jähriger Reichtheit nur 30 Pastoren mit 42 Gemeinden zählt, ist heute Missouris B stand 2367 Pastoren mit 2911 Gemeinden. In Stelle Stephanus war bald Carl C. Ferd. J. Walther getreten, dem vor allem Aufführung zu danken war. Es wurden unter ihm in dem neuen sächsischen Ansiedlungsgebiet in Missouri Kirchen gebaut und Schulen errichtet, auch gleich eine theologische Lehramtalt in Altenburg, das später nach St. Louis verlegte Koncordia-Seminar, Walthers Wirkungsstätte. Neben Walther, dem Theologen und Organisator, steht Wmeten, „der Vater der deutsch-amerikanischen Mission“, der nach weit ausgedehnten Missionstreifen unter den Luttheranern A. (seit 1838) in Deutschland durch Vorträge und Predigten, besonders aber durch die Schrift „Die Not der deutschen Luthe-

rner in Nordamerika“ in vielen Herzen Willigkeit zur Hilfe wiede und vor allem J. Löhe in Neuendettelsau für die Missionsäfache gewann, der durch Ausbildung von nichttheologischen „Not-helfern“ das Hilfswerk sofort so energisch und planvoll aufnahm und forschte, daß mit dem Beginn seiner Tätigkeit für die amerikanisch-lutherische Kirche eine Periode kraftvoller Entwicklung und zielbewußter Sammlung begann. Löhes erste Notheilfer hatten sich den Synoden von Ohio und Michigan angegeschlossen, schieden aber großenteils wieder aus, als sie mit der Forderung der Abteilung unlutherischer Praxis (Abtäuferung der unierten Spendesormel beim Abendmahl, des gemeinschaftlichen Gehangbuchs u. a.) nicht durchdrangen. Sie schlossen sich mit den Sachen von Missouri zu der genannten Missouri-Synode zusammen (1847). Als Bedingung der Aufnahme in ihre Gemeinschaft forderten sie Bekenntnis zur Schrift, Annahme aller lutherischen Symbole, Loslösung von allen Kirchen- und Glaubensmengen, alleinigen Gebrauch lutherischer Bücher in Kirche und Schule, alleinigen Gebrauch der deutschen Sprache. Die Verfassungsgrundätze der Missouri-Synode sind im Gegensatz zu denen der Buffalo-Synode (§. oben Sp. 1605) ausgezeichnet durch die starke Hervorlehrung der Gemeinderechte und die Ablehnung aller hierarchischen Gedanken, entsprechend der Grundanschauung vom geistlichen Amt, wonach dieses in der Gemeinde ruht. Nebst diese Frage bestand schon vor der Gründung der Synoden von Buffalo und Missouri bei den leitenden Geistern leider eine unüberbrückbare Verschiedenheit. Grabau hatte 1840 einen „Hörtentbrief“ ausgeben lassen und dieben auch den Sachen in Missouri zugesandt. In Behauptungen wie „daß ein von der Gemeinde willkürlich aufgeworfenen Mann werden die Absolution geben, noch den Leib und das Blut Christi austeilten könne, sondern daß er eitel Brot und Wein gibt“, daß das Recht, über die Lehre zu urteilen, ausschließlich den Geistlichen zustehe, deren Urteil die Gemeinde anzunehmen habe, u. a. kommt Walther nichts anderes stehen als eine Leugnung des Rechtes der Gemeinde, eine Verachtung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen und, da Grabaus Lehre die sakramentischaffende Kraft nicht ausschließlich in das göttliche Wort, sondern auch in das amtliche Recht der das Sakrament spendenden Person legte, verurteilte er die Lehre Grabaus zugleich als das Einräben einer Mittelperson zwischen Gott und den Gläubigen, also als Papismus. In diesem Streit tritt zum erstenmal öffentlich die von Missouri vertretene „Lebertragungslehre“ hervor, deren Berechtigung man auf die Stelle der Schmalldalischen Artikel: „diese Worte betreffen eigentlich die rechte Kirche, welche, weil sie allein das Priestertum hat, muß auch die Macht haben, Kirchendienner zu wählen und zu ordnen“ und auf Stellen wie Joh 20, 23 I Petr 2, 9 Mith 23 s. 10, 11 u. a. gründet. Danach soll das Predigtamt im allgemeinen Priestertum wuzeli; aber um der öffentlichen Ordnung willen übertragen die geistlichen Priester einem aus ihrer Mitte die öffentliche Ausübung ihrer Rechte, so daß das Predigtamt das „Gut von gefeiste allgemeine Priestertum“ ist, eine Lebte, die außerhalb der Synodalconferenz in Amerika

nur Widerspruch gefunden hat. So auch bei Grabau, auf dessen Seite wenigstens in diesem Südf später auch die Iowa-Synode (s. unten Sp. 1607 f.) stand. Beide betonten Missouri gegenüber die göttliche Einzigartigkeit des Predigtamtes und die Beschiedenheit des Wesens von allgemeinem Priestertum und Predigtamt (Gnadenstand — ökumenisches Amt), ihrer Erlösung (Taufe — ordentliche Vergebung), ihres Zweckes (geistliches Opfer, Bekanntmachung der Tugend usw. — Predigt und Sakramentsverwaltung) und endlich die Unmöglichkeit der Übertragung von Rechten des allgemeinen Priestertums. Eine Rechtfertigung für die Stellung Missouris lieferte 1851 Walther's Buch „Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt“, eine Sammlung von lutherischen Zeugnissen und ein vernichtender Schlag gegen Grabau, der mit Vorliebe die Väter zitierte. Der Streit zwischen den beiden Synoden kam dadurch zu einem vorläufigen Abschluß, daß Grabau sich von seiner eigenen Synode loszogte, deren Vertreter nach einem Kolloquium mit der Missouri-Synode 1866 der Mehrzahl nach zu Missouri übertraten, worauf sich Grabau mit dem kleinen Rest für die Fortsetzung der alten Buffalo-Synode erklärten. Die Missouri-Synode hat Gemeinden in fast allen Staaten der Union. Zur Ausbildung von Geistlichen besitzt sie ein „theoretisches“ und ein praktisches Seminar, zur Vorbereitung der Studenten 13 Kolleges und Gymnasien, eine Hochschule und 2 Akademien, zur Ausbildung von Lehrern zwei Schullehrerseminare. In den höheren Lehranstalten der Synode befanden sich 1912 2521 Studenten. In Zeitungen erschienen in der Synode 3 theologische, 1 Schulblatt, 16 für die Gemeinde und die Jugend. Eine ganze Anzahl politische Zeitungen stehen unter missouriärischem Eindruck. Die christliche Liebestätigkeit zeigen folgende Angaben: 8 Hospitäler, 10 Waisenhäuser, 5 Altenheime, 1 Sanatorium, 14 Kindererziehungsanstalten, 7 Emigrantenmissionen (4 im Ausland), 1 Taubstummenanstalt, 1 Institut für Schwachsinnige und Epileptische. Auch in außeramerikanischen Ländern hat die Missouri-Synode Anhänger gewonnen. Die „Evangelisch-Lutherische Sachsen und anderer Staaten“ (Altluutheraner, Sp. 419) steht mit Missouri in Verbindung. Ferner bestehen missouriärische Gemeinschaften in Australien (49 Pastoren, 33 Lehrer), Brasilien (27 Pastoren), England (2 Pastoren), Neuseeland (5 Pastoren), Dänemark (2 Pastoren), Argentinien (4 Pastoren) und eine Anzahl Missionengemeinden mit 12 Missionaren in Indien.

Trat die Missouri-Synode mit einer abgeschlossenen Lehrgebäude auf, das im wesentlichen eine Repräsentation der Theologie des 16. Jhd.s ist („Repräsentationstheologie“), so belannte sich die 1851 unter dem Eindruck Lohes und des bayrischen Neulutheranismus begründete Iowa-Synode zu der Wahrung, „welche auf dem Wege der Symbole an der Hand des Wortes Gottes einer größeren Vollendung der lutherischen Kirche entgegenstrebt“. Als das Wesentliche der Bedeutung des 16. Jhd.s stellte sie gegenüber einer unbürokratischen, methodisch gelehrten Auffassung der Symbole „die familiären symbolischen Entscheidungen für die vor und in der Reformationszeit aufgetretenen Streitfragen“ hin. Für das Gemeindeleben stellte sie sich als Ziel das

Vorbild der apostolischen Zeit. Die Gründer der Iowa-Synode hatten, um mit Missouri in Frieden leben zu können, den Staat Michigan verlassen und waren nach Iowa, wo damals die Missouri-Synode noch keine Gemeinden hatte, gezogen. Aber es kam bald zwischen beiden zum Streit wegen des „iowaischen Chiliasmus“ und der Lehre vom Antichrist, den Missouri im Papst bereits gekommen glaubte, ferner wegen der Lehre vom Sonntag, wegen der mit der historischen Auffassung der Bedeutung gekehrten Unterscheidung von Weltlichem und Kirchlichem in denselben, wegen der iowaischen Theorie der „offenen Fragen“, wonach widersprechende Auslegungen nicht klarer und unzweideutiger und darum auch nicht symbolisch festgelegter Schriftstellen in solchem Falle, wenn es nur dem Glauben genügt sind, nicht für kirchentreuend angesehen werden dürfen, sondern „offene Fragen“ seien (so die entgegengesetzten Neuerungen Luthers und Melanchthous über den Papst, die Verweisung der Egerichtsbarkeit an die weltliche Obrigkeit, die Scheidung des moralischen und ceremonialen im 3. Gebot, die Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit der Maria u. a.). Auf Seiten Iowas waren die Hauptvertreter die Brüder Sigismund und Gottfried Kritschel, Schüler Lohes, die seit 1854 bzw. 1857 in A. wirkten (G. starb 1900, G. 1889), Professoren am theolog. Seminar der Iowa-Synode. Was Walther für Missouri, sind diese für Iowa gewesen, und wie die ganze luth. Kirche Amerikas Walther Dank schuldet, so auch diesen beiden, die ebenso sicher einem unberechtigten Binden der Gewissen entgegengestanden wie einer falschen Freiheit. In der Konsequenz der Anklahung der Missouri lag das erste, wie sie denn tatsächlich in den letzten Jahren sonst gegangen sind, um des Gewissens willen nicht bloß Kanzel- und Altargemeinschaft, sondern sogar Gebetsgemeinschaft jedem zu verlagen, der nicht alle missouriärischen Sonderlebren, von denen manche sich übrigens nicht als direkt der Schrift entnommen, sondern erst durch Schlüffolgerung daraus gewonnen darsellen, annimmt. — In Fragen der Verfassung neigte die Iowa-Synode anfangs im Interesse der Einheit der Kirche und nach altkirchlichem Vorgang dem eukalyptalen System zu. In dem Streit zwischen Missouri und Buffalo näherte sich Iowa in diesem Punkte missouriärischer Auffassung und Ausdrucksweise.

Seit dem Ende der siebziger Jahre, noch mehr seitdem das Reisepredigerwerk unter eine einheitliche Leitung gestellt war, wuchs die Synode schnell und zählt heute 530 Pastoren mit 996 Gemeinden und Predigtplätzen. Sie hat ein theologisches Seminar mit theoretischer und praktischer Abteilung, vier Gymnasien, ein Schullehrerseminar, ein Proseminar, 3 Waisenhäuser, 2 Altenheime, ein Druckerei und Verlagsgeschäft. Im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens betrieb die Synode eine eigene Indianermission, welcher der Sezessionskrieg ein jähes Ende bereitete. In den neunziger Jahren fand sie in Chicago eine Judentummission an, die nach schönen Erfolgen wieder eingestellt werden mußte. Jetzt unterstützt sie in erster Linie die Neuendettelsauer Neu-Guinea-Mission.

Auch die Skandinavier haben im 19. Jhd. eine Reihe neuulutherischer Synoden organisiert. Die älteste skandinavische Körperchaft

ist die 1846 gegründete „Hauges Norwegische Synode“, deren eigentlicher Stifter, Gielson (1804–1883), ein eifriger Anhänger Hauges war. Mehrere Säklerungen hemmten das Wachstum. Größeren Erfolg hatte die „Norwegische Evg.-Luth. Synode von Amerika“, die 1853 infolge der Missionsarbeit J. W. C. Dietrichsons (1815–1882) ins Leben trat und im Gegensatz zu Gielson die konervative Richtung der luth. Landeskirche Norwegens darstellte. Als im Bürgerkrieg die meisten Pastoren die Sklaverei für nicht sündlich erklärt, trat eine dagegen protestierende Partei aus und gründete die Norwegisch-Dänische Konferenz. Seit 1872 mit der Synodalkonferenz (s. unten) verbunden, trennte sie sich von derselben wieder, um nicht durch den Gnadenwahlstreit die eigene Existenz zu gefährden. Dennoch kam es zur Spaltung. Professor F. A. Schmidt, einer der unverzöglichsten Gegner Walther's, gründete mit seinem Anhang, der norwegisch-dänischen Augustana-Synode und der norwegisch-dänischen Konferenz die „Vereinigte Norwegische Lutherkirche“. Eine starke skandinavische Einwanderung verhalf beide Kirchentörpern einem schnellen Wachstum. Beide treiben mit Eifer Heidennision, die ältere Synode in Südafrika, Indien, China und Armenien, die jüngere in Madagaskar und China. — Schwedische und norwegische Pastoren und Gemeinden vereinigten sich 1860 unter Führung von Hafsløkum und Esbjörn zur Augustana-Synode, die, obwohl 1870 die Norweger ausschieden, bald unter den skandinavischen Synoden die erste Stelle errang, vor allem durch die ausgezeichnete Organisation ihrer Mission in Verbindung mit Lehranstalten, die zu den besten des Landes gehören. Die Augustana-Synode steht in Verbindung mit dem Generalkonsil (s. Sp. 1610). — Als 1893 die „Vereinigte Norwegische Kirche“ ihre Verbündung mit dem Augsburg-Seminar, der ältesten norwegischen Theologenschule in Amerika, wegen der darin vertretenen pietistisch-longregionalistischen Grundzüge auf löste, taten sich die Freunde der Unstalt zusammen und gründeten die „Norwegisch-Lutherische Freikirche“; der Name „Freikirche“ soll in besonderer Weise die Unabhängigkeit der Gemeinden herorheben. Selbst die Landeskinder des kleinen Dänemark fanden das Gebiet einer einzigen Synode zu eng. Neben der „Vereinigten Dänischen Evg.-Luth. Kirche in Amerika“ gibt es noch eine Dänische Evg.-Luth. Kirche in Amerika, die beide ungefähr gleich stark sind. Eine starke Bewegung verursachten die auch nach Amerika verpflanzten Leben Grundtvigs, dessen Anhänger gleichfalls eine Synode gründeten. — Seit 1855 besteht eine finnische Suomi-Synode, und seit 1890 die Isländische Evg.-Luth. Synode.

Die innere Entwicklung führte im 19. Jhd. auch zur Gründung neuer Vereinigungen von Synoden. Als beim Ausbruch des Sezessionskrieges die in den Südstaaten befindlichen Synoden die Generalsynode (s. oben Sp. 1604) verließen, geschah das in der Annahme, daß die politische Trennung der Süd- und Nordstaaten von Bischof sein werde. Nach Niederwerfung der Rebellen standen einer Wiedervereinigung mehrere Hindernisse im Wege, die fortduernde politische Erbitterung, der Befreiungskampf in der Generalsynode und endlich eine an Stärke ge-

winnende konservative Strömung in den südlichen Synoden. So wurde die während des Krieges geschaffene Sonder-Organisation unter dem Namen „General synode der evg.-luth. Kirche des Südens“ fortgesetzt. Dazu gehörten die Synoden von Nord-Carolina, Süd-Carolina, Virginia, West-Virginia und Georgia. Die Distriktsregimentlichen Bejurgen der Vereinigten Synode sind ähnlich wie bei Missouri und Iowa eingeschränkt, denn „ihre Beschlussfolg nur beratenden und empfehlenden Charakters seien, ausgenommen in den allgemeinen Interessen und Unternehmungen der Kirche“. Da Deutsche und Scandinavier in den Südstaaten nicht zahlreich wohnen, so ist das Lutherkum dort schwach vertreten. Die 8 Distriktssynoden der Vereinigten Synode zählen zusammen nur 50 354 Kommunianen in 470 Gemeinden. Es gereicht dieser kleinen Körperschaft zur Ehre, daß für 4 Colleges mit zusammen über 900 Schülern unterhält, dazu eine Heldenmission in Japan betreibt. Sie teilt mit der Generalsynode und dem Generalkonsil das Verdienst, eine einheitliche (englische) Gottesdienstordnung für die lutherische Kirche Amerikas zustande gebracht zu haben. Eine weitere bedeutsame Organisation ist das Generalkonsil, zu dessen Bildung das Ministerium von Pennsylvania bald nach der Trennung von der Generalsynode (s. oben Sp. 1604) alle lutherischen Synoden eintrat. Die Gründung kam im Dezember 1866 zu Stande auf Grund der von C. P. Krauth aufgestellten und von 13 Synoden anerkannten gut lutherischen Fundamentalartikel des Glaubens und der Kirchengewalt. Streitigkeiten über den Chiliasmus, die geheimen Gesellschaften, die Kanzelgemeinschaft mit Nicht-Lutherischen, die Abendmahlsgemeinschaft mit Andersgläubigen übten schon 1867 zum Austritt von Ohio und sieben das Generalkonsil lange nicht zur Ruhe kommen. Es war nicht leicht, mit lange geübten Gewohnheiten zu brechen und die kirchliche Praxis in Einklang mit den Forderungen des Bekenntnisses zu bringen. Die in Galveston aufgestellte Regel: „Lutherische Kanzeln für lutherische Pastoren, lutherische Altäre für lutherische Christen“ wurde in Atron durch Gestattung von Ausnahmen, über deren Berechtigung das Gewissen des Einzelnen zu entscheiden habe, wieder abgeschwächt, was die Synoden von Wisconsin, Minnesota, Illinois und Michigan veranlaßte, das Konzil zu verlassen und andere Verbindungen einzugehen. Generalsynode und Generalkonsil trüpten bald wieder freundshaftliche Beziehungen an und tauschten bei ihren Versammlungen Abgesandte aus, was zu einer Entfremdung sowas vom Konzil führte. Erst in allerneuester Zeit hat die streng konfessionelle Richtung im Konzil so sehr die Oberhand gewonnen, daß 1907 ein Beschluß gefaßt werden konnte, wonach Kanzel- und Altargemeinschaft sowie Delegiertenwechsel nur mit solchen Körpern innerhalten werden soll, die auf der Lehrbasis des Generalkonsils stehen. Zum Sieg dieser Richtung hat C. P. Krauth namhaft durch sein Werk „Conservative Reformation“ wohl das meiste beigetragen. Neben ihm haben in gleidem Sinne Schmucker, Mann, Th. Zähler, Jacobs, Weidner u. a. gewirkt und durch Überleitung von Werken deutscher Theologen und Originalarbeiten eine englisch-lutherische Literatur geschaffen. Das verdienstvolle Werk des

Generalkonzils ist die Herausgabe eines englischen und eines deutschen Gesangbuchs (Church Book = Kirchenbuch) nebst vollständiger Gottesdienstordnung. Die allgemeinfürchtliche Tätigkeit des Generalkonzils erüret sich auf Heideumission (in Indien), Innere Mission in den meisten Staaten der Union, in Canada und Porto Rico, auch eine Slowakemission, Diaconissenfache (4 Anstalten), Waisenhäuser (15), Hospitäler (9), Emigranten- und Seemannsmission (5 Anstalten), Altenheime (13) und Erziehungswesen (5 theologische Seminarien, 9 Colleges, 6 Akademien oder Progymnasien). Mit der Kirche der alten Heimat fühlt sich das Generalkonzil aufs engste verbunden und hat das mehrfach durch Entsendung eines Abgeordneten zu den Versammlungen der Allg. Luth. Konferenz (¶ Neuluthertum, 4) bewiesen.

Endlich ist der Synodal konferenz zu gedenken, zu der sich die Missouri-Synode 1872 mit den ihr geistesverwandten Synoden vereint hat. Diese hat aber noch keine Behörden zur Beförderung der gemeinsamen Angelegenheiten geschaffen. Nur eine Regierung in den Südstaaten (mit zwei Colleges zur Ausbildung von farbigen Predigern und Schullehrern) liegt in den Händen der Konferenz. Der Sprache nach ist die Synodal konferenz deutsch mit Ausnahme der kleinen, von der deutschen Missouri-Synode aus organisierten englischen Missouri-Synode, die sich 1912 wieder der alten Missouri-Synode anschloß. Die Konferenz ist durch die auf die Frage der Prädikationsstation bezüglichen Lebtkämpfe der letzten Jahrzehnte stark geschwächt worden. ¶ Walther's strenger Lehre von der Gnadenwahl (quer 1877) trug selbst sein ehemaliger Kampfgenosse Prof. F. A. Schmidt (s. oben Sp. 1609), ferner vor allem der Ober Professor Stellhorn und die ionauischen Professoren S. und G. Frischel (s. oben Sp. 1608) entgegen. Der Versuch einer Vermittlung der Eritreine auf der Pastoralkonferenz von Chicago (1880) schiederte, Ohio und die norwegische Synode verließen die Synodal konferenz. Für die Beurteilung der Stellung Missouri's zu den andern Synoden ist das 1889 von dem missourischen Pastor Große mit Genehmigung der Synode herausgegebene Büchlein, beititelt „Unterscheidungslehren der hauptsächlichsten, sich lutherisch nennenden Synoden sowie der namhaftesten Sektenkirchen usw.“ beachtenswert. Große und mit ihm die Missouri-Synode kommt zu dem Resultat, daß unter den lutherisch sich nennenden deutschen Synoden Amerikas mit 3 rechtläufig seien, nämlich die Missouri-Synode und die mit ihr zur Synodal konferenz verbündeten Synoden von Wisconsin und Minnesota; unter den Synoden englischer Zunge sei rechtläufig nur die (damals) aus 12 Pastoren bestehende „Englische Konferenz von Missouri“, unter den Norwegern die „Synode der norwegischen evng.-luth. Kirche in Amerika“ und schließt mit dem Satz: „In Deutschland ist zur Zeit die einzige rechtläufige Körperschaft die Synode der evng.-luth. Freitriche in Sachsen und anderen Staaten“.

Im letzten Jahrzehnt ging ein Friedensschluß durch die Synoden. Es kam zu mehreren freien „Interim synoden“ Konferenzen, die aber an der trock einiger Zugeständnisse starke Haltung Missouri's scheiterten. Ein positives Resultat wurde indes doch erzielt, indem die Synoden

von Ohio und Iowa, die in dem gemeinsamen Kampf gegen Missouri einander schon näher getreten waren, sich 1907 auf eine Reihe von Theben einigten. Die lutherische Kirche Nordamerikas zählte im Jahre 1912 64 Synoden mit 9062 Pastoren, 14317 Gemeinden und 3516410 Seelen.

¶ G. Jacobsohn: A History of the Ev. Luth. Church in the United States, 1893; — G. J. Tritschel: Geschichte der luth. Kirche in A., auf Grund von Jacobsohn's History etc., 2. Aufl., 1896 und 1897; — J. W. Reves: Kurzgeschichte Geistl. Kirche der luth. Kirche A.S., 1904; — Jacobsohn-Haus: Lutheraner Cyclopaedia, 1899; — Jenkinson: American Lutheran Biographies, 1891; — Distinctive Doctrines and Usages of the General Bodies of the Ev. Luth. Church in the United States, 1893; — J. W. Reves: Die wichtigsten Unternehmungen der lutherischen Synoden A.S., 1907; — G. O. Kraushaar: Verfassungsformen der lutherischen Kirche Amerikas, 1911. Kraushaar.

Vereinigung, religiöse Genossenschaften von der: 1. Schwester in der christlichen B. (de l'Union chrétienne) sowie Institut der „leinen Vereinigung“ ¶ Vorlesung, religi. Genossensch., 1; — 2. Damen der hlg. B. der hlg. Herzen (Dames de la Ste-Union des Sacré-Coeurs), gestiftet 1828 zu Douai von dem Priester J. B. Debrabant für Unterricht und Erziehung junger Mädchen; hatten (etwa 1000 Schwestern) bis 1903 in Frankreich (Mutterhaus in Douai) zahlreiche Anstalten, jetzt noch Pensionate für Töchter höherer Stände in Belgien, England und Irland. — Debrabant gründete 1838 in Douai auch eine männliche Kongregation gleichen Namens. — Mehrere andere französische und belgische Genossenschaften von „Schwestern der B.“ führt Heimbücher III, S. 564 an; — 3. Union apostolique heißt eine dem Institut des Bartholomäus Holzhauser (¶ Bartholomäen, 1) nachgebildete Wallfahrtsvereinigung, die in sämtlichen Diözesen Belgien's wie auch in Frankreich verbreitet ist. ¶ Werner.

Vereinigung, Evangelische, ¶ Evangelische Vereinigung.

Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt ¶ Christliche Welt usw., 4.

Vereinigung von Kircheninternen Kirchenam, 3 A (Sp. 1187) ¶ Kumulation.

Vereinspreise ¶ Presse.

Vereinsrecht ¶ Vereinswesen: I, 1; II, 3.

Vereinswesen, Christliches. Überblick. I. Katholische B., rechtlich und gesellschaftlich; — II. Evangelisches B., rechtlich und grundästhetisch.

Vereinswesen: I. Katholisches.

1. Rechtliche und grundästhetische Fragen; — 2. Geschichtliche Entwicklung der religiös-charitativen Vereine: a) der Heiden-Missionsvereine; — b) der Diaspora- und Missionsvereine; — 3. der Vereine für Armen- und Krankenpflege sowie Jugendfürsorge; — 4. der sozialen Standesvereine; — 5. der Vereine für kultur- und Volkspflege; — 6. der charitativ-sozialen Centralvereine; — 7. der internationalen Vereinigungen. — Zum Programm und zu den Arbeitsleistungen der einzelnen wichtigsten B. in Deutschland, sowie zur Statistik vgl. ergänzend den Artikel Charitas.

1. Für die Abgrenzung des Artikels ist festzustellen, daß alle solche Personenverbündungen unberücksichtigt bleiben, die nur rein religiöse Zwecke (Selbstbehauptung) verfolgen; diese „laizistisch“, d. h. von der kirchlichen Obligation erstickten Vereinigungen zur gemeinsamen Führung

tung religiösen Lebens nach übereinstimmenden Regeln, die „Ordens“, „Kongregationen“ und ebenso die Bruderschaften („Kongregationen usw.: I, 3) fallen nicht unter den Begriff des Vereinswesens im eigenlichen Sinn. Die hier zu behandelnden B.e sind von jenen dadurch grundlegend unterschieden, daß bei ihnen, nach der heutigen Rechtsentwicklung sowohl bei Aufstellung als auch bei Veränderung bestehender Statuten die Zustimmung des Bischofs nicht verlangt wird, daß der B. sich auch einfach durch Beschluß auslösen kann, wie denn in allem die Aufsichts- und Leitungsgewalt der kirchlichen Autorität ihnen gegenüber geringer ist als bei den Orden, Kongregationen und Bruderschaften, den höheren Stufen des weitverzweigten kath. Genossenschaftswesens. Freilich sind die Grenzen tatsächlich doch fließend. Die kirchliche Behörde kann auch hier einschreiten, wenn die B.sordnung gegen den kath. Charakter der Organisation verstößt. Solches ist aber, wie dies in unjener Tagen in Frankreich bei Aufhebung des Sillon (Reformkatholizismus, A 3 c; B 3 „Katholisch-sozial“, 6) deutlich geworden ist, schon der Fall, wenn die Führer eines B.s, wie es dort geschahen ist, die Leitung des geistlichen Autorität ablehnen, was die Leiter des Sillon damit begründeten, daß sie sich auf einem sozialen und politischen Gebiet bewegten, welches nicht das Gebiet der Kirche sei. Hiergegen führte die väterliche Enzyklika, welche die weitere B.tätigkeit untertrug, aus: „Wenn die Doctrinen des B.s auch völlig frei von Kettern seien, würde es doch schon eine sehr schwere Verfehlung gegen die kath. Disziplin sein, daß sich die B.mitglieder hartnäckig der Leitung jener entziehen, die vom Himmel die Mission empfingen, die Einzelnen und die Gesellschaften auf dem schmalen Wege der Wahrheit und des Guten zu führen.“ Die Entwicklung ist interessant, weil sie also auch das B.wesen, ohne daß durch den Charakter der B.e als der kirchlich-korporativen Eigenschaft entbehrender Laienvereine aufzuhören zu wollen, tatsächlich der kirchlichen Leitung durchaus unterstellt. Das gilt nicht nur von den sogenannten „Kommen“ oder „kirchlichen Vereinen“ im engeren Sinn, die, zu kirchlich-religiösen oder charitativen Zwecken, vielfach von Laien, gegründet, oft ausdrücklich wie die Bruderschaften und dergl. und unter Bewirbung der theoretischen Unterstüzung kirchlich bestätigt und mit Abfällen ausgestattet sind („Kongregationen usw.: I, 3, Sp. 1674 f; „Charitas, 13, Sp. 1654“). Ebenso geht auch den sogenannten „Weltlichen Vereinen“ gegenüber, die zur Förderung gemeinnütziger, auch weltlicher Zwecke vom kath. Standpunkt aus gegründet sind, doch ohne kirchliche Beifügung entstehen und bestehen, das Bestreben dahin, den Geistlichen als Leitern oder Regenten (Vaterern) einen entscheidenden Einfluß zu verschaffen, schon um so die kath. Grundlage zu sichern, aber zugleich auch diese B.e, wie es z. B. im KHL II, Sp. 2580 heißt, als „ein vorsätzliches Mittel der zeitgemäßen Seelsorge“ zu benutzen. — Was die st. at. l. i. ch. e Stellungnahme zu den kath. B.en betrifft, so sind sie in Deutschland dem allgemeinen B.sgesetz unterworfen und erhalten demgemäß Rechtsfähigkeit durch Eintragung in das B.sregister des zuständigen Amtsgerichts; nicht ein-

getragene B.e gelten als „Gesellschaften“ (vgl. Bürgerliches Gesetzbuch §§ 21 u. 55 ff.). In den anderen Ländern ist die Rechtslage der kath. B.e wie der B.e überhaupt sehr verschieden, und es finden sich von den Vereinigten Staaten ab, wo die größte Versammlungs- und B.sfreiheit besteht, bis hin zu Russland, wo am ärgersten über Einengung geflaggt wird, die manngültigsten Nuancen. Katholiziererits (vgl. z. B. KL² XII, S. 710 f) wird an den deutschen B.sgeleben als besonders drückend die einschränkenden und debilitaten Verordnungen hinsichtlich aller Versammlungen und B.e, in denen „öffentliche“ Angelegenheiten erörtert werden sollen, empfunden und nicht minder die Tatsache, daß ein B. durch Eintragung in das B.sregister „unter einer gewissen staatlichen Kontrolle kommt, da jede wesentliche Änderung jedesmal angezeigt werden muß“. Wie lästig und unter Umständen gefährlich dies werden kann, ist einleuchtend“ schreibt das KH und fügt hinzu: „Für viele B.e wird die so erlangte Rechtsfähigkeit kaum als Aequivalent gelten können.“

Was nun die im folgenden zu schildernde geschichtliche Entwicklung des kath. B.swesens betrifft, so fehlt es leider bisher an einer zusammenfassenden, wissenschaftlichen Darstellung des Gegenstandes, die einem orientierenden Überblick über das Ganze darbieten und die Motive nebst inneren Zusammenhängen der einzelnen B.e in sich sowie untereinander vor Augen führen würde. Zedenfalls läßt sich das kath. B.swesen nicht weit hinauf verfolgen. Bei dem angeborenen geistlichen Triebe des Menschen müßten indes schon zeitig kath. B.e als Kraftgesamtheiten und Willensenergien bestanden haben. Kann man doch bereits die ältesten Christengemeinden als die ersten christlichen Wohltätigkeitsvereine betrachten! Und in zahlreichen B.en des Mittelalters, unter denen auch die Gewerbe- und Handelszünfte einen religiösen Charakter trugen (vgl. „Gilden“), könnte man Vorbilder heutiger kath. B.e erblicken oder doch Ahnlichkeiten zwischen beiden nachweisen. Im folgenden soll aber nur die neuere Entwicklung des kath. B.swesens geschildert werden, die sich im wesentlichen unter dem die zahlreichen Neubildungen anregenden Einfluß der neuzeitlichen B.sfreiheit vollzogen hat. Die Hauptzahl der neueren B.e gehört der Zeit nach 1848 an. Nur einige Vorbote lassen sich in den zwanziger und dreißiger Jahren beobachten; auf deutschem Boden hat erst die erste Generalversammlung des „kath. B.s Deutschlands“, die vom 3.—6. Oktober 1848 in Mainz stattfand (I. unten 4, Sp. 1622; „Katholikentage, Sp. 1004“), eine nachhaltige Anregung zur Gründung und Förderung kath. B.e gegeben, wie die jährliche Herbstauflage der „Katholikentage“ auch heute noch den gewaltigen B.sorganismus, der sich auf ihnen betätigt, immer neu belebt und antreibt.

2. a) Die ältesten kath. B.sgründungen des 19. Jhd.s sind die Missionsvereine, die sich, wohl unter dem vorbildlichen Einfluß des seit dem Ende des 18. Jhd.s sehr regen evg. Missionswesens (Heidenmission: III, 4), die Aufgabe stellten, zur Ergänzung der Arbeit, die unter Leitung der römischen Propaganda longregation seitens der Orden und Kongregationen getan wird, die Laienkreise zu organisieren und zu Leistungen

für die Mission heranzuziehen („Heidenmission“ II, 6). Den ersten Schritt tat hier das Land, das bisher überhaupt die eigentliche Heimat der Missionsvereine gewesen ist, — Frankreich, wo gegenwärtig durch die Vereinigung von Staat und Kirche („Frankreich“, 11) und das Aufstören der regelmäßigen Jahreszufüsse der reichen Abteien und Klöster die private Missionsarbeit doppelt angespannt ist, wo aber schon zu Anfang des vorigen Jhd.s die Organisierung der Laienkreise für die Missionsarbeit begonnen hat. Der hier 1822 gegründete Missionsverein von Lyon, welcher in Deutschland unter dem Namen Franziskus-Xaverius-Verein bekannt ist („Heidenmission“ II, 6, Sp. 1978), steht an der Spitze der lath. Missionsvereine. Er und sein um 20 Jahre jüngerer Bruder, der von Paris aus organisierte V. der Kindheit Jesu (seit 1843), dem seit 1895 auch der aus den ganz jungen Kindern gebildete Schutzenengelverein („Charitas“, 2) angegliedert ist, haben den Aufschwung des lath. Missionswesens im 19. Jhd. wesentlich begründet und getragen. Beide V. brachten bis 1910 rund 435 Millionen für das Missionswerk auf. In Deutschland wurde die Mission von den Laien bis vor kurzem sehr vernachlässigt. Der in Bayern unter dem Protektorat Ludwigs I. 1840 gegründete Ludwig-Missionsverein brachte zwar bis zur Jahr für Jahr nicht unbeträchtliche Mittel auf, indessen wird davon ein Drittel für die deutsche Diaspora verwendet, so daß nur zwei Drittel für die Heidenmission verfügbar bleiben. Hierauf wurde denn auch an den leichten Katholikenveranstaltungen immer wieder hingewiesen und die Tatsache, daß die 160 Millionen Protestanten jährlich gegen 80 Millionen Mark für Missionszwecke aufbringen, während die bei weitem größere Zahl der Katholiken kaum den vierten Teil für die Missionen opfert, bemüht, um auf die Laien Einfluß zu machen. In den letzten zwei Jahren sind dann in Deutschland die Missionsvereine überall eingeführt und weiter verbreitet worden. In vielen Städten Deutschlands, so in München, Breslau u. a. wurden beispielsweise Abgabestellen der 1894 in Österreich begründeten St. Petrus-Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen, denen auch der 1888 gegründete Arista-Verein deutscher Katholiken und andere („Heidenmission“ II, 6, Sp. 1978) dienen sollten, eingerichtet. Ferner sind die kleineren Missionsvereine der einzelnen Genossenschaften in tätiger Werkearbeit verbreitet, so der V. für Rheinstädte (Missionshaus der „Väter vom blg. Reich“), der Marianische Missionsverein (für die „Oblaten“), das Liebeswerk des blg. „Benediktus“ (für die St. Benediktus-Missionsgesellschaft), der 1899 in der Schweiz gegründete und in der Folge auch in Deutschland verbreitete Kapuziner-Kreisbund zugunsten der auswärtigen Kapuziner-Missionen u. a. Besondere Erwähnung verdient die jetzt mächtig aufblühende, 1893 gegründete Missions-Vereinigung katholischer Frauen und Jungfrauen zur Unterstützung der Missionen Centralafrikas („Weiße Väter“). Die deutsche Zentrale ist in Trier. Die Vereinigung zählt bereits 140 000 Mitglieder und hat im Januar 1912 in kurzer Zeit 52 000 Mark außerordentliche Gaben für die Hungersnot in China gesammelt. Auch die gebildeten Kreise sind wirklich in Deutschland für die Missions-

vereine gewonnen worden und mit den niederen Ständen, die bisher die Hauptwender für die Weltmission waren, in edlen Wettbewerb getreten. Der akademische Missionsverein, den Fürst Löwenstein in Breslau angeregt, und den Münster i. W. 1912 zuerst praktisch ins Werk gelegt hat, legt hier von Zeugnis ab. Der Eintritt Deutschlands in den Kolonialwettbewerb hat eben die Teilnahme an dem Geschäft der Bewohner der Kolonien geweckt. Einen neuen Aufschwung nahm im vorigen Jahr auch der „Deutsche Verein vom blg. Lande“ mit dem Zweck der Förderung der dortigen lath. Interessen (Sitz in Köln; „Orient“, I, 2 C). Die B.leitung dafelbst gab nämlich ein neues Organisationsstatut heraus, wonach in den deutschen Diözessen Diözesanverbände je mit besonderer Vorstandshaft gegründet wurden; diesen werden dann wieder die einzelnen Ortsgruppen in den einzelnen Dechantatsbezirken angegliedert. Das Königreich Bayern dagegen, für das im „Bayerischen Pilgerverein vom blg. Lande“ ein Palästinaverein mit ähnlichen Zwecken besteht, nimmt dieser Neorganisation gegenüber eine Ausnahmenstellung ein, da sich der Bayerische Pilgerverein unter voller Wahrung seiner Selbstständigkeit dem Deutschen Verein nur insofern anschließt, als er jährlich einen selbst zu bestimmenden Beitrag nach Köln für die B. zu leisten hat. Weniger kennt Deutschland die Missionsvereine, die auf die geistige sowie religiöse Erhebung der Untertanen Kirchen des Orients und die Wiedergewinnung der getrennt gebliebenen orientalischen Christen gerichtet sind, was im letzten Grund wohl auf das Vorhersein des französischen Protektorats im Orient zurückzuführen ist. Daß übrigens der deutsche Katholizismus nicht der einzige ist, der an die Organisation der Laien zu Missionszwecken erst spät herangetreten ist, zeigt ein Blick auf Belgien. Das älteste Missionsunternehmen in Belgien ist die seit 1891 im Lütticher Priesterseminar errichtete Sammelstelle für gebrauchte Briefmarken; daran reiht sich das 1895 begonnene „Unternehmen der Missionsfreunde“ im Priesterseminar von Namur; der V. für lath. Missionen am Kongo an der Universität in Löwen rief seit 1897 10 Missionstölonien, in Vazareti für Schläfrakte ins Leben und brachte 150 000 Franken zusammen. Für Österreich dagegen, für das oben aus neuerer Zeit die „Petrus-Claver-Sodalität“ genannt war, fann aus älterer Zeit schon auf den 1839 gegründeten St. Leopoldsv. vereine hingewiesen werden.

2. b) Früher als diese Missionsorganisation ist das B. wesen zur Pflege der lath. Diaspora in andersgläubigen Gemeinden zusammen gekommen, — ein Zweig, der insonderheit in Deutschland stark ausgebaut worden ist.

Die Freizügigkeit, der ständige Fluss der modernen Berlebensentwicklung, die allgemeine Dienstpflicht mit ihren verschiedenen Garnisonsorten, das Eintreten Deutschlands in die Reihe der Industriestaaten, die zahlreichen Besetzungen im Beamtenheer, — alle diese Erscheinungen haben eine Verschiebung der Konfessionen zur Folge gehabt und eine Durchbrechung der ehemals abgerundeten Glaubensgebiete bewirkt. Dabei mehren sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt die Klagen der Seelsorgegeistlichen besonders in

den Industriegegenden darüber, daß ein großer Teil der Abwandernden dem katholischen Leben schnell entfremdet werde und der Gleichgültigkeit gegenüber dem lath. Glauben anheimfalle, da es an Kirchen fehle, um den Glaubensgenößen die Erfüllung ihrer religiösen Pflichten zu ermöglichen. Diese Erfahrungen gaben Veranlassung zur Gründung der „Diaspora-Missionsvereine“ behufs Unterstützung der Katholiken in konfessionell gemischten Gegenden. Für die Erkenntnis von der Notwendigkeit dieser systematischen Fürtage für die spärlich unter vielen Umgangsgläubigen zerstreut wohnenden Katholiken war besonders der bekannte Kirchengeschichtslehrer Ignaz v. Töllinger tätig, und auf seine Anregung hin wurde am 4. Oktober 1849 zu Regensburg der Bonifatius-Verein gegründet, der seine besondere Aufgabe darin erkennt, den Glaubensbrüdern, die als unmittelte Minderheiten ohne eigene Kirche und Schule unter Nichtkatholiken wohnen, durch Anstellung der erforderlichen Priester und Lehrer sowie durch Errichtung und Unterhaltung der notwendigen Gebäudenotwendigkeiten zu Hilfe zu kommen, um sie im lath. Glauben zu erhalten (Charitas, 6). In gleicher Tendenz sind die allmählich im Anschluß an den Bonifatiusverein entstandenen Organisationen tätig, vor allem der Bonifatius-Sammlerverein für die Erziehung der Jugend in der Diaspora (Charitas, 2), der 1855 gegründet worden ist, und die Akademische Bonifatius-Einigung (seit 1867), das Werk zur Beseitigung der Simultankirchen und der B. vom hlg. Franz von Sales, beide in Thüringen verbreitet; ferner der bairische Priesterverein für die Diaspora in Augsburg und der St. Bonifatius-Adalbertus-Verein zu Künz zur Unterstützung der Studentendifaspora, deren erster Verein schon 1858 entstanden ist. Die Organisation entwickelte sich dann 1884 zur Akademischen Bonifatius-Einigung und hat heute als eine besondere Gruppe des großen Bonifatiusvereins Vertretungen an den Universitäten Berlin, Bonn, Breslau, Freiburg i. Br., Freiburg i. d. Schw., Gießen, Göttingen, Greifswald, Halle, Heidelberg, Jena, Kiel, Marburg, München, Münster, Prag, Rom und Straßburg, ferner an sämtlichen wiedereröffneten Priesterseminaren Preußens, mit Ausnahme von Cöthen; auch die süddeutschen und einige österreichischen Seminarien gehören der Organisation an. Das Arbeitsgebiet, das bisher auf Kirchenbauten beschränkt war, ist nunmehr beispielsweise auch auf das Gebiet der Seefahrt durch Einführung von Sonntagsgottesdiensten für die Akademiker ausgedehnt. — In der Schweiz gehörte die inländische Mission, d. h. die Fürtage für die Glaubensbrüder in der Diaspora, zu den Hauptaufgaben des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, der Fortsetzung des ehemaligen Piusvereins, der 1857 gegründet worden war, der aber diese Diasporaarbeit nur als eine neben vielen erledigt. In einigen andern evng. Gebieten hat der Bonifatiusverein Comités.

In ähnlicher Lage wie die Katholiken in der deutschen Diaspora befinden sich deren Glaubensbrüder im Ausland bei fehlenden deutschn. Gottesdienst daselbst. Auch für dieses Bedürfnis wurde schon zu Beginn der lath. Begründungen gesorgt, indem seit den 60er

Jahren eine Reihe von Organisationen entstanden, vor allem der 1862 zu Aachen gegründete St. Josefs-Missionsverein zum Zweck der Unterstützung der deutschen Katholiken in Frankreich und England; der B. debütierte allmählich seine Beihilfe auch auf Belgien, Italien und Rußland aus (Charitas, 6, Sp. 1640). Etwa gleich alt ist die deutsche Liebfrauenmission in Paris, die in den 50 Jahren ihres Bestehens durch ihre religiöse und sozial Wirksamkeit im Südwesten der französischen Hauptstadt in den ihr angeschlossenen L. en übrigens auch nicht wenig dazu beigetragen hat, eine für Deutschland verträglichere Gestaltung hervorzurufen und zu verbreiten. Die Organisation unterhält einen St. Vinzenz-Verein, katholischen Gefallenverein, Marienverein (Hort von Kindern der deutschen Heimat) und einen Krankenfürtageverein; das Kolpinghaus (nach Kolping genannt) leistet den Mitgliedern Dienste in Bejorgung und Vergebung von Schlafstellen sowie durch Arbeitsvermittlung; schließlich ist der Mission noch angegliedert das Marienheim, das schon seit 15 Jahren hunderten von deutschen Landeskindern Obdach, Schutz und Vermittelung einer Stelle bietet. Auf demselben Gebiet, doch unter weitestlicher Beschränkung auf das rein Religiöse, arbeitet in Amerika ein dort seit 1908 bestehender Zentralverein der Katholiken. Dieser hat es erreicht, daß die amerikanischen Eisenbahnverwaltungen eine in einen Eisenbahnwagen eingebaute Kapelle überallhin umfons befördern, so daß es damit den zerstreut lebenden Katholiken möglich wird, von Zeit zu Zeit einen Gottesdienst beizuwohnen und zu den Sakramenten zu gehen.

Speziell zur Belehrung und Beschützung kath. deutscher Auswanderer wurde schon 1865 auf der 17. Generalversammlung der lath. B. Deutschlands die Auswanderertage angeregt. Auf der Generalversammlung in Bamberg 1868 wurde dann ein besonderes Komitee zum Schutz der Auswanderer ernannt, dessen Aufgabe 1872 in Mainz durch Gründung des St. Raphaelvereins wesentlich festgelegt wurde; er hat dann seit 1887 in Belgien, Österreich, Italien Nachahmung gefunden und ist heute mit den außerdeutschen Parallelvereinen zusammen ein gewaltiges, wohl organisiertes Unternehmen, das durch Verträge mit den Schiffahrtsgesellschaften und durch Kirchen- und Schulbauten in Amerika für die religiöse-sittliche Pflege und die Erhaltung der nationalen Eigenart der Auswanderer sorgt (Charitas, 6, Sp. 1640 f.).

3. a) Neben der Mission im engeren Sinn (§. 2 a) hat die R a u n k e n s u n d A r m e n i ü r t o g e am frühesten zu B.-Organisationen geführt. Auch auf diesem Gebiet hat wie dort Frankreich vorbildlich gewirkt. Hier entstand 1833 die Société de St.-Vincent de Paul (Vincentius-Verein, genannt nach Vincentius von Paulo), der von allen ähnlichen Biegungen nicht nur die größte Verbreitung gefunden hat und eine durchaus internationale Organisation geworden ist, sondern zugleich die gleichzeitige Bedeutung hat, anderswo Ähnliches angeregt zu haben (Charitas, 7). Auf Veranlassung des auch sonst in sozialer Beziehung vielmehr tätigen Bischofs Keiteler von Mainz (Katholisch-sozial, 1, 2) wurde dieser B. 1845 einfach auf

Deutschland übernommen und ist auch in Belgien, Holland, Österreich, England, Italien u. a. m. verbreitet. Eine Ergänzung fand der für die charitativ tätige Männerwelt bestimmte Vinzenzverein in dem 1892 in Reihe entstandenen Elisabethverein für das weibliche Geschlecht (¶Charitas, 7, Sp. 1643). Jünger ist (wenigstens auf deutschem Boden) der mit dem Vinzenzverein eng verbundene, ihn ergänzende, der Regelung wider Ehe dienende Franz-Riegisverein (¶Charitas, 5), dessen erstes Komitee 1890 in Eisen entstand, worauf München, Köln und Augsburg folgten. Die Tatsache, daß in Frankreich solche B.e schon 1826 gegründet wurden, zeigt wieder die größere Regsamkeit der französischen Katholiken. In Deutschland hat auch der Ausbau der besonderen Zwecken der Krankenfürsorge, wie Blinden-, Taubstummen-, Idioten-, Krüppelpflege, dienenden B.e (¶Charitas, 7, Sp. 1643 f.), ebenso der vereinsmäßige Zusammenschluß der in der Pflege Tätigen erst in den letzten Jahrzehnien stattgefunden. Als Beispiele seien, abgesehen von den sehr zahlreichen, kleineren lokalen Organisationen, die heute Deutschland wie mit einem Netz überziehen, etwa genannt die nene, der Krüppelpflege dienende und auf diesem Gebiet die kath. Kirche erh. bahnbrechende Josephsgesellschaft, die 1904 zu Bielge in Westfalen von Rector Sommer begründet ist und bisher bereits 2 Krüppelhäuser errichtet hat; die Idiotenfürsorge, für die seit etwa 1880 eine ganze Zahl von Anstalten gegründet wurde, fand für Deutschland eine sfe Organisation erst durch den 1905 entstandenen Verband kath. Anstalten für Geisteschwäche; der Organisation der Krankenpfleger dienen u. a. der Breslauer Verein zur Ausbildung weltlicher kath. Pflegesrinnen (1904), der Kölner kath. Krankenfürsorgeverein (1906), und schließlich der Verband kath. weltlicher Krankenwäschern und Pflegesrinnen (1907; vgl. dazu ¶Charitas, 11, Sp. 1651 f. ¶Krankenpflege, 4, 5).

3. b) Ein großes wohlgeschultes Heer von Mitarbeitern unter der Männer- und Frauenwelt braucht die Jugendfürsorge. Diese ist gerade neuerdings wegen der in besorgnis erregender Weise zunehmenden Straftäglichkeit jugendlicher Personen in den Vordergrund des allgemeinen Interesses getreten. Die statistisch festgestellte Umsumme sozialer und fittlicher Not gab ein bedeutliches Warnungszeichen, daß die bisherige sfe Arbeit der kath. charitativen B.e nicht mehr ausreiche und eine lebens- sowie iatratifl. Organisation eingreifen müsse. In Österreich besteht bereits seit 25 Jahren der Kath. Schulverein für Österreich mit 810 Ortsgruppen. In Frankreich findet sich ein Volkschulverein erst seit Einführung der staatlichen Latendule. In Deutschland hat die Arbeit auf diesem Gebiet zuerst die süddeutsche Jugendverband aufgenommen, der für die unbescholtene Jugend tätig ist. In der Jugendfürsorge betätigt sich auch seit mehr als zwei Jahrzehnten der vom Kapuzinerpater Cyriac 1889 in Ehrenbreitstein gegründete B. zur Rettung gefährdet Kinder „Das Seraphische Liebeswerk“ (¶Charitas, 2, Sp. 1630). Unter seinen Anstalten befindet sich auch die erste und einzige Jugendgerichtsbüro Anstalt Deutschlands, das kath. Knabenheim in München; in dieses wer-

den straffällige Jugendliche vor, während und nach der Gerichtsverhandlung aufgenommen, damit sie nicht mehr in der Untersuchungshaft im Gefängnis mit erwachsenen Verbrechern zusammen sein müssen. Die gesamte Organisation hat derart Anfang gefunden, daß sich seit dem Bestehen vom Hauptverein 20 selbständige Abteilungen abgezweigt haben: 7 in Deutschland, 6 in Österreich, 4 in der Schweiz, 2 in Nordamerika und 1 in Italien. Eine andere Zentralorganisation auf dem in Frage kommenden Gebiet hat jüngst die Vereinigung für kath. charitative Erziehung, die 1911 zu Limburg a. d. L. ins Leben getreten ist, zu schaffen unterkommen; sie soll dem entsprechen, was die Evangelischen in ihrem Rettungshausverband (¶Rettungshäuser) längst besitzen. Speziell für das weibliche Geschlecht sind ferner eine Reihe von Fürsorgevereinen für Mädchen, Frauen und Kinder gegründet worden, die sich 1903 zu einem Verband zusammengeschlossen haben (¶Charitas, 8, Sp. 1646). Zu ihnen treten die Mädchenschulgemeine. Die erste Anregung zur Gründung solcher B.e kam von Leon Genoud, Direktor des Technikums in Freiburg (Schweiz), als er auf einer Reise nach dem Orient die mannsfachen Gefahren kennen lernte, denen junge Schweizerinnen in Russland und Ungarn ausgesetzt waren. Am 22. September 1896 wurde darauf der schweizerische kath. Mädchenschutzbund und am 19. August 1897 der internationale Verband gegründet. Mit diesem steht auch der 1905 gebildete deutsche Nationalverband kath. Mädchenschutz-Vereine (¶Charitas, 4, Sp. 1634) in Verbindung. Deutschland hat jetzt über 440 kath. Organisationen des Mädchenschutzes, Österreich 90, Belgien 265, Dänemark 2, Spanien 40, Griechenland 5, Italien 65, Luxemburg 6, Monaco 2, die Niederlande gegen 200, Portugal 8, Rußland-Polen 20, Schweden 6, die Schweiz 241, die Türkei 6, Afrika 30, Amerika 165, Asien 43 und Australien 25. Ein Zweig des kath. Mädchenschutzbundes an größeren Orten ist die in den letzten Jahren geschaffene Bahnhoftsmision, die auch in stiller, aber nachhaltiger Weise den Kampf gegen den Mädenhandel aufgenommen hat. Mit diesen meist also jungen Organisationen ist eine wichtige Lücke ausgefüllt, die bis dahin bestanden hatte. Man hatte zu wenig an das Vorbeugen gedacht und sich auf das Wirken an den unglücklichen weiblichen Personen befrächtigt, die fittlichen Verirrungen bereit unterlegen waren. Die Anfänge der B.earbeit auf diesem beschränkten Gebiet liegen bereits um etwa 3 Jhd.e zurück; dessen eigentlicher Gründer ist Jean Eudes, der Stifter der Eudisten, aus dessen Tiftungen auch die heutigen Häuser vom Guten Hütten hervorgingen, die in der Gesellenfürsorge an erster Stelle zu nennen sind. Davon befinden sich 114 in Europa, 4 in Afrika, 13 in Asien, 7 in Kanada, 50 in den Vereinigten Staaten Nordamerikas, 4 in Mexiko, 51 in Südamerika und 4 in Australien (vgl. ¶Charitas, 8, Sp. 1646).

Die kath. Jugendbewegung hinsichtlich der Junglinge und Lehrlingsvereine (¶Kongregationen, Sodalitäten usw.; ¶Charitas, 3 ¶Jugendfürsorge, 3) hat erst vor etwa 7 Jahren begonnen. Kirchliche Junglingsvereine sind allerdings schon über 40 Jahre alt, und die in Kongregationenform bestehenden geben noch

weiter zurück. Die kath. Arbeitervereine waren die ersten, die beim Anwachsen der sozialdemokratischen Organisation die Notwendigkeit der Erziehung eines tüchtigen Nachwuchses erkannt haben. Der süddeutsche Verband kath. Arbeitervereine schuf denn auch 1906 ein eigenes kath. Jugendsekretariat. Jetzt sind alle kath. Jugendvereinigungen Deutschlands mit Ausnahme der Diözesen Eichstätt, Fulda, Gnesen-Posen und Würzburg zu Diözesanverbänden zusammengeschlossen. Nach der neuesten, vom Generalsekretariat zu Düsseldorf herausgegebenen Statistik gibt es jetzt 1937 B.e. mit 194 077 Mitgliedern; deren sind drei Viertel bis zu 18 Jahre alt; die übrigen fast alle zwischen 18 und 25 Jahren. Dabei ist zu bemerken, daß diese Statistik nur diejenigen Junglingsvereine enthält, die den Verbänden der kath. Junglingsvereine angehören. Außer diesen bestehen des Weiteren für die über 17 Jahre alten Junglinge vor allem noch die Gesellenvereine und in Bayern die Bauernschaftsvereine, die insgesamt über 1000 B.e. und gegen 100 000 Mitglieder haben. Ferner ist noch ein bedeutender Teil der kath. Arbeiter und Kaufleute gesammelt (s. unten 4). Die Förderung des Jugendbuches, Stellen- und Wohnungsbemittlung, die Fürsorge für die gefährdete Jugend usw. suchen die Jugendvereine in Verbindung mit benachbarten Jugendschuttkomitees, B.en kath. Jugendfreunde, Jugendfürsorgevereinen usw. (vgl. "Charitas", 3, Sp. 1632) zu erreichen. Die kath. w e i b l i c h e J u g d v e r e i n e ("Charitas", 3, Sp. 1632) sind auch schon in einen großen Verband süddeutscher kath. Jugendvereine für die im Erwerbsleben stehenden Mädchen zusammenge schlossen. Erwähnenswert ist hier auch der gemäß den Zeitbedürfnissen vor 2 Jahren gegründete B.e. für christliche Erziehungswissenschaft.

Unter den Jugendvereinen mag auch gleich der B.i d h o r k b u n d seine Stelle finden, in dem seit 1895 neben dem Volkssverein (s. unten 1627) "Windthorst's Gedanken" kristallisiert wurden; die Vereine bezwanden die politische Schulung der Mitglieder im Sinne der Zentrumspartei, um bei Wahlen und anderen Anlässen geeignete Hilfsträte bieten zu können, und haben sich meistens aus dem Distriktsverband entwickelt, die in den Junglings- und Männervereinen bestehen.

4. Die oben genannten Lehrlings- und Junglingsvereine (s. 3 b) kann man schon zu den sogenannten k a t h o l i c h e n S t a n d e s o r g a n i s a t i o n zählen. Getade in diesen B.en finden in gewissem Sinne mittelalterliche Standesvereine eine Neubelebung, obwohl Art und Zweck ganz anders sind als in alter Zeit, wo Religion und Kirche selbstverständliche Mächte waren, und wo auch von kirchlicher Besplitterung noch keine Rede war. Die heutigen Standesorganisationen sind dagegen durchweg hervorgegangen aus dem Bestreben, den seit dem Beginn der B.freiheit auch sehr zahlreich entstandenen religiös-gleichgültigen oder gar religiösfremdlichen B.en bewußt christliche Standesorganisationen entgegenzustellen, ja durch den Ausbau bewußt kath. Standesvereine die Katholiken auch vor der Berührung mit den evangelischen Christen zu bewahren. Diese Standesvereine haben den konfessionellen Abschluß der Katholiken auch im beruflichen und geselligen

Leben gewaltig gefördert, und eben dies war ihre Aufgabe.

Sie sind durchweg Kinder der zweiten Hälfte des 19. und des gegenwärtigen Jhd.s. Die älteste kath. Standesorganisation ist Adolf Kolplings Ge f e l l i n v e r e i n , 1845 begründet und der Ausgangspunkt einer gewaltigen, nicht auf Deutschland beschränkt gebliebenen, auch sozial sehr wohlütigen Organisation, die heute 1221 B.e. mit 131 624 Mitgliedern umfaßt. Auf das Deutsche Reich entfallen 921 Gruppen mit 170 000 Angehörigen, auf Österreich 166 mit 17 000, Ungarn 77 mit 15 000, Schweiz 34 mit 5000, Niederlande 7 mit 3200, Nordamerika 7 mit 1000, Belgien 3 mit 400, Italien 2 mit 100, Luxemburg 1 mit 450, Frankreich 1 mit 120, England 1 mit 150 und Schweden 1 B.e. mit 50 Mitgliedern ("Charitas", 5, Sp. 1636); Jugendfürsorge, 3). Fast vier Jahrzehnte hindurch waren diese Gesellenvereine die einzige Standesorganisation auf kath. Seite. Dann aber ging man an den weiteren systematischen Ausbau und arbeitete vor allem an der Organisation der erst durch Leo XIII Enzyklika "Rerum novarum" (1891) eifriger geförderten i n d u s t r i e l l e n A r b e i t e r v e r e i n e ("Charitas", 5, Sp. 1635); "Katholisch-sozial", 5), die dann in Deutschland seit den Tagen des ersten Gewerkschaftskongresses, zu Pfingsten 1899 in Mainz, ihren Aufschwung genommen haben. Der Grund für die Behandlung der sozialen Frage auf kath. Seite war zwar bereits im Oktober 1848 gelegt mit dem Auftreten Kettlers auf der ersten Generalversammlung des kath. B.e. Deutschlands, und die (freilich paritätischen) "christlich-sozialen" B.e., die im Anschluß an die Propaganda Kettlers entstanden, bildeten den ersten Grundstock der heutigen kath. Arbeiterbewegung, deren erste rein kath. B.e. aber erst unter dem Einfluß des "Kulturmärktes" in den 80er Jahren des 19. Jhd.s entstanden. Schon 1891 verbanden sich die kath. Arbeitervereine Süddeutschlands zu einem Gesamtverband, der nach seiner letzten Statistik über 102 000 Mitglieder umfaßt. Mit diesem ist das inzwischen entstandene Kartell der kath. Arbeitervereine von West- und Süddeutschland 1910 zu einem Kartell über ganz kath. Arbeitervereine West-, Süd- und Ostdeutschlands zusammengetreten; jene zählen $\frac{1}{2}$ Million Mitglieder in etwa 1800 B.en. Als Vorstufe für die Gesellenvereine wie für die Arbeitervereine dienen die L e h r l i n g s v e r e i n e , die in den 80er Jahren des 19. Jhd.s eingeführt worden sind. — Wie in der Frage der Organisation des Handwerks, so ist auch in der Organisation der in der Industrie tätigen Katholiken das Ausland dem deutschen Vorgehen erst gefolgt. Für Österreich sei an "Grücha", den späteren Erzbischof von Wien erinnert, der als einer der ersten Vorläufer für Ideen des christlichen Sozialismus schon wenige Jahre nach 1848 in Wien mit mehreren Seelsorgern daranging, Junglinge und Männer aus den Werkstätten um sich zu sammeln, um die Massen der industriellen Bevölkerung der Kirche zu erhalten. Österreich besitzt heute auch weit über 1000 Betriebsgruppen organisierter Bauern. In Italien wurde mit der Arbeiterorganisation erst 1909 begonnen; damals entstand ein Generalsekretariat der kath. Gewerkschaften (Union: Professionali Cattoliche) mit dem Sitz in Bergamo. Frank-

reich und Italien haben u. a. auch einen Verband kath. Eisenbahner geschaffen, der in Italien bereits 19 000, in Frankreich 45 000 Mitglieder zählt. In Polen ist die erste kath. Arbeiterorganisation 1904 in Lódz unter dem Titel „Verband der christlichen Arbeiter“ gegründet worden. Bald entstanden dann in Czestochau, Bydgoszcz, Dombrowa und anderwärts gleiche Verbände, und 1909 zählte der Landesverband bereits 50 000 Mitglieder.

Neben jenen Handwerker- und Arbeitervereinen bildeten sich auch allmählich Organisationen anderer Berufstände. Man schloss die dem *Kaufmanns-* und Angehörigen zusammen (*Charitas*, 5, Sp. 1637 f.). Man organisierte die kath. Lehrer (*Charitas*, 5, Sp. 1638). Von den aus Mitgliedern der gebildeten Stände bestehenden Organisationen haben sich die kath. Studentenverbände ganz besonders fräftig entwickelt. Dabei stand Deutschland mit Österreich und der Schweiz in dieser Hinsicht stets in engster Füllung. Der erste deutsche kath. Studentenverein ist schon 1844 in Bonn (Bavaria) entstanden; es folgten Breslau (Wintrida), München (Xeniana), auch ein „kath. Lehrerverein“ in Berlin u. a., die schon in den 50er Jahren, dann weiter zu Anfang der 60er Jahre miteinander in Verbindung getreten sind. Die Mehrzahl der heutigen kath. Studentenorganisationen haben aber ihren eigentlichen Ursprung im *Kulturlamis*, und es gibt heute selbst im kath. Lager Gegner der Vereinigungen, die ihnen seit Eröffnung des Kulturlamis jede Daseinsberechtigung absparen. An den Universitäten selbst haben die konfessionell kath. Verbindungen oft einen schweren Stand, und bis heute sind die in dem letzten Zusammensetzen von 1904–06 aus den allgemeinen Studentenausschüssen ausgegliederten kath. Studenten von diesen nicht ausgegliedert geblieben. Die kath. Studentenverbindungen erreichten im letzten Jahrzehnt etwa 150 Verbindungen oder *Vereine*. Die wichtigsten Verbände sind der farbentragende Kartellverband der kath. deutschen Studentenverbindungen (C. B.) mit (1910) 71 Verbindungen, der Verband der kath. St.-Vereine Deutschlands (K. B.) mit 47 *Vereinen*, der Verband des (früher nur aus Theologen bestehenden) wissenschaftlichen St.-V.-Untias (U.-B.) mit 16 *Vereinen*, der farbentragende kath. deutsche Verband (K. D. B.) mit 7 Verbindungen, das Kartell kath. süddeutscher St.-Vereine mit 5 *Vereinen*, der Schweizerische St.-V. mit 9 akademischen Sektionen, 12 akademische Bursvereine u. a. (Für die seit 1871 zur Akademischen Bonifatius-Gesellschaft zusammengeschlossenen, nicht korporativen 33 Akademischen Bonifatiusvereine, die außer an den Universitäten auch an Lyzeen und Seminarien bestehen, vgl. oben 2 b, Sp. 1617).

Bei den männlichen Standesorganisationen seien schließlich noch drei große Priestervereine erwähnt. Die Organisationen haben überwiegend Unterstützungscharakter, so der 1882 in Neuß gegründete, ursprünglich nur für Rheinland-Westfalen geplante Priesterverein zur Unterstützung transfer Mitglieder, der heute über ganz Deutschland verbreitet ist, ferner der St. Josef-Priesterverein in Görlitz, 1893 gegründet als Priester-Krankenunterstützungs-Verein für Deutschland und Österreich-Ungarn und als dritter Deutscher Priesterverein die

Organisation Pax (seit 1905), deren Tätigkeit in Vermittlung guter und billiger Versicherungen besteht. Neben diesen größeren Priestervereinen bestehen noch eine Anzahl Diözesan-Vereinsvereine von mehr lokaler Natur.

Mit grohem Eifer hat sich die kath. Kirche um die Organisation des im Erwerbsleben tätigen weiblichen Geschlechts bemüht und *Vereine* geschaffen, die meist der neuesten Zeit angehören, obwohl sie einige Vorbote in früheren Tagen haben. Der bedeutendste der weiblichen Standesvereine in Deutschland, der St. kath. deutscher Lehrerinnen (*Charitas*, 5, Sp. 1638), ist bereits 1885 begründet worden. Den ersten kath. Lehrerinnenverein besaß München-Gladbach schon 1868. Aber zu einer Organisation hat er sich die letzte Zeit geführt. Da haben die sogenannten Patronen (den Lehrlingsvereinen entsprechend), die von dem 1895 in Wien durch die Gräfin Zichy-Metternich gegründeten Wert des hl. Philipp Neri ausgehen, die jugendlichen Lehrerinnen zu sammeln ver sucht (*Charitas*, 3, Sp. 1632 f.). Da ist jerner, seitdem der Verband süddeutscher kath. Arbeitervereine 1903 seinen Delegiertentag zu Waffenburg der Behandlung der Arbeiterinnenfrage gewidmet und damit die Frage der Arbeiterinnenorganisation recht eigenständig in den Begrundung des allgemeinen öffentlichen Interesses gestellt hatte, ein sichtlicher Aufschwung in der kath. Organisation der Arbeiterinnen eingetreten, und es bestehen jetzt drei verschiedene deutsche Verbände, ein ostdeutscher, norddeutscher und süddeutscher (*Charitas*, 5, Sp. 1636 f.). Die Dienstmädchen sind in besonderen Vereinen gesammelt zur Wahrung der Einheitlichkeit der Bewegung (Verband seit 1907; *Charitas*, 5, Sp. 1638 f.). Für das weibliche Geschlecht wurden ferner den Beihilfsmitteln entsprechend in unseren Tagen Geschäft- und Handlungsgesellschaften-Vereine gegründet (Verband seit 1901; *Charitas*, 5, Sp. 1638). In Frankreich ist man infolge der Ereignisse, welche Rücksicht die kath. Organisation an den Frauen hat, nicht bei der Gründung der sozialen Standesvereine für das weibliche Geschlecht stehen geblieben, sondern hat es auch für das politische Gebiet zu organisieren unternommen. Die „Action libérale populaire“ (seit 1904) hat es sich angelegen sein lassen, auch das weibliche Geschlecht politisch zu belehren und dem Wahlzettel zu dienen. Französische Immigranten in Deutschland sind auch die der christlichen Mütter (*Charitas*, 5, Sp. 1634 f.), in denen die Mütter durch gemeinsame Andachtssübungen, Vorträge u. dgl. in der Erziehung der Kinder gefördert werden sollen. Die zur Erzbruderschaft (Sis in Paris) für die ganze kath. Welt erhobene französische Bildung geht auf den schon 1850 in Lille begründeten Gebetsverein zurück. Auf Deutschland hat J. Metzeler das französische Muster übertragen, und 1868 entstand hier die Regensburger Bruderschaft der Schmerzensreichen Jungfrau, seit 1871 Erzbruderschaft mit Aggregationsbefugnis (*Kongregationen usw.*; III, 2, Sp. 1684) für Deutschland, Deutsch-Ostpreußen und die deutsche Schweiz. Ebenfalls *Vereine* und Bruderschaften der christlichen Mütter hat Italien seit 1863 (Römische Erzbruderschaft mit Aggregationsbefugnis wie die Pariser), Nordamerika seit 1878 (Erzbruderschaft von Pittsburg).

5. a) Auf dem weiten Gebiet der Kultur und Volkspflege, das heutzutage auch im Katholizismus wohl angebaut ist, sind die meisten großen Organisationen auch erst in neuerer Zeit geschaffen worden. Um früheren hat man das Bedürfnis empfunden, zur Abwehr der unchristlichen Literatur und zur Beeinflussung des Bucherbetriebs sowie der Presse die nötigen Organisationen zu schaffen. Die älteste deutsche Organisation, die gegen die unchristliche Literatur ins Leben gerufen wurde, und zugleich auch die einzige dieser Art ist der kath. Bücherverein von Bayern in München, der 1830 von König Ludwig I durch königlichen Erlass bestätigt ist und seit dieser Zeit bereits über 400 000 Bücher und Schriften unter das Volk verbreitet hat. Damals entstand auch in Wien der von dem Mönchskirchenabt Lazarus (¶ Mönchskirchen, Sp. 220 f.) gegründete „B. zur Verbreitung guter lath. Bücher“; von anderen gleichartigen österreichischen Ven sei aus älterer Zeit der Salzburger Bücherverein genannt (¶ Charitas, 9, Sp. 1646). Unter den lath. Organisationen für den Bucherbetrieb nimmt der 1844 begründete Vorortverein, der sich auch um Errichtung von Volkslesebibliotheken wohl verdient gemacht hat, noch eine ganz hervorragende Stelle ein (¶ Charitas, 9, Sp. 1646). Eine plannmäßig betriebene Kolportage, wie sie die evg. Christen mit ihren über 50 000 Bücherkolportoren in Deutschland und Österreich enthalten (¶ Schriftenverbreitung, evg.), besitzt das Unternehmen jedoch nicht. So die Kolportage-Vereine haben sich nunmehr im Saarwert an verschiedenen Orten gegen Ende des Jahres 1905 gebildet (¶ Charitas, 9, Sp. 1647), in Erkenntnis der Tatsache, daß der „Bildungshunger“ ein charakteristisches Merkmal unserer Zeit ist. Lediglich mit der Förderung der Tagespresse beschäftigt sich der 1878 gegründete Augustinusverein zur Pflege der lath. Presse (¶ Charitas, 9, Sp. 1647). Er ist zu jener Zeit entstanden, in der die lath. Presse sich auch eine ganze Reihe neuer eigener Organe geschaffen hat (¶ Presse; IV, 3). In Österreich willt aus diesem Gebiet seit 1907 der Presseverein, der durch zahlreiche Veröffentlichungen für die Verbreitung und Organisation der lath. Presse tätig ist; hier wurde auch in jüngster Zeit ein Verband lath. Schriftsteller und Schriftstellerinnen organisiert. Welche Bedeutung nun diesem ganzen Gebiet zuerkennt, zeigt die Tatsache, daß die letzten Jahre neben die alten eine Reihe neuer Bildungen gestellt hat. Es sei nur an die Klagenfurter Josephs-Bücherbruderschaft oder den Bayerischen Presseverein erinnert (¶ Charitas, 9, Sp. 1647), die beide über ansehnliche Mitgliedszahlen verfügen. Die Central-Ausflugsstelle der lath. Presse, die sog. C. A., führt seit fast 14 Jahren den organisierten Vertheidigungskampf gegen die Unchristigkeiten, die gegen die lath. Kirche, ihre Diener und Einrichtungen in der Tagespresse, in Zeitschriften, Büchern, Versammlungen usw. vorkommen.

5. b) In chronologischer Reihenfolge schloß sich an diese Literatur- und Pressekreisläufe die Organisation der Mägigkeitsschule wegung an, die auf lath. Seite in Deutschland in den vierziger Jahren begonnen (¶ Charitas, 8, Sp. 1644), aber dann seit 1848 eine auffallende Pause durchgemacht hat. Damals war unter den Katholiken Canadas ¶ Chéniqu in vorbildlicher Weise

als Apostel der Mägigkeit tätig. Die Reste der alten schlesischen Mägigkeitsschwestern v. J. 1844 hat erst der gegenwärtige Fürstbischof Kopp neu zu beleben gesucht, und auch die seither großen lath. Einheitsamts- und Mägigkeitsschwestern (¶ Charitas, 8, Sp. 1645) sind ebenso wie die Männervereine zur Bekämpfung der Unschicklichkeit (Kölner Verband seit 1907; ¶ Charitas, 8, Sp. 1644) Kinder der letzten ½ Jahrzehnte. Um der Bewegung mehr Kraft zu geben, hat man auch die Jugend organisiert, und zwar mit Erfolg; die Schützengelbund-Gruppe des abstinenten Kreuzbündnisses zählt z. B. gegen 26 000 Mitglieder. Eigenartig ist der kurzlich in Rüthenhausen i. Eichgr. gegründete B. vom „Bluetenkreuz“ zur Bekämpfung des Fluchens.

5. c) Die letzten Jahrzehnte haben endlich zwecks Sicherstellung des lath. Einflusses auf die Kultiventwicklung und um der mangelnden Bevölkerung der Katholiken an den höheren Berufen entgegenzuwirken, in Deutschland eine Reihe von Ven mit wissenschaftlichen und künstlerischen Zielen geschaffen. Es sind Organisationen im Dienste der lath. höheren Bildung und zugleich vielfach den oben unter 4 genannten Standesvereinen der andern Volkschichten entsprechende Standesorganisationen der lath. Bildung. Den Brennpunkt aller Bestrebungen der deutschen Katholiken auf wissenschaftlichem Gebiet und das Vorbild mehrerer späterer Schöpfungen bildet die Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im lath. Deutschland. Der B. wurde 1876 gegründet mit dem Hauptzweck, die Gebildeten in dem großen Kampf der Weltanschauungen, in dem die christliche Ansicht auf immer mehr Gebieten zurückgedrängt und ausgeschaltet wird, der Kirche zu erhalten. Zur Erreichung dieses Zwecks unterhält die Görresgesellschaft eine historische, philologische, naturwissenschaftliche, rechts- und sozialwissenschaftliche Abteilung, sowie eine solche für Altertumskunde (¶ Charitas, 12, Sp. 1652). Die Görresgesellschaft blieb lange Zeit die einzige Organisation dieser Art. In Österreich wurde nach ihrem Vorbild erst 1892 zu Wien die Leopoldsgesellschaft gegründet; sie bezweckt wie jene eine Förderung von Wissenschaft und Kunst unter den Katholiken. Weniger bekannt ist die christlich demokratische Bewegung unter den Slowenen in Krain, wobei zur Förderung der Wissenschaft die Slowenische Leopoldsgesellschaft besteht. In beiderdem Maße arbeitet auf dem gleichen Gebiet in Ungarn der Pázmányverein lath. Schriftsteller. In Deutschland trat dann seit dem letzten Jahrzehnt des 19. Jhd.s eine ganze Reihe ergänzender Organisationen der Görresgesellschaft an die Seite; es sei erinnert an die deutsche Gesellschaft für Christliche Kunst (1892), den Albertus Magnus-Verein zur Unterstützung lath. Studierender (1897) und den entsprechenden Hildegardisverein zur Förderung des Frauenstudiums (1906), die Gesellschaft für Naturwissenschaften und Psychologie (1906), die Calderon-Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Bühnenwerke (1906), die dem Zusammenleben lath. Fachpädagogen dienenden B. für christliche Erziehungswissenschaft (1907), der auch in Österreich und die Schweiz hineingreift, über deren Aufgaben im Artikel ¶ Charitas, 12, nachzulesen ist.

6. Das Rückgrat aller Einzelorganisationen auf den verschiedenen oben beprochenen und,

wie gezeigt, in allmählichem Ausbau gepflegten Gebieten bilden die in den verschiedenen Ländern bestehenden **Zentralvereine**, die teils schon lange vor den Einzelvereinen entstanden waren und gerade durch ihre Tätigkeit erst befürchtend auf den weiteren, spezialisierten Ausbau des **Volksvereins** wirkten, teils auch erst in neuerer Zeit als Zusammensetzungen der charitativ-sozialen Einzelvereine gegründet wurden.

Die Organisationen der ersten Art entstammen der Mitte des 19. Jhdts. Wie sich damals inmitten der liberalen und revolutionären Bestrebungen die französischen, englischen und irischen Katholiken zu besonderen Län zusammen schlossen mit der Aufgabe des „Schutzes der religiösen und kirchlichen Freiheit“, so entstanden 1848 in Deutschland die **Piusvereine**, nach Pius IX genannt (der erste in Mainz), die sich dann aus ihrer Mainzer Generalversammlung im Oktober 1848 zu dem abgekürzt meist kurzweg als **Piusverein** bezeichneten „kath. V. Deutschland“ zusammenschlossen (¶ Katholikentage, Sp. 1004). Man erreichte zwar die heabstigmatische Organisation des deutschen kath. Volkes nur teilweise; aber aus den Generalversammlungen des deutschen Piusvereins sind die hettigen deutschen Katholikentage herausgewachsen, an denen der Katholizismus imponierte Heerschau hält. Dem deutschen Piusverein ähnelt der Schweizer (seit 1850), seit 1899 **Schweizerischer Katholikenverein** genannt, 1904 mit dem Verband kath. Männer- und Arbeitervereine und der Fédération romande zu einem **Schweizerischen kath. Volksverein** vereinigt. In ebendieselbe Zeit reichten auch die Anfänge der Katholikenorganisation in Italien zurück, wo sich 1849 zu Lucca die Pia Aggregazione Cattolica zum Schutze der kath. Interessen bildete. Als diese dann nach einigen Jahren einging, entstand 1865 in Vogogna die erste Associazione cattolica italiana per la libertà della Chiesa (italienischer Katholikenverein für die Freiheit der Kirche) und kurz danach dafelbst auch die italienische kath. Jugendvereinigung. Eine eigentliche politische Organisation mit dem Zweck der Aufklärung der Massen entstand in Italien 1874, wo die Opera dei Congressi (ähnlich etwa dem Zentralkomitee für die deutschen Katholikenveranstaltungen) gegründet wurde. Dieser V. war gegen 30 Jahre lang, solange das Non expedit in voller Kraft stand, der Träger der kath. Bewegung in Italien.

Neben diesen allgemeinen Katholikenorganisationen gibt es in den meisten europäischen Ländern zweifach charitativ-soziale Zentralvereine, die dem entsprechen, was in Deutschland der **Volksverein**, ¶ Windthorsts letzte, größte Tat (1890), mit dem ihn ergänzenden Frauenbund (1903) und Charitasverband (1897) bedeuten (über die Tätigkeit dieser drei deutschen V. vgl. ¶ Charitas, 10; zum Volksverein auch ¶ Katholisch sozial, 3). Die mächtig emporblühende kath. Organisation des Volksvereins in Deutschland ist vom kath. Ausland mit regem Interesse verfolgt worden, sodass der V. bereits in verschiedenen Ländern Nachahmung gefunden hat. So ist der italienische Volksverein (**Unione popolare**) nach dem Muster des deutschen Volksvereins begründet und organisiert; er hat bereits über 100 000 Mitglieder und bildete 1905 die drei Hauptverbände für die wirtschaftliche, soziale und politische Bewegung (**Unione economico-sociale**,

Unione popolare, Unione elettorale), zu denen neuerdings noch zwei neue hinzugetreten sind, die **Giovani cattolici italiani** (Jugendorganisation) und die **Unione delle donne cattoliche** (Frauenbund). Auch die Schweiz (§. oben Sp. 1627) ist nachgefolgt, und der schweizerische Volksverein hat in 468 Ortsvereinen es schon auf nahezu 60 000 Mitglieder gebracht, während die Organisation in Ungarn in den 2 Jahren ihres Bestehens bereits auf die statliche Anzahl von 100 000 Angehörige als Mitglieder stieg. In Österreich verfolgt das gleiche Ziel der kath. V. zur Aufklärung des Volkes. Hier bestanden bis vor kurzem vielfach Unfähigkeiten, die hauptsächlich darauf zurückzuführen waren, daß zwischen dem V. „kath. Volksbund“ und den „Mitsipolitischen Katholikenorganisationen“ die Kräfte ihrer Zuständigkeit nicht geklärt war. Um zu einer einheitlichen Grundorganisation zu gelangen, wurde dann in Österreich 1907 die „**katholische Union**“ begründet. Auch für Spanien ist das deutsche Vorbild in ganz bewusster Weise nachgeahmt worden, und die **Acción social popular** (1907) nennt sich oft einfach spanischer Volksverein. Indessen macht sich hier die Tatsache bemerkbar, daß den Spaniern die ganze Zielstrebigkeit fehlt, die dem deutschen Wesen eigen ist, und die allein eine Durchführung des kath. V.-Lebens im Prinzip möglich macht.

7. Als letztes Ziel erstrebt der Volksverein für das kath. Deutschland, daß sich die nationalen Volksvereine nach und nach zu einem „Internationalem Bund der kath. Volksvereine“ zusammenschließen, wenn auch unter Wahrung der nationalen Eigenart der verschiedenen Vereine. Damit würden diese charitativ-sozialen Zentralvereine einen Schritt tun, den einige Organisationen, die Lehrer, die V. für Mädchen, die Mägdeleinsbewegung, die kath. Frauen, durch Gründung von **Weltverbänden** schon getan und zu tun begonnen haben. — Den Gedanken des internationalen Zusammenschlusses der kath. Lehrer, Lehrerinnen und Erziehungsvereine hat der österreichische Lehrerbund mit dem pädagogischen Kongress in Wien 1908 zu verwirklichen begonnen. Er stand sofort beim Ausdruck des kath. Lehrerverbands Deutschlands (¶ Charitas, 5, Sp. 1638) lebhaften Widerhall. Heute gehören dem Verband außer den genannten Vereinen des weiteren an: der Verein kath. Lehrer und Schulmänner der Schweiz, der kath. Erziehungsverein der Schweiz, der Unterverbund im Bistum Roermond, die belgischen, französischen, schottischen und englischen kath. Lehrervereine; mit weiteren Ländern schwanken noch Verhandlungen.

Weit verbreiteter ist der internationale Mädchenschuh. Die erste Anregung zur Gründung des kath. Verbands erfolgte durch Leon Genoud, den Direktor des Technikums zu Freiburg i. Sch., wofür selbst jetzt das internationale Sekretariat des Verbands ist, der am 19. August 1897 als „L'association catholique internationale des œuvres pour la protection de la jeune fille“ gegründet wurde (¶ Charitas, 4, Sp. 1634 ¶ Vereinswesen: I, 3b, Sp. 1620). Weniger erfolgreich war bis jetzt das internationale Organisieren im Kampf gegen den Alkoholismus. Bis jetzt hat die internationale Vereinigung Landesgruppen in Belgien, Deutschland, Frankreich, Holland, Luxemburg

burg, Österreich-Ungarn und der Schweiz. Dem lath. akademischen Abstinentenverband gehören Deutschland, Österreich und die Schweiz an. — Zu erwähnen ist dann des weiteren die Internationale lath. Frauenliga, die auf Anregung der streng konfessionellen, 450 000 Mitglieder zählenden Ligue patriotique des Françaises kürzlich in Brüssel gegründet worden ist. Ihr haben sich sofort angegeschlossen die Liga christlicher Frauen von Belgien, der lath. Frauenbund von Deutschland (*Charitas*, 10, Sp. 1648 f.), der Verband lath. berwerbstätiger Frauen und Mädchen Deutschlands, die Liga lath. Frauen von England, die lath. Reichsfrauenorganisation von Österreich, die Vereinigung der spanischen Damen vom hlg. Herzen Jesu und die spanische Liga der Señoras Católicas für soziale Verteidigung, die Vereinigung lath. Damen Italiens, die Liga lothringischer Frauen, die soziale christliche Liga in Portugal und die Liga lath. Frauen von Uruguay. — Eine eigenartige, höchst moderne internationale lath. Organisation ist endlich die Tutmonda Katolika Uniugo Esperantista, die kürzlich auf Grund der Weltkongress Esperanto zur Schaffung einer Annäherung der Katholiken aller Länder gegründet wurde; heute gehören der Vereinigung schon 18 000 Mitglieder an in 23 Ländern.

Die Katholiken haben erkannt, daß ihnen keine größere Aufgabe der Gegenwart gestellt ist, als durch straffe Organisation in positivem Schaffen den Zeitbewegungen Rechnung zu tragen und Bildungen zur Gewinnung der notwendigen Stärke erforderlich geworden sind. Die zielsichere, anerkennenswerte Arbeit kann man ihnen nicht abschreiten.

Bur Lit. vgl. die Angaben beim Artikel *Charitas*. — Ferner: A. Hilgendorf in *KHL* II, Sp. 2550 f.; vgl. in demselben Nachschlagewerk und im *KL*² das Article über die einzelnen Vereine; — A. n. Bongard: Das lath.-soziale V. in Deutschland, 1879; — P. Kroese: Katholische Missionsstatistik, 1908; — Otto Müller: Kath. Arbeitervereine, 1907; — F. Z. Wehrl: Das Vereinsleben, 1905; — E. Pleit: Leben der Jugendbündnisse, 1890; — Léon Desfèbure: L'organisation de la charité privée en France, 1906; — P. B. M. Abergeling Thijm: Geschichte der Wohltätigkeitsanstalten in Belgien, 1890; — Elisabeth Gnau & Kühn: Das soziale Gemeinschaftsleben im Deutschen Reich (Die Organisation der Arbeiterschaft), 1910; — Heinrich Pesch: Ein Wort zum Frieden der Gewerkschaftsfrage, 1908; — Aug. Pieper: Jugendfürsorge und Jugendvereine, 1911; — Dr. Stroß: Dienstbotenfrage und Dienstbotenvereine, 1908; — W. Stroß: Kurze Einführung in die sozial-charitative Arbeit, 1910; — L. Garriguet: Die Vereinigungsformen der Arbeiterschaft, 1910; — U. Rehbaud: Die gewerbliche Arbeiterschaftsfrage, 1910; — R. Kappeler: Katholische Arbeiterinnenvereine, 1908; — E. Burlage: Friedensvereine zur Schlichtung von Rechtsstreitigkeiten, 1907; — Anton Hünoder: Kath. und Prot. Missionsalmösen, 1910; — Arbeiter-Taschenbuch, Berlin, Germania; — Frankfurter zeitgemäße Broschüren, Bd. XXV: Die Windthorstbünde, 1890; — Karl Drexler: Religiöse und soziale Konferenzen, 1908; — A. Heimbucher: Die praktisch-soziale Tätigkeit des Priesters, 1904³; — Soziales Archivbuch vom Volkswerk für das totl. Deutschland, München Glashof, 1911. Dantlo.

Bereinwesen: II. Evangelisches.

1. Geschichtliche Entwicklung; — 2. Einzelne Zweige derselben; — 3. Grundsätzliches. Bedeutung, Notwendigkeit und Schwierigkeiten des V.s.

1. Der staatsartige Charakter des lutherischen und der geschlossene Gemeindecharakter des calvinistischen Kirchenstaats ließ auf evg. Seite lange Zeit keine Vereine neben der Kirche entstehen, d. h. keine freie Verbindungen von Kirchengliedern zur Erreichung dauernder gemeinschaftlicher Zwecke, bei denen der Eintritt und Austritt der Mitglieder von ihrem Willen abhängig ist. Waren solche Vereine im Katholizismus vorgebildet durch Orden (I) und Bruderschaften (Congregationen und Bruderschaften), so im Protestantismus durch die Freimaurerei und die Geheimvereine (Orden; II). Wie weit dieselben mit ihren humanitären Nebenzwecken auf das spätere evg. V. eingewirkt haben, ist noch nicht festgestellt. Dagegen sind die religiösen Vereine sicher älter als die politischen. War schon die vereinsmäßige Organisation der Freimaurerei zu einem geschlossenen, vielfach geheimtuenden Verein für freie Geistesarbeit am Vorabend des Sittengefeiges, der Humanität und duldsamen Gottesglaubens von England ausgegangen, so bildete sich dort zuerst 1696 unter Jane Lead eine „philadelphische Sozietas“ neben der Kirche und Gemeinde, deren Sendboten in Holland, Deutschland und der Schweiz independentistische Enthusiasten sammelten. Das ältere Gemeinschaftsleben, wie es sich in Württemberg in der 2. Hälfte des 18. Jhd.^s immer reicher neben den kirchlichen Gemeinden organisierte, und der um Colenbruch sich sammelnde niederrheinische Freundekreis (Rheinland, 4 b) waren dann Vorläufer der 1780 von dem Augsburger Ulspurger in Basel begründeten „Deutschen Christentumsgesellschaft“, welche die vereinzelten Pietisten im Südwesten Deutschlands sammelte und das Vereinswesen in den Dienst der christlichen Liebesfähigkeit stellte. Ursprünglich der Förderung reinster Lehre und wahrer Gottseligkeit gewidmet, rückte sie gegen Ulspurgers Absicht immer mehr die praktische Arbeit in den Vordergrund: Bibel- und Traktatverteilung, Armen- und Krankenpflege, Mission aller Art, Unterstützung der österreichischen Protestanten, Predigt u. a. Ihr bedeutendster Sekretär, A. F. A. Steinopf, wurde, 1801 nach London berufen, der einflußreiche Vermittler der ohnedies starken englischen Einflüsse, ohne welche die älteste deutsche Bibelgesellschaft und die größte Missionsgesellschaft (Heidemann; III, 4) in Basel nicht denkbar gewesen wären. In England hatten seit etwa 1678 mit durch den deutschen Pietismus angeregt, in der Staatskirche immer zahlreichere religious Societies sich gebildet, um die wahre Heiligkeit des Herzens und Lebens und die Armenpflege zu fördern. Ihnen traten seit 1895 Gesellschaften für soziale Reformen und seit 1898 die Society for promoting Christian Knowledge (Gesellschaft zur Förderung christlicher Erkenntnis) zur Seite, die u. a. Armenschulen gründete und die dänisch-holländische Mission unterstützte. Sie gewann aber keine bleibende Bedeutung, ebenso wenig die 1701 begründete Society for the propagation of the Gospel in foreign parts (Gesellschaft zur Verbreitung des Evangeliums in fremden Erdteilen), die sich meist auf kirchliche Versorgung englischer Kolonien beschränkte und erst im 19. Jhd. eine wirkliche Missionsgesellschaft wurde. Erst durch den steigenden Einfluß des Methodismus auf die

euglische Kirche kam es zur Begründung großer Missionsvereine. Nachdem Will, "Carey 1792 die erste baptistische Missionsgesellschaft zustande gebracht hatte, gründeten 1795 Vertreter aller evangelischen Kirchen die independentistische Mission-Society (heute London Mission-Society), der 1799 trotz des Widerstrebens der Bischöfe eine anglikanische Gesellschaft folgte ("Heidenmission; III, 4). Dann erfolgte 1804 die ursprünglich durch die Bibelnot in Wales angeregte Begründung der „British and Foreign Bible-Society“ („Bibelgesellschaften, 2 a). Die Übertragung dieser beiden Bestrebungen und der Trautatgegesellschaften auf deutsches Boden leistete die Basler Christentumsgesellschaft. — Gleichzeitig bereitete die aus Kreisen der Auflösung hervorgegangene rein humanitäre Wohltätigkeit den Einstieg des B. in die christliche Tätigkeit vor. Die aus der Patriotischen Gesellschaft hervorgegangene Hamburger Armenanstalt (1788) und die davon beeinflusste Meiler „Gesellschaft freiwilliger Armenfreunde“ (1792) sind typisch geworden für eine Staat und Kommune wie Kirche gegenüber zunächst freie Liebesätigkeit mit weitgehender Individualisierung der Fürsorge, die auch Krankenpflege und Beschäftigung, Unterricht und Erziehung umfaßte, aber genau bescheinigt nur halb freiwillig war. Man konnte sich damals eben eine ganz freie, an Amt und Bureaucratie gar nicht angegeschlossene Arbeit überhaupt noch nicht denken. So wurde die aus der Freiheit geborene Bewegung, da ihr eigenartige Prinzipien und Ziele fehlten, wieder kommunalisiert und verstaatlicht, mindestens eine Missionsform.

Ein wirklich freies e. g. B. entstand erst durch das Zusammentreffen der englisch-methodistischen, praktisch christlichen und der deutsch-aufklärerischen, humanitären Einflüsse mit der gewaltigen napoleonischen Leidenszeit, deren soziale Folgen zu Taten vereinter Liebe drängten. Es ist dem nunmehr begründeten evg. Vereinsleben eigentlich, daß es seine volle Selbständigkeit nicht nur gegen das Amt des Staats, sondern auch gegen das der offiziellen Kirche wahrte, so wenig seine Träger politische oder kirchliche Revolutionäre waren, vielmehr freiwillige Hilfsgruppen für Staat und Kirche. Das bestehende Kirchenamt galt in den von der religiösen und sozialen Not tief erregten Kreisen wegen seiner toten Form und seiner Bureaucratie als verdächtig, als unfähig, Leben zu werden. Auch J. Zeller in Bingen wollte „in keine Abhängigkeit vom Kommissariat kommen und mit den leblosen Formen des Staatskirchenamts unverworfen bleiben“. Was man ohne den Dienst der Kirche, vielmehr anderwoher gewonnen, glaubte man auch ohne ihre Hilfe bewahren zu können. Es waren eben kleine tätige Gemeinden der wirklich Interessierten inmitten der Narren Kirche, der als solcher die Aktivität abging. Da nun in diesen Kreisen auch mehr Laienträger als Geistliche Einfluß hatten, war die Freiheit und Freiwilligkeit dieses B. gesichert. Wettbewerb war aber auch, daß durch die Bereitung des Kaufmannsstandes in den Ausgangs- und Mittelpunkten der Bewegung, in Basel, Nürnberg, Augsburg, in Hamburg, Bremen, in Elberfeld, Barmen, die Verbindung mit dem Ausland, zumal mit England und seinen reichen Geldquellen, sodann die finanzielle Solidität der Geschäftsführung

verbürgt wurde. Die naheliegende Gefahr der Separation dieses B. von der organisierten Kirche und seiner Verkümmерung in klerikaler Engstümigkeit wurde durch die Vereinigung der geistlichen Erweckungs- mit der Liebesätigkeit vermieden, die sich nur im weiten Rahmen des Volkslebens und der Volkskirche treiben ließ. Je mehr sich diese gefundene Volksverbundenheit durchsetzte, desto mehr traten die Gefahren der Abhängigkeit von England zurück. Und auch der Anfang mit der Bibelverbreitung, der erst in kürzerem, dann in erheblichem Abstand die Neuere und Jüngere Mission folgten, bildete die Brücke von den erwiderten zu den ruhigeren kirchlichen, sogar zu den rationalistischen Kreisen. Das B. ward aber regelmäßig zunächst der Heidenmission, dann erst, weil darin ein Vorwurf gegen das geistliche Amt lag, der Jüngere Mission dienbar. Den Übergang bildete ein Gedanke, wie ihn Zeller 1816 ausprach: „Ich, daß doch ähnliche Anstalten wie für die ferne Heidenwelt, auch für unsere armen Gegenden in der Nähe errichtet und christliche Lehrer in ähnlichem Geiste wie die Heldenboten für unsere armen Kinder und Gemeinden gebildet werden können“. Die Liebesätigkeit in Württemberg ist dabei durch die Verknüpfung freier Tätigkeit mit amtlicher Leitung, durch ein Zusammenspiel mit den staatlichen und kirchlichen Organen ausgezeichnet, das eine starke Schutzwehr gegen separatisch-deistische Gelüste bildete. Aber auch im übrigen Deutschland waren seit 1813 die Voraussetzungen für eine neue reiche Entfaltung des B. gegeben. Der Wohlstand stieg allmählich, der Bürgerstand stieß kräftig empor, der frei gewordene Bauerstand hob sich; so schloß man sich zu den verschiedensten Zwecken, besonders aber der Wohltätigkeit in Vereinen zusammen. Es bildete sich allmählich, was der früheren Zeit fehlte, ein einheitliches Volk, unentbehrlich für eine umfassende Liebesätigkeit. Aber freilich die staatlichen wie kirchlichen Behörden der Reaktionszeit sahen die Vereinsbestrebungen mißtrauisch an. Es war "Wichterus" größter Erfolg, daß er dem von ihm mächtig angeregten B. das Vertrauen der weitesten und der maßgebenden Kreise in Staat und Kirche erwarb, wož die eigenartige Verbindung pieänlicher und auflärerischer, evangelistischer und charitativer Anregungen erheblich beiitrug. Sein Programm „Erneuerung des christlichen Volkslebens“ forderte und erreichte die Wirkung von Staat und Kirche. Dabei erkannte und bekannte er klar, daß die Jüngere Mission mit ihrem freien Vereinsstätigkeit neben Staat und Kirche nur Pionierdienste zu leisten habe, bis die amtlichen Organe die Aufgaben als eigene erfüllten und auf sich nähmen. Gegenüber den Bedenken der die Rechte von Kirche und geistlichem Amt eifersüchtig wahrenden Konfessionellen, die im B. eine Wucherpflanze sahen, die das kirchliche Leben und die amtliche Tätigkeit zu erfüllen drohte, dazu ein Produkt der synthetisch gerichteten Strömung des Pietismus, und gegenüber den Bedenken der freien gerichteten kirchlichen Kreise, die Wichterus' Schlußreden von dem Verderben des Volkslebens übertrieben sahnen und es nicht dulden wollten, daß man das deutsche Volk geradezu als ein vom Christentum abgespaltenes behandele, hat Wichterus

Lebensarbeit das evg. B. immer inniger und unmittelbarer mit Kirchen- und Volksleben verbunden, wie denn seit 1848 auch die Kirche und der Staat wieder in engere Verbindung mit dem Volk und seinen Bedürfnissen traten. Ein ganz neues Moment in dem B. bedeutet aber die gleichzeitig eintretende starke Teilnahme der Frauen an denselben, die mit dem bisher verpönten Heraustrreten der Frau ins öffentliche Leben zusammenhing. Dem evg. Diakonissenwesen folgte „das Wiederauflieben der Diaconissen der alten Kirche in den Frauenvereinen“. Elizabeth F. und Amalie Sieveking bilden Epoche für das weibliche B. In England wurde sogar die Einführung des Diaconissenamtes befürwortet unter dem Gesichtspunkte, daß wenn man die weibliche Baumherzigkeitsübung organisierte, die freie aufhören werde. Welche ungeheure Stütze das evg. B. Deutschlands, ebenan die Kinder- und Gesellenpflege, an den Diaconissen gehabt hat, bedarf keines Beweises. — Die zu den Kennzeichen der Gegenwart gehörende Mäzenatschaft der sozialen und sittlichen Röte, die durch die Zusammenballung der Menschen infolge des machinellen Großbetriebs herbeigeführt ist, hat ein immer dichteres Netz von Vereinen und Anstalten über alle Lande gezogen, die immer mehr individualisierend ins einzelne gehen, andererseits aber wieder die Grenze des Landes und der Landeskirchen überschreiten. Kirche wie Staat stehen in dem evg. B. nicht zerstörende, zerrissende Kräfte: Wiederum tritt in Oberchristenrat und Ministerium ein, v. Bodeschmidh vertritt die Innere Mission im preußischen Landtag. Der Staatssozialismus („Sozialpolitik“ Sozialismus, o. Sp. 760) und der christlich-sittliche Sozialismus (Christlich sozial) rücken die von dem B. bearbeiteten Gebiete des Volkslebens für sich in Anspruch zu nehmen. Die nüchternen, realistischen, geschäftlichen betriebenen Vereine machen ihre Aufgaben zum Gemeintheit der Nation und der Kirche; staatliche und kirchliche Würdenträger leiten das evg. B., Parlamente und Synoden ziehen es in ihren Dienst. Es beginnt gegen Ende des 19. Jhd.s eine Ueberflutung unseres öffentlichen Lebens mit Vereinen für jedes denkbare Interesse und Bedürfnis, das evg. B. entzieht sich nicht diesem allgemeinen Zuge zur Vereinsmehrheit. Da steht denn eine Gegenbewegung ein, die auf dem Gebiet der Liebesfähigkeit, insbesondere der Armenpflege, eine Zentralisierung um gewisse kommunale Mittelpunkte und auf dem Gebiete der kirchlich-sittsorgerlichen Tätigkeit eine Zentralisierung um die evg. Gemeinde als den großen Seelsorgeverein (Seelsorgegemeinde) erzielt. Doch kann nicht behauptet werden, daß der Prozeß der Aufsaugung der freien Vereinszweige von den Organen der amtlichen Fürsorge eine erhebliche Veränderung des evg. B. bereits erreicht habe. Wir werden unter 3 zu zeigen haben, weshalb trotz aller Bemühungen das evg. B. doch seine innere Selbstständigkeit und seine Ausdehnung nicht wesentlich einschränken kann.

2. Das evg. B. gliedert sich in Vereine, die a) über die Grenzen der Landeskirchen hinweg gemeinsame evg. Zwecke verfolgen, die b) innerhalb der Landeskirchen gemeinsame Zwecke verfolgen, die c) Parteiinteressen 1. innerhalb der Landeskirche, 2. über die Grenzen der Landeskirchen hinweg verfolgen. Zu a) gehören: die

Vereine für Heidenmission (III, 4; IV), obwohl sie z. T. landeskirchlich gegliedert und wesentlich von Landeskirchen getragen sind, der Gustav-Adolf-Verein, der Gottekasten, der Evangelische Bund, die Vereine für Innere Mission, zu denen die Jugendpflegevereine (Jugendfürsorge) mitzurechnen sind, der Deutsche Kirchengefangenverein, der Pfarrerverein, der Lutherverein. Erwähnt seien noch die kirchlichen Frauenverbände; — b) Die Haupt- oder Zweigvereine der vorgenannten Gesamtvereine, die z. T. erhebliche Selbständigkeit und Eigenart, auch besondere Namen behaupten, dazu noch die wissenschaftlichen Predigervereine (Pfarrerbildung usw.: A 8), die meist landeskirchlich abgeschlossen sind; — c) 1. Die Parteiorganisationen der kirchlichen Richtungen (Parteien, Kirch.), die 2. zumeist wieder mehr oder weniger selbständige, eigenartige Zweige des größeren Baumes der deutschen kirchlichen Parteivereine sind: Protestantverein, Verein der Freunde evg. Freiheit (Protestantbund), Freunde der Christlichen Welt, Vereinigung der Freunde der Mittelpartei (C. o. Vereinigung), Positive Union, Evangelisch-Lutherische Vereinigung (Neulutherton, 4) usw. Erwähnt sei noch zu c) 1 die eigentümliche Erneuerung der Prophialvereine, die zunächst in Berlin die Interessen bestimmter Paroisse innerhalb der Einzelgemeinde pflegen, kurz gefaßt Wahlagitationvereine sind. Sofern solche Gemeindevereine aber die gemeinsamen Interessen aller kirchlichen Richtungen pflegen, etwa die an der Pflege der Gemeindejugend, sollten sie organisch mit dem Gemeindeleben und mit den Amtspflichten des Pfarrers verbunden werden.

Wir können damit überhaupt auf das Problem des tatsächlichen Verhältnisses des B.s und der kirchlichen Organisationen, das zu den schwierigsten Problemen des B.s gehört (s. unten 3 c). In der ablehnenden Haltung der streng städtischen und konfessionellen wie rationalistischen Kreise gegenüber den Anfängen des evg. B.s (s. o.) ist doch etwas bleibend Berechtigtes zu erkennen. Das instinktive Gefühl, daß so der Kirche wichtige Arbeitsgebiete genommen und damit die Möglichkeiten reicher Volksgemäßheit beschnitten würden, war nicht so irreleitend: tatsächlich hat das Landeskirchenium, indem es die praktischen Aufgaben privater Täatlichkeit überließ, das wichtigste Mittel verloren, seine Volksfürsorge und zusammenhaltende Kraft gegenüber auseinander strebenden religiösen Richtungen zu erweitern. Deshalb sind alle Bemühungen um Konzentration des B.s in der Gemeinde, wie sie jetzt in der Konferenz für Gemeindearbeit (Konferenz usw.: II) vertreten sind, wahr zu begrüßen. Wenn aber das Bedenken ausgesprochen ist, daß die Menge von Vereinen ein Nachteil davon sei, daß die historischen Gemeinschaften, Staat und Kirche, in der Auflösung begriffen seien wie in der römischen Kaiserzeit und gegen Ende des Mittelalters, daß der Verein erst tödig werde, wenn einzelne Rosstände nicht mehr von dem Gemeinheit kürzer Hand abgetötet werden könnten, so ist dagegen auf die Tatsache hinzuweisen, daß Staat und Kirche, politische und kirchliche Gemeinde mindestens

in demselben Grade in ihrem Pflichtgefühl gegenüber den Nothänden gewachsen sind, wie das B. zugenommen hat. Der Kulturrat als „die zur selbständigen und selbsttätigen Persönlichkeit erhobene Gemeinschaft“ und die Volkskirche als eine Gemeinschaft des in der Liebe tätigen Glaubens haben immer mehr Aufgaben und Interessen der Vereine als ihre eigenen erkannt und an sich genommen, fühlen sich aber gerade dadurch immer mehr verpflichtet für die Wirkung freiwilliger Kräfte als Pioniere auf immer neuen Gebieten der Fürsorge und als sach- und fachverständige Spezialisten auf den alten Gebieten.

G. u. H. o r n: Geschichte der christlichen Liebesaktivität, III, 1890, drittes Buch; — **H. v. Schubert:** Kurze Geschichte der christlichen Liebesaktivität, 1905; — Handbuch der Kirchengeschichte, IV, von **H. S. Stephan**, 1909, §§ 13, 16, 30, 45, 46, 48, 49, 51. **Baumgarten.**

3. a) Die Bedeutung des B.s kann nicht leicht überschaut werden. Seine Entfaltung fiel, wie gezeigt, zusammen mit dem Erwachen kirchlicher Aktivität in den evg. Gemeinden. Aber es war nicht bloß ein formaler Beleidigungsdrang, der sich Lust machte; wichtige Aufgaben forderten gebietserisch solche Arbeit. Die weltlichen Obrigkeiten somit infolge der zur Tatsache gewordenen konfessionellen Verflüchtigung der Länder, aber auch infolge der stark veränderten Anschauungen von den Pflichten des Staates, die Kirchen und die Kirchengemeinden infolge schwieriger oder ungenügender Organisation, besonders infolge des eisernechtig gewährten Amtes und Traditionsschatzes ihrer Tätigkeit, mangelhaften gegenwärtigen Zusammenhangs, konfessioneller Schranken die Aufgaben nicht lösen. Dafür gab nun der Staat dem B. eine immer umfassender herausgearbeitete gesetzliche Grundlage und in ihr die Rechtsform, und die Kirche entschloß sich nach manchem Schwanken zu einer freundlichen Förderung. Es fälltlich liegen also die Dinge so, daß die Vereine geradezu in eine klaffende Lücke getreten sind. Ohne sie wäre das ungeheuer weite Feld christlicher Liebesaktivität und Missionararbeit wahrscheinlich viel länger ganz ungenutzt geblieben, jedenfalls nicht entfaltet so vielseitig und energisch gebaut worden. Das gilt aber auch noch für die Gegenwart. Natürlich muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß, ohne das Eintreten des B.s, die organisierten Kirchen und Gemeinden die notwendigen Arbeiten in anderem Umfang aufgenommen haben würden. Aber da die angeführten Hemmungen teils für absehbare Zeit unüberwindlich scheinen (Bersplitterung der deutschen Landeskirchen; Einigungsbestrebungen), teils nur unter ungemeinem Aufstrengung zu beseitigen sind, so könnten sie auch heut noch in keinem Fall das leisten, was das B. leistet. Geistlich angesehen ist also Notwendigkeit und Richtigkeit des B.s in den evg. Kirchen glänzend erwiesen.

3. b) Aber auch rein grundsätzlich betrachtet, zeigt das B. große Vorteile, sowohl unter dem Gesichtspunkte evg. Frömmigkeit, wie unter dem der praktischen Arbeitsweise. Voran steht die Förderung der Selbstständigkeit. Jede behördliche Veranstaltung rechnet mit Befehlen und Gehorchen, mindestens mit autoritärer Führung und süffigem Mitgeber; die Vereinsarbeit setzt selbstständiges, eigenes Wollen voraus,

das auch in der Organisation (selbstgewählte Vorstände) sich äußert. Diese mit Freiwilligkeit und Selbstständigkeit eng verbundene Selbsttätigkeit entspricht aber nicht nur evg. Art, sondern sie wirkt auch förderlich auf die Arbeitslust ein. Nahe hängt mit ihr ein zweiter Vorteil zusammen: die Möglichkeit früher Initiative. Behördliche Veranstaltungen brauchen, weil im Rahmen von Gesetzen und festen Ordnungen laufend, umständliche Vorbereitungen; ein Verein kann unbesorgt und ungehemmt ein Neues pflegen, wo es not ist; diese Möglichkeit aber hilft wieder dazu, daß Vereine schwierige, heile Gebiete mit ganz anderer Lust anspringen als Behörden. Der ganz äußerliche Umstand, daß die Vereinsform durch feineres Schema oder Ordnung eingegrenzt, sondern nur an den recht weitesten staatsgesetzlichen Rahmen gebunden ist, also ihre Freiheit erweitert, erweist sich gleichfalls als hervorragend nützlich. Die deutschen Landeskirchen können nicht aus ihren konfessionellen Schranken heraus, die freien Vereine überbringen diese. Die Landeskirchen sind gebunden an die staatlichen Rücksichten; die Vereine handeln auf eigene Verantwortung. Die offizielle Arbeit geht vorgezeichnete Wege; die Vereinsform kann sich für jede neue Aufgabe neu gestalten; aus ihrer Freiheit entwickelt sich die denkbare größte Anpassungsfähigkeit. Von anderen Vorteilen ist besonders hervorzuheben, daß in diesen Vereinen die einzelnen Interessen und Aufgaben eine besondere sach- und fachgemäße Pflege finden können, gestützt auf eine Kenntnis der in ihnen gevestigten Einzellebiete und der Bedingungen ihrer gefundenen Pflege (Technik und Methodik), wie sie dem Staat und der Kirche, auch der Kommune und der kirchlichen Gemeinde nicht mög'lich ist. Endlich bietet das B. einen gerade für die Frömmigkeit wichtigen Vorteil: es ermöglicht engere Gemeinschaft, und zwar ganz nach dem Bedürfnis in größerem oder kleinerem Kreis. Die enge Gemeinschaft aber bietet religiöse Stärkung, katholische Kräftigung und Bewahrung. Kein Wunder, daß neben die Vereine mit Aufgaben nach außen hin sich andre gestellt haben, die nichts wollen als solche Gemeinschaft pflegen.

3. c) Im B. liegen aber auch manifattige Schwierigkeiten. Sie erwachsen z. T. aus ihm selbst. Die Leichtigkeit der Vereinsgründung kann zur Bersplitterung, zu überflüssiger Konkurrenz, zur übermäßigigen Belastung der Sonderart föhren; die Fülle der Vereine schwächt das Interesse; gelegentlich Entgleisungen erwecken Mühsalstau wegen mangelnder Kontrolle. Doch können diese Nachteile durch ernste Selbstdisziplin z. T. beseitigt werden; zu einem Teil freilich werden sie unvermeidlich eintreten und die Freude am B. nicht unbeträchtlich föhren. Erntet noch sind die Schwierigkeiten, die aus dem Verhältniß der Vereine zu den kirchlichen Organisationen hervorgehen. Es ist ja Tatsache, daß die Arbeit, die sie leisten, durchaus zum Pflichtenkreis teils der Kirchengemeinden, teils der Kirchen gehört (§ Gemeinde, 3); beide sollten, jede für ihren Bereich, Arbeitsgemeinschaften sein, die alle aus ihrem Wesen als religiös-sittliche Gestaltungsgemeinschaften sich ergebenden Aufgaben in die Hand nehmen. Und

es fragt sich, selbst wenn sie das wollen, inwieviel sie berechtigt sind, die Arbeit in die Hände freier Vereinigungen zu legen. Auf keinen Fall aber können sie verpflichtet sein, Aufgaben, die zu ihrem Wesen gehören, bloß deshalb fallen zu lassen, weil andere sie tun wollen. Aus solchen und ähnlichen Erwägungen heraus ist die Förderung der Vertichtlichkeit der Heidenmission und der Inneren Mission erhoben worden; manche evg. Kirchen treiben ja auch ähnlich **¶ Heidenmission** (: I, 4); manches, was ins Bereich der **¶ Inneren Mission** (v. 2) gehört, ist auch von deutschen Kirchen in Angriff genommen worden. Noch näher liegt es, die Vergemeindlichung der ins Gebiet der Einzelgemeinden fallenden Vereinsarbeiten zu verlangen. Eine Konkurrenz bloß aus reiner Theorie heraus könnte wirklich zu solchen Forderungen kommen. Wer die tatsächlichen Verhältnisse berücksichtigt, weiß, daß für absehbare Zeiten undurchführbar sind, weil Kirchen und Gemeinden gar nicht in der Lage sind, die Arbeiten zu übernehmen. Sowohl sie es sind, sollen sie es auch tun; und die Vereine sollen ihnen willig Arbeiten abtreten, weil Leistung derartiger Arbeit zu den Lebensbedingungen der Kirchen und Gemeinden gehört. Wo aber und solange amliche Organisationen und freie Vereine nebeneinander arbeiten, muß gegenseitige Rücksichtnahme und Verständigung gefordert, ein Arbeiten gegeneinander aber, ganz besonders ein Arbeiten der Vereine gegen Kirchen und Gemeinden, als völlig unerlaubt gelten. Selbst wenn aber Kirchen und Gemeinden allmählich mehr und mehr von der freien Vereinsarbeit übernehmen, werden die besonderen Vorzüge des **B.** es angezeigt erscheinen lassen, ihm einen Wirkungskeis zur ungefährten Angriffnahme neu notwendig werdender Arbeiten, zur Erprobung neuer Arbeitsmethoden, aber auch zur Durchbrechung eigner fiktlicher Schranken dauernd zu belassen. Außerdem wird in der fiktiven und gemischlichen Arbeit selbst die Vereinsform schon um ihrer gemeindesbildenden Kraft willen immer einen großen Raum einnehmen.

Bgl. **¶ Innere Mission** (v. 5:4 f.; außerdem **§ 9** an **Hinrich Wicker**: Die innere Mission der deutschen evg. Kirche, 1849, Abschn. 3; — **Paul Wurster**: Die Lehre von der Inneren Mission, S. 136 ff.; — **Theodor Schäfer**: Einzelgemeinde und freier Verein (Monatschrift für Innere Mission XI, 1891, S. 49 ff.); — **Paul Gennrich**: Innere Mission und Einzelgemeinde (Berh. des 36. Kongresses für Innere Mission 1911; mit Diskussion); — **Gustav Warneck**: Missionstheorie, (1892) 1897 bis 1903.

Schian.

Vereinigungstheorie **¶ Sozialismus**, 4, 5. **Verebung** **¶ Entwicklungstheorie**, 4, 5 **¶ De-**
zendenztheorie.

Vergleichung der christlichen Kirche **¶ Kirchenverfassung**: I—III. Bgl. ferner für die **christliche B.** **¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter**: I, 1 c. 2 d; II, 2 b **¶ Heidenthriftentum**, 5; für andere Perioden und für die Gegenwart die bei **¶ Kirchenverfassung** genannten Ergänzungssartikel.

Vergolungen der Christen **¶ Christenverfolgungen**; über **Judenverfolgungen** vgl. **¶ Judentum**: II, 2 b; 3 c **¶ Märtyrer**, jüdische, **¶ Kaukasus**, D 2.

Vergütungsrecht der Geistlichen, **Lebtwilliges**, **¶ Testierfähigkeit**.

Verge = **¶ Naucleus**.

Vergbung der Sünden **¶ Sündenvergebung**. **Vergeltung**. **Übersicht**.

I. **B.**, **dogmatisch**; — II. **B.**, **ethisch**. — Zum biblischen **Stoff** vgl. **¶ Lohn**: I, 2. und **B.** im AT **¶ Lohn**; II, im NT **¶ Gericht Gottes** **¶ Eschatologie**; II, III **¶ Verdammnis**. Zur **religionsgeschichtlichen Einsiedlerung** vgl. **¶ Thoren der Religion**, B 2 **¶ Unsterblichkeit**, I, 2 **¶ Tod**; I, IV, 1, 2 **¶ Seelenwanderung**. Zur **Dogmengeschichte** vgl. **¶ Verdienst** **¶ Rechtfertigung**: II.

Vergeltung: I. **Dogmatisch**. Der Hebräerbrief (11, 6) bezeichnet den Glauben an Gottes **B.** als die Grundlage aller gottwohlgefälligen Religion. In der Tat ist dieser Glaube eines der stärksten und verbreitetsten Momente alter unmittelbaren Religion, wie der Glaube an Gottes Gerechtigkeit und an das **¶ Gericht Gottes**, wovon er eine bestimmte Abart ist (zum biblischen Stoff vgl. **¶ Lohn**: I—II **¶ Gericht Gottes** **¶ Eschatologie**: II, III). Er erwartet nämlich, daß Gott nicht nur im allgemeinen den Lösen bestraft, den Guten belohnt, sondern daß ein solches Gericht, sei es in der Zeit, sei es am Endtag oder in der Ewigkeit, dem Menschen genau das wieder erfahren läßt, ausbezahlt, was er selbst getan hat, wohl auch mit der Steigerung, daß man ihm ein gerüttelt **Was** davon zunehmen (Lut 6, 35) oder Gott das Opfer siebenfach belohnen wird (Röm 3, 28). Nicht nur kleinliche Freude geht damit bis ins Kleine und Gedane; man will eben ausdrücken, daß Gott ganz gerecht ist, nichts über sieht und nichts vergibt. Höllenschilderungen aus vielen Völkern und Zeiten malen aus, wie im Zeugfeils der Mensch mit dem gestraft wird, womit er gesündigt hat, so der Lügner und Västerer an seiner Jung. Dieser volkstümliche Satz: „womit einer sündigt, damit wird er gestraft“, zeigt gleich, wo die Wahrheit des Glaubens offen zugängig liegt und ganz naturnotwendig ist. Die Wirkungen einer Tat, einer Lebenshaltung zeigen sich naturgemäß zumeist auf dem Gebiet, wo sie stattfinden. Innerlich führen Lüge zur Eigenschaftigkeit, Begegnisfleiß zur Schlaflosigkeit, Treue zur Bekändigkeits, Güte zu gütigem Wesen, damit zu einem eigenartigen sadverbwandten Glück oder Segen. Dergleichen vererbt sich auch leicht auf die Kinder, teilt sich der Umgebung, den Untergebenen mit, und von da bekommt es der Erbheber dann pünktlich und reichlich wieder: Grobheit wirkt Grobheit, Hilfsbereitschaft bereite Helfer. Hier kann man oft auffallende Uebereinstimmung erleben; ein Bauer, der von seinem Sohn mißhandelt wird, ruft dem Pfarrer zu: es ist recht so, so hab ichs meinem Vater an derelben Stelle auch gemacht; dahin gehört die bekannte Geschichte von der hölzernen Schüfel. Besonders ergreifend wirkt dergleichen, wenn Längstvergoltenes, Weitentferntes wieder auflebt und sich im Alter oder an Kindesfindern belohnt und rächt — moralische Erzählungen dieser Art sind beim Volke sehr beliebt, entsprechen aber oft einer Wirklichkeit. Zu großen Zusammenhängen in der Völkergeschichte, wo die Dinge seit haben sich auszumachen, bleibt die B. kaum jemals aus: innere Kriege, Volksunterdrückung, Ausbeutung, Raubbau und anderseits ehrenreiste Zucht, harte Arbeit, Gerechtigkeit zahlen sich später immer mit Zinsen in äußerem Umsturz oder gediegenem Bestand. Daß im

einzelnen und auch ganze weite Strecken und Gebiete hindurch das Gegenteil, manchmal das ganz direkte Gegenteil wahr zu sein scheint, ist freilich nur zu bekannt und allgemeine Klage; der fromme Volksglaube antwortet darauf zu meist: Gott hat Zeit. Gottes Mühlern mahlen langsam, mahlen aber furchtbar fein. Oft aber muß man tiefer schauen und wissen, wie es drinnen und hinter den Egoisten ausseht, ferner, was innerlich und äußerlich zusammenhängt und verwandt ist, die B. kommt oft auch ganz anders heraus als die Tat: es kann sogar unverdiente Wohlthat uneigennützige Liebe den Egoisten wie eine B. „treffen“. Schließlich bleibt es auch hier dabei, daß für uns uns auf Erden das Erempl nie ganz ausgeht — es handelt sich eben um einen Glauben, der gerade daraus schließt, daß es noch andere Gerichtstage gibt, als die wir hier erleben. Eine besondere Verwidlung ist noch die, daß die B. so oft die Unbeteiligten, die Kinder, die Späteren, die Untertanen, die Familie trifft — hier kann nur der Gedanke einer wesentlichen Einheit der Menschheit helfen. Anderseits besteht neben der B. redung die der Gnade, welche die B. oft nicht aufhebt, aber sie in Segen verleiht — so ist jedenfalls alles Nachrechnen ausichtslos — aber der B. g. glaube wird immer zu Recht bestehen.

Berge bieten die Vollerszählungen von Hobel, R. Süßer, J. Gottschl., Glaubrecht, D. von Horn, Fries, Reuter u. a. — Für die Religionen vgl. N. Söderblom: *La vie future d'après le Mazdésisme*, 1901; — für AT und NT vgl. Lit. zu I Lohn: II, II, ferner neuendr. Friedrich Mahling: *Lohn und Strafe nach nt. licher Auffassung*, 1913.

A. Reiner.

Bergelzung: II. Ethisch (¶ Gerechtigkeit des Menschen). Schon die unbestreitbare, selbst auf den Höhenpunkten begegnende Anspruchnahme des B. g. g. dantens als wirksamstes Motiv des sittlichen Verhaltens bei Jesus (¶ Lohn: II, 3 b) sollte dem evg. Ethikere nahelegen, daß er mit dem Vorwurf des jüdischen, eudämonistisch-egoistischen Grundtriebes der B. ethik vorichtig sein müßt. Denn es ist ein gewaltiger Unterschied, ob die B. rein ist, äußerlich gesetzliche Verdienst- und Straffolgen für Gehorsam oder Ungehorsam gegen positive, äußere göttliche Gebote oder die zuverlässige Durchführung der sittlichen Weltordnung betrifft. Auch bei Paulus ist der überall begegnende B. g. g. dant nichts anderes als der Glaube an eine schlichte völkige Überreinigung der sittlichen und physischen Weltordnung. Man kann das Eigenartiges des nt. lichen B. g. g. dantens auch so ausdrücken: die B. ist nicht ein zufälliges, synthetisches Urteil Gottes über das sittliche oder unsittliche Verhalten, sondern der notwendige, analytische Vollsatz der sittlichen Weltordnung, allerdings sowohl im einzelnen wie im ganzen. Daraus folgt nun aber auch, daß die von einer hochgespannten, immanenten, daß Gute lediglich um des Guten willen forderten Ethik ausgeprochene Beurteilung des „jüdischen B. systems“ als einerleinlichen und egoistischen Lohnndienerei sowohl an dem Ganzen des sittlichen Charakters Jesu und Pauli wie an dem Sinn und Gehalt des so leicht hin verurteilten B. systems scheitern muß. Denn bei dem Zusammenfallen des Lohnes mit der Selbstentfaltung des sittlichen Lebens und der Lohnverwartung mit der Hoffnung auf das Kommen eines Reiches der Gerechtigkeit kann die Wee der B.

die innerliche Sittlichkeit nicht gefährden, nur sichern gegenüber den Ansehungen einer erfolgsfüchtigen Schwäche des geistigen Lebens. Zu dem unbedingt gefundenen B. g. g. danten der Bergpredigt und des Christentums gehört aber auch befröndet die Hoffnung auf eine jenseitige B. Das Vorbild dessen, der „nicht widerhält, da er gescholten wurde, nicht drohte, da er litt, sondern es dem anheimittelte, der gerecht rückt“ (I Petr 2, 2), mahnt den Christen, bei allem schwierigen Dulben, doch keineswegs weichmütig auf B. überhäupt zu verzichten, sondern zu hungern und dürsten nach gereinigter Sättigung durch Gottes Gerechtigkeit. Bei der im Fortgang des Lebens immer fruchtwidriger werden den innerweltlichen Selbstdurchdringung der sittlichen Weltordnung ist eben dieser Glaube an eine jenseitige B. und eine endgültige Scheidung von Licht und Finsternis in der sittlichen Welt die Voraussetzung eines unentwegten Kampfes um die Gerechtigkeit. Eine andere Frage ist dabei allerdings, ob das B. system auch auf alle Einzelheiten der sittlichen Leistung ausgedehnt werden darf, wie es Jesus und Paulus wohl annahmen. ¶ Liebe.

Hermann Weiß: Einleitung in die christliche Ethik, 1880, besonders S. 77 ff. Bauingen.

Bergerhausen = ¶ Raunerius.

Bergero, Pietro Paulo (um 1497 bis 1540), fath. Theologe und Diplomat geb. in Capodistria, studierte in Padua, seit etwa 1520 bis 1530 als juristischer Doctor und Sachwalter in verschiedenen Stellungen. Nach dem Tode seiner Gattin wurde er Kleriker. 1533—35 war er als Nuntius des Papstes Paul III zur Verwirklichung von dessen Konzilsideen in Deutschland tätig. Am 7. November 1535 hatte er in Wittenberg die Begegnung mit Luther (Friedensburg, Nuntiaturberichte I, S. 539 ff.). Er erhielt für seine allerdings vergeblichen Bemühungen das Bistum Rodnitz in Kroatien, später das heimatliche Capodistria. 1540 und 1541 nahm er an den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg (¶ Deutschland: II, 2) teil. Die zwecks besserer Kenntnis der gegnerischen Lehre begonnene Lektüre evg. Schriften, ein erfolgloses Bergehen gegen ihn vor dem Staettischen Inquisitionsgericht (1544—45) und die damit begründete Auschließung von dem eben eröffneten Tridentium, endlich die Erfahrungen am Sterbelager ¶ Sviatopas haben seinen Bruch mit Rom veranlaßt. Mitte Mai 1549 stob er aus Italien nach dem Berlin und war dort 1550—53 Pfarrer in Biesopranio. Mit zahlreichen polemischen Schriften hat er auf die evg. Bewegung in Italien, die schon im Erlöschen war, einzuwirken versucht (¶ Italien, 5). 1553 folgte er einem Ruf des Herzogs Christoph von Württemberg, lebte als „herzoglicher Rat“ in Tübingen und veranlaßte insbesondere die Bibelübersetzungen und Bibelschriften der südslawischen Sprachen durch Primus Trüber (¶ Laibach) und suchte in Polen die Gegenreformation des Bischofs ¶ Hofius von Ermland (¶ Polen, 2 a. ¶ Gneisen) zu bekämpfen.

Sir.: P. B. B., 1871; — Nuntiaturberichte aus Deutschland, I. Abt. 1533—59, hrsg. v. W. Friedensburg, 1, 1892; — ß. Huber: Die publizistische Tätigkeit B.s, 1893; — RE^a XX, C. 546—550; XXIV, C. 622.

hermeini.

Bergier, Jean du, = ¶ Du Bergier.

Bergötterungen (Apotheosen) ¶ Erscheinungswelt der Religion; III, B 1 (Sp. 552 f); F (Sp. 570) ¶ Kaiserult, 2 ¶ Christologie; I, 1 b. c. u. ö. ¶ Heiligenverehrung, B 2. 3.

Bergottung ¶ Thesen der Religion, B 2 (Sp. 1414 f) ¶ Mystit; I, 1 (Sp. 595) ¶ Unio mystica ¶ Christologie; II, 2 b; 3 u. ö. ¶ Abendmahl; I, 3 c; II, 3 b u. ö.

Berhältnis ¶ Ehe; II, 3.

Berhaeren, E m i l e, ¶ Literaturgeschichte; III, B 6 e (Sp. 2285).

Berherrlichkeit ¶ Seligkeit ¶ Heiligkeit usw.; II, 2.

Berfehrsperrre als kirchliche Strafe ¶ Erkommunikation, 1 a ¶ Interdikt.

Berklärung ¶ Seligkeit ¶ Heiligkeit usw.; II, 2.

Berklärung Jesu ¶ Jesus Christus; II, 5 b (Sp. 380).

Berklärungsfest (festum transfigurationis), bei den Griechen Τ h a b o r f e s t genannt, im Orient und in einzelnen Kirchen des Abendlandes seit alter Zeit gefeiert, 1457 von Calixtus III zu einem allgemeinen Feste erhoben und auf den 6. August, an welchem Tage es die Griechen schon längst gefeiert haben, gelegt zur Erinnerung an den Sieg, den Joh. v. Capistrano und Hunyadi bei Belgrad über die Türken davongetragen hatten (¶ Türkei, 2).

¶ A. S. Kellner: *Heortologie*, (1900) 1906*, § 80 f.

D. Clemens

Bekündigung Mariae, F est der, ¶ Ma-rienfeste, 1; — Ordinen von der B. M. ¶ Annumziation.

Berlafnung, b ö s l i c h e, ¶ Ehe; III, 4 a. 5.

Berleger, theolo gische. Wie überhaupt oft verläudnissvolle und gesuchte Berleger einen wesentlichen Anteil daran gehabt haben, daß die geistige Arbeit, die in den durch sie auf den Markt gebrachten Büchern niedergelegt war, verdiente Beachtung fand, so ist die Geschichte der theologischen und religiösen Literatur der Neuzeit mit der Geschichte einiger größerer buchhändlerischer Firmen verknüpft. Hier können nur einige der bekanntesten deutschen genannt werden: kath.-theologische und religiöse Literatur ist namentlich verlegt worden von J. B a d e m i n K ö ln; H e r d e r in Freiburg i. Br. (gegründet 1801; seit 1810 in Br.; verlegte u. a. das KL, ¶ Nachschlagewerke, 1 b; ferner Herders Konversations-Lexikon, das Staatslexikon der Göttres-Gesellschaft, ¶ Faustens Geschichte des deutschen Volkes, ¶ Brüder Lüther); K i e d h e i m in Mainz (gegründet 1819; Werke v. ¶ Heinrich, ¶ Ketzer, ¶ Bollandisten); K ö ß e l in Düsseldorf (seit 1904 auch in München, Inhaber Huber; Bibliothek der ¶ Kirchenväter [s. dort Lit.], „Sammlung Köfel“; ferner Zeitschrift Hochland, ¶ Reformulatholizismus, B 4); B u s t e t in Regensburg (gegr. 1826, Filialen in Rom, New-York und Cincinnati, u. a. die gebräuchlichen Ausgaben des ¶ Brevier und ¶ Missale); S ch ö n i n g h in Paderborn (seit 1847). Evg.-theologische u. a. von B e r t e l in München (früher Nördlingen); ¶ B ö cklers Handbuch der theol. Wissenschaften); B e r t e l s m a n n in Gütersloh (¶ Cremers Schriften, ¶ Schlatter und ¶ Lütgeris Beiträge zur Förderung christlicher Theologie); D e i c h e r i in Regensburg (gegr. 1852 in Erlangen, seit 1889 in Leipzig, Inhaber Scholl; Schriften von Chr. A. v. ¶ Hofmann, Fr. R.

¶ Frank, ¶ Kähler, ¶ Ihmels, R. ¶ Seeberg, Th. ¶ Zabu, ¶ Lügert, Nkz); H i n r i c h s in Leipzig (gegr. 1791, Inhaber Roß; Herzog-Hausische RE, ¶ Nachschlagewerke, 1 a; ¶ Harnads TU, ¶ Kittel's trittheit Ausgabe des hebräischen AT, ¶ Hands Kirchengeschichte Deutschlands, u. a. ¶ Harnads Wesen des Christentums, viel orientalische Literatur; ThLZ, ¶ Presse; III 2 c); ferner M a r c u s u n d B e r e in Bonn (u. a. ¶ Ritschls Schriften; ¶ Viehmanss II. Texte); J. C. B. M o h r (gegründet 1801, seit 1875 Inhaber D. Dr. Paul Siebeck in Tübingen (¶ Rantsch's AT, ¶ Weizsäders NT und sein Apostolisches Beitailler, H. J. ¶ Holzmanns Lehrbücher und Kommentare, die verbreitete „Sammlung theol. Lehrbücher“, darunter u. a. ¶ Harnads Dogmengeschichte, und der Grundriss der theologischen Wissenschaften, ¶ Theologische Schriften, ¶ Mariis furzer Handkommentar zum AT, ¶ Viehmanss Handbuch zum AT, G. ¶ Krügers Handbuch der Kirchengesch., der Verlag, in dem auch dieses Lexikon erscheint, und von dem Zeitschriften wie ZThK (¶ Presse; III, 2 a), ThR (¶ Presse; III, 2 b), EvFr (¶ Presse; III, 2 b) ¶ Praktische Theologie; 2), sowie ¶ Weinels „Lebensfragen“ und ¶ Schieles „Religionsgeschichtliche Volksbücher“ verlegt werden (vgl. L. Böhmann in ChrW 22, 1908, S. 1117—1122: Ein Jhd. des Wohlfeilen Verlags); ¶ B e r t h e s in Gotha (u. a. die ThStKr; ¶ Presse; III, 2 a); D ö r f f i n g u n d F r a n k e in Leipzig (¶ Luthardis Schriften); ¶ D ö p e l m a n n (früher Rieder) in Gießen (ZAT, ZNT; ¶ Presse; III, 2 b); Quelle u n d M e y e r in Leipzig; G. M e i m e r in Berlin (¶ Schleiermachers und ¶ Wellhausens Schriften); H e i n s i s in Leipzig (Jb, PrM; ¶ Presse; III, 2 c; 3); B a u d e n b o e d u n d K u p r e c h t (seit 1735 in Göttingen, Inhaber G. u. Dr. W. Ruprecht; u. a. H. A. W. ¶ Meyers Kommentar, Bibelwerke von Joh. ¶ Weiß und die entsprechenden „Schriften des AT“ von Guntel u. a., ¶ Religionsgeschichte usw.; 2, Sp. 2189, ¶ Novads Handkommentar zum AT, die „moderne Predigtbibliothek“, Fr. ¶ Novadis Gotteschiffe). Religiöse Erbauungsliteratur tritt neben der theologischen besonders hier vor u. a. bei W a r n e c k in Berlin (hier auch ¶ Warneds Allg. Missionszeitschrift) und beim Verlag des R a u h e n d a u e s s in Hamburg (¶ Wichern) und anderer christlicher Institutionen und Vereine; modernen religiös-radikalen Neufreibestrebungen dient der ¶ D i e d e r i c h s-sche Verlag in Dena.

Ratert.

Berlehung e i n e s K i r c h e n a m t e s ¶ Kirchenamt, 3 A ¶ Kollation ¶ Benefizium ¶ Parochial ¶ Patronat ¶ Eigenkirche.

Berlobung ¶ Ehe; I, 4; II, 3; III, 5.

Berlust des k i r c h l i c h e n W a h l r e c h t s ¶ Kirchenzucht, 2 ¶ Gemeindeverfassung, 2 (Sp. 1262).

Bermächtnisse a n d i e K i r c h e ¶ Schen- fungen ¶ Kirchlichkeit, 1 c (Sp. 1490 f).

Bermigli, P e t r u s M a r t y r, ¶ M a r t u r Bermigli.

Bermittlungstheologie. Unter diesem Namen, der von ¶ Lüde stammt (1827), sah man die große Theologengeneration in der Mitte des 19. Jhd.s zusammen, die, aus der religiösen Erweckung zu Anfang des Jhd.s (¶ Pietismus; II) hervorgegangen, ein unverfälschtes biblisches

Christentum mit dem Geisteserbe des deutschen Idealismus verbinden wollte. Sie erkannte von Anfang an, daß eine einfache Rückkehr zur Orthodoxie des 17. Jhd.s nach Art der Rekrutationstheologie durch den Fortschritt der Geisteswissenschaften, der geschichtlichen wie der philosophischen, unmöglich geworden sei. Auf der andern Seite blieb sie sich immer darüber klar, daß eine christliche Glaubenserkenntnis niemals von der Philosophie aus gewonnen werden könne. So nahm sie ihren Platz ein zwischen einer theologischen Rechten, die, unter Führung Hengstenbergs und später der Erlanger Schule, mit der Bibel auch das Dogma und die Symbole in ihrem ganzen Umfang zu retten suchte, und einer theologischen Linken, die teils auf Hegels Spur den ewigen Ideen nachging, teils das Hegelsche Entwicklungsprinzip in die geschichtliche Betrachtung des Christentums einführte. Diese eigenständige Stellung der B. bringt es mit sich, daß in dieser „Mitte“ sehr verschiedene Geister sich zusammenfinden. Auch sind die Urkräfte dieser Theologie nicht so stark genug, daß man sie mit völliger Sicherheit gegen die anderen Richtungen abgrenzen könnte. Z. B. erscheint Tholodt wissenschaftlich zu unklar, R. Rothe zu eigenartig, um der B. zugerechnet zu werden. Auch haben sich einige Bermittlungstheologen selber der traditionellen oder der spekulativen Richtung genähert. Gemeinsam aber ist ihnen allen (Julius Müller etwas ausgenommen), daß sie in Schleiermachers eigenen Werken verehren (Schleiermachersche Schule). War Schleiermachers Theologie auch zu genial, um Schule zu machen, so bildete sie doch die Voraussetzung für alle theologische Weiterarbeit. Demi sie hatte den alten Gegenzah der Offenbarungstheologie (Supranaturalismus) und der Bermittlungstheologie (Rationalismus) zum ersten Male mit Erfolg auszugleichen versucht (der göttliche Geist sei zu denken als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft); sie hatte das geschichtliche und das persönliche Moment des christlichen Glaubens in gleicher Stärke und Lebendigkeit zur Geltung gebracht, und das Grunderlebnis der Religion, als im unmittelbaren Selbstbewußtsein wurzelnd, aufs glücklichste beschrieben. Es mußte der B. als eine lobende Aufgabe er scheinen, den gewaltigen Ertrag der Theologie Schleiermachers weiterzuverarbeiten und die neu gewonnenen Erkenntnisse mit den gleichzeitig fortwährenden Geistesrichtungen auseinanderzusetzen. Zu letzterer Einsicht ließ sie sich denn auch alsbald von zwei Mächten angegriffen, mit denen selbst die treuesten Schüler Schleiermachers einen Vertrag schließen mußten: der Macht der Geschichte und der Macht der Idee. Die energetische Rückkehr zur Geschichtlichkeit, die sich in der Romantik vollzog, hatte auch die Frömmigkeit ergripen und ihr nicht nur zur Bibel, sondern auch zu den kirchlichen Belehrungen ein neues Vertrauen eingebracht. Unter dem Dach dieser Entwicklung wurde die B. nicht nur biblischer, sondern vor allem auch kirchlicher, als Schleiermacher, und unternahm es, ein Dogma nach dem andern in das fröhliche Selbstbewußtsein hineinzunehmen. Dieser Vorgang der Verkirchung begann schon bei Zweiten, Schleiermachers Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl, und endete damit, daß zahllose Schüler der Bermittlungstheologen als Geistliche in einem strammen Konfessionalismus

endigten (vorüber z. B. der alte Lüde bewegliche Klage führte). An dieser Entwicklung war freilich zu einem guten Teil die machtvoll einfließende kirchliche Reaktion mit schuld, der die B. den kühnen Subjektivismus Schleiermachers nicht mehr in seiner ganzen Kraft entgegenzusetzen hatte. Anderseits wirkte die Macht der Idee auf die B. ein. Hatte Schleiermacher die Frage nach einer objektiven Erkenntnis durchaus der Philosophie zugewiesen, so sahen sich seine Schüler unter dem großen Einfluß Hegels dahin gedrängt, diese Frage in ihre theologische Erörterung wieder aufzunehmen. Inflatt sich, wie Schleiermacher, mit einer wissenschaftlichen Beschreibung der frommen Gemütszustände zu begnügen, suchten sie wieder die objektive göttliche Wahrheit denkend zu erfassen, in der frohen Gewissheit, daß „die Ehe zwischen Glauben und Wissen im Himmel geschlossen“ sei (Ullmann). Dieser Optimismus führte einerseits zu einer stärkeren Betonung der objektiven christlichen Heilsbotschaften, vor allem auch ihrer mystischen Elemente; so tritt bei K. F. Nitsch das Mystische sehr stark hervor in seinen Anschaunungen von der Menschenwerbung Gottes, von der Gott-Einheit Jesu und vom Abendmahl, bei J. Müller in seiner Lehre vom Ursprung der Sünde; „dunkle Mystik“ war der erste und stärkste Vorwurf, dem die B. von Seiten des alten Nationalismus begegnete. Anderseits führte diese Richtung nach dem Objektiven zu einer näheren Verbindung mit der Philosophie; so bezeichnet Nitsch die Philosophie als ein Altersdenk der Religion, die Religion als ein Moment der philosophischen Einheit. Zwar hat die B. jederzeit die Philosophie für unfähig befunden, die Religion zu erziehen, und sich demgemäß vor einer ins Weite schweifenden Dialektik gefürchtet. Erhielt auch die Einheit von Offenbarung und Vernunft als das Ziel, so blieb doch die Offenbarung das Maßgebende, während der Vernunft die befreiendere Aufgabe verblieb, als das Auge, noch dazu als ein frisches (Twisten) den Strahl der Wahrheit aufzusangen. Aber andere gingen in der Bewertung der Philosophie doch noch weiter, bis zu selbständiger, den Boden der Geschichte und auch der Erfahrung verlassender Spekulation. So J. Müller in seiner Lehre vom vorgezeitlichen Sündenfall jedes einzelnen Menschen; so J. A. Dörner, der in der spekulativen Erkenntnis ein Nach-Denken des göttlichen Urdenkens erblickte. — Als die Geburtsstunde der B. kann die Gründung der „Theologischen Studien und Kritiken“ (1828; Preß: 111, 2a) bezeichnet werden, in denen sich unter Lüdes Führung eine Anzahl Schüler von Schleiermacher und Neander zusammenfanden. Diese Zeitschrift blieb zwei Jahrzehnte hindurch die führende in der Theologie. A. Neander, Lüde, Ullmann, F. Umbreit gehören diesem ersten Kreis an. Ihre Studien waren vorwiegend biblische und geschichtliche. Große systematische Werke schufen sodann vor allem drei hervorragende Theologen: Twisten, K. F. Nitsch, J. Müller. — Die B. schuf sich ihre weiteren Organe in der Vierteljahrschrift für Theologie und Kirche (von Lüde und K. F. Wieseler seit 1845) und in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben (von K. F. Nitsch, A. Neander, J. Müller, seit 1850; Preß: 111, 2a), beide dem Kampf und der Abwehr dienend gegen die immer mächt-

tiger vordringende Reaktion. Später traten in den Hintergrund die Deutsch-evg. Blätter (seit 1876; *J. Preje*: III, 3 *Evangelisch-B. Reinigung*, 4, Sp. 748), von *Beyschlag mit Geschicht, Entschiedenheit und Freitum* redigiert. Ueberhaupt stand in Halle (– 3 b) die spätere B. ihren Mittelpunkt; *Beyschlag*, *Jul. Kästlin*, *Miehm*, *J. L. Jacobi* sind zu ihr zu rechnen. — Dieser ganzen Richtung geht parallel eine andere, die stärker *christologisch* und *Selbstlution* neigte, in *J. A. Dörner* ihr Haupt und in den Jahrbüchern deutscher Theologie (seit 1856; *J. Preje*: III, 2 a) ihr Organ stand. *J. A. Dörner* ließ sich von der deutschen Philosophie die Methode darbeiten für seine ethisch-spezulative Gestaltung der Glaubenslehre. Diese Methode führte ihn aber nicht zu einer Entleerung des christlichen Glaubensinhalts in Hegelianische Ideen, sondern zu einer positiv gerichteten Art zu spekulieren, die ihn vielmehr mit theosophischen Geistern (*J. Dötinger*, *J. Schelling*, *J. Baader*) in Verbindung brachte und ihn dazu trieb, die von der übrigen B. (Mülich u. a.) mehr erweiterten Zentralbegriffe, Dreieinigkeitslehre und Christologie, wie er meinte, wieder kräftriger und tiefer in ihrer objektiven Realität zu erfassen (*Christologie*; II, 5 e, d). Nach dieser Richtung entwidelten sich ferner *J. Ehrenfeuchter*, *J. Landerer*, *J. Liebner*, der besonders der Kenotik, d. h. der Lehre von der Erneuerung Christi, seine Aufmerksamkeit zuwandte (*Christologie*; II, 5 c, Sp. 1765), worin ihm *J. Schöberlein* und *J. Geß* folgten; *J. B. Lange*, oft ins Phantastische geratend (der „theologische Oberfeuerwerker“); *J. Martensen*, den Theosophen noch näher stehend als Dörner.

Im großen ganzen blieb die B. dem Geiste Schleiermachers in ihrem tiefsten Wesen treu. Sie hielt seinen Grundgedanken fest, daß Christentum nicht Lehre sei, sondern Leben, unmittelbares Gefühl. Sie hat das große Verdienst, gegenüber allen bloß spekulativen oder bloß scholastischen Künsten die innere Lebendigkeit des Glaubens immer wieder zur Geltung gebracht und eine Vermittlung des geschichtlichen Christentums mit dem modernen Geistesleben immer von neuem versucht zu haben. Was ihr fehlte, war die Kraft der Durchführung. Ihr Ziel hatte sie sich richtig gesetzt: höhere Einheit von Religion und Wissenschaft, Durchdringung des Objektiv-Geschichtlichen (Offenbarung) und des Subjektiv-Religiösen (Glaube). Aber die zurreichenden Mittel fehlten noch und fehlen zum Teil noch heute. Für ihre Zeit hat die B. jedenfalls auf dogmatischem Gebiete das Beste geleistet, während sie allerdings auf dem Gebiet der Bibelforschung trotz einiger vielversprechender Anfänge die Führung bald an die objektiver forschenden kritisch-liberalen Theologen abgeben musste. Für das christliche Leben war die B. von der größten Bedeutung. Sie half es in die Gegenwart hinüberleiten, indem sie die lebendigen Kräfte unserer Religion aufwies und die Widerprüche und Zweifel des modernen Denkens besser als die neuen Orthodoxen überwinden lehrte. Zu ihren Vertretern zählen die einflussreichsten christlichen Persönlichkeiten des 19. Jhd.s (Weitling, Mülich, Dörner, Beyschlag). Auf kirchlichem Gebiet haben sie in schwerster Zeit (besonders nach 1818) tapfer die Freiheit der Lehre und der Verfassung verteidigt, und der Macht des christlichen Geistes vertranend,

Gewaltmaßregeln (z. B. gegen die noch vorhandenen Rationalisten, gegen den *Deutschkatholizismus*, gegen *J. Sydow*) kräftig widerstanden. Auf konfessionalem Gebiet hielten sie die Zeit der Verschmelzung beider evg. Kirchen für gekommen. Ihr letzter Rückgang von der Kirchenlehre auf die hlg. Schrift führte sie zu der Erkenntnis, daß der alte Gegensatz tatsächlich überwunden und die evg. Gesamtkirche für ein neues gemeinsames Bekenntnis reif sei (Mülich und *J. Müller* auf der Berliner Generalsynode 1846; *J. Preußen*: III, 2 a *Apostoliumstreit*, Sp. 602). Gelang es ihnen auch nicht, ihre Pläne durchzuführen, so dürfen sie doch die Retter der Union genannt werden. Der Inneren Mission brachten sie von Anfang an das rechte Interessenten entgegen. Ihre späteren Vertreter gehörten hauptsächlich der breisgauischen Mittelpartei an (*Beyschlag* ihr Gründer, *J. Kästlin* u. a.; *Evangelische Vereinigung*).

O. Franck: Geschichte der protestantischen Theologie, 4. Teil, 1905, S. 254–319; — *D. Bleibtreu*: Die Entwicklung der protestantischen Theologie, 1891, S. 126 bis 123, 193–252; — *J. H. R. von Franck*: Geschichte und Kritik der neuern Theologie, (1894) 1908⁴, S. 136–163, 209 ff.; — Ferner: *F. Kattwisch*: Von Schleiermacher zu Kirsch, (1892) 1903²; — *A. Brücke*: Die deutsche Spekulation seit Kant, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und der Persönlichkeit Gottes, 2 Bde., (1893) 1895²; — Aus der Zeit der B. seht vgl. *J. A. Dörner*: Geschichte der protestantischen Theologie, 1867, S. 815–886; — *A. Mülich*: Die Dogmatik des 19. Jhd.s, 1867, S. 209 ff.; — *C. Schwartz*: Zur Geschichte der neuesten Theologie, (1856) 1869⁴, S. 341 ff.; — Ferner bei die Biographien von *J. Mülich* und *J. Beyschlag*.

Walter Hoffmann.

Vermögen | **Einkommen** und **Vermögen** | **Zins**. — **Kirchliches Vermögen** | **Vermögensrecht**, **kirchliches**; **Vermögensfähigkeit der Kirche**. **Vermögensfähigkeit der Kirche**. Die Kirche war vor Konstantin im technischen Sinne infolge nicht vermögensfähig, als eine vorhandenes Kirchenvermögen (*Vermögensrecht*, *kirchliches*) dem Staat gegenüber nicht als Vermögen der ja für den Staat rechtlich nicht erlösenden Kirche, sondern als Vermögen einzelner der Gemeinde angehöriger Personen (z. B. des Bischofs) galt. Durch Konstantin d. Gr. wurde die B. der einzelnen Kirchengemeinden anerkannt (*Kirchenverfassung*; I, 3 c). Tatsächlich besaßen die Gemeinden schon früher Vermögen, so nach de Rossi von Anfang an Kirchhöfe (*Kirchhöfesrecht*, I), was *J. Gallienius* förmlich erlaubt hat. Die römisch-kath. Kirche steht freilich auf dem Standpunkt, „daß sie ein selbständiges, von jeder staatlichen Verleihung unabhängiges Recht habe, die für ihre Zwecke erforderlichen zeitlichen Güter zu erwerben, zu besitzen, zu verwahren und zu verwenden“. *Pius IX* habe deshalb mit Recht den Satz verworfen: „Die Kirche hat kein ihr von Natur eigenes und legitimes Recht, zu erwerben und zu besitzen“ (Syllabus Satz 26). Wie man sich auch zu diesem Aufruhr stellen mag, fest steht, daß in rechtlich geordneten Staaten die Kirche ihren Anspruch auf B. praktisch nur infolge durchsetzen kann, als er vom Staat anerkannt wird. Diese staatliche Anerkennung ist aber von jeher nur mit gewissen Beschränkungen erfolgt. Sobald Vermögen in die Hand der Kirche gelangt, wurde es dem allgemeinen Güterverkehr entzogen, es wurde Vermö-

gen der „Toten Hand“ (manus mortua). Mindestens sollte und kann es dem allgemeinen Verkehr nur unter erschwerenden Umständen wieder zugeführt werden. Aus wirtschaftlichen und politischen Gründen ist eine solche Maßregel daher schon seit dem 13. Jhd. (zuerst in Italien) durch die staatliche Gesetzgebung geregelt und erachtet worden. Seit dem 16. Jhd. sind in den einzelnen deutschen Staaten spezielle Gesetze darüber (Amortisationsgesetze) eingangen. Im Allg. (Landrecht §. 2. (Z. II Tit. 11 §§ 194 ff.) war staatliche Genehmigung verlangt, wenn eine Kirchengesellschaft „liegende Gründe an sich bringen“ wollte. Ebenso darf sie Gründe und Vermächtnisse von über 500 Taler ohne Genehmigung nicht annehmen. Nach dem geltenden Gesetz vom 23. Februar 1870 bedarf in Preußen die Gültigkeit von Schenkungen und legitimen Zuwendungen an juristische Personen und Stiftungen (also auch an Kirchen) königlicher Genehmigung, wenn 1. die Summe zuwidmet wird, 2. dadurch eine neue juristische Person („juristische Persönlichkeit“) entsteht soll, 3. wenn ihr Wert 1000 Taler übersteigt. Zur Erwerbung liegender Gründe bedarf es nach der aufrechthaltenden Bestimmung des Allg. Landrechts stets der Genehmigung (ohne Rücksicht auf den Wert). In Bayern (Religionsedikt von 1818) ist Genehmigung bei Erwerb von Immobilien, andern Schenkungen und Vermächtnissen von über 2000 Gulden nötig. In Württemberg bedarf der Verkauf von Gut an die Toten Hand der Staatsgenehmigung: Schenkung und Erhebung ist erlaubt, das Gut muss aber nach einiger Zeit versteigert werden, zur Beibehaltung gehört Regierungsdispensation. Ähnliche Bestimmungen bestehen in andern deutschen Ländern. Die Landesgesetzgebung über diese Dinge ist auch durch Art. 84, 86 und 87 des Einführungsgesetzes zum „Bürgerlichen Gesetzbuch“ aufrecht erhalten worden.

Richter Dove-Sahl: Lehrbuch des Kirchenrechts, 1886*, § 303; — Emil Friedberg: Lehrbuch des lath. und evng. Kirchenrechts, 1909*, § 167. Jacobi.

Vermögensrecht, kirchliches. Als menschliche Gemeinschaft braucht und braucht die Kirche zur Unterhaltung ihrer Einrichtungen und der dabei tätigen Personen Sachgüter und auf Sachgüter bezügliche Rechte, d. h. Vermögen. Die Erwerbung, Verwendung und der Verlust dieser Güter und Rechte unterscheiden dann wieder selbst rechtlichen Regeln, die das kirchliche R. darstellen.

Ein R. konnte erst entstehen, nachdem die Vermögensfähigkeit der Kirche staatlich anerkannt war. Alsdann vermehrte sich das Kirchengut um so rascher, als sowohl die römischen Gesetze, als die Verordnungen der Päpste, der fränkischen Könige und der Konzilien die Tendenz zeigten, den Erwerb von Kirchengut zu erleichtern und seine Veräußerung zu erschweren. Namentlich wurde die Testamenteinsetzung der Kirchen und frommen Stiftungen in jeder Weise durch Nachlass an den Normvorschriften mit den Erfordernissen des Beweises beginntig. Außerdem wurde die Veräußerung erachtet, und nur aus einer „gerechten Ursache“ und unter gewissen Formlichkeiten gestattet. Als „gerechte Ursachen“ galten dringende Notwendigkeit, Bezahlung der Schulden der Kirche, Befreiung der Gefangenen, Unterhalt der Armen während

einer Hungersnot oder ein entschiedener Vorteil, der daraus der Kirche zufloss. Der Bischof darf Kirchengut nicht ohne Zustimmung des Kapitels („Domkapitel“) veräußern, in älterer Zeit wurde wohl auch die Zustimmung der Provinzialtonzillen („Konzilien“), ja des Papstes erfordert. So wiech das Kirchengut rajch an, im Mittelalter durch die ganzen Verhältnisse der Zeit, u. a. auch durch das Interesse, das die Kaiser vielfach an der Stärkung der geistlichen Würdenträger gegenüber ihren weltlichen Vasallen hatten, begünstigt. Vereinzelte Opposition, z. B. durch die Franziskanerorden und die Walenser, vermieden dem Anwachsen nicht zu steuern. Den Verhältnissen des Mittelalters entsprechend bestand das Vermögen vorwiegend in Grundstücken („Bründe“ Paulus), dazu kam das Recht auf gewisse Beiträge der Gemeinden („Abgaben“, Gebühren, Zehnten, Stolgebühren, Kirchensteuern). Erheblich vermindert wurde das Kirchengut in den zwei großen Perioden der Säcularisation Anfang des 16. Jhd.s und des 19. Jhd.s. Die Wirkungen der zweiten Periode betrafen vorwiegend Frankreich und Deutschland, die der ersten alle Länder, in denen die Reformation eingeführt wurde, namentlich auch England. Zu den Ländern, wo die katholische Kirche herrschend blieb, haben jedoch auch Einziehungen von Kirchengut durch den Staat stattgefunden, so in Italien noch Ende des 19. Jhd.s. In Russland wurden unter Katharina II 1764 den Kirchen und Klöstern ihre Ländereien zugunsten des Staats entzogen. Soweit das Kirchengut heute noch vorhanden ist, besteht es im wesentlichen aus denselben Beständen wie in früheren Zeiten, nämlich Gegenständen, die für den Nutzen gebraucht werden (res sacrae und res benedictae), Grundstücken, eindeutlich der kirchlichen Gebäude, nutzbaren Rechten und Kapitalien, und endlich dem Recht auf Erhebung von Abgaben aller Art. Der Erwerbung kirchlichen Vermögens sind gewisse Grenzen gezogen durch die sog. Amortisationsgesetze („Vermögensfähigkeit“). Für Deutschland ist zu bemerken, daß diese Materie durch Art. 86 des Einführungsgesetzes zum Bürgerl. Gesetzbuch der Landesgesetzgebung überlassen ist. Für die deutschen Kolonien gelten diese Gesetze nicht; in den Kolonien bestehende Kirchengemeinden oder Institute, die dort ihren Sitz haben, unterliegen daher den Beschränkungen des Erwerbs der Toten Hand nicht.

Darüber, wenn das Eigentum am Kirchengut zusteht, bestehen verschiedene Ansichten. Nach der herrschenden und im Ganzen richtig stehenden einzelnen kirchlichen Instituten und Stiftungen aller Art, also auch Kirchenstiftungen, zu. Dies ist die Stellung des lauenischen Rechts, der sich auch die evng. Kirchenrechtswissenschaft mit der Magazin angegliedert hat, daß die Stiftung eine solche sein soll, die der Gemeinde zugute kommt. Das preußische Allg. Landrecht bestimmt als Eigentümer des Kirchengutes die „Kirchengesellschaften“ d. h. nach seiner Terminologie die Gemeinden. Die neuen preußischen Kirchengesetze sprechen den Gemeinden und auch der Landeskirche als solcher Vermögensfähigkeit zu, ohne über das Eigentum an den einzelnen Teilen des vorhandenen Vermögens Bestimmung zu treffen. In Bayern

lann gleichfalls die Landeskirche oder, wie es dort heißt, „die Gesamtgemeinde“ Vermögen haben. Ähnlich in den kleineren deutschen Landeskirchen. Eine andere Theorie, wonach das gesamte Kirchenvermögen Eigentum der GesamtKirche oder ihres Vertreters, des Papstes, sei, findet ihren Gegenpol in der Theorie des Territorialismus, wonach alles B. der Kirche nur auf Koncession des Staates beruhe und diesem eigentlich das Ober Eigentum zustehe, infolgedessen er jederzeit das Kirchenvermögen zu welchlichen Zwecken einziehen könne (Säkularisationen). In der Praxis hat diese letztere Theorie heute keine Bedeutung mehr. Heute ist allgemein anerkannt, daß die Kirche Vermögen haben muß. Die Opposition, die dem Kirchenvermögen das Ideal der evangelischen Armut entgegenstellte, gehörte einer Zeit an, wo der Reichtum oder das Vermögen als Zweck erstrebt wurde, und verliert da ihre Berechtigung, wo das Vermögen nur Mittel zur Erreichung geistiger Zwecke ist.

Der Staat steht jedoch dem kirchlichen Vermögen nicht ganz gleichgültig gegenüber; durch seine Gesetze hat er vielmehr dem Laien einen hier eine gewisse Mitwirkung bei der Verwaltung des Vermögens eingeschränkt.

B. Süßler: Der Eigentümer des Kirchenguts, 1868; — B. v. Poschinger: Das Eigentum am Kirchenvermögen; — Meyer: Kirchengut (RE² X, S. 286 ff.).

Jacobi.

Bernet, Jakob, *¶ Genf*, 2 *¶ Turrettini*, 3. *Beruhung und Offenbarung* *¶ Natürliche Theologie* *¶ Scholastik* *¶ Orthodoxie*, 2 e *¶ Aufklärung*, 3 a; 5 *¶ Deismus*; 1, 2 *Nationalismus*; 1, 3; III *¶ Speculative Theologie* *¶ Vernünftungstheologie* (Sp. 1643 ff.).

Berthaufreigion *¶ Aufklärung*, 3 a; 5 a *¶ Deismus*; 1, 2 *Nationalismus*; III, 2 c *¶ Natürliche Theologie* *¶ Entwicklung*, religiöse 1 (Sp. 370).

Berchio *¶ Renaissance*: II, 2 b.

Berona, Missionsseminar, Herz Jesu: III, A 3.

Beronese *¶ Kunst*: III, 9 *¶ Renaissance*: II, 3e. Beronite nennt die Legende das blutflüssige Weib, das nach dem Evangelien durch Berührung des Gewandtes Christi geheilt worden ist. Die Legende der B. und wenn nicht des römischen Bildes von ihr in St. Peter, so doch irgend eines Bildes der B. mag bis in das 6. Jhd. zurückgehen und hat überdies einen Vorläufer in der Bildsäule, die man schon für das *¶ Enebus* Zeiten in Panæas zeigte und auf Christus und B. deutete. Sie erscheint ursprünglich in Verbindung mit der Pilatuslegende (*¶ Pilatus*) und weist von einer Heilung des Kaisers Tiberius durch das Bild, das nach der einen Ueberlieferung B. sich aus Dankbarkeit für ihre Heilung hat herstellen lassen, während nach andern Ueberlieferungen Christus es für sie durch Abdruck seines Antlites geschaffen haben soll; wieder eine andere Legende läßt es entstanden sein, als Christus sich den Blutflüssigkeiten in Gethsemane abwischte, oder auch als B. ihm auf dem Weg zum Kreuz das Tuch reichte. Geistlichlich gehört das Tuch mit dem Abgarbild (*¶ Abgar*) und anderen Christusbildern zusammen. Heute ist es stark verblüht, so daß von Augen, Nase und Bart über den Lippen nichts mehr zu sehen ist. Eine alte Beschreibung von 1713 und alte allerdings

mindestens nicht immer zuverlässige Kopien sind noch vorhanden.

RE² IV, S. 63; XX, S. 552; — C. v. Dobisch: Christusbilder (TU, R. S. III, 1809); — De Waal: Die antiken Reliquiare der Peterskirche (Römische Quartalschrift VII, 1893). † Voelkner.

Berot *¶ Papianum* (Sp. 1561).

Verpflichtung auf die Bekennnisse *¶ Lehrverpflichtung* u. v.

Versagung des Abendmahls, der Trauung, deß Begründes *¶ Kirchenzucht*; 2 *¶ Grauw.-gerichtsbarkeit* *¶ Abendmahl*; V, 3 *¶ Trauung*; II, 2 *¶ Begräbnis*; III, 2, 3.

Verbiattes, Toleranzedit v. J. 1787, *¶ Frankreich*, 9 *¶ Französische Revolution*, 7.

Berschoor, Jakob (1646—1700), reformierter Minister, geb. zu Büttingen, auf den Weg der Separatisten getrieben, da er wegen spinosistischer Gedanken nicht zum Predigtamt zugelassen wurde. Er begann, in der Nähe von Middelburg, später in Leiden, vielbesuchte Kunden zu halten. Er drang auf gründliches Bibelstudium und lehrte seine Anhänger heilig, da dessen Kenntnis zum wahren Verständnis des Alten und neuen Testaments sei. Er betonte zwar seine Übereinstimmung mit der Lehre der reformierten Kirche. Doch lehrte er u. a.: für den, der an der von Christus geleisteten Genugtuung teilhabe, gebe es keine Schuld mehr; denn Erwählten hafteten wohl Unvollkommenheiten und Gebrechen an, aber er könne keine Sünde mehr begehen, die ihm zugeschoben werden müsse. Jüngendwelche antijesuitischen Folgerungen für ihr Leben haben seine Anhänger, die „Hebreer“ oder Berschooristen, nicht daraus gezogen, obwohl ihr Zusammensein mit englischen Antimonianern von zeitgenössischen holländischen Schriftstellern (vgl. z. B. M. Lenderd, De verborgenheid des geloofs) betont wird. Doch nötigten die seeländischen Stände den aus Leiden Verbannen 1697 zu einem Religionsgespräch mit den Partnern von Middelburg, die ihn für besiegt erklären. Nach seinem Tode hielt sich die Sekte noch einige Zeit; ihre letzten Spuren verdwanden nach 1750 in Leiden, Seeland und Nord-Braabant. Manche ihrer Anhänger schlossen sich mit den Hattemen (*¶ v. Hattem*) verschmolzen zu haben. 1731 erhielten in Amsterdam eine Verzameling der werken van den Heer J. V. en eenige zynere discipelen.

A. Yve: Geschiedenis van de kristelyke kerk in de 18. eeuw, VII, 1806, S. 290—293; — B. Clasius: Godgeleide Nederland, III, 1856, S. 500—504; — G. van Leeuwen: De Antinomianen, of de Sekten der Versochisten of Hebreen, Hattemisten en aanverwante Buitendijkers (Nederlandse Archief voor Kerkgeschiedenis VIII, S. 57—169); — Theodor Gippel: William Tell's Program, 1911, S. 3 f. Goebel.

Berschlag *¶ Krankencommunion* *¶ Sterbesalzung*.

Bersetzung der Bibel *¶ Kapitel-* und B. der Bibel.

Bertino, Berett, eigentlich so viel wie Abtak oder Synope, heißen in der lutherischen Liturgie die Zwischenstücke für die Orgel, welche die vom Chor nicht gelungenen Hymnensynopphen, Psalmverse und Antiphonen zu erzeugen haben. Im Gegensatz zu den Choralbearbeitungen der evg. Orgelmusik, die allenfalls als liturgische Gegenstücke angeführt wer-

den könnten, brauchten sie auf einen cantus firmus nicht Rücksicht zu nehmen, sondern konnten sich in weniger kunstvollen Formen frei bewegen. Sie waren namentlich im 18. Jhd. viel in Gebrauch und fanden in Komponisten wie Muffet, Eberlin, Abt Vogler, Albrechtsberger u. A. meisterliche Vertreter. **W. Wœc.**

Berichtigung der Pfarrer T. Barrer: II, 2 § Disziplinarverfahren § Straf- u. w. gerichtsbarkeit, 2 (Sp. 937); 5 (Sp. 939).

Berichtigungswesen I. Vollzugsicherung I. Invalidenversicherung I. Charitas, 5.

Berufung (Sacramentum) I. I. Taufe: I, A 3, Sp. 1091; C 2, Sp. 1095 i (vgl. Heidenthriftstum, 4 b, Sp. 1940) I. Namegluben: II, 1, Sp. 663; 2, 4; — 2. I. Frying, 2.

Berschlehr, i s r a e l i t i c h e, I. Poesie und Muß Israel.

Verjährlichkeit.

1. Der Charakter des christlichen Gebots; — 2. Die Grenzen der Durchführbarkeit; — 3. Notwendigkeit der Kompromethilfe.

1. Unleugbar legte Jesus das größte Gewicht auf die B. als die Probe und Bedingung der Verjährung (II) mit Gott. Am charaktervollsten hierfür ist Matth 5,22, wo die wahre Gottesdienlichkeit in der steten Bereitwilligkeit gefunden wird, sich mit seinem Bruder zu veröhnen, nicht bloß als Beleidigter, auch als Beleidiger (¶ Jesus Christus: III, C 2, Sp. 397). Diese B. erscheint im Gleichnis vom Schafsknecht als notwendige Wirkung der göttlichen Langmut, ihre Verleugnung als Grund ewiger Verdammnis. Sie ist im Prinzip grenzenlos, da das 7—70mal Vergeben so viel als immer wieder vergeben bedeutet. Die B. sei sich schließlich, wenn sie ihr Ziel nicht erreicht wegen der Unverjährlichkeit des Gegners, in Feindesliebe um, die in der segnenden Fürbitte für den Feind ihre tiefste Kraft hat (¶ Liebe, 3). Die Erfüllung dieses Gebotes erhebt Jesus aber so wenig selbsterklärendlich noch als Zeichen eines verträglichen Temperaments, daß er sie als Zeichen der erreichten Vollkommenheit und Göttinglichkeit bezeichnet. Es ist ihm jedenfalls die soziale Unerlässlichkeit, die Erhabenheit über Erfahrungen und Beleidigungen, die Gleichmäßigkeit gegen erfahrenes Unrecht und ungerechte Verurteilung nicht zuzutun, die so oft bei abstark frommen Leuten der B. den Beigeschmaß der unmännlichen Schwäche des Ehr- und Selbstgefühls gibt. Zu beachten ist aber auch, daß Jesus sein Gebot zunächst einem Kreise von Brüdern, von Kindern desselben himmlischen Vaters und Gliedern desselben Reiches gibt, dabei ein hohes Maß von Demut und Bewußtsein erfahrener Nachtheit voraussetzend. Immerhin sollte nicht gelesogen werden, daß Jesus aller Gestaltungsmacht des natürlichen Selbst- und Eugefühls sein absolutes Gebot der B. eingegeben hat.

2. Nun wird aber jeder Christ (davon gibt auch des überaus sanfen R. Nothe Theologische Einführung, 5. Aufl.) Zeugnis) die Erfahrung machen, daß das absolute Gesetz nicht durchgehbar ist um der Erhaltung der öffentlichen Ordnung, um der Behauptung der für jedes öffentliche Amt erforderlichen Ehr, um der Intransparenzhaltung ungekrüpter, unbändiger, brutaler Elemente willen. Vor allem aber verlangt die Wahrhaftigkeit vielfachen Verzicht auf Betätigung der B. Denn wenn mit Recht zu völliger B. auch das

Bergessen des Vergebens gerechnet wird, also bei immer wiederholtem Vergeben immer neues Vergeßen, so ist das nicht zu verlangen von einem wahren Charakter, der sein Verhältnis zu einem andern doch nach dem Vertrauen einzurichten hat, das er zu ihm hat und haben kann. Die Erfahrung der Unverlässigkeit, Charakterlosigkeit, Streiterei und Lieblosigkeit, die man wiederholt gemacht, kann und darf man nicht vergessen; hat man nun auch alle äußeren Beziehungen nach dem Gebot der B. geordnet, so bleibt die innere Beziehung doch verändert, die Verjährung eine äußerliche. Vielfach ist das Augenmerk, was gejordert werden kann, vornehmlich Zurückhaltung, die jede neue Gelegenheit zu Reibungen peinlich meldet, alle Verluste der Anbahnung besserer Beziehungen aber als das schädliche und friedliche Auskommen förend ablehnt. Es gibt viele an sich edle und christliche Menschen, die dauernd von einander fernzuhalten oberste Vorsicht ist. Mit dieser Haltung ist aber Fernhaltung aller Geschäftigkeit und Schadenfreude, ja sogar Fürbitte für den andern wohl verträglich.

3. Gerade an der B. haben wir ein vorzügliches Beispiel für die Notwendigkeit einer Komromethilfe. Traglos liegt darin ein Abfall von der absoluten Forderung der Ehr Jesu. Aber wir sollen dabei ein gutes Gewissen haben, weil wir nicht einer Schwäche und Mitleidigkeit unseres zwischen Gott und Welt halblos schwappenden Ich nachgeben, sondern den Gesetzen des wirklichen Lebens gehorsam sind. Das geordnete soziale Zusammenleben, das Ehe und Selbstbehauptung fordert, und die ständig nötige Ausgleichung der Liebe mit der Wahrheit und Klarheit der Erkenntnis sind Tatsachen, in denen wir Gottes Willen zu ehren haben. Deshalb wird es auf diesem Gebiet nie zu absoluten, eindringlichen Entscheidungen für alle kommen, nur zu Komromethen, wodurch jeder für sich die Konflikte von Gesellschafts- und Einzelmoral, von ¶ Allgemeinheit und Selbststreuung zu schlichten hat.

Richard Roth: Theologische Einf., 1870, §§ 1052 bis 1055. Baumgarten.

Verjährung. Übersicht.

I. B. im AT; — II. B. im NT; — III. B., dogmengeschichtlich; — B., dogmatisch, Rechtfertigung; III. ¶ Werk Christi. — Zum religiösen geistlichen Vergleich vgl. I. Erschließung der Religion: I, B 2 a q (Sp. 515) I. Erlösung: II, 2, ¶ Mythen: I, 5 ¶ Dämon: IA, 5; B, 2 d ¶ Entstündigung I. Typen der Religion, B.

Verjährung: I. Im AT.

1. „Diminutiv“; — 2. „dynamistische“ Aussöhnung.

Bei dem Gedanken an eine B. deuten wir selbstverständlich an die Wirkung auf eine Person. Um aber dem artlichen B.-Begriff beizukommen, ist zu beachten, daß hier neben der Aussöhnung eines persönlichem Verhältnisses die eines rein dinglichen einhergeht. Der zürnende Gott kann verjährt werden; aber auch das Heiligum, der Altar u. s. kann es. Es wäre schwerlich richtig, die eine dieser Vorstellungsreihen erst aus der andern ableiten zu wollen. Vielmehr haben sie wohl beide ihren selbständigen Ursprung, die eine in einer „d i m i n u t i v e“ Weltanschauung. Dort ist der Grundgedanke, daß es der Mensch in der Welt mit verjünglichen Weisen zu tun hat, die schadend oder fördernd in sein Leben eingreifen, und die er mit den ihm zur Verfügung

stehenden Mitteln günstig stimmen muß, zumal wo ihm ihre Ungrüst in irgend einem Schaden handgreiflich entgegentreten ist (¶ Entfündigung, ¶ Geister usw.); hier ist der Gedanke, daß gewisse Dinge mit besonderen geheimnisvollen Kräften „geladen“ sind, die es diesen Dingen rein zu erhalten und, sofern sie ihnen verloren gegangen sind, wieder neu zuzutragen gilt, um sich die hilfreichen Einflüsse dieser „Kraftzentren“ zunutze zu machen und sich gegen ihre schädlichen Wirkungen zu sichern (vgl. Martin B. Rilson, Primitive Religion, 1911, S. 5 ff.; Mantik usw.). Diese beiden Vorstellungstypen sind im folgenden gesondert zu betrachten.

1. In das Gebet ältester dā mō n i s i s c h e r Aufsässung gehört der V. Mos 21, 11 geforderte Brauch: nach einem von unbekannter Hand verübten Mord sollen die Reliefer der nächstliegenden Stadt eine Kuh schlachten und über ihrem Blut ihre Unschuld beteuern; offenbar handelt es sich dabei ursprünglich um ein Opfer, das dem Geist des Toten selber dargebracht wurde, damit er nicht ungestilltes Zornes über die an seinem Körper verübte Tat umgehe und Schaden antreide (vgl. Entsprechendes bei Edw. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, II, 1873, S. 23). So bricht unter Davids Regierung einmal als Folge des Zornes der Geister treulos erichlagener Gibeoniten eine Hungersnot aus, die nur dadurch beigelegt werden kann, daß jene Geister nach dem Recht der ¶ Blutrache durch Opferung von sieben Männern aus dem Geschlecht ihrer Mörder versöhnt werden (II Sam 21, 1 ff.). Was in diesen Fällen Totengeistern gegenüber geschieht (vgl. noch Josephus, Alex. türer XVI, 7, 1 und die entsprechenden heutigen Bräuche bei S. J. Turtur, Urimitische Religion im Volksleben des heutigen Oriens, 1903, S. 199—206, 225, 236), das geschieht innerhalb des reinen Jahwismus Jahre gegenüber. Seine V. hat ein Doppeltes zur Voraussetzung: erstmals daß es Fälle gebe, wo er zürne; indem daß er geneigt sei, seinen ¶ Zorn fahren zu lassen, wenn dazu die richtigen Mittel angewendet werden. So meint David, die Tatsache, daß er von Saul verfolgt werde, sei möglicherweise die Folge göttlicher Unheilsvollens, und er hat ein Mittel gleich zur Hand: Jahre mag in diesem Fall Opferdurst zu riechen bekommen (I Sam 26, 9). Das heißt, daß im Opfer versöhnt (vgl. 3, 14), und zwar zunächst, sofern es ein ihm wohlgefälliges Geschenk seitens des Menschen darstellt (vgl. tipper = die Söhne vollziehen, das mit völker = Lösegeld zusammengebracht wird; ¶ Opfer: I A, 5; B, 2 d). Dabei glaubt man natürlich der verjüngenden Wirkung der Gabe um so sicherer zu sein, je törichter sie ist. Darum besinnt man sich in Zeiten, wo man besonders stark unter dem Eindruck göttlichen Zornes steht, wie hoch man sie benötigen müsse, um Gott zu beschwichtigen, und schreibt unter Umständen sogar vor dem Gedanken an das Opfer des Erstgeborenen nicht zurück (Micha 6, 7) ¶ Menschen- und Kinderopfer. Dazu kommt, daß dem Zweck der V. kein Opfer besser zu entsprechen scheint als das blutige (vgl. III. Mose 17, 11); denn hier spielt ein weiterer alter Gedanke mit hinzu: Blut ist der beste Mittl., um eine Gemeinschaft zu stiften (vgl. ¶ Bund: I, 1). Aus der Anerkennung göttlichen Zornes aber muß man sichlichen, daß die ursprüngliche Gemeinschaft zwis-

schen Gott und dem Menschen gestört sei und neu angeknüpft oder wenigstens neu gestärkt werden müsse. Ihre reichste Nahrungs schöpfst eine solche Vorstellung aus dem zunehmenden Glauben an Jahves unbedingte Überlegenheit und Heiligkeit. Dieser Gedanke seiner Überlegenheit und Heiligkeit kann so weit gesteigert werden, daß Gott sich schließlich über jede Möglichkeit eines eigenen Stimmungs- oder Gefühlswechsels erhebt: nicht er muß ein anderer werden, sondern der Mensch; nicht Gott gilt es zu versöhnen, sondern den Menschen. In ihrer Reinheit liegt die Aufsäffung freilich erst über der atlatischen Stufe hinaus: sie gehört dem NT. an (vgl. z. B. Röm 5, 10; ¶ Verhöhnung: II, 1).

2. Auf der Höhe des letztgenannten Standpunktes ist auch die oben bezeichnete dingliche Aussäffung, wonach sogar unbelebte Gegenstände zum Objekt der V. werden, überwunden. Am bemerkenswertesten tritt diese dingliche Aussäffung bei ¶ Ezechiel und im ¶ Priesteroder zutage: so kennt ¶ Ezechiel zwei Stände, die der Entfündigung des Heiligtums dienen sollen (45, 18 ff.). Dabei ist (45, 20) der Ausdruck für ¶ Entfündigung eben der sonst zur Bezeichnung der V. übliche = hebräisch tipper, ein vielsprochenes Wort, dessen Grundbedeutung entweder „bedecken“ (I. Moje 32, 2; I. Sam 12, 2) oder (wie im Altpäischen) „abwischen“ ist (vgl. Bertholet, Nom. zu Leviticus, 1901, S. 3—5). Unter den Gesichtspunkten der „tippara“ ist erst recht im Priesteroder der gesamte von Gott selber als Mittel der V. angeordnete Kult gestellt. Hier freuen sich denn auch schließlich beide oben unterschiedene Vorstellungstypen, indem die V. Vortestz. durch Riten geschieht, die auf der Vorstellung rein dinglicher Übertragung eines gleichsam magisch wirkenden Heiligtums- oder Reinheitsstoffes beruhen. Über Söhnerin vgl. ¶ Entfündigung ¶ Levitisches, 3. Über Söhner opfer. ¶ Opfer: I B, 2 d.

Bgl. die „Biblische Theologien des AT.“; — Joh. Hermann: Die Idee der Söhne im AT, 1903 (hier weitere Literatur). — A. Bertholet: Der V. als Gottesdienst in der Religion (ZThK 22, 1912, S. 321 ff.); — Actes in RE² XX, S. 512 ff. Bertholet.

Verhöhnung: II. Im NT.

1. Bei Paulus; — 2. In den übrigen Schriften; — 3. Entstehung und Bedeutung der Vorstellung.

1. Unter den mannigfachen Berichten, die Bedeutung Jesu, insbesondere seines Todes, in Worte zu fassen, tritt uns im NT auch die Vorstellung entgegen, daß durch ihn die V. hergestellt worden ist. Und gerade diese Betrachtung hat auf die Entwicklung der christlichen Lehre einen besonders großen Einfluß ausgeübt. Wir finden sie vor allem bei ¶ Paulus (C, 1 c, 4), und aus den in Bericht kommenden Stellen läßt sich mit Sicherheit folgendes über seine Auffassung feststellen: a) Vor allem erstens die wichtige Tatsache, daß nach ihm die V. das Werk Gottes ist, „Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnte, indem er ihnen ihre Sünden nicht anrechnete und unter uns das Wort von der Verhöhnung aufrichtete“ (II Kor 5, 19). „Er (Gott) hat den, der von seiner Sünde wütete, um unerwillen zur Sünde gemacht“ (5, 21). Et daß Christus als Sühnendes hingestellt (Röm 3, 25). b) Daß er es getan hat, ist ein Zeichen seiner Gnade und Liebe, die sich der Menschen trotz ihrer Sünde erbarmt hat (Röm 3, 25, 3).

Denn c) um der Menschen willen hat er es getan. Sie hat er mit sich verföhnt (II Kor 5₁₈) oder, wie Paulus im folgenden Verse sagt, die ganze Welt, d. h. die ganze Menschheit. Und zwar, als sie noch Gottes Feinde waren (Röm 5₁₀). Und nun ergeht an die Menschen der Ruf: „Läßt euch verführen mit Gott“ (II Kor 5₂₀), d. h. nebst die von Gott ermöglichte und angebotene B. in Empfang (Röm 5₁₁); denn weil nur für den Glaubenden das Evangelium vom Kreuze Gotteskraft ist, so kann auch die für die ganze Welt vollbrachte B. nur denen zugute kommen, die sie im Glauben annehmen (Röm 3₂₁₋₂₉). D) Diese B. endlich hat Gott dadurch zur Tatsache gemacht, daß er Christus hat sie rüber zu lassen. Durch Christus haben wir die B. empfangen (Röm 5₁₁). Und zwar durch seinen Tod 5₁₀, oder, wie Paulus vorher und öfters sagt, durch sein Blut („Christi Blut, 1. Sündevergebung; 2.) Gott hat ihn in seinem Blute zu einem Sühnenden hingestellt (Röm 5₂₀). „Gott gefiel es, durch ihn alles zu versühnen, indem er Frieden gemacht hat durch das Blut seines Knezes“ (Rö 5₁₀). Ja, auch darüber noch, inwiefern Christi Tod eine verföhrende Wirkung aufzumittet, spricht sich Paulus aus, wenn er sagt, e) Gott habe den, der von Sünde nichts wußte, für uns zur Sünde gemacht, daß wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden (II Kor 5₂₁), und Christus habe uns vom Fluche des Geistes losgefaukt, indem er für uns zum Fluche geworden sei (Gal 3₁₃). Aus diesen und andern Stellen ergibt sich mit Deutlichkeit die Vorstellung, daß der Tod Christi deshalb den sündigen Menschen zugute gefoullt ist, weil hier ein Sündergleich einem Sünder gestorben ist und sein unschuldiges Blut vergossen hat. So zweifellos somit für Paulus die B. darin besteht, daß Gott seinen Sohn gleich einem sündigen Menschen sterben läßt und nun Menschen, die gesündigt haben, ihre Sünden nicht mehr anrechnet, wenn sie sich ihm im Glauben an Christus nähern, daß nach seiner Auffassung Jesu Blute, da es ohne Schuld vergossen ist, sühnende und sündentilgende Kraft aufzumittet, so fraglich ist, ob man noch weiter gehen und aus seinen Worten die später herführende Vorstellung herauslesen darf, daß Gott den Menschen ihre Sünde erst dann habe vergeben können oder wollen, nachdem Christus an ihrer Stelle die ihnen gebührende Strafe getragen habe. Wahr wird man nicht bestreiten können, daß Worte wie Gal 3₁₃ und II Kor 5₂₁ an diese Auffassung anklingen. Doch ist auch hier nur von einer Seite überzeugend, daß Christus deutlich die Rede, nicht aber davon, daß sie in der Übernahme der über die Sünder verhängten Strafe bestanden habe. Auch die Stelle Röm 3₂₅ kann anders verstanden werden. Hier läßt allerdings Paulus Gott nach einer Periode, in der die Sünden unbeachtet vorbeigelaufen würden, zum Erweise seiner Gerechtigkeit Christus als Sühnenden oder als Sühnmittel hinstellen. Daraus geht aber doch nur das Eine mit großer Deutlichkeit hervor, daß nach der Auffassung des Apostels die Sühnung durch das Blut Christi Gottes Gerechtigkeit zeigt. Aber auch nach dieser Stelle bleibt fraglich, ob er damit sagen will, es sei Gott unmöglich gewesen, die Sünde zu vergeben, bevor durch Christus die verdiente Strafe geleistet worden sei; denn wir dürfen mit dem Worte Gerechtigkeit nicht einfach

die uns geläufigen Vorstellungen verbinden („Rechtfertigung; I. im NT), und Sühne ist nicht dasselbe wie Strafe. Ja, selbst das ist nicht ganz sicher, was oder wer das Objekt der sühnenden Tätigkeit Christi und seines Blutes ist. Doch legen uns andere Stellen, besonders auch solche in nichtpaulinischen Briefen, am nächsten, an eine Sühnung der Sünden zu denken.

2. Denn der Gedanke, daß Christus durch seinen Tod und insbesondere durch das Vergießen seines Blutes die Sünden gefühlt und damit die Menschen mit Gott verföhnt hat (beides ist nicht dasselbe, weder im Deutschen noch im Griechischen), begegnet uns auch in anderen nichtlichen Schriften. So lesen wir zwar Hebr 2₁₇ nur, Christus habe deshalb in jeder Beziehung den Brüdern ähnlich werden müssen, damit er ein barmherziger und treuer Hoherpriester Gott gegenüber würde zur Sühnung der Sünden des Volkes. Besonders 9_{1ff} wird jedoch nachdrücklich auf die Bedeutung hinweisen, die dem von Christus vergossenen Blute bei der Vergebung der Sünden durch Gott zufolge. Von der erlösenden Kraft des Blutes Christi „als eines Lammes ohne Flehl und Mafel“ spricht aber auch der Verfasser des I. Petrusbriefes (1_{18f}). Und wenn wir I. Joh 2₂ lesen: „Jesus Christus ist die Sühne für unsere Sünden“, und 4₁₀: „Gott sandte seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden“, so zeigt uns 1₇ („das Blut Jesu reinigt uns von aller Sünde“), daß auch diesen Sätzen die Überzeugung von der sühnenden Kraft des Blutes Christi zugrunde liegt. Vgl. auch Offb. Joh 1₅ und Apfch 20₂₈, wo zwar nicht von einer Beföhlung, wohl aber einer Erlösung durch sein Blut die Rede ist, während Joh 10_{11ff} und 11₅₁ nur von einer Hingabe des Lebens zugunsten der Seinen gesprochen wird.

Alle diese Stellen legen uns nirgends nahe, Christi Tod als Strafe zu verstehen, wohl aber wird er mehrfach mit einem Opfer verglichen, so vor allem Hebr 9 und wiederum ganz besonders R. 2₂₇, aber auch I. Petr 1₁₇₋₁₉. Das zeigt, daß die Vorstellung von der sühnenden Kraft des Blutes Christi aus dem Opferdienste stammt. Diese sühnende Kraft steht für die Verfasser dieser Briefe deshalb fest, weil sie Christi Tod als Opfer werten. Daß jedoch in der damaligen Zeit das Opfer von den Juden als Erfab für die zu entrichtende Strafe aufgefaßt worden ist, läßt sich nicht beweisen. Und so darf man diese Vorstellung auch nicht ohne weiteres in die nichtlichen Stellen hineinragen, wo von einer sühnenden Kraft des Blutes Jesu die Rede ist. — Daß auch Paulus die Wertung des Todes Christi als eines Opfers nicht fremd war, zeigen I. Kor 5₇ und Eph 5₂. Es ist deshalb sehr wohl möglich, daß unter „hilastérion“ Röm 3₂₅ ein Sühnopfer zu verstehen ist, das Christus darbringt, indem er sein Blut vergiebt. Mit Sicherheit läßt sich freilich nur soviel sagen, daß das Wort etwas „Sühnendes“ bedeutet. Und selbst darüber kann man — wenigstens wenn man die Stelle für sich allein nimmt — zweifelhaft sein, ob das Blut, von dem Paulus hier spricht, das am Kreuze vergossene Blut ist, oder ob er hier von einer Teilnahme am Blute des Erböhnten, also von Blutsgemeinschaft mit dem Erböhnen redet. Doch weiß die Bedeutung, die der Apostel an vielen Stellen dem Tode Christi zuspricht, darauf hin, daß er auch hier an das am Kreuze vergossene Blut denkt.

3. Wie Paulus I Kor 15 bezeugt, hat ihm bereits die Überlieferung vorgelegen, daß Christus „nach der Schrift um unserer Sünden willen“ gestorben ist. Schon die ersten Jünger haben somit dem Tode Jesu mit Hilfe von Gedanken, die sie der hla. Schrift ihres Volkes entnommen, einen tröstlichen Sinn abgewonnen. Zunächst sei dabei von Worten Jesu ausgingen, ist für uns schwer zu entscheiden, weil die in Bezug auf kommenden Stellen in den Evangelien, die sog. *Leidenswesen*, sehr umstritten sind. Vor allem erheben sich gegen die Echtheit der beiden, an denen schon Jesus selber seinem Tode eine erlösende und sühnende Wirkung zuschreibt (Mat 10,45 und 14,21). Bedenken, die sich nicht nur von der Hand weichen lassen. Eine genaue Vergleichung der Abendmahlsworte läßt zum mindesten als möglich erscheinen, daß die Auffassung des Todes Jesu als Opferdotes auf den Einfluß des Paulus zurückgeht. Aber ob nun Jesus auf diesem Wege seinen Jüngern bereits vorangegangen war oder nicht: sobald man über den Wert und die Notwendigkeit seines Todes nachdenken begann, mußte es einem Jüden besonders nahe liegen, ihm sühnende Bedeutung zuzuschreiben. Indem man den Tod als Sühne verstand, verband sich der Gedanke von dem selbstvertretenden Leiden des Gerechten mit dem heiligen Bemühen, neben der befiehlenden Gewissheit, daß Gott voll erbarmender und vergebender Liebe ist, auch seiner Heiligkeit und dem Erntfe der Sünde gerecht zu werden. So ist es begreiflich, daß gerade die uralten Versöhnungsgedanken einen besonders großen Einfluß ausgeübt haben. Aber über dem Betrachten, die Wurzeln dieser Vorstellungen aufzufinden und ihrem bleibenden Gehalt anzuerkennen, dürfen wir uns nicht verbergen, daß sie auf Voraussetzungen beruhen, die uns heute fern liegen. Will man sich klar machen, in welchem Maße dies der Fall ist, braucht man sich nur den Satz des Hebräerbrieves in Erinnerung zu rufen 9,2: Ohne Blutergießen gibt es keine Sündervergebung. Um zu beweisen, daß der artliche Opferdienst durch Christus aufgehoben worden ist, geht der Bericht gerade von den Anhäufungen aus, die dem Opfer zugrunde liegen. Er gebrocht damit dem Gesetz, daß wir auch sonst beobachten, daß neue Erscheinungen auf irgend einem Gebiet in der Regel zuerst in den alten Anhäufungsformen ausgedrückt werden müssen, sollen sie überhaupt verstanden werden. Aufgabe einer späteren Zeit ist es dann, nachdem die Unstimmigkeit zwischen dem Neuen und dem Alten immer deutlicher zutage getreten ist, dem neuen Inhalten auch eine ihm besser entsprechende Form zu schaffen.

Die Lehrbücher der uralten Theologie von H. G. Holtzman, (1897) 1911², B. Weiß, 1903³, B. Feine, 1911⁴, M. Schäffer, 1909—10, H. Weinel, 1913⁵; — P. Siebig: *Jehu Blut, ein Geheimnis?* 1906; — O. Schmid: *Die Opferauschauung des spätern Judentums und die Opferauslagen des NTs.* 1910; — *Nesteres in RER XX, S. 552 ff.*

Blasius.

Versöhnung: III. Versöhnungslehre, dogmengeschichtlich.

1. Die altkirchliche Redemptionstheorie; — 2. Die mittelalterliche Satisfaktionstheorie; — 3. Die lutherische Theorie vom selfvertrenden Strafleiden; — 4. Abbruch und Neubau.

1. Eine durchgeführte Bielehre ist der alten

Kirche unbekannt geblieben. Man kann wohl in den Ausdrücken der Schrift von der Bedeutung des Todes Jesu (I. Versöhnung: II, 1) reden. Aber das Verständnis der Heilsbedeutung seines Todes wird nicht mit Gedanken der Schrift gewonnen. Eine nirgends in der Schrift enthaltene Vorstellung gibt die Leitidee her. Im Zusammenhang der Gleichheit der Frömmigkeit des Christentums ist dies verständlich. Denn schon im ersten Jhd. trat der Katholizismus in die Erscheinung. Ein bezeichnendes Element der frühchristlichen Frömmigkeit wurde die Hoffnung der physischen Erlösung, die sich auf die „Menschwerbung Gottes“ gründete. Die göttliche Natur des Erlösers wurde maßgebend für die Erlösung, nicht sein „menschliches“ Handeln und Leiden (I. Christologie: II, 1 b). An derlei wußte man sich in einer Welt, die voll von bösen, übernatürlichen, auf allen Wegen den Menschen auslauernden Gewalten war. Bei der Geburt schon fanden die Dämonen des Menschen Herr zu werden. Von da an bis zum Tode begleitete sie ihn untrüglich und suchten sie, ihn zu ihrem Senecht zu machen. Das Leben ist ein Kampf mit den schrecklichen, untrüglichen und immer wachsenden Dämonen oder mit ihrem Haupt, dem Satan oder Teufel. So wird ganz von selbst die Erlösung zu einer Erlösung vom Tode (physische Erlösung des Fleisches, d. h. Bergotzung des Fleisches) und vom Teufel. Vorgetragen wird die Erlösungsausschauung in Anlehnung an die paulinische Formel vom *Loskauf* oder dem teuren Preis, den Christus gezahlt (redemtio). Durchgeführt wird sie so, daß der (dumme) Teufel nicht gesehen hat, daß der Erbauer nur scheinbar ein Mensch war. Als er nun in seiner Gier auch nach dem Menschen Jesus schnappte, merkte er zu spät und zu seinem Schaden, daß er an einem Gott sich vergrißt hatte. Zur Strafe mußte er nun alle Menschen freigeben, die Christo sich anschließen würden. Oder es wird von der Mausfalle gesprochen, die als Körper das Fleisch Christi enthält, und in die der Teufel sich locken läßt. Die Erlösungslehre war füllig ganz munderwertig. Sie beherrschte aber — trotz gelegentlich hervorgehobener Opferideen (II. Opfer: II, 1) — die ganze altkirchliche Aufbauung von der Erlösung. Wohl haben sie Einzelne wie Ambrosius und Augustinus zu vermittelnden gelassen. Aber selbst Augustinus kann sie noch unter dem Bilde der Mausfalle vortragen. Den religiösen Grundfehler, daß in dieser Erlösungslehre überhaupt nicht auf Gott Bezug genommen ist, hat auch Augustinus nicht bestreit. Der Betrug kommt freilich durch den Rechthandel mit dem Teufel ersehen werden. Aber Gott hatte keinen Raum in dieser Aufschauung. Sie tut, als ob man von der Sünde und Erlösung sprechen könnte, ohne Gottes zu gedenken. Das religiöse Grundproblem des Christentums ist hier überhaupt nicht zur Erörterung gestellt.

2. Die Loskauftheorie hatte aber auch keine Fühlung mit dem Gedankenkreis, den die altkirchliche Anschauung von der Buße ausgebildet hatte (I. Bußtheorie: I, 3). Denn die Bußanuschauung hatte als wesentlichen Bestandteil die Überzeugung vom zürnenden Gott und von der „Sünde“ (I. III) als einer Verlezung (offensio) Gottes. Die Besänftigung (placatio), nicht die „Loslaufung“ ist der Ausdruck der Erlösung. Wird nun doch die Loskauftheorie vorge-

tragen, so heißt dies, daß die Bußfrömmigkeit keinen Einfluß auf die Gestaltung der Anschauung von der Erlösungsbedeutung Jesu gewonnen hat. Anselm von Canterbury ist der erste gewesen, der die Grundidee der Bußlehre für das Verständnis des Werkes Jesu fruchtbar machte. Er konnte dies allerdings nur, nachdem er durch eingehende Kritik die Postulattheorie beseitigte. Da aber die neue Anschauung von der Heilsbedeutung Jesu an die luth. Bußlehre angelehnt war, diese aber damals noch im Begriff der Satisfaktion, der Genugung (§ Bußwesen: I, 2 § Opfer: II, 2), ihren Mittelpunkt hatte, so wurde die neue Erlösungslehre zu einer Satisfaktionslehre. Eben darum ruht sie auf der Voraussetzung des Verdienstes (meritum), d. h. nur innerhalb des luth. Verständnisses des Christentums ist sie brauchbar. Sobald das Verdienst aus der Religionsanschauung aussällt, ist die Satisfaktionslehre unmöglich geworden. Denn wie will, genau wie in der luth. Bußlehre, zeigen, wie der erjährige Gott durch ein Verdienst befriedigt wird. Auch der Verdienstbegriff selbst ist der vorausgeführten, im Bußfünft weiter lebenden Anschauung entnommen. Denn als "Verdienst" (I) gilt die überwältigmäßige Leistung (Gott Jesu); sein "tätiger Geborham" war plausimäßig, darum nicht verdienstlich; den Tod brauchte er als Gott aber nicht zu erdulden), nicht wie in der Rechtfertigungslehre seit Augustin die durch die übernatürliche Liebe gewirkte Handlung (§ Rechtfertigung: II, 3). Die Alternative freilich, daß entweder "Satisfaktion" oder "Strafe" zu fordern ist, hat Anselm von der germanischen Rechtsanschauung sich geben lassen. Aber die Grundidee wird davon nicht berühr't. Einer „evg.“ Deutung des Todes Jesu ist diese Theorie darum sehr fern. Denn sie steht und fällt mit der Anschauung, daß ohne das Verdienst ein Bericht von Gott und Mensch überhaupt nicht möglich ist. Und sie zeigt ebenfalls nicht, wie die Erlösung psychologisch für den Menschen Wirklichkeit wird. Denn die Erlösung ist ja nur ein „Handel“ zwischen Gott und Christus. Der unendlich große „Gewinn“ kann erst auf Grund einer neuen Belägigung (nachträglichen Zuwendung) für die Menschheit nutzbar gemacht werden. Von einem Strafleidern im Sinn der Reformation ist nichts in der Satisfaktionslehre enthalten. Von der Übernahme der Sünden der Menschheit durch Christus ist keine Rede; auch nicht von der Bestrafung des Unschuldigen statt der Schuldigen. Die Theorie des reinen Strafleidens widerstrebt nach luth. Auffassung dem sittlichen Gottesbegriff, wie die Seligkeit des Menschen gestört wäre, wenn er nur aus Baumherzigkeit und nicht auf Grund einer Rechtsbefriedigung gerettet würde. So ist die Genugung Christi nicht eine Belirigung, sondern eine freiwillige Leistung, die Gott wohlgefälliger ist, als die Sünde ihm missfällig, und die allein jede Sünden der Seligkeit des Geretteten fernhält. Das ist der Grundgedanke der abendländischen luth. Anschauung vom Werke Christi geblieben. Anselms Theorie sieht sich freilich nicht völlig durch. Die Postulattheorie stand trotz der Anselmischen Kritik freimunde. Auch beanspruchte man die mit der Tradition nicht verträgliche Neuerung, daß durch die Satisfaktion die Notwendigkeit der Menschwerbung und Er-

lösung durch den Tod Jesu erwiesen werden sollte. Bis dahin hatte man in Anlehnung an Augustin gesagt, daß die geistlichlich vorliegende Erlösungstat die zweitmäßige gewesen sei. Abalard versuchte auch eine psychologische Vermittlung zu geben, indem er auf die Liebe Christi hinwies, die den Menschen zur Gegenliebe ansporn. Aber den Grundgedanken ließ man sich doch gefallen: die Idee der verdienstlichen satis faktorischen Leistung. Auch Abalard gibt den Begriff des Verdienstes nicht preis. Denn wenn er auch die Wirkung Christi auf die Seele nachweisen will, so ruht doch der Effekt des Werkens Christi darauf, daß es eine verdienstliche Leistung für Gott ist. So ist es histori. geblieben. Durch seine Satisfaktionslehre weist sich der Katholizismus noch heute dem Protestantismus überlegen.

3. Lehnte die Reformation die Religionsanschauung des Katholizismus ab, so konnte sie auch seine Satisfaktionslehre nicht anerkennen. Der Begriff Satisfaktion wird freilich von Luther nicht ausgemerzt. Aber er ist ihm doch wegen des Zusammenhangs mit der luth. Bußlehre unbehaglich. Inhaltlich wird aber die Satisfaktion Christi durch sein Stellvertretendes Strafleid erfüllt. Auf Christus wird die Strafe übertragen, die wir hätten erdulden sollen; und Christus hat objektiv und subjektiv unter Gottes Horn gefandern. In dieser Theorie sind man freilich logische und ethische Schwierigkeiten. Denn tatsächlich erfüllt Jesus nicht die ewige Strafe, die über die Sünden verbängt war. Und daß der gerechte Gott einem Unschuldigen statt der Schuldigen bestrafte, wurde als ungültig empfunden. Aber es wurde übersehen, daß Luther, der den Begriff der Stellvertretung in der Schrift und Tradition vorlaut, gar nicht eine juristisch ausgestaltete Theorie vorlegen wollte, sondern die Grundgedanken seiner neuen Auffassung von der Rechtfertigung (II, 7) auf das Werk Christi übertrug. Auf Grund jener reformatorischen Extremis wußte er, daß Gottes Urteil ein richtendes und aufrichtiges zugleich sei. Diese das ganze Leben kennzeichnende Antinomie (§ Rechtfertigung: II, 7 § Sünde: III, 5) bestimmte sein religiöses Bewußtsein ganz. Ebenso gewiß war ihm die Haltlosigkeit des Verdienstbegriffs. Der Sündler kann überhaupt nichts tun, um Gottes B. zu erlangen. Da nun auch jede psychische Aktivität ihm sofort unter die irreligiöse Idee des Verdienstes fällt, so wird die B. Gottes ganz objektiv auf Christi Werk gegründet. War aber die reformatorische Antinomie religiös und sittlich richtig, enthielt anderseits die Schrift die Stellvertretungsidee, so konnte Luther nicht sich verführt fühlen, die richtige Antinomie für das Werk Christi ungenug zu lassen. Auch der mittelalterliche und altkirchliche Katholizismus hatten nach ihrer religiösen Grundidee das Werk Christi theologisch gebraucht. Dann wird aber auch deutlich, daß man Luthers B. Lehre nicht an formal juristischen Kategorien messen darf. Die eigentliche Schwierigkeit liegt gar nicht in den logischen Unstimmigkeiten, die dogmatische, aber die ethische Stellvertretungsidee nicht berücksichtigende Polizei räum aufgezeigt haben, sondern darin, daß das Werk Christi den Born Gottes befreigt hat und doch jeder Einzelne den Born Gottes erlebt (§ Rechtfertigung: II, 7). D. h. aber: Luther hat

es wohl vermocht, seine reformatorische Grundidee zum Maßstab des Verständnisses des Werkes Christi zu machen, nicht aber, seine richtige Auffassung von der Stellvertretung Christi theologisch so zu gestalten, daß der Einwand gegen das Strafleiden des Unschuldigen verstummen müßte und die Auffassung vom Werk Christi ein integrierender Bestandteil seiner Auffassung von der Rechtfertigung wurde. In dem öfters ausgestrohenen Gedanken, daß Christi Werk eine Verantwortung der Liebe Gottes sei, Christus selbst aber als der erscheint, der wüßt sie offenbart und geborsam sie vollzredet, blieb Luther die Möglichkeit zu einer seiner Auffassung von der Rechtfertigung ganz eufürsprechenden Gestaltung der Stellvertretungslehre. Da er aber das Stellvertretende Strafleiden betonte, auch den Ausdruck Satisfaktion gelten ließ, trug er selbst dazu bei, daß im Aufbau des protestantischen *B. lebte* die Überzeugung von Gott als dem barmherzigen und im Gericht über die Sünden aufrichtenden, verzeihenden Vater die Führung verlor. Grade die Schwäche der Lutherschen Theorie setzte sich durch. ¶ Östlicher sah streng die *B. (propitio)* von der Rechtfertigung, in der der einzelne die Frucht des stellvertretenden Gehorjams (des aktiven, das Gesetz stellvertretend erfüllenden, und des passiven, die Strafe stellvertretend leidenden) empfängt. Indem man diese Scheidung billigte, verzichtete man auf die in Luthers Rechtfertigungslehre vorhandene innere Verbindung von *B.* und Rechtfertigung. Indem ferner die protestantische Orthodoxie die Stellvertretungslehre so behandelte, daß die juristische Fragestellung als die maßgebende erachtet, stand sie vollends nicht die Kraft, Luthers Theorie im Strome der Grundidee zu entwindeln. Man hieß sich an die unzureichende Formulierung statt an die richtige Sache.

4. So erhob sich denn sehr bald im Protestantismus der Widerbruch. Am schärfsten bei den Sozinianern, weniger scharf bei den Arminianern (*Arminius usw.*). Die Sozinianer erbrachten den Nachweis, daß die orthodoxe Theorie gar nicht beweise, was sie beweisen wolle, weil die Strafe Jesu nicht identisch sei mit der den Menschen drohenden Strafe. Die Theorie täste aber auch Gottes Gerechtigkeit an, indem sie einen Unschuldigen für die Schuldigen leiden lässe. Zugleich setzte sie sich über den sittlichen Charakter der Schule hinweg, die eben nicht übertragbar sei. Sie verkenne aber auch, daß stellvertretende Satisfaktion überhaupt nicht nötig sei. Denn Gott könne vergeben, ohne zuvor Geneinigung erhalten zu haben. Auch stumpfe die noch dazu ichristwidrige Theorie den Gewissenberust ab. An ihre Stelle tritt Jesus als der, der uns den Weg zum Heil (Einsänderung) angebietet und durch sein Beispiel befähigt hat. Diese Kritik ließ allerdings völlig den Zusammenhang mit der religiösen Grundidee der Reformation vermissen, aber sie zeigte doch, daß eine rechtliche Durchführung der Stellvertretungslehre unmöglich sei. Da die Orthodoxie zu einer Revision sich nicht bequemte, die werdende Augustinus und aber den religiösen Zentralgedankten der Reformation ganz preisgab (Rechtfertigung: 11, 9), so hatte schließlich die sozinianische Kritik doch Erfolg. Auch in der Restauration des 19. Jhd. konnte die orthodoxe Formulierung nicht durchdringen. Über Schleiermacher ist die Entwicklung nicht

einfach hinweggegangen, trotz der restlosen Auflösung der alten Lehre (Erlösung die Aufnahme in die Kreativität des Gottesbewußtseins Jesu, Verjährung die Aufnahme in die Gemeinschaft der ungetrübten Ewigkeit) und des an Entschlossenheit seines Gleichen jüdenden Verzichts auf einen altdogmatischen Inhalt. Es blieb doch der Grundsatz Schleiermachers wichtig, daß die Darstellung des eigentümlichen Selbstbewußtseins des Christen der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi entsprechen müsse, oder, da Schleiermacher die Darstellung dieses Selbstbewußtseins unter den Begriffen der Wiedergeburt und Heiligung gäbe, anders und zuverlässiger ausgedrückt: daß Rechtfertigung und *B.* nicht einander widerprechende Auffassungen von Gott enthalten dürfen. Wo darum der Ausdruck an die „kirchliche“ Lehre geführt wurde, zog man es doch vor, den allgemeinen, aber auch unbestimmteren Begriff der Sühne zu verwenden (vgl. „Erlanger Schule“). Wo dieser Ausdruck an den kirchlichen Lehrbegriff nicht nötig erschien wurde (vgl. A. Ritschl), behielt man ihn mehr oder weniger zur Kritik der Sozinianer, ergänzte sie aber durch die Rückkehr zu den religiösen Grundideen Luthers. Damit war denn freilich der Sozinianismus aufs schärfste kritisiert und zugleich der Versuch zu einem den religiösen Absichten Luthers entsprechenden, die überlommene Theorie vom stellvertretenden Strafleiden ausschließenden Neubau gemacht worden. Allgemeine anerkannte Ergebnisse sind bis heute nicht gewonnen, auch vorläufig nicht zu erwarten.

Die Dogmengeschichten von A. Harnack, R. Seeberg, F. Loos; — F. Chr. Baur: Die christl. Lehre von der *B.* in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1838; — A. Ritschl: Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und *B.*, 1888/89; — D. Schell: Die Auffassung Augustins von Christi Person und Werk, 1901; — D. Schell: Augustins Auffassung von der Erlösung durch Christus (ThStKr 1904, S. 401 ff. 491 ff.); — J. Gottschid: Augustins Auffassung von den Erlösungswirkungen Christi (ZThK 1901, S. 91—213); — D. Schell: Studien zur *B.*-Lehre des Mittelalters (ZKG 22, 23, 24); — H. Cremer: Die Wurzeln des altkirchlichen Satisfaktionsbegriffs (ThStKr 1880, S. 7—24); — D. Schell: Der germanische Satisfaktionsbegriff in der *B.*-Lehre (ebd. 1893, S. 316—345); — H. Schulz: Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verhältnis des Werks Christi (ThStKr 1894, S. 7 ff. 245 ff.); — J. Kästlin: Luthers Theologie, 1901; — J. Gottschid: Proptet Christum (ZThK 1897, S. 271 ff.); — P. Steffen: Hofmanns und Ritschs Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu, 1910; — L. Heinrichs: Die Gemüthslehre des big Anselmus von Canterbury, 1909; — D. Kirn in RE² XX, S. 552 f. 558 ff. Schell.

Verjährungsstag. Festo: I A, 2 b. Gottessdieneis: IV, 3 (Ep. 1883).

Verjörghaus. Kleinlindnerpflege, 1.

Verstegehe, Jan Gerrits (1518—70), bekannter als Johannes van Nassau van Beieren, wie er sich seit 1554 nannte, geb. in Stroe (Beluwe, Prov. Gelderland), 1544 Kaplan in Garderen, 1550 wegen evg. Bekennung verhaftet, entfloß nach seiner Freilassung nach Deutschland (Bostad, Wesel, Düsseldorf?), wurde 1555 Pfarrer im kurfürstlichen Bacharach a. Rh., 1561 Superintendent im benachbarten Steeg. Sein vielgelesenes und für die reformatorische Bewegung in den Niederlanden einflußreiches Hauptwerk ist „Der leeken

wechweyser" (Begeweiser der Laien), 1554, das älteste Handbuch der protestantischen Glaubenslehre aus niedler. Boden. In den Mittelpunkt rückt B. stets den Gedanken von der Befreiung Gottes und der im täglichen Leben zu bewährenden Gottesfreundschaft, betont darum die Notwendigkeit der Wiedergeburt und bekämpft scharf die verderbliche Prädestinationstheorie. In anderen Schriften verteidigt er energisch den rein symbolischen Charakter des Abendmahls. Daher ist er einzurichten in die Reihe der von "Graesmas und den Brüdern des gemeinsamen Lebens ausgehenden echt niederländischen Glaubensstreiter wie Wöh., "Gnapheus," Corn., Hym., Rode, Angelus, Rerula ("Niederlande": I, 3); wie diese verlangt auch er volle Duldung für alle Richtungen außer dem Katholizismus, anders als der bald in den Niederlanden allein herrschende Calvinismus. — Gerardus Berstege, ebenfalls geb. zu Stroe, Student und Lehrer in Roermond, Wezel, Heidelberg und Gent, 1561 Präbendar in Arnsheim (Wals), 1570 Superintendent in Alten, 1571 Teilnehmer am Frankenthaler Gespräch, 1572 gest. zu Heidelberg, bisher oft mit J. A. identifiziert, ist sein Vater.

Berf. ferner: *Vom Nachthof Christi*, 1557 (unter dem Pseudonym Adamus Christianus); — *Bekenntniß Joh. Anasii* von dem wahren Leib Christi wider die Jesuiten, 1561 (Verteidigung "Monteith"); — *Ein furher Begeweiser*, 1564; — vielleicht auch das dem "Graesius" zugeschriebene Buchlein von Broekhoven, 1563; — Neudruck seiner Schriften in *Bibliotheca Reformatioria Nederlandicæ IV*, 1906, herausgeg. von J. Bijver; — B. Moll: *Joh. Anas. Veluanus en der leeken wechwyzer* (in Kerk-historisch Archiv I, S. 1—134, 207 ff.); — B. Bodmühl in den Monatsheften für rheinische Kirchengeschichte I, 1907, S. 115—126, 172—180; III, 1909, S. 301—307; VI, S. 33—39, 81—91, 101—129, 141—147; — Derf. in Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis V, 1908, S. 130—136; VI, S. 291—296; VII, 1910, S. 337 bis 362; Eine wiederauflaufende Schrift des Joh. An. Bel. „Ein furher Begeweiser uijw.“; IX, 1912, S. 301 bis 307; Joh. Anas. und Geritius Berstege; — Derf.: Wo ist die erste Aussage des Weiles Der leeken wechwyzer geordnet? (in RhPr. N. R. XIII, 1912, S. 110—123); — J. Linnebo: *J. A. B.* (in Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis IX, 1912, S. 213—229); — J. Bijver: *J. A. B.*, evene IX, S. 355—371; — G. Beernink: Van het gedicht van der Stege, Terstege of Verstege (in Godet XVI, 1913, S. 95—103). — Gobbel.

Bersteghe. Der erste Theologe des Christentums, der eine Theorie über die B. aufgestellt hat, ist Paulus. Jesus selber steht diesen Gedankensummanbindungen fern; er sieht überall den Menschen, der vor die große Aufgabe der Entscheidung gestellt ist und den engen oder den breiten Weg wählen kann. Das Problem, mit dem Paulus ringt, ist dies "Prädestination": I, 2: er sieht Israel, sein eigenes Volk, dem Evangelium widerstehend; seine eigenen Erfahrungen als Missionar zeigen ihm immer wieder die entschlossene Feindseligkeit der Juden. Nur eine kleine Zahl von ihnen erschließt sich der Gnade, die Mehrzahl führt fort, auf Geiz und eigene Werke zu trauen. Woher kommt das, wo doch Gott in der Vergangenheit Israel sicherbar ausgezeichnet hat? Röm. 9, 11? Zu der Lösung, die Paulus Röm. 9—11 vorträgt, findet sich neben andern Gedankengängen als Kernstück die Theorie von der B.: Gott hat Israel zum Teil, eben die unglaubliche Mehrheit, "ver-

stoedt", d. h. er hat sie hart und unempfänglich gemacht. Denn er will nicht, daß sie zum Heile kommen: 11, 11 ff. 11, 25, und niemand kann ihn dafür zur Verantwortung ziehen; denn der Töpfer hat die Macht, aus seinem Tone die Gefäße zu bilden, die er will: 9, 14 ff. Doch Paulus ist zu sehr jüdischer Patriot und zu sehr glaubens-fürhner Optimist, als daß er mit dieser Theorie das letzte Wort über Israel getragen hätte. Röm. 11, 25 ff., vgl. überhaupt Kap. 11, baut er darum weiter: Israel ist jetzt verstoßen worden, damit das von ihm verschleierte Evangelium zu den Heiden übergehe, der Heiden Fülle strömt zum Evangelium hinzu, dann aber wird Israel eifersüchtig werden und wird sich auch befehren. Und für den Zeitpunkt des nahen Weltendes sieht Paulus auf der Erde nur gläubige, Gottesfider, wandeln. Um das Schicksal der zuvor, in allen vergangenen Generationen, unglaublich Verstorbenen müht er sich nicht: sie bleiben im Tode, den sie verdient haben; er kennt nicht die Lehre von der "Wiederbringung".

Die Erfahrungen, die Paulus mit der Feindseligkeit der Juden machte, blieben die gleichen auch in den folgenden Jahrzehnten, und nicht mehr hand wie bei Paulus bei einer Patriotismus die Christen an Israel. Da wurde die B.-theorie des Paulus, aber ohne ihren versöhnlichen Abschluß beibehalten, und Pet. 1, 1 wird die jetzt durchbare Theorie in die Worte Jesu selber hineingetragen: Israel als Ganzes ist von Gott verhürt, ein Gegenstand seines Zornes und seiner B. Darum redet Jesus in "Parabeln" (=Gleichnissen): "Literaturgeschichte: I A, des NLs: 1, 1 a), in rätselhaften Bildreden, die vom Volke nicht verstanden werden sollen, und bereits Jesaja hat die B. Israels geweissagt (b. f.). Jesu Gleichnisse, diese klaren Worte eindringlichster Belehrung, werden hier als dunkle Rätselreden gesetzt, die nur von den Eingeweihten verstanden werden sollen. Es ist klar, daß hier nicht Jesus, sondern die spätere Gemeinde redet, die sich erklären will, wie es kam, daß Jesu Predigt beim Volke Israel Spott und Unglauben fand. — Die Theorie des Marxus wird von Lukas (8, 1) und in abgeschwächter Form von Matthäus (13, 12—13) übernommen. Auch die Apotheose ist nicht fehl an einer sehr bedeutsamen Stelle, am Ende des ganzen Werkes (28, 25 ff.), den Apostel Paulus an die Juden die Jesaiasprophei von der B. Israels anwenden. — Nicht anders steht das 4. Evangelium in seiner Beurteilung dem Judentum gegenüber: "Johannespropheteum, 3, 1). Der ganze erste Teil der Schrift (1—12) ist der Darstellung des von den Juden verworfenen, vergeblich zu ihnen redenden und vor ihnen seine Zeichen tuenden Gottessohnes gewidmet, und wieder wird am Schluß des Teiles mit den Jesaiaworten die B.-theorie vorgetragen: Joh. 12, 39, vgl. 6, 44, 45.

Die vorher gegebenen Anwendungen der B.-theorie beziehen sich alle auf das Verhältnis des unglaublichen Israels zum Evangelium. Die Lehre kommt aber natürlich auch auf die Erfahrungen angewendet werden, welche die alte Gemeinde an dem unglaublichen Heidentum mache. Das geschichtl. Petr. 2, wo neben den Juden sicher auch die feindselige Heiden als die erheblichen, die gesetzlos sind, um am "Eden" Anstoß zu nehmen (zum Gegenstand vgl. "Prädestination": I). — Knopf.

Berfluchungstreit ¶ Terministischer Streit.
 Berfluchung ist ein ethischer Begriff, der in Unterricht und Predigt viel verwendet wird, vielfach ohne die rechte Klarheit über seine Voraussetzungen. Er ist durchweg orientiert an der B. Jesu (¶ Iesus Christus: II, 5 b, Sv. 378), als deren Voraussetzungen wir einerseits eine geistige Höhenlage seines stiftlich-religiösen Bewußtseins, anderseits einen fortgehenden Kampf zwischen dem mit Gott gegebenen Willen und der sichtlich menschlichen Zugänglichkeit für Forderungen der Stunde, der Freundschaft, der Lebensfreude anzunehmen gewöhnt sind. So wäre denn alle B. — man denke an „die B. des Pesäcar“ von E. G. Meyer! — ein Konflikt zwischen dem selbstbestieben Ideal des eigenen Wesens, zwischen der lebend, höchsten Lebensplausch und der Hingemessenheit von den an sich nicht unedlen, natürlichen und menschlichen Beziehungen der Stunde. Aber es gehört eigentlich, wenn man das Vorbild genauer sieht und das Vorbild der B. Jesu nicht außer Auge läßt, noch ein weiterliches Stück zu jeder B.: daß eine unferne fremde, außer uns stehende Macht — Jesus nannte sie den Teufel und sah auch in dem ihm verüchtigen Petrus den Satan — über uns Gewalt zu gewinnen trachte. Und erst dann darf mit Recht ein Gezwischenstreit als B. angeprochen werden, wenn als ihre Ursache eine unseres Wesensbestand fremde Macht erkannt und mit dem ganzen Aufgebot des stützlichen Pachos unter die Füße getreten wird. So sollten wir den Begriff nicht zur Bezeichnung all der vielen kleinen Kämpfe, die wir täglich führen zwischen Charakter und Weltförmigkeit, missbrauchen, sondern für die über unseres Lebens inneren Wett entscheidenden tragischen Konflikte aussparen, in denen zeitweilig, ja auch dauernd zu erliegen ehrenvoller ist als sichere, sturmfreie Einwanderung auf dem Müheloswege bürgerlicher Auskündigkeit.

M. Kähler in REP XX, 2, 582 ff.; — Ders.: Wissenschaft der Christ. Lehre, 1905², §§ 317 ff., 331 ff.; Baumgarten.

Berfluchung ¶ Iesus Christus: II, 5 b (Sv. 378).

Bertrauenspsalmen im AT ¶ Psalmen, 15. Berteitung des Pfarrers ¶ Pfarrer: II, 2 ¶ Sesselvertreter ang. ¶ Vicariat; — Lieber Kirchliche Gemeinde- und Synodalvertretungen vgl. ¶ Kirchenvorstellung: II, 5 b; III, 3 ¶ Gemeindeverfassung ¶ Sonodalverfassung (dazu die Vändertarife).

Petus, Bischof von Vienne.

Berwaltung des Kirchenvermögens ¶ Vermögensrecht, fiktives.

Berwaltunggerichtsbarkeit, in kirchlichen Dingen, ¶ Jurisdicition ¶ Kirchensteuern ¶ Bauart ¶ Kirchboßtech.

Bewandlung (Metamorphose).

1. Die B. ist ein weitverbreitetes Motiv, besonders in Märchen (: I, 4 d; II, 2, Sv. 1), aber auch in Sagen und Mythen, soweit sie den Märchen nahestehen. Die Phantasie des primitiven Denkens hat ihre Freude daran, die Gestalten der Menschen, Tiere, Pflanzen oder Steine unterschiedlos zu vertauichen. Häufig erscheint die B. als ein begehrswertes Ziel, als eine übermenschliche Kraft, die Götter und Dämonen besiegen, unter den Menschen aber nur wenigen verliehen ist. Als das Bewußtsein des Unterschieds zwischen Mensch und Tier erwachte,

war die B. des Menschen in ein Tier zunächst ein erwünschter Zustand, weil das Tier dem Menschen an geheimnisvoller Kraft überlegen war. Diese Stufe haben die Märchen der Naturvölker vielfach bewahrt. In älteren Märchen dagegen gilt die B. des Menschen in ein Tier meist als Erniedrigung oder als Strafe, weil das Tier bereits als minderwertig eingeschätzt wird. Die Rückverwandlung des Tieres in den Menschen wird dementsprechend als eine Erlösung aufgefaßt. Der Zauberer, der selbst die Fähigkeit der B. hat, kann aus Bosheit auch andere in Tiere verwandeln. Zahlreiche Beispiele enthalten die Märchen des vorderen und hinteren Orients, spärlichere die der Griechen und Germanen; so verwandelt im babylonischen Gilgameshpos (¶ Babylonien, 4, F) die Göttin Ishtar ihre Liebhaber in Tiere oder Bögel; so verwandelt seitje die Genossen des Odysseus in Schweine; ähnlich erzählt das Märchen von den „sieben Raben“ (Grimm Nr. 25) usw. Die B. erfolgt entweder durch ein Zauberwort oder durch Berührung mit der Erde oder durch einen Schlag mit der Hand des Zauberers oder mit dem Zauberstab oder durch Befreiung mit magischem Wasser. Die Rückverwandlung geschieht auf ähnliche Weise, sehr häufig aber, indem man die Tierhülle, das Fell oder das Gefieder verbrennt. Die Lehre von der ¶ Seele wān der ḫru n g verlegt die B. der Menschen in Tiere insbesondere in die Zeit nach dem Tode und fest gewöhnlich eine Stufenfolge von B. vorans. — Die B. des Menschen in Pflanzen ist auf einen kleineren und, wie es scheint, späteren Kreis von Märchen beschränkt. Sie findet sich besonders in ägyptischen, hellenistischen und römischen Erzählungen, teilweise auch anderswo; vielfach wird nur ein Vorteil (das Herz, oder das Blut) in Bäume oder Pflanzen verwandelt, so das Blut des Atis (¶ Attismysterien) in Beilchen, das des ¶ Adonis in Mondroschen usw. — Sehr viel häufiger sind Bersteinierungen nicht nur in Märchen, sondern auch in der Ortslage, die an bestimmte Steine mit menschlichen Formen anknüpft, wie die Salzfäule am Toten Meer, die als das Weib Lots gilt (I. Mose 19,2; ¶ Abraham, 2), wie das Phäakenisch in Kerkyra, die Nöte auf dem Sipylus, die Giganten bei Antiochia. Zu dem objektiven Moment, wonach geologische Gestaltungen an menschliche Figuren erinnern, gesellt sich das subjektive, die psychologische Erstarrung infolge eines schreckhaften Ereignisses, die im Semitischen (vgl. I Sam 25,2) wie im Griechischen als Versteinierung gedeutet wird; solche Kraft schrieb man z. B. dem Medusenhaupt zu, daß den Polydetes in Stein verwandelte. — Eine andere eigenartliche Form der B. in Sterne (auch „Nātste rīz mūs“ genannt) ist in der älteren Zeit verhältnismäßig selten gewesen, wenngleich sie nicht völlig fehlt; so werden ¶ Elias und ¶ Henoch „e n t r ü d t“, d. h. als Sterne an den Himmel versetzt (vgl. ¶ Tod: 1, 2). Über die Versteinung wurde zum üblichen Schluß einer Fülle von Erzählungen erst am Ausgang der Antike, als die Astrologie (¶ Wanit usw., 5) zur allerherrschenden Macht wurde; damals stand man Cassiopeja, Perseus und Andromeda, Chiron und die ¶ Dioskuren, die bis dahin auf Erden

gesehnt hatten, am Himmel wieder, und manche andere.

2. Die B. ist aber nicht nur auf die Erzählungen und auf das Spiel der Phantasie beschränkt geblieben, sondern oft auch im *realen Leben* eingetreten. So glaubte man vor allem, daß die Priester und Zauberer die Macht hätten, sich in den Gott oder Dämon zu verwandeln, dem sie dienten. Die Zaubermeinden nahmen diesen Glauben, indem sie sich auch äußerlich dem Gottes ähnlich machten, das Kleid und die Maske des Gottes anlegten. So trugen die libyschen Frauen im Kultus dasselbe Ziegenfell, das für ihre Göttin charakteristisch war; so hielten sich die Verehrer des Gottes Tagon, dem sie das Fischopfer darbrachten, in eine Fischhaut, ihrem Gottes gleich; so erhielten die Schwärmer des Dionysos (¶ Griechenland; I, 6) Mysterien; I, 4) in der Maske desselben Tieres, das ihren Gott darstellte usw. — Zu diesen Zaubermenschen gehören auch die Werwölfe, d. h. Männwölfe (griechisch *lykanthropos*), ein Wesen, das zugleich Mensch und Wolf ist. Man glaubte, daß die Seele eines Tieres (gewöhnlich eines Wolfes, bisweilen auch eines Tigers, wie in Indien, oder anderer Raubtiere) zeitweilig vom Menschen Besitz ergreift und ihn dann mit unüberstehlicher Gewalt zwingt, Menschen zu morden und ihr Blut zu saugen. Man kann sich künstlich in diesen Zustand versetzen, indem man den „Wolfsgürtel“ anlegt, der zugleich unverletzlich macht. Dieser Wahnsinn, der oft ansteckend wirkt, war bei Slaven, Griechen, Kelten, Slaven, Germanen u. a. verbreitet, führte im Mittelalter bis ins 17. Jhd. hinein vielfach zu „Werwolfprozessen“ und lebt als Überglauke noch heute in Norddeutschland und England fort.

Wilhelm Wundt: *Völkerpsychologie* II, 3, 1909 (vgl. Reg.); — Zum Kalaterismus vgl. Franz Cimont: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* (Übersicht von Georg Herrich), 1910, S. 204; — Wilhelm Schrey: *Der Werwolf*, 1862. *Geschwann*.

Verwandtschaft, Blutsverwandtschaft als Ehehindernis (¶ Ehe; I, 7; III, 3 b; 5).

Verwarnung ¶ Disziplinarverfahren.

Verweis ¶ Disziplinarverfahren ¶ Kandidat, rechtlich.

Verjüngung (¶ Elftage) ¶ Erscheinungswelt der Rel.; III, B 2; C 1 ¶ Geist und Geistesgaben im NT, Sp. 1198 f. ¶ Geist und Geistesgaben im NT, 2 ¶ Prodiger; I, 1, 2a; II, A ¶ Mantil u. m. 3 ¶ Inspiration ¶ Tanz der Mäuse; I, III, 2, 3 ¶ Mästet; I—II, IV (Vit. bei ¶ Elftage und in RE XX, S. 586 f., XXIV, S. 622).

Vespasian (69—79), römischer Kaiser, *Imperium Romanum*, 1.

Vesper ¶ Brevier, 3 ¶ Nebengottesdienste, 1, 2.

Vesta ¶ Herd ¶ Rom; I, 1, 3.

Veto heißt i. das Recht einer staatlichen Regierung, bei jeder ¶ Wahl je einen Kandidaten vom Pontifikat auszuschließen (¶ Exklusive). Es steht zur Zeit Österreich, Spanien und Frankreich zu; letzteres wird jedoch nach der Ernennung von Staat um Kirche (¶ Frankreich, 11) keinen Gebrauch mehr davon machen. Das B. hat heute nur noch kirchenpolitische Bedeutung, da die trotzdem erfolgte Wahl des ausgeschlossenen Kandidaten rechtlich gültig und unanfechtbar ist.

Bgl. die Lit. bei ¶ Exklusive und die Lehrbücher des Kirchenthefts (vgl. Sämmtl.). *Ariedrich*.

2. Als B. oder Exklusive im weiteren Sinne bezeichnet man das Recht des Staatsoberhauptes oder einer Staatsbehörde, einen Kandidaten von der Wahl zum Bischof oder zu einem andern kirchlichen bzw. geistlichen Amt auszuschließen bzw. als „nicht genehm“ zu bezeichnen. Diesem Recht wird bei der Bischofswahl ein Rechtung getragen, indem das für die Wahl zuständige Domkapitel, soweit nicht die Krone (Bayern, Österreich-Ungarn, Spanien) oder die Regierung (südamerikanische Staaten) sogar das Ernennungsrecht hat, der Staatsregierung die Kandidatenliste einreicht, auf der jene die nicht genehmten Kandidaten streicht. *Blf.*

Beuillot, Louis-François (1813 bis 1883), französischer Schriftsteller, geb. in Bonyes (Département Loiret), seit 1831 in Rouen, seit 1837 in Paris als Zeitungsredakteur tätig, ging seit seiner Romreise (1838) von der bisherigen religiösen Gleichgültigkeit sehr schnell zu einem streng ultramontanen Katholizismus über, seit 1843 Redakteur des „Univers“, der seit dem Eingehen des „Avenir“ (¶ Frankreich, 10) mühlsen die Kath. Partei zu vertreten gesucht hatte und nun von B. im Kampf gegen die Universität und das staatliche Unterrichtsmonopol (¶ Frankreich, 10, Sp. 976) schnell in die Höhe gebracht wurde, nicht ohne z. T. harte Konflikte mit dem Staat (1860—67 Unterdrückung des „Univers“) und mit den liberalen und gallikanisch gesinnten Katholiken wie Montalembert, Falloux u. a., so daß Dupanloup als Bischof von Orléans den „Univers“ verbot.

Alle seiner Zeitungsartikel gesammelt in *Mélanges religieuses, historiques et littéraires*, 1857—75, 12 Bde. — Verf. ferner u. a. erbauliche Romane, z. B. *Pélérinages en Suisse*, 1838; — *L'esclave Vindex*, 1849; — *Les odeurs de Paris*, 1866; — und literaturhistorische Studien, z. B. *Molière und Bourdaloue*, 1877; — Correspondance, 1883—85, 6 Bde. — Ueber B. vgl. Grande Encyclop. XXXI, S. 910 ff.; — C. Beuillot: L. V., bisher 3 Bde., 1899 bis 1904; — Gérard: *L'âme d'un grand catholique, Esprit de foi de V.*, 2 Bde., 1910. *Ettan*.

Via antiqua und B. *moderna* in der Spätantike (¶ Scholäst) (Sp. 366) ¶ Universitätenstreit u. m., 2 (Sp. 1482).

da Biadana, Lodovico, ¶ Kirchenmusik, 6 (Sp. 1346).

Vianney, Jean-Baptiste Marie, der heilige „curé d'Ars“ (1786—1859), seit 1818 Pfarrer von Ars bei Lyon, 1904 selig gesprochen; eine der populärsten neuzeitlichen „heiligmäßigsten“ Gestalten der Kath. Kirche (Wallfahrt zu seinem Grabe in Ars); sein Ruf gründet sich auf seine priesterlichen Tugenden, seinen seelsorgerischen Eifer sowie auf seine Krankenheilungen, Propheseyungen und dämonologischen Erfahrungen.

Von seinen Sermons („Predigten“) erschienen 4 Bde. Lyon 1853, deutsch von Steinlein 1884 f., sowie herausg. von Delaroché, 4 Bde., Paris 1908, eine Auswahl von A. Monnin, Paris 1906¹ und von Burt, Paris 1907 und 1910. — Ueber ihn vgl. die Biogr. von A. Monnin (Blaquière'schen Berichten), 2 Bde., Paris (1861) 1907², deutsch von Rieffort 1874³; — J. Janßen, Steph., (1885) 1900⁴; — J. Biane (ein Verwandter), Paris 1910⁵, deutsch von Steumer, 1908; — Germain, Paris 1905; — Menoud, Paris 1909; — KL XII, Sp. 878 ff.; — KHL II, Sp. 2594 (hier weitere Lit.).

Joh. Werner.

Viatitum ¶ Krankenkomunion ¶ Sterbefasramente.

Victor, Brüder oder Schulbrüder vom hlg. B. (Cleres du St. Viateur, Clerics of St. Victor), nach dem hlg. B. (Victor und Genosie des hl. Justus in Lyon, gest. 389, Fest 21. Oktober) benannte religiöse Kongregation von Priestern und Laienbrüdern, gegründet 1828 in Bourges (Diöz. Lyon) vom Pfarrer Querelle († 1859) für Schulunterricht, Erziehung taubstummer und Waisen-Jungen sowie zum Sakristeidienst. 1838 päpstlich bestätigt; die 112 Konvente in Frankreich wurden 1904 aufgelöst, das Mutterhaus infolgedessen von Bourges nach Schoonhoven bei Aarschot (Belgien) verlegt; jetzt in Belgien, Spanien, und besonders in Kanada (seit 1847) und den Vereinigten Staaten (seit 1865) wirksam.

The Cath. Encycl. XV (1912), S. 399—401. Joh. Werner.

Vian, Jülien (Pseudonym: Pierre Loï), ¶ Literaturgeschichte, III, B 6 d.

von **Vicari**, Hermann (1773—1868), geb. in Aulendorf (Schwaben), auch juristisch vorgebildet, 1797 Priester, 1802 Professor und Geistlicher Rat am bishöflichen Regierungskollegium in Konstanz, 1816 ebd. Offizial, 1827 Domkapitular und Generalvikar von Freiburg, 1830 Domdekan, 1832 Koadjutor und Weihbischof, 1842 Erzbischof von Freiburg (1). Einerseits bemüht um die religiöse Erhebung der kath. Kirche, nahm er anderseits entschieden den Kampf mit der Staatsgewalt auf; in der Missionsfrage 1845, in Verfassung des Traueramtes für Großherzog Leopold 1852, in Prüfung und Anstellung der Geistlichen, Erfahrungnahme des Oberkirchenrates 1853, Verhaltens des Kirchenvermögens, Beftaltung staatsstreuer Priester, so daß er 22.—31. Mai 1854 in mittlerer Haft gehalten wurde. Sieger in der Konvention von 1859, protestierte er nach deren Verwerfung durch die 2. Kammer gegen die neuen Kirchengesetze, unterlag aber im Schlußstreit der 60er Jahre.

Bol. Lit. zu Voden; — Werner S. von Weech: Böhme Biographien, 1875; — ADB 55, S. 641—659; — KHL II, Sp. 2594 f. Schäffer.

Vicarius vgl. die bei B. Vofar genannten Artikel.

Vielin (Wizelin; † 1154), der Apostel der Wagrier, stammte aus Harnich an der Weser, wurde Bischöfchen der Domhöfe in Bremen, hielt sich 1123—1126 zur Vollendung seiner Studien in Frankreich auf, wurde 1126 von Norbert, Erzbischof von Magdeburg, zum Priester geweiht und noch 1126 von Adalbero II., Erzbischof von Hamburg-Bremen (1123—1148), zur Mission im Wendenlande bestimmt. Der Tod des Wendenfürsten Heinrich, des Sohnes Gottschalks (Heidenmission; III, 2, Sp. 1988), machte sie unmöglich; B. wurde Pfarrer in dem an der wagriischen Grenze gelegenen Wittenhorpe (Salder, Reimnünster). 1134 bestimmte er Kaiser Lothar, als Stütze für die Wendenmission die Festen Segeberg an der Trave zu errichten. Die unter dem Schutze Adolfs II. von Schauenburg beginnende deutsche Kolonisation förderte die Mission. Infolge des verschliefen Wendenkreuzgangs von 1147 wurde B. 1149 zum Bischof von Oldenburg geweiht, geriet mit Heinrich dem Löwen, von dem er zuerst investiert sein wollte, in Konflikt, unterwarf sich ihm 1150, konnte aber auch so keine großen Erfolge in der Mission erzielen. ¶ Schleswig, 1.

Hauptquelle ist Helmoldi presbyter Boissiens Cronica.

Slavorum (ed. B. Schmeidler, 1909); — RE³ XX S. 596—600; — A. Hand IV, 1903, S. 599—618; — h. v. Schubert: Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins I, 1907, S. 130—156; — Rich. Haupt: Die Bischöfe, 1884; — Det. Nachrichten über B. und seine Kirchenbauten, 1913; — W. Ohnesorge: Ausbreitung und Ende der Slawen zwischen Nieder-Ebe und Oder (Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 12, 1910, S. 113—236; 13, 1911, S. 1—180; auch separat Lübeck 1911); — Literatur vollständig in G. Witt: Quellen und Bearbeitungen der schleswig-holsteinischen Kirchengeschichte, 1912³, S. 159—161. G. Bider.

Vico, Antonio, römischer Kurien-Kardinal, geb. 1847 in Angugliano, machte seine Studien in Rom, durchlief die diplomatische Laufbahn, wurde 1904 Nunzio in Brüssel, 1907 in Madrid und 1911 Kardinal. Avery.

Victimas paucali ¶ Messe: I, 2c.

Victor I, Papst (189—198), Nachfolger des Clemens. In seine Amtszeit fällt eine Spaltung der Gemeinde, wegen der Frage des Östertermins, den der Presbiter Blatius nach der Kleinasiatischen Sitte auf den 14. Tag des Monats Nisan setzte, während die erste römische Synode sich für die bisherige römische Uebung aussprach, nach der jenes Fest am Herrenstag nach dem 14. Nisan gefeiert wurde (¶ Ostern). B. forderte alle übrigen Gemeinden des „alt-katholischen Gemeindebundes“ zu Gedenken auf und stieß die widerstrebenen Kleinasiatischen Gemeinden (¶ Polynates) aus diesem Bunde aus. Gedessen trug in Rom die Ansichtung B.s den Sieg davon. Erwähnt sei noch, daß B. auch den Gerber Theodosius von Byzanz wegen seiner Christologie (¶ Christologie: II, 2 c) aus der Gemeinde ausgeschlossen. Unentscheidbar ist, ob B. dem Monanismus geneigt war und dann für die Lehre des Kleinasiaten Proreas (¶ Christologie: II, 2 c) eingetreten ist. Daß B. die pseudoepigraphische Schrift De aleatoribus verfaßte, wurde von A. Barnabas vermutet, aber nicht aufrecht erhalten. Die kath. Kirche verehrt in B. einen Heiligen, wenngleich die Anahme, er habe den Märtyrerprosleten erlitten, nicht allenthalben geteilt wird. ¶ Papstum: I, 1. S. Böhmer: RE³ XX, S. 600 ff.; — Ad. Harder in TU V, 1, S. 110 ff.; — Det.: Altheitliche Literatur I, S. 595 ff.; II, 2, S. 370 ff.

II, Papst (1054—1057), Bischof Gebhard von Eichstätt (seit 1042 Bischof, 1053 Verfechter des Herzogtums Bayern), wurde im September 1054 von Kaiser Heinrich III zum Papst bestimmt; erst im März 1055 nahm er die neue Würde an, behielt aber sein Bisizium und wurde am 13. April 1055 als B. II zum Nachfolger Leo IX geweiht. B. hat sich immer als Diener des Kaisers gefühlt; er ließ sich von diesem mit dem Herzogium Soleta und der Mark Fermo belehnen, ohne darum die Bestrebungen der fränkischen Reformpartei zu hindern. 1056 wieder in Deutschland, war er anwesend bei Heinrichs III Tod und ¶ Heinrichs IV Thronbesteigung. Im Februar 1057 kehrte er nach Italien zurück, wo er den Bruder des Herzogs Gottfried von Lothringen, Friedrich (später Papst Stephanus IX), zum Abt von Monte Cassino und Kardinalpriester von S. Chrysogonus erhob.

S. Böhmer: RE³ XX, S. 602 ff.; — Steinbock in ADB 39, S. 670 ff.

III, Papst (1086—87), Nachfolger ¶ Gregorius VII. Geboren um 1026 als Angehöriger

ger des alten Herzogshauses von Benevent, Mönch in verschiedenen Klöstern und Begleiter **I. Leos IX** auf seinem Buge nach Antiochiaen, wurde Desiderius 1057 zum Abt von Monte Cassino bestimmt, das unter ihm seine höchste Blüte erreichte (**Monte Cassino**, I, Sp. 487). Malerei und Plastik im Mittelalter: I, 10, Sp. 71). Er wurde 1059 zum Kardinalpriester bei **S. Cecilia** in Trastevere ernannt und führte die Anerkennung der päpstlichen Lehnsabhängigkeit über die von den **Normannen** besetzten Gebiete Italiens herbei (**Nicolaus II**). Seine Beziehungen zu Gregor VII waren nicht immer die besten, u. a. deshalb, weil er 1082 es wagte, mit dem gebannten König **Heinrich IV** das Osterfest zu feiern, und in dessen Auftrag mit dem Papst verhandelte. Am 24. Mai 1086 zum Papst gewählt, zog er schon nach 4 Tagen, vor dem kaiserlichen Adtpräfeten aus Rom fliehend, wieder nach Monte Cassino, von dem kaiserlichen Gregorius **V. Barberini** wie von den strengen Gregorianern belästigt. Um diese zu beschwichtigen, befürwerte er den Bann wider Heinrich IV, wie er auch den Verbot der Laieninvestitur erneuerete. Er ließ Rom erfüllen und sich hier auf den Thron setzen (9. Mai 1087), mußte aber bald darauf wieder nach Monte Cassino fliehen, wo er am 16. September 1087 starb und bestattet wurde.

H. Böhmer: RE^E XX, S. 604 ff.; — **F. Hirsh** in: **Zehnunnen zur deutschen Geschichte** VII, S. 1—103; — **Vgl. Lit. zu Monte Cassino.**

IV. zweie Gege npä pste, 1138 und 1159 bis 1164.

1. Kardinalpriester bei **S. Dodeci Apostoli**, Gregor Comi, wurde im März 1138 von den Parteigängern des Gegenpaptes **II. Anatol II** zum Papst gewählt, verzichete aber auf Beiseite **Bernhards** von Clairvaux am 29. Mai 1138 zu Händen von **III. Innocenz II** auf seine Würde.

2. Kardinalbischof bei **S. Nicolaus** in carcere Tulliano, Octavianus, aus dem Geschlecht der Grafen von Tusculum, wurde am 7. September 1139 von nur wenigen Kardinälen, dem Clerus von St. Peter und dem römischen Volke zum Papst gewählt. V. IV hoffte im Kampfe wider **Alexander III** von Kaiser **Friedrich I. Barbarossa** unterstützt zu werden, der aber erst seit dem Konzil von **Bavia** (Februar 1160), freilich ohne großen Erfolg, für V. in Deutschland, England und Frankreich um Anerkennung warb. Weist in der Lombardie residierend, ist V. in Lucca am 20. April 1164 gestorben.

H. Böhmer: RE^E XX, S. 604. — **Sermigny.** Bicker, I. Bischof von Capua († 554), **Evangelieharmonie.**

2. von **Marseille**, **Victoriner**. von **S. Victor**, Adam, Hugo, Richard, Walther, **Victoriaten**.

Victoriatus I. von Pettau in Steiermark, ältester lateinischer Eremit, der im Anschluß an **Origenes**, doch ohne theologisch mit ihm übereinzustimmen, zu mehreren Büchern des AT., zu Math und zur Offb. Joh Kommentare geschrieben, auch andere Schriften verfaßt hat (**Literaturgeschichte**: I, B, 6, Sp. 2221). Man legt ihm u. a. auch **Tertullians Adversus omnes haereses** bei. V. starb 304 als Märtyrer in der Diokletianischen Verfolgung (**Christenverfolgungen**, 2b).

Gesamtausgabe von **Joh. Haubleiter** im CSEL in Druck. — **De fabrica mundi** (Schöpfungswoche) bei **Routh**; **Reliquiae Sacrae** III, S. 451 ff.; — **Die Matth.-Fragmente** bei **G. Mercati** Studi e Teste XI, 1903, S. 23 ff. (vgl. **Die famu in**: Theol. Revue 1903, S. 476 ff); — **A. Souter** im Journal of theological Studies V, S. 608 ff.; — **Ausgaben der Offb. Joh.** in älterer Form von **Joh. Haubleiter** in ThLB 1895, S. 193 ff. (vgl. **J. R. Harris** in The Expositor 1895, S. 448 ff.), in überarbeiteter Gestalt in **Historica Maxima Veterum Patrum** III, 1877, S. 414 ff., abermals erweitert in **MSL** V, Sp. 317 ff. — **Ueber B. vgl. S. Hieronymus De viris illustribus** 74 (vgl. 18); — **AS Nov. I**, S. 432 ff.; — **Joh. Haubleiter** in ZWL VII, 1886, S. 239 ff. und RE^E XX, S. 614 ff.; — **E. Weymann** in **KHL** II, Sp. 2610 ff.; — **Jostinus Wöhler**: **Studien zu Martinus B.**, 1905; — **Dazu die Lit. zu Literaturgeschichte**: I B (vgl. **A. Harrack** und **D. Reinheimer**). **316.**

2. **Cajus Marius**, **II. Literaturgeschichte**: I B, 9. **Newplatonismus**, 3.

von **Biebahn**, Georg, Christ ohne Konfession, geb. 1810 in Arnsberg (Westf.), 1870/71 Generalsstabsoffizier im Hauptquartier des Kronprinzen des Deutschen Reiches und von Preußen, 1883—1888 Kommandeur der Kriegsschule Egers, 1889—1892 Regimentskommandeur, 1892—1896 Brigadecommandeur. Nach dem Auscheiden aus dem militärischen Dienste Evangelist (**Evangelisation**).

Gibt heraus: seit 1895 die alljährlich erscheinenden **Begegnungen eines alten Soldaten** an seine Kameraden; — seit 1899 **Schwert und Schild**, **Biertelschrift** zur Förderung persönlichen Christentums; — seit 1899, zu Beginn jedes Biertelsjahrs, **Bibelgesetz** mit täglichen Schriftberatungen. — Von seinen Schriften seien genannt: **Der Hörer des Gebetes**; — **Die Gnade Gottes**; — **Siegreiche Kraft des Wortes Gottes im Leben des deutschen Offiziers**; — **Wacht das Evangelium der Bibel noch in das 20. Jahrhundert?** — Das ziemlich weitverbreitete Buch: „**Von der Landstraße des Lebens**. Geschichten, Bilder und Gleichnisse aus den Schriften v. B.“, 1911, ist mit seiner Genehmigung von anderer Seite herausgegeben worden. **Glau.**

Bibig, Clara, **II. Religiöse Dichtung** nsw.: II, 2 (Sp. 2180).

Bielweber (**Polygamie**) **Ehe**: I, 3; II, 1.

Bienne, ehemaliges französisches **Bi stum**, einer der ältesten **Sitz Galliens** (**Frankreich**, I); **Bischof Verus** von B. wird auf dem Konzil von Arles 314 als 4. Inhaber des Sühls genannt. Wegen des politischen Ranges der Stadt B. als Mittelpunkt des mittleren und südlichen Galliens entstand im 4. Jhd zwischen den Bischöfen von **II. Arles** und B. ein Streit um die Metropolitanwürde über die **provincia Viennensis**, den Papst **Zosimus** zugunsten des Bischofs von Arles entschied. 445 erhielt zwar B. die Metropolitanwürde, mußte sie aber schon 450 wieder an Arles zurückgeben und sich mit 4 Suffraganbischöftern begnügen (**Balence**, **Genf**, **Grenoble** und **Tarentaise**), zu denen im 5. und 6. Jhd. noch 2 weitere kamen. **Guido von Burgund** (1090—1121) erhielt 1106, da seine Kirchenprovinz größeres Gebiet als Arles umfaßte, das Amt eines päpstlichen Legaten für Frankreich; zum Papst gewählt (**Galfridus II.**), bestätigte er den alien, aber durch keine echten Urkunden nachweisbaren Primat des Erzbischofs von B. über 7 gallische Provinzen, der aber ein bloßer langwiler Titel blieb. Die französische Revolution unterdrückte 1790 das

Erzbistum und der letzte Metropolit Karl Franz d'Aviau du Bois de Sanzai (1789—1801) flüchtete ins Ausland. Durch das Konkordat von 1801 wurde der Sitz auch kanonisch aufgehoben; 1822 wurde er dem Tirol nach wieder hergestellt und mit Lyon vereinigt.

Gallia christiana XVI, Paris 1865, S. 1ff.; — J. Dronet de Manpertuis: Histoire de la sainte église de V., Lyon 1708—11; — F. G. Collobert: Histoire de la sainte église de V., 4 Bde., Lyon 1847—48; — E. G. Savigné: Fastes de la ville de V., 1869; — B. Gundlach: Der Streit der Bistümmer Arelas und V. um den primatus Galliarum, 1890; — Ch. Roux: V., Paris 1909; — L. Duchêne: Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, I, 1907, und II, 1910*. — Linz.

Vienne, Königsl. (1311), **Clemens V** **Tronleichnamfest** [Ritterorden, 3 (Sp. 234f)].

Biennot, John Emmanuel, französischer protestantischer Theologe, geb. 1859 in Alençon les Bourges, 1883 Pfarrer in Montbéliard, 1900 Nachfolger S. Berger's auf dem Lebrühl für Kirchengeschichte an der prot.-theol. Fakultät in Paris (I; III, 3), 1907 zugleich Pfarrer, übernahm 1903 von Fr. Luanz die Redaktion der Revue chrétienne.

S. Jérôme: La vie ecclésiastique à Montbéliard au XVIIIe siècle, 1895; — Histoire de la réforme dans le pays de Montbéliard 1524—73, 2 Bde., 1900; — Mme de Staél, Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France, 1906; — Promenades à travers le Paris des Martyrs 1523—1559, 1913. — Lachmann.

Viertädtbekenntnis = **Confessio Tetrapolitana**.

Vier Weltreiche **I** Danielbuch, 2. 6. **II** Weltreiche Kirchengeschichtschreibung, 2 a.

Vierzehn Männer, christliche Soldaten, die unter Licinius (Christenverfolgungen, 2 b) das Märtyrium durch Erfrieren erlitten haben sollen. Feiertag: 10. März.

O. v. Gebhardt: Acta martyrum selecta, 1902; — R. Knöpfle: Ausgewählte Märtyreraturen, 1913; — R. Bonwetsch: Das Testament der 40 Märtyrer (neue griechische Textausgabe mit Erläuterungen), 1898; — Bd. 1 in RE XI, S. 52. — Krämer.

Vigens ecclesiae disciplina **I** Kirchenrecht, 3 d; 5 b.

Vigilantiae, Breve **I** Leo XIII v. J. 1902, **II** Reformationsjubiläum, A 3 a.

Vigilantius (um 400), ein südgallischer Presbyter aus Calagurris an der oberen Garonne, bekannt durch seine verloren gegangene Schriftstellerarbeit gegen den unter heidnischen Einwirkungen immer massiver werdenden Märtyrerfultus (Reliquien), die übertriebene Schätzung der Askese, das unverständige Almosengebenen. Gegen ihn schrieb in wütender Polemik **I** Hieronymus (Contra Vigilantium, Ende 406).

A. Zülliger: RE XX, S. 623—632; XXIV, S. 622 f.; — W. G. Colling: V. and his times, 1844; — (Müller) v. Schubert: Kirchengeschichte I, S. 581; — G. Gräzmacher: Hieronymus III, 1908, S. 154 bis 163. — Henzli.

Vigilantius, **I** Waldenser, 1.

Vigilien (= nächtliche Gottesdienste, pernoctationes, pannychides; vgl. das nächtliche Offizium der Klöster = Nocturn, **I** Brevier, 3) heißen in der fath. Kirche 1. die Tage vor den Festen (profestum), an denen zur Vorbereitung des eigentlichen Festes, an dessen Vorabend oder in dessen Vornacht, eine liturgische

Fest stattzufinden pflegte, die zum Teil schon seit dem Mittelalter aber wegen vorgenommener Ausschreibungen oder Verdächtigungen meist auf den Vormittag verlegt worden ist. Die alten echten V., die Mitternachtsmessen oder Abendvigilien, haben sich nur noch vereinzelt erhalten: in der hier und da auch unter Protestantismus üblichen, liturgisch reich gestalteten Christmette (Weihnachten **II** Seiten, liturgie, B 3), die seit dem 6. Jhd. zu großem Ansehen gelangt war, und in der Ostervigil am Osterfaststag, deren Feier in die frühchristliche Zeit zurückreicht, wo man bei Gottesdienst und Fasten die ganze Nacht durchwachte und getreu der Mahnung Jesu Mark 13, 33, 35, der in dieser Nacht erwartete Parusie Christi entgegenbarre (Ostern, Sp. 107), ähnlich wie etwa innerhalb der protestantischen Christenheit noch heute die Herrnhuter zu Stern und am Karfreitag die Vigil begehen. Daneben hatte im Alterum vor allem Epiphany und Epiphanien ihre Vigile; man kannte aber auch schon früh V. zu Ehren einzelner Märtyrer, seit dem 12. Jhd. auch zu Ehren der Jungfrau Maria. Dem Namen nach haben auch heute noch in der lath. Kirche außer Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten (vigiliae majores) Epiphanienfest, Maria Reiung, Verkündigung, Unbefleckte Empfängnis, Auferheilung, sowie die Tage Johannis des Täufers, Andreas', Jakobus', Judas', Matthias', Petrus', Simons, Thomas', Laurentius, ihre V. (vigiliae minores oder communies). Das Vigilasten, das für die Vigilagie außer Epiphanien, Himmelfahrt, Unbefleckte Empfängnis geboten war, ist jetzt stark eingeföhrt. Als V. bezeichnet man 2. die Totenwahl und dann weitergehend das ganze dabei zu vollziehende Totenoffizium, wie es in der th. katholischen Kirche üblich ist, bestehend aus der nachmittags oder abends abzuhandelnden Besper und den nach's oder am frühen Morgen gefeierten Matutin (= 3 Rottunten) und Laudes (**I** Brevier, 3), auf die dann der Seelenmessfeier **II** Begräbnis: II, 2, Sp. 1011 (**I** Requiem) folgt. Der Tag dieses kirchlichen Offiziums ist entweder der Sargentag selbst oder der auf den Tod folgende dritte Tag (dann mit anschließendem Begräbnis); es kann auch noch nach dem Begräbnis, am 7. Tage, am 30. Tage und an den **II** Amütertagen während der Messe (Gregorianische Messe **I** Requiem) wiederholt werden. Mittelalterliche Konzilsbeschlüsse (z. B. London 1342; Port 1367) legten auch bei diesen V. über Formulation, Chebruch, Diebstahl, Scherzen und dergl. und beschränkten daher die Teilnahme an die nächsten Amtswandlungen.

Zu 1. vgl. Bd. 1 in RE XX, S. 632 f (vgl. XIV, S. 743 uff soff); — E. Butoval in KHL II, Sp. 2602 f.; — Protestantisches Taschenbuch, 1905, S. 2323 f.; — Gaston: Les Vigiles nocturnes, 1908; — P. Battifol: Histoire du Bréviaire Romain, 1911. — Zu 2 vgl. Lit. zu **II** Begräbnis: II. — Stärnach.

Vigilien, Weihnachtslieder, im AT, **I** Psalmen, 2.

Vigilius, Papst (537—555), zuvor Diakon der römischen Kirche, Aprothiär in Byzanz, hatte sich hier der Kaiserin Theodora (**I** Byzanz: I, 1) gegenüber verpflichtet, im Falle seiner Erhebung auf den Stuhl Petri gegen das Glaubensbekenntnis von Chalcedon (451; **I** Christologie: II, 3 b) Stellung zu nehmen und für

die in den monophysitischen Lehrstreitigkeiten abgesetzten Patriarchen (Monophysiten, 1) einzutreten. Nach Rom zurückgekehrt, wußte er den Statthalter Belisar gegen Silvester einzunehmen; am 29. März 537 war er selbst Inhaber des römischen Stuhls. B. ist der Zeitgenosse und das Opfer des sogenannten Dreikapitelstreits gewesen (Monophysiten, 1, Sp. 474). Nach Byzanz geladen, schloß sich B. auf einer hier von ihm veranstalteten Synode (548), freilich unter Wahrung des Chalcedonien, in seinem sogenannten Judicatum dem Dreikapitelgesetz an, um sich dann unter dem Eindruck der Trennung der Provinzen Afrika, Dalmatien, Gallien, Oberitalien und Allobrogi von Rom, trotz seines abermaligen eidlichen Verbrechens an den Kaiser, von dem neuen, fünften Konzil 553 verjährlich fern zu halten und sogar in seinem Constitutum gegen das Gesetz zu stimmen. Und abermals vollzieht er dann einen Wandel, als die Synode das Gesetz annahm. Indem er sich diesem Beschuß fügte, erlauft er die Rückkehr nach Italien. Daß er einem Kaiser wie Justinian I. (Byzanz, 2) gegenüberstand, mag seine Wanfelmüdigkeit entstündigen; im letzten Grunde aber „bleibt die Episode B.s in der Kirchengeschichte unerquältlich“.

Vigilius: *Apistum*: I, 2. Texte in MSL 69, S. 15 ff.; — G. Krüger: RE^F XX, S. 633 ff.; — K. Müller: Kirchengeschichte II, 1995, S. 277; — L. Ducessa: Vigile et Pelage (Revue des Questions Historiques 36, 1884, S. 369 ff.; vgl. dazu ebd. 37, 1885, S. 540 ff., 579 ff.); — Ferner die Lit. zu Monophysiten. Werminghoff.

Vigilius von Thapsus. Ueber sein Leben ist fast nichts bekannt. 484 begegnen wir ihm als Bischof von Thapsus in der arikanischen Provinz Byzacena. Die uns erhaltenen, noch nicht genügend durchgeforchteten Schriften lassen einen Theologen erkennen, der die katholische Überlieferung des Abendlandes vortragen will und nicht den Ehrgeiz besitzt, die gefundne Mitte zu verlassen. Gerade das macht diezen zwischen den 4. und 5. allgemeinen Konzil schreibenden Theologen wertvoll. Denn er hilft die Frage lösen, ob und wie weit das 5. Konzil das Abendland vergewaltigte (Christologie: II, 3 c). Er schrieb gegen Euthalius und Nestorius und gegen Sabellius (Sabellianismus) und Arius (Arianischer Streit), indem er Athanasius redend einführt. Diese Schrift galt später als athanasianisch; so noch zu Luthers Zeit (vgl. die Wette, Luthers Briefe, IV 427). Manches von seiner Schriftstellerkunst ist verloren.

MSL 62, Sp. 93—544; — G. Krüger: Studien zu B. v. Th., 1897; — Ders.: RE^F XX, S. 610—644; — L. Bardenhewer: Patrologie, 1901², S. 543 f. S. de Bigny, Alfred, *Literaturgeschichte*: III, B 5c.

Vigouroux, Félix, französischer kath. Theologe, geb. 1837 in Naut, 1864—1902 Professor der Philosophie und der hlg. Schrift am Seminar St. Sulpice und am Institut catholique in Paris, 1902 Sekretär der päpstlichen Bibelkommission in Rom. B. ist seit Meignans Tod das Haupt der konservativen Richtung in der biblischen Apologetik; seine in den meisten Priesterseminarien eingeführten Handbücher enthalten die Normalwissenschaft über das AT.

B. schrieb: *La bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie*, 4 Bde., (1877—82)

1896³; — *Manuel biblique, ancien Testament*, (1879) 1906⁴; — *Mélanges bibliques*, 1889⁵; — *Les livres saints et la critique rationaliste*, 5 Bde., (1886—90) 1891⁶; — *Bible polyglotte*, 8 Bde., 1900—09; — *Dictionnaire de la Bible*, 1894 ff (bis jetzt 35 Lieferungen erschienen). — Ueber B. vgl. A. Goutin: *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, 1906⁷, S. 207—209. Lachmann.

Viguet, Carl Detave (1825—83), schweizerischer evg. Theologe, geb. zu Genf, gest. 1883 zu Lausanne. B. war seit 1851 Pfarrer zu Cartigny (Kanton Genf), seit 1864 Professor der Kirchengeschichte in der theologischen Fakultät der freien Kirche des Kantons Waadt (Freikirche: I, 3).

Mit Prof. David Tissot veröffentlichte er einen Band ausgewählter Fragmente von Calvin, unter dem Titel: *Calvin d'après Calvin*; — Bef. ferner *Le Caractère distinctif de Jean Calvin*, 1864 (über die Lehre der Sonderart Gottes).

E. Choisy.

Vifar, a p o l o l i s c h e r (in der kath. Kirche), Beamte: I, 2 (Sp. 991); — Ueber den Bapst als Vicarius Christi oder Spiritus Petri vgl. Papst und Primat Papstium: I, 1, 7; — Ueber das von den Bäpsten in Anspruch genommene Vicariat bei Predigtung des deutschen Königsthrons vgl. Reichsvicariat; — Ueber B. und Generalvikariate der Bischöfe vgl. Kirchenverfassung: I B 2, Sp. 1404 ff., über B. der kath. Bäppter Kirchenverfassung: I B, 2, Sp. 1406. Bäppter: I, 2; II, 1; — Kapitularvicariat *Sedisvalanz*; — B. in der ev. Kirche: Bäppter: II, 1 (Pfarreifilar); Lehrvicariat *Predigerseminar*, 1, 2; Vicariat, rechtlid. Bäppter: A 6. Vicariat, rechtlid.

von Bifari = von Vicari.

Vicariat, rechtlid. Die Rechtsverhältnisse der nichtständigen Geistlichen, die nicht mehr Kandidaten (Kandidat, rechtlid), aber noch nicht Pfarrer (Pfarrer: II, rechtlid) sind, sind nach Landeskirchen verschieden geordnet. In Altpreußen steht das Lehrvicariat (Pfarrerbildung: A 6) Predigerseminar, 1—2) nur eine Stufe der Bildung dar, aber keine amtliche Stellung. Anders ist die Stellung der nicht ordinierter Hilfsvicare, die in der Regel nach dem Amtserlernen, häufig auch schon nach der ersten Prüfung zur Unterstützung oder Vertretung eines Pfarrers von der Kirchenbehörde enthandt werden. Diese steht für sie eine Remuneration fest; sie können jederzeit versetzt oder auch wieder außer Dienst gestellt werden. Ihre Amtsunctionen sind begrenzt durch die Vorrechte der Ordinierten (Ordination: II, rechtlid). Die ordinierten Pfarrvicare unterliegen gleichfalls ganz den von den Kirchenbehörden festgesetzten Ordnungen; sie sind rechtlid an jederzeitige Entlassung gestellt und nicht pensionsberechtigt; doch ist herkömmlich, daß sie, einmal beschäftigt, nicht wieder entlassen werden. Die Bifarschaft von der Ordination ab wird später auf das Dienstalter für Gehalt und Ruhgehalt angerechnet. — In anderen Landeskirchen lauten die Bezeichnungen (Großherzogtum Hessen: Pfarrassistent, Pfarrverwalter) und Einzelbestimmungen vielfach anders. Uebertall aber hat die Kirchenbehörde die Verfügung über diese Bifare. Da in Landes- oder Provinzialkirchen mit vielen durch Patronate und durch Ge-

meindewahl zu besetzende Stellen die Biksarszeit recht lange währen kann (nicht selten 5 und mehr Jahre), in die Ordnung der Dinge vielfach drückend geworden; manche Bestimmung bedarf dringend der Revision.

Paul Schönen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen, Bd. II, 1. Abt., 1906, § 65; — **Eduard Riehle:** Anstellung und Vorbildung der Geistlichen der evg. Landeskirche (Stettens), 1900; — **Karl Egert und Julius Friedrich:** Kirchenrecht der evg. Kirche im Groß-Hessen, Bd. II, 1911, § 10; — **E. Schelling** in RE² XX, S. 645; — **Thielan:**

Biktor = Victor.

Biktor Amadeus von Savoyen ¶ Waldenser 1b.

Biktor Emanuel, König von Italien, ¶ Italien, 6 (Sp. 778).

Biktor Emanuel von Savoyen ¶ Waldenser, 1c.

Biktorialand ¶ Australien.

Biktoriner: Angehörige des nach dem hlgr. Märtyrer Biktor von Marseille († um 300) benannten, von ¶ Wilhelm von Champeaugé begründeten Chorherrenstiftes St. Biktor mit theologischer Schule in Paris. St. Biktor, von Bischöfen und den französischen Königen ausgestattet, hat durch seine immer streng kirchliche Richtung namentlich im 13. Jhd. großen Einfluss ausgeübt. Das Kloster selbst wurde während der Revolution zerstört. — Von den B.n sind am bekanntesten geworden die beiden Mönche Hugo und Richard (s. u.); Schüler von St. Biktor bzw. Lehrer dafelbst waren außerdem ¶ Petrus Lombardus, Robert von Melun († 1167); Schüler Hugo, im Antichristus an den er seine einzst vielgelesene Summa gedruckten hat, Prior Achard († 1162), Johannes von St. Biktor und Walter († u.) von St. Biktor.

1. **Adam von St. Biktor** ¶ Adam, 4.

2. **Hugo von St. Biktor** (um 1100 bis 1141), wegen seines Einflusses auf die Entwicklung der Kirche „alter Augustinus“, der zweite Augustin, genannt, ist der Begründer der frischen Wiss. des französischen Mittelalters (¶ Mystik; II, 1). Er stammte wahrscheinlich aus dem Geschlecht der Grafen von Blankenburg und Regenstein. Um 1115 kam er nach Paris und trat ins Kloster von St. Biktor ein, wo er bald Vorsteher der Klosterküche wurde. Er verfasste viele Schriften und zwar in seiner Jugend einheitig erbauliche, während die systematischen in sein reiferes Alter fallen; doch sind viele der ihm zugeschriebenen Werke und Traktate unedti. In seiner Wiss. unterschied er drei mystische Erkennungsstufen: das Erkennen mittels sinnlicher Vorstellung (cogitatio), das vernünftige Erkennen durch Nachdenken nach dem verborgenen Sinn des sinnlich Erkannten (Meditatio), und das freie Erkennen des Jünger der Dinge (Contemplatio). Im allgemeinen schloß sich H. an die Wiss. des ¶ Dionysius Areopagita (¶ Mystik; I, 2c) an, hielt sich aber von dessen pantheistischen Anschauungen gefüllt fern. Zu seiner Eruditio didascalica bietet er einen Überblick über alle weltlichen und geistlichen Wissenschaften seiner Zeit (Grammatik, Rhetorik, Dialetik, Politik, Physik, Mathematik, Kunst, Gewerbe, Einführung in die hlgr. Schrift, Kirchengeschichte u. a.). Sein dogmatisches Hauptwerk ist De sacramentis fidei christiana; vgl. auch seine Summa sententiarum

(¶ Ausländische Kirche, 4c ¶ Literaturgeschichte: II A, 3).

3. **Richard von St. Biktor** († 1173), Schotte von Geburt, seit 1162 als Nachfolger Achards Prior von St. Biktor, vermutlich Schüler von Hugo von St. Biktor (f. 2) und gleichfalls die Gewissenheit des kirchlichen Dogmas, das durch die moderne Theologie seiner Zeit ins Wanken geriet, durch mythische Betrachtungsweise zu retten, er hat z. B. die Trinitätslehre hypothetisch aus der Idee der Liebe konstruiert (De trinitate; De verbo incarnato; De gratia contemplationis u. a.)

4. **Walter von St. Biktor** (12. Jhd.), gleichfalls Schüler Hugos (f. 2), als Richards (f. 3) Nachfolger Prior von St. Biktor, streng religiös gläubig und daher leidenschaftlicher und rechtgläubiger Gegner des ¶ Abélard, ¶ Petrus Lombardus, Gilbert ¶ Porretanus, Peter von Poitiers, gegen die als die quatuor labyrinths Francias er seine Schrift *Contra novas haereses* gerichtet hat, und deren Gedanken er oft durch gewaltsame Verderbungen zu verdächtigen versucht. ¶ Literaturgeschichte: II A, 3 (Sp. 223).

Werke Hugos in MSL 175—177; Richards ebd. 196; Walters ebd. 199; — In allgemeinen vergl. die Lit. zu ¶ Mystik; II und ¶ Scholastik; — In den einzelnen vgl. RE VIII S. 436 ff.; XXIII, S. 663 (Hugo v. S. B.); XVI, S. 749 ff (Richard v. S. B.); XX, S. 842 ff; XXIV, S. 625 (Walter v. S. B.); — A. Haureau: Les œuvres de Hugues de S. V.; 1886; — H. Denisile: Die Sentenzen Hugo v. S. B. (Atlas für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III, 1887, S. 614 ff); — A. Mignon: Les origines de la scolastique et Hugues de S. V., 1895; — H. Dilke: Die Psychologie des Hugo v. S. B., 1906; — G. G. B. Engelhardt: Richard v. S. B. und Joh. Ruinsbroek, 1838; — A. Blaud: Ueber den Walter v. S. B. Contra novas haereses (Theskr 1844, S. 823 ff). H. Widder.

Bilitorius ¶ Victorinus.

v. **Bilanoval, Thomas**, und die Hospitalitinnen des Th. von B. ¶ Hospitalitinnen, 8.

¶ **Billegaillon, Nicolaus Durand** (um 1510—71), ¶ Bräutien (Sp. 1328) ¶ Coligny.

Billiger, Abt, ¶ Oblaten (B17) von der ewigen Anbetung von Riedenbod.

Billinger, Hermine, ¶ Boltschriftsteller, 21.

Bilmari, 1. August (1800—68), evg. Theologe, geb. zu Solz in Hürthchen, widmete sich, seit 1824 Rektor der Stadtschule zu Rotenburg, 1827 Gymnasiallehrer zu Hersfeld, 1833—50 Gymnasialdirektor zu Marburg, zunächst ausschließlich dem Schulfach. Seine Landtagssreferate über das hessische Schulwesen gaben den Anstoß zu einer gänzlichen Umgestaltung der niederen und höheren Unterrichtsanstalten. Durch ¶ Thoholz und ¶ Schleiermachers Einfluss früh vom Nationalismus geschieden trat B. im hessischen Symbolstreit 1839 energisch für die unbedingte Geltung der altkirchlichen Symbole ein. Ueber seinen Vorstoß gegen den landesherrlichen Summepiskopat vgl. ¶ Hessen; III, 4. In seiner Stellung als Professor der Theologie in Marburg 1855—68 wuchs sein Einfluß auf die Geistlichkeit noch mehr und debütierte sich weit über die Grenzen Hessens aus. Getrennt seiner akademischen Programmchrist vertrat er die „Theologie der Tatsachen“ (¶ Hölne Geschichte, 4a) gegenüber der „Theologie der Rhetorik“. Er sah seine Hauptaufgabe darin, nicht Theologen, sondern Pastoren zu erziehen, denen er durch seine

Lehre vom göttlichen Ursprunge des geistlichen Amtes ein starkes Bewußtsein ihres Standes einprägte. In tonituationeller Hinsicht vertrat B. ein strenges Luthertum. Sein Nachweis, daß das Bekenntniß der niederhessisch-reformierten Kirche auf der Augustana invariata fuße, wurde besonders von seinem früheren Schüler, dann Amtsgegenossen H. J. Hepp hiefig bestritten. Über seine Freude mit den Taufältesten genossen vgl. Hessen: III, 4. B. war eine Kampfnatur, er hat noch über seinen Tod hinaus ebensoviel Bewunderung und Liebe wie Abneigung und Haß erweckt. Weniger angefochten als seine politische und kirchliche Wirksamkeit wurden seine germanischen Studien, von deren Früchten seine „Geschichte der deutschen Nationalliteratur“ (1. Aufl. 1845) bis heute die weiteste Verbreitung gefunden hat. Die preußische Leihnahme seiner hessischen Heimat in J. 1866 konnte B. nicht verwinden. Er starb 1868 in Marburg, nachdem er vorher öffentlich die bisherige Verbindung mit den preußischen orthodoxen Theologen, welche die schriftende Verlezung des Zweifelgelobtes“ billigten, für immer durchschritten hatte. *[Neu-Lutherium, 3 (Sp. 752).]* Pfarrer: I, 3 e.

Pfarr. u. a.: Meines evg. Gefangbuch, 1838 (anonim); *[Kirchenbuch: I, 3 e, Sp. 1308;]* — Die Theologie der Tarassen wider die Theologie der Aethorit, 1854; — Geschichte des Konfessionsstandes der evg. Kirche in Hessen, 1860; — Pastor-theologische Blätter, 1861—66; — Lehre vom geistl. Amte, 1870; — Die Augsburgische Konfession erläutert, 1870; — Außerdem sind noch nach seinem Tode eine Reihe von theolog. Vorlesungen von seinen Schülern herausgegeben. — Über B. vgl. Autobiographie in Strieders Grundlagen des katholischen Gelehrtengelehrtheit, 20, C. 110 ff.; — B. o. i.: A. B., 2 Bde., 1912—1913; — S. G. Leinbach: A. B., C. B., 1875; — (C. R. Grebe): A. B., 1900; — RE³ XX, C. 649—661; — ADB 39, C. 715; — IKG 1900, C. 1109 ff., 1155 ff.; — C. R. Grebe: B. als Oberherr der Diözese Kassel, 1904; — R. Grau: B. und v. Hörmann, 1879; — B. Diek: B. als Homilet, 1890.

2. Eduard (1832—72), evg. Orientalist und arabischer Theologe, Neffe des vorigen, geb. zu Rotenburg a. d. Fulda als Sohn des durch seine Führerrolle in der hessischen Reni-enzbewegung bekannten Metropoliten Wilhelm B. (Hessen: VI a, 1860) Privatdozent, 1865 a. o. Prof. zu Marburg, seit 1867 o. Prof. zu Greifswald. Schrieb u. a. De Nasirae ratione (1860) und gab den arabischen Urtier von Abu'l-Fath's Annales Samaritani heraus (1865).

ADB 39, C. 722; — Zum Andenken an B. B., 1872, 3. Willhelm (1787—1827), französischer reformierter Theologe, geb. in Nîmes, 1809 Pfarrer in seiner Baterstadt, hat sich um die Wiederbegründung und Förderung des theologischen Studiums in der reformierten Kirche Frankreichs nach der langen Verfolgungszeit (Huguenot: III, 3) und um die Übermittlung der deutschen theologischen Wissenschaft die größten Verdienste erworben. Mit wissenschaftlicher Weitertreue verband er ein warmes Verständnis für die lebendige Frömmigkeit, die ihm in dem dogmatisch euhergesigen Réveil entgegentrat. In kirchenpolitischer Beziehung ein Gesinnungsgegnosse A. J. Vincent, bedauerte er die durch das Konordat von 1801 (Frankreich, 9) geschaffene enge Verbindung der

reformierten Kirche mit dem Staat. Doch hielt er die freitadelichen Besuche (*[Freikirchen: III]*) für verübt.

B. schrieb: Observations sur l'unité religieuse, 1820; — Observations sur la voie d'autorité appliquée à la religion, 1821 (seide Schriften gegen Lamennais gerichtet); — Mélanges de religion, de morale et de critique saecræ, 10 Bde., 1820—24; — Vues sur le protestantisme français, (1820) 1859; — Méditations religieuses, (1820) 1863. — Über B. vgl. A. Michel: S. V. son temps et ses opinions, 1864; — G. Filhol: La pensée religieuse de S. V., 1899; — G. Lichtenberger: Encyclopédie des sciences religieuses, C. 393—397; — E. Lachemann: RE³ XX, C. 661 ff.; — Willib. Lüttege: Religion und Dogma. Ein Jhd. innerer Entwicklung im französischen Protestantismus, 1913, C. 231. Lachemann.

Vincentinerinnen oder Barmherzige Schwestern des *[Vincentius von Paul]* (Filles de la charité, in manchen Ländern auch „Graue Schwestern“ genannt, doch ist die Tracht in anderen Ländern schwarz), die bedeutendste weibliche Genossenschaft der katholischen Kirche.

Der Ursprung liegt in einem kleinen Frauenverein, den Vincentius 1617 in dem Städlein Châtillon-les-Dombes für die Zwecke der Armen- und Krankenpflege gründete und der rasch in andern Orten Nachahmung fand. Die eigentliche Organisation der B. erfolgte 1633/34; dabei war die frondeuse Witwe Louise Le Gras, geb. de Marillac (1591—1660; 1895 für ehrenwürdig erklart), d. s. Vincentius rechte Hand; sie wurde die erste Oberin. Die B. deren Zweck die Krankenpflege in den Spitälern und in den Kriegslazaretten ist, müssen eine fünfjährige Probezeit durchmachen und legen dann ein „einfaches“ Gelübde ab; der Wiederantritt aus der Gemeinschaft ist somit möglich. Die Oberleitung lag seit 1655 beim Generalsuperior der Lazaristen in Paris. Das Hauptland der Kongregation blieb immer Frankreich, wo die B. sich ungemein rasch ausbreiteten (1790: 426 Niederlassungen), und wo sie nach dem Sturm der Revolution schon 1800 wieder aufgestellt wurden. Daneben verbreiteten sie sich frühzeitig in Polen. Im Laufe des 19. Jhd.s haben sie fast den ganzen Erdkreis erobert. In Frankreich wurde die Genossenschaft 1904 anfaßt. 1908 zählte man an 35 000 B. in etwa 3600 Häusern, von denen auf Deutschland gegen 940, auf Ostfrankreich etwa 700 fielen. Das Hauptmutterhaus ist das in Paris; doch sind von diesem eine große Anzahl von Mutterhäusern mit vielen Zweigniederlassungen unabhängig, z. B. die von München, Augsburg, Ulmern, Württemberg, Freiburg i. B., Fulda, Hildesheim, Baderborn, Münster. Für die gegenwärtige Verbreitung in Deutschland vgl. *[Vincenz, rel. Genossenschaft, 3 a (ebenda 3—6 über andere B., die dem Hauptmutterhaus der B. aber nicht angehören sind).*

Himbüder³ III, C. 530—541; — KL³ X, Sp. 2115 f.; — RE³ XVIII, C. 82—84; — C. Vincentano: Die Barmherzigen Schwestern, (1831) 1850; — A. Lohé: St. Vincent de Paul et sa mission sociale, 1880. — Vgl. die Lit. über *[Vincentius v. Paul]*; — Über Louise de Marillac vgl. die französischen Lebensbeschreibungen von Richomont (1894) und Baunart (1898; deutsch 1908) und die Lettres de L. M., 2 Bde., 1886. Scuffi.

Vincentius, 1. von Beauvais (Bellavacuus), Dominiikanermönch, ein hervorragender Enzyklopädist und Pädagoge des

13. Jhd. (etwa 1190—1264). Er stand als Berater in wissenschaftlichen und religiösen Dingen in naher Beziehung zum Hs. Ludwigs IX., für dessen Kinder er wohl den *Traat De eruditione filiorum regiorum*, eine Sammlung von wertvollen Gedanken für Lehrer und Erzieher, verfaßte. Von seinen sonstigen zahlreichen, teils gedruckten teils ungedruckten Werken ist verhältnißmäßig das *Speculum triplex*, die umfangreiche *Enzyklopädie des Mittelalters*, die uns ihren Verfasser als Mann von ausgedehntem Wissen, innerlichstem Fleiß und rühmlicher Weisheit zeigt. Die Bibel, die Kirchenväter, die griechischen und römischen Autoren, arabische und französische Schriftsteller hat er auszugsweise im ganzen mehr als 450 Schriftsteller und mehr als 2000 Werke. Das Werk zerfällt in drei Teile, das *Speculum naturale*, doctrinale und historiale; erst nach § 2. Tode fügte ein unbekannter Kompilator ein *Speculum morale* hinzu, so daß aus dem Werke ein *Speculum quadruplex* wurde. Im *Speculum naturale* (*Naturspiegel*) gibt er an der oberen Stelle des biblischen Schöpfungsberichtes einen Überblick über das naturwissenschaftliche Wissen im weitesten Umfange bis zu seiner Zeit; im *Speculum doctrinale* (*Lehrspiegel*) finden wir eine umfassende Darstellung d. S. Standes der Wissenschaften bis auf seine Zeit, im *Speculum historiale* (*Geschichts-Spiegel*) einen Abriss der Geschichte von der Weltgeschöpfung bis auf Kaiser Friedrich II.

RE² XX, S. 665—670; — KL¹ XII, Ep. 973—978; — UE II¹ S. 280 f.; — *Musée Chevalier: Répertoire des sciences historiques du moyen âge* II, 4683 f.; — B. v. B.: *Über die Erziehung; überlegt aus dem Lateinischen von Mittauer, Donauwörth* 1887; — M. de Wulf: *Histoire de la philosophie médiévale*, 1900, S. 381.

§. Zwider.

2. Ferrier *Ferterius*.

3. Bischof von Ibiça, *Himmelbrief*, 2.

4. von Lérinum († um 445), Presbyter, verfaßte 434 an der Insel Lérinum im Kloster sein *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate*, ein Meisterstück, in dem er den Grundbegriff entwirft, dessen Bedeutung ein sicheres Urteil über alle alten und neuen Religionen ermöglichen soll. Andere Werke B.s sind nicht bekannt. Die *objectiones Vincentianae*, die Profess von Aquitanien, der strenge Augustiner, zurückweist (MSL 45, Sp. 1843—1850; 51, Sp. 177—182), sind nicht einwandfrei auf B. zurückzuführen. B. schreibt gegen die augustinischen Neuerer und will dem freien Willen neben der Gnade einen bleibenden Platz sichern (Psalms und Psalmanischer Streit, 3, Sp. 1350), auch die doppelte Prädetermination (I, 2) als durch keine Tradition gerechtfertigte Lehre anerkannt sehen. Dem Maßstab der Orthodoxie ist „was überall, immer und von allen gelehrt worden ist“. Danach ist auch die heilige Schrift zu deuten. Das wäre eine klärende Formulierung der lath. Glaubensregel (Regula fidei, 2. Tradition, 3), die sich nie in einem engen Wortlaut hat einschränken lassen, wenn nicht formell der Gedanke der bischöflichen Suffraganität gefährdet wäre und zugleich die darin beschlossene Elastizität der lath. Tradition. B. hat darum nicht das letzte Wort behalten. — *Bibelwissenschaft*: I, E 2 b.

MSL 50, Sp. 637—683; — Sonderausgabe von A. Züliicher, 1895; deutsche Übersetzung von H. Uhle,

1870; — *Der* in der Einleitung zur Sonderausgabe und in RE² XX, S. 670—675; XXIV, S. 623; — H. Koch: *V. v. L. und Gennadius, 1907*.

5. von Paulo (nicht: von Paula, 1576 bis 1660), der bedeutendste Organisator lath. Charitas im Zeitalter der Gegenreformation, war der Sohn eines Bauern aus der Gascoigne, wirkte an verschiedenen Orten Frankreichs als Parter oder Hausgeistlicher in vornehmen Häusern, gründete 1617 einen kleinen Frauenverein für Armen- und Krankenpflege, aus dem seine bedeutendste Stiftung, der Orden der Vincentinerinnen, erwuchs, und 1624 den Orden der Lazaristen oder Priester der Mission. Seine Tätigkeit galt vor allem der verwahrlosten Landbevölkerung, auch den Galeeren-slaven und anderen Unglüdlichen (Missionen, 2. Liebätsigkeit; I, 4 a). B. war von bedeutsamem juristischen Geschick, aber ein enger, jana-tischer Geist, Verfolger der Hugenotten und besonders des Janitentismus, 1723 fest, 1737 heilig gesprochen; sein Fest der 19. Juli. — Lebte nach ihm benannte rel. Genossenschaften, vgl. auch *Vincenz*, rel. Genossenschaften.

Lettres de St. Vincent de Paul, 7 Bde., Paris 1880 ff.; — *Lebensbeschreibungen von L. Abelijn*, (Paris 1664) 1729; — *Leopold Grafen zu Stolberg*, (1818) 1836; — *Abbe Maynard*, 4 Bde., (Paris 1860) 1874; verfürte deutsche Ausgabe 1878 f.; — RE² XX, S. 675 bis 678; — KL¹ XII, Ep. 989—999; — *Die im buch* III, S. 428—432.

heiss.

Vincentiusverein *Charitas*, 7.

Vincenz, rel. Genossenschaften vom heil. Vincentius von Paulo: 1. Missionärspriester vom hlg. B. v. = *Lazaristen*, 2; — 2. Brüder vom hlg. B. v. B.: a) von Paris, religiöse Kongregation zur geistlichen und äußereren Fürsorge für jugendliche Arbeiter, gegründet 1845 von Abbé Le Pévost (1803—1874); Biogr. anonym, Paris 1890 und von H. Hartje, Paris 1896, 1874 västentlich bestätigt, verbreitete sich außer in Frankreich, wo sie jetzt infolge des Vereinsgesetzes aufgelöst ist, auch nach Belgien, England und Amerika; sie wirken in Waisenhäusern, Knabenhorsten, Lehrlingshäusern und Asylen für junge Arbeiter und Gesellen. *Pal. Heimbücher* III, S. 362 f.; — b) von Turin, gegründet 1830 von dem ehrenwürd. Gottolengo; — c) von Gent, gegründet 1809, für Krankenpflege, in Belgien verbreitet; — 3 a) *Barmherzige Schwestern* vom hlg. B. v. B. = *Vincentinerinnen*. Ihre gegenwärtige Verbreitung in Deutschland ist (nach Kroes Handbuch 1911): *Mutterhaus* in Straßburg (gegr. 1734 in Babern i. Ess.) mit 70 Niederlassungen (775 Schwestern) im Bistum Straßburg, 8 (120) im Bistum Mainz, 11 (72) im Bistum Freiburg, 1 (12) im Bistum Limburg; *Mutterhaus* in Solingen (gegr. 1869) mit 37 Niederlassungen (432 Schwestern) im Bistum Köln und 7 (30) im Bistum Trier; *Mutterhaus* in Kulm (gegr. 1694) mit 5 Niederlassungen (107 Schwestern) im Bistum Lübeck, 17 (167) in Gnesen-Polen, 6 (95) im Bistum Breslau und 2 (23) im Bistum Cölnland; — b) *Selbständige*, oft auch als *Vincentinerinnen* bezeichnete und dem gleichen Zwecke dienende, aber dem Hauptmutterhaus der *Vincentinerinnen* nicht angegeschlossene, vielmehr einer 1835

päpstlich bestätigten, neueren Regel folgende Genossenschaften von Schwestern des hlg. B. v. P. (Vincenz-Schwestern) gibt es mit den Mutterhäusern in München (gegründet 1832, 62 Niederlassungen mit 700 Schwestern in Diözese München, 36 mit 244 Schwestern in den Diözesen Bamberg, Augsburg, Passau und Würzburg); in Augsburg (1862 gegründet; mit 36 Niederlassungen und 289 Schwestern); in Untermainach in Württemberg (gegründet 1858, 107 Niederlassungen mit 1030 Schwestern in der Diözese Rottenburg); in Freiburg i. Br. (gegründet 1853, mit 150 Niederlassungen und 900 Schwestern); in Fulda (gegründet 1851, mit 49 Niederlassungen in Diözese Fulda und 5 in Diözese Paderborn); in Padova (gegründet 1841, mit 99 Niederlassungen und 1250 Schwestern im Bistum Paderborn); in Hildesheim (gegründet 1857, mit 37 Niederlassungen und 337 Schwestern im Bistum Hildesheim und 1 Niederlassung in Lübeck); ferner Mutterhäuser in Innsbruck, Zams (Tirol) und Agram; — 4. S. Schwestern des ehrwürdigen Gottolengo, von diesem gegründet 1830 in Turin, für Krankenpflege und Unterricht, auch „Frauen der christlichen Liebe“ genannt; — 5. Soeurs de St. Vincent de Paul mit Mutterhaus in Oppy (Diözese Mecheln), 1845 gegründet, in Belgien verbreitete Genossenschaft mit der III. Regel des hl. Franz (Tertiariinnen), für Unterricht, Erziehung, Armen- und Greisenpflege; — 6. Schwestern der göttlichen Vorsehung, relig. Genossch., 2.

Über den Vincenzverein vgl. "Charitas," 7. Joh. Werner.

Vincenzbrüder (= Vincenz, rel. Genossenschaften, 2).

Vincenzschwestern (= Vincenz, rel. Genossenschaften, 3, 4, 5, 6.

da Vinci, Leonardo, (= Renaissance: I, 6; II, 3). Christusbilder, 2 (Sp. 1788).

Bindafabrikstrafen (= Straf- usw. gerichts-

barkeit, türkische, 2.

Vinet, Alexander (1797—1847), evg. Theologe der französischen Schweiz, geb. zu Duchi, 1819 ordiniert, nachdem er schon zwei Jahre vorher zum Professor der französischen Sprache am Gymnasium und Lehrerseminar in Basel berufen worden war. B. blieb zwanzig Jahre an dieser Stelle und wurde 1819 Professor der französischen Literatur an der Basler Universität. Während seines Basler Aufenthalts predigte er mit großem Erfolg in der französischen Kirche. Aus seinem Unterricht entstanden seine bekannten Werke über die Geschichte der französischen Literatur, auch die Chrestomathie française (drei Bände, 1829—30), die gegenwärtig noch in den Schulen der französischen Schweiz gebräucht wird. Aufgrund des Todes seines Vaters und einer sehr schweren Krankheit (1823) erfuhr sein Glaube eine Wendung. Er wurde von der damals herrschenden dogmatischen Richtung unabhängiger. Von diesem Augenblick an behauptete er, daß die christliche Glaubenslehre nicht von der evangelischen Lehre getrennt werden dürfe, und bemühte sich, den ethischen Wert der erlösenden Tatjachen, die dem Dogma zugrunde liegen, apologetisch zu beweisen. — B. war ein be-

reuter und treuerVerteidiger der religiösen Freiheit. 1837 wurde er als Professor der praktischen Theologie nach Lausanne berufen, trat aber schon 1840 infolge eines neuen Kirchengegesetzes aus Gewissensgründen aus der waadtländischen Geistlichkeit aus und legte 1845 sein Lehramt nieder. Nach den Prinzipien, die B. seit Jahren formuliert und verteidigt hatte, bildete sich dann die freie Kirche des Kantons Waadt (V Freikirchen: I, 3). B. wurde einer der Führer der neuen Kirche und verfaßte als solcher ein Glaubensbekenntnis, das von Pole mit und Intellektualismus frei war. B. hat kein vollständiges theologisches System aufgestellt. Erster und Theologe, wurde er in der Theologie französischer Zunge der Vorläufer des religiösen Individualismus, der Bahnbrecher einer Reaktion gegen den Dogmatismus der Stengelgläubigen Erweckung einerseits und gegen den Intellektualismus der Rationalisten anderseits. Der Einfluß B.s ist gewaltig gewesen, ja er ist bis heute im Nachen begriffen.

Berl. u. a. — mehr ins Deutsche und andere Sprachen übersetzt — Religiöse Leben, 1821, und Eng. Studien, die Homiletique, 1853; — die Théologie pastorale, 1850; — Essais de philosophie morale et de morale religieuse, 1837; — Du socialisme considéré dans son principe, 1846 (Hier entwidmet B. seine Gedanken über Individualismus und gegen Sozialismus); — Mémoire en faveur de la liberté des cultes, 1826; — Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat, 1842; — An literarischen Werken: Etudes sur Blaise Pascal, Histoire de la Littérature française au 18e siècle (2 Bände), Etudes sur la Litt. fr. au 19e siècle (3 Bde.); — Eine französische Ausgabe seiner Werke bereitet ein Verein in Lausanne vor. — Über B. vgl. RE XX, S. 680—692; — C. Rambert: Aleg. B., 1913; — L. Molines: Etude sur A. V. critique littéraire, 1890; — A. Rüegg: A. B.s Gedanken und Betrachtungen, 1897; — A. Schumann: B., sein Leben, seine Gedankenwelt, seine Bedeutung, 1907; — Willib. Lütig: Religion und Dogma. Ein Abb. innerer Entwicklung im französischen Protestantismus, 1913, S. 35 ff. — E. Goupy.

Vinzenz, Vinzentinerinnen, Vinzenzschwestern, Vinzenzverein (= Vincenz, rel. Genossenschaften, 1).

de Bio, Thomas, = Cajetan, der Kartäginer.

Violet, Bruno, evg. Theologe, geb. 1871 in Berlin, 1903 Pfarrer ebenda.

Die päpstlichen Märtyrer des Eusebius von Cesarea 1896; — Ein zweitürdiges Palimpsestfragment aus Damaskus 1902; — Die Eccl.-Apokalyphie (IV Eccl.) I, 1910. Gunzel.

Viollet, Paul, französischer Jurist und Historiker, geb. 1840 in Tours, studierte an der Ecole des Chartes, wurde 1866 Archivar am Nationalarchiv in Paris, 1876 Bibliothekar der juristischen Fakultät und Professor des bürgerlichen und kanonischen Rechts an der Ecole des Chartes, 1887 Mitglied des Institut de France, 1907 Mitglied der Königl. Akademie in Kopenhagen.

Außer zahlreichen juristischen und geschichtlichen Werken schrieb B. L'Infallibilité du Pape et le Syllabus (1905); die Schrift kam am 5. April 1906 mit dem Papazettel Santo auf den Index und wurde darauf aus dem Buchhandel zurückgezogen.

Wundermann.

Piraggio (= Jakob von Voragine), Erzbischof von Genua, Legenda aurea.

Birchow, R u d o l f (1821—1902), Pathologe, Anatom, Anthropologe, Ethnologe und frei-sinnig-demokratischer Politiker, geb. in Schivelbein in Pommern, 1843 Unterarzt an der Charité in Berlin, 1847 Professor und Privatdozent, 1849 o. Professor für pathologische Anatomie in Würzburg, 1856 in Berlin, seit 1859 zugleich Stadtvorsteher, seit 1863 preußischer Landtagsabgeordneter, 1880—93 Mitglied des Reichstags. Er begründete als Schüler von Joh. Müller die Hellenistische Pathologie („Omnis cellulara cellula“; „Biologie, 2a); anthropologische, ethnologische und vergleichliche Forschungen waren ein zweites Gebiet, in dem er beiheute ebenso Meister wurde. Aus dem Studium des Hungerphysikus in Oberösterreich erwuchs seine Forderung sozialer Reform samt Anklagen gegen die Rekooperation. 1848 stand er hinter den Barrikaden, 1873 prägte er das Schlagwort „Kulturmampf“. Obwohl er stets in der Opposition stand, besaßt ihn ein energisches Gefühl für Recht und Gesetz. In der Medizin hat er selbständige Beobachtung von Tatsachen und Befreiung von Autoritäten und Traditionen maßgeblich gefördert. Für die sanitären Verhältnisse Berlins hat er durch seinen Rat bei Anlegung von Wasserleitung und Kanalisation sowie beim Bau von Krankenhäusern Großes geleistet. Jahrzehntelang war er Leiter der Naturforschergesellschaft der Anthrologen-Versammlungen. „Ich kann wohl behaupten, daß der Charakter der deutschen Wissenschaft viel angenommen hat von jenem wahrhaft spirituellen Erntekreis, mit dem sich unser Volk jeder Arbeit untersieht, und der das eigentliche Wesen der religiösen Stimmung ist. Ich schenke mich nicht zu sagen: es ist die Wissenschaft für uns Religion geworden.“ Die Naturwissenschaft hat ein großes Stück mit gearbeitet und an der spiritlichen Befreiung unseres Volkes! (Ueber die nationale Entwicklung und Bedeutung d. Naturwissenschaften, 1865, S. 17 f.). Diese Worte geben keine persönliche Lebensanschaffung preis wieder. B. war das Muster eines vornehm eigenartigen Forschers; weittragende Schlüsse, Theorien oder gar Spekulationen verbaute er ganz aus seiner Forschung, hierin das Gegenteil von Händel. „Darwinismus, 3a, b“ (Deszendenztheorie, 3 „Entwidmungslehre, 7.“)

Das Verzeichniß der Schriften und Abhandlungen B. umfaßt 118 Druckseiten bei C. Strauß; B.-Bibliographie, 1901; — B. Waldeyer: Gedächtnisrede auf R. B., ABA 1903; — † Marie Rabl: R. B. Briefe an seine Eltern, 1907 (darin eine Schilderung des Konservendampfers von 1848 in Berlin); — J. Vagel; R. B., 1906.

Biret, Peire (1511—71), Reformator der französischen Schweiz, geb. in Orbe im Waadtlande. In Paris, wo er die Theologie studierte, durch G. Farel für das Werk der Reformation gewonnen, seit 1533 im Auftrag Berns Mitarbeiter G. Farel und G. Froment in Genf, nach kursem Aufenthalt in Neuchâtel Pastor in Laujanne. In der berühmten Disputation von Laujanne (Oktober 1536), infolge welcher die Reformation im Waadtland eingeführt wurde („Schweiz, 3a“ [Laujanne, 1]), spielte er die Hauptrolle. Während Calvin's Verbannung von Genf, als die Einwohner dieser Stadt aufgingen, die Abwesenheit des Reformators zu bedauern, wurde B. von den Bernern zum zweiten Male dorthin gesandt. In Laujanne hielt er auch

theologische Vorlesungen. Zu Streitigkeiten mit der Berner Obrigkeit kam es aber, als diese ihm das Recht bestrafte, die Unvördigungen von dem hlg. Abendmahl auszuweichen; als er sich daraufhin (Weihnaechter 1558) weigerte, das Abendmahl auszuweilen, schritt man zu seiner Abschaffung. Er begab sich zuerst nach Genf und dann — wegen seiner schwachen Gesundheit — nach dem Süden Frankreichs, wo er noch lange Jahre in Nîmes, Montpellier und Lyon tätig war.

Seine gebräuderten Werke, seita fünfzig an der Zahl, gehören gewöhnlich zu den größten Seltenheiten; die wichtigsten sind: Instruction chrestienne en la doctrine de la Loy et de l'Evangelie, 1564; — Exposition de la doctrine de la Loy chrestienne, touchant la vraye connaissance et le vray service de Dieu, 1564; — Eine vortreffliche Auswahl B. Schriften ist 1911 in Lausanne unter dem Titel: P. V. d'après lui-même, herausgegeben worden. — Man besitzt auch eine große Anzahl gebräudter Briefe von ihm; vgl. Hermannard: Correspondance des Réformateurs, 9 Bd. 1866—1897, und Opera Calvinii, herausgegeben von Baum, Cunig., und Reuß, Bd. X—XX. — Ueber B. vgl. RE² XX, S. 693 ff.; XXIV, S. 623; — H. Buileumier: Note P. V. 1911; — J. Barnaud: P. V., sa vie et son oeuvre, 1911; — Derl.: Quelques lettres inédites de P. V., 1911.

E. Choisy.

Virgines sacrae, = Gott oder Christo geweihte Jungfrauen, spielten im Leben der alten Kirche als „Bräute Gottes“ bzw. „Christi“ (Virgines Christi) entsprechend der Wertung der Ästele und Jungfräulichkeit (¶ Frau: II, 1, 5) schon früh eine Rolle und bildeten hernach einen Stand, in den man, teilweise schon in ganz früher Kindesalter durch die öffentliche Gelübdeablegung, Handauflegung, Einkleidung nebst Schleierverleihung und Gebet aufgenommen werden konnte (Ambroëus De virginibus I, 11; III, 1 De virginitate, 5; über die frühere Zeit vgl. Tertullian De virginibus, Cyprian De habita virginum, für die spätere noch die Briefe des Hieronymus ep. 22, 24, 107, 108, 128). Diese B. blieben zum Teile noch lange im Elternhaus; wir finden sie aber auch zusammen mit einzelnen anderen Ästetinnen, teils in Privatzimmern, teils in besonderen Jungfräuhäusern (Parthenonēs), ja selbst als Hausgenossinnen männlicher Ästeten (vielleicht schon I Kor 7, 3 ff.; ¶ Syneisalten). Die B. sind als solche nicht beamtet, bilden auch nicht die Vorläufe der Diaconissen (¶ Frauenämter, 1), die meist aus ihnen genommen wurden, sondern sind ein S und neben dem Kirch ihren „Bei wen“ und „Diaconissen“, die Borgängerinnen einerseits der weiblichen Eremitinnen aus der Zeit des späteren Monchthums, die a's „Santimoniens“ auch noch in der mittelalterlichen Kirche begegnen, anderseits der Klosterinnen (¶ Mönchthum, 1c n. a.) und der mittelalterlichen Nonnen (¶ C. gleichfalls „Santimoniens“ genannt, vgl. Nachener Regel 816; ¶ Kanoniker u. w., 2).

3. Wilpert: Die gotikgeweihten Jungfrauen in den ersten Jhd. der Kirche, 1892; — H. Koch: Virgines Christi, 1907; — Leopold Schärnast: Der Dienst der Frau in den ersten Jhd. der christlichen Kirche, 1902, S. 106 f. 110, 113, 115 ff. 119 f. 150 f. 153 ff. u. ö.; — Wilhelm Conrad in ChrW 22, 1908, S. 61 ff.; — Einzelnes auch in RE² XIII, S. 215 f. 221. — Vgl. auch Lit. zu ¶ Frau: II ¶ Frauenämter ¶ kanoniker und kanoninnen, 2.

Z. Schärnast.

Virgines subintroductae ¶ Syneisalten.

Virginität = Jungfräulichkeit, Ehelosigkeit. ¶ Ästhet. § Ehe: II, 2 b; 3 ¶ Mönchtum ¶ Orden: I, 1; ¶ Soz. § Virgines sacrae ¶ Synesis-alien ¶ Doppelte Moral.

Bischof, 1. **Eberhard**, evg. Theologe, geb. 1865 in Göttingen, 1890 Pfarrer in Arosa, 1893 Pfarrer in Davos-Dorf, 1902 a.o. Prof. in Basel, 1907 o. Prof. dafelbst. ¶ Offenbarung J. han-nüs, 1 (Sp. 924).

Beri. u. a.: Die Offenbarung Johannis, (1886) 1895*; — A. Rüttels Aufschauung vom evg. Glauben und Leben, 1900; — Ist die Weisheit des Christentums zu beweisen?, 1902; — Die Paulusbriefe, 1904; — Das Christentum Bismarcks, 1905; — Die Frage nach dem Sinn des Lebens, 1908; — Der Apostel Paulus und sein Werk, 1910; — Die Lehre und der Unterricht an der theologischen Fakultät Basel seit der Reformation, 1910; — Die Universität Basel 1460—1910, 1910; — Jesus Christus in der Geschichte, 1912; — Die Sphäre der evang.-theologischen Fakultäten, 1913. **Glare.**

2. **Friedrich Theodor** (1807—1887), Ästhetiker der Hegel'schen Schule, geb. zu Ludwigslust, 1830 Pfarrvikar in Horbach, 1833 Repetenti in Tübingen als Schüler von Dr. Chr. Baur, 1836 Privatdozent, 1837 a.o. Prof., 1844 o. Prof. für Ästhetik und deutscher Literaturgeschichte dafell., als solcher alsbald wegen frei-mürriger Unzufriedenheit auf 2 Jahre des Amts ent-hoben (* Württemberg, 4, Sp. 213); 1848 Mit-glied der Lütticher Frankfurter Parlaments, 1855 Prof. am Polytechnikum in Zürich, 1866 bis 1877 in Stuttgart. Mit D. F. Strauß ver-band B. innige Freundschaft. Als sein größtes Verdienst rechnete er ihm zu, daß er den Mythus begrifflich konsequent auf die Wundererzählungen angewendet habe, nicht aber ging er mit ihm zusammen in der Bewertung der naturwissen-schaftlichen Forschungsresultate. Hier machte sich vielmehr sein Brüder Berleth mit Bieder-mann geltend, infosfern er einem Geistesmonis-tus unter Anerkennung eines letzten unergründlichen Geheimnisses und unter unbedingt ethischer Bestimmung der Religiosität huldigte.

Berl. u. a. Reichtett, 1857; — Hanf, der Tragödie 3. Teil (Wiederaufl.), 1862; — Goethes Faust, 1875; — Auch einer (Romant., 1878) 1892*; — Kritische Gänge Bd. I, II, 1844, Neue Folge, 1861, 1873; — Vorträge von F. Th. B.; Fürs-deutsche Volk. In 2 Reihen (Sp. 1. o. 2. B. Völker) 1900 ff. — Ueber B. vgl. F. Th. Bödler: Mein Le-bensgang, 1846—1851, 3 Bde.; — W. Lang: „Von und aus Schwaben“, 1890, 6. Hft.; — Hilfe Fravan: B.-Erinnerungen, 1889; — R. Wetrich in ADB 40, S. 31—64; — Th. Siegler: § Th. B., 1893. **Hendorn.**

3. **Peter** (1455—1528), Malerei und Plastik im Mittelalter: II, C 1c (Sp. 103).

Bichm ¶ Bedürfe usw. Religion, 3. 5.

Bichten der Propheten im AT ¶ Offen-barung: 1 ¶ Geist usw. im AT, Sp. 1198 f.; ¶ Propheten: I, II, A 2; C 6. Ueber Mythisches in B. vgl. ¶ Mythen: II, 8. Zur religiösen-geistlichen Eingliederung vgl. jerner ¶ Er-scheinungswelt der Rel.: I, A 1 f.; III, B 2; C 1 ¶ Mantik usw., 3 ¶ Mithit: I, II, IV. ¶ Ästhet.: I, III, 2, 3. ¶ Geist und Geistesgaben im AT, 2 und die bei ¶ Estete sowie in RE³ XX, S. 568ff; XXIV, S. 622 genannte Literatur.

Bijonshypothese zur Erklärung der Erche-nungen des Aufruhrstandenen ¶ Gemeinde, 2.

Bilitantinen = ¶ Salefianerinnen.

Bisitatio liminum apostolorum = bischöfliche Romfahrt, ¶ Kirchenverfassung: I B, 2, Sp. 1103.

Bisitation ¶ Kirchenvisitation.

Bisitationsartikel, sächsische (1592), ¶ Sach-sen: I, 3.

Bisitationsordnungen ¶ Kirchenvisitation, 2 ¶ Kirchenordnungen, 2.

Bispered ¶ Abesta, 2 b.

Bijer, Dorothea, ¶ Stigmatisierte (Sp. 925).

de **Bisfer, Johannes Theodor**, holländischer evg. Theologe, Sozialpolitiker und Philan-throp. Geb. 1857 zu Utrecht, 1880 Pfarrer der Niederländisch Hervormed Kerk, seit 1882 in Amsterdam. Gründer und Ehrenvorsitzender des Christelijk-Nationale werkmanbond (13 000 Mitglieder) und Hauptredakteur von dessen Or-gan De Voorzorg; Führer auf dem Gebiete christlichen Schulwesens und der Organisation christlicher Liebesätigkeiten; 1897—1905 und seit 1906 Mitglied der Abgeordnetenkammer. Seine viel-verzweigte Arbeit ist gekleidet von dem Gesichtspunkt, daß das ganze öffentliche Leben unter die Herrschaft des Weltkönigs Jesus Christus ge-stellt und dazu die Position der Kirche gefärbt werden muß. So verbindet sich für die B. un-gefähr sozialpolitische und kirchliche Arbeit; von A. * Küpper unterscheidet er sich dadurch, daß ihm für A. das Christentum zu sehr System statt mehr Lebensprinzip erscheint.

Theologische Werke: Hebreuewsche Archaeologie, 2 Bde. (1890), Hosea, der man des geistes (1886), Onze plichten (1893), Mohammed-Christus (1896). **Showalter.**

Bita canonica ¶ Kanoniker usw. ¶ Domkapitel ¶ Chordelegat ¶ Brewier.

Bitalianus, Papst (657—672), Nachfolger des Papstes ¶ Eugen I. Die Anzeige seiner Er-hebung an den Kaiser Konstant. II (¶ Byzanz: I, 3) bedeutete im Verhältnis zu Byzanz „die Wiederanfüllung trotz des Gegenseizes in der monotheistischen Frage“. Der Kaiser bestätigte wohl die Privilegien der römischen Kirche, plün-derte aber bei seinem Besuch in Rom (663) ihre Schäfe. B. hat angeblich versucht, die Kirche von Ravenna zum Geburtsort gegenüber Rom zu bringen; er und der dortige Bischof baunten sich gegenwärtig. Im Interesse Roms war in England der von B. geweihte Erzbischof ¶ Theo-dor von Canterbury tätig.

A. Haas: RE³ XX, S. 704 f. **Berminghoff.**

Bitalismus und Mechanismus.

1. Das Problem und seine Geschichte; — 2. Der gegen-wärtige Stand der Frage; — 3. Das Interesse der Theologie.

1. Das Problem des B. lautet: Sind die Le-benserscheinungen, d. h. die Prozesse der Ernährung, des Wachstums, der Fortpflanzung, die Regenerationsfähigkeit in den Organismen rein mechanisch zu erklären? Sind hier physikalische und chemische Gesetze zur Erklärung restlos genü-gend? Oder müssen wir außer diesen noch andere speziell organische Kräfte annehmen? Erwa-eine besondere Lebensträfe? — Beide Aufschau-ungen standen sich schon im Alterium gegenüber. Democrit war ausgeprägter Mechanist, Ari-stoteles Vertreter des B. Denn er nahm eine formende, zweckmäßig wirkende Kraft an, eine vegetative wie eine animalische Seele (¶ Philo-sophie: II, griechisch-römische, I). Ja, man war im Alterium und im Mittelalter eher geneigt, auch in die Bewegungen anorganischer Körper eine Seele oder Leben hineinzudenken, wie die Mytho-logie aller Völker beweist (¶ Mythen und My-thologie: I, 4 ¶ Errscheinungswelt der Rel.: I B, 1, Sp. 502 ff.). Einen universalen, alles befe-

lenden B. finden wir noch bei Giordano, Bruno. Aber durch Männer wie Descartes, Galilei, Newton wurde der B. aus dem Gebiet der anorganischen Natur herausgedrangt. Von nun an wurde es ein Problem, wie weit der M. zur Erklärung der Lebenserscheinungen zutreffend sei. Descartes meinte, alle Vorgänge im tierischen wie menschlichen Körper seien streng mechanisch zu erklären. Die Tiere seien temporisierte Automaten. Die Folgezeit suchte dann diese Automa'en künstlich nachzuhahmen. Da aber diese Auffassung zu gewaltig war, blieb der B. bestehen. Die „Lebenkraft“ (vis vitalis, natus formativus) wurde zu einem Wort, das alle unbekannten Erscheinungen erklären sollte, in Wahrheit aber nichts erklärte. 1828 entdeckte Wöhler, daß der Harnstoff auch außerhalb organischer Körper vorkommen und hergestellt werden könnte. Damit war ein bedeutsamer Schritt getan, die Kluft zwischen dem Reich des Anorganischen und Organischen zu überbrücken. Dann verloren Männer wie Schwann, Schleiden, Lotze und Du Bois-Reymond das „Gespenst“ der Lebenkraft aus der Welt zu schaffen. Besonders seit der Eindeutung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie erkannte man, in wie weitem Umfang dieselben Gesetze in der anorganischen und in der organisierten Materie wirksam sind. Der M. stand begeisterte Vertreter, die sich der Hoffnung hingaben, es würde der Wissenschaft gelingen, alle Lebenserscheinungen auf Bewegungsverläufe physikalischer oder chemischer Art, festlich auf eine Mechanik der Atome zurückzuführen. In dieser Richtung arbeitete die Biologie unermüdlich. Sie zeigte: das Knochengerüst wirkt wie ein kompliziertes Hebelelement, der Blutlauf ist einem zusammengefügten Pumpwerk zu vergleichen. Ebenso sind chemische Gesetze bei der Tätigkeit der Verdauung, in der Arbeit des Magen- und Darmwandlungen, in der Aussonderung der Drüsen wirksam. Soll man nicht hoffen, daß es der rätselhaften Weisheit der Naturkeit gelingen wird, alles bis jetzt noch Rätselhafte nach streng mechanischen Gesetzen zu erklären?

Die Gegner sind sich im Lauf der Jahrzehnte bedeutend näher gekommen. Die mechanistische Auffassung kann uns mit einem neuen Dogmatismus bedrohen, wenn sie behauptet, im Organismus könnten überhaupt keine anderen als physikalisch-chemische Kräfte wirksam sein. Das Gesetz der Erhaltung der Energie (: 1. Sv. 323) gilt für geschlossene Systeme. Die Frage, um die es sich handelt, ist aber, ob von außen noch andere als physikalisch-chemische Kräfte hineinwirken können. Dies für unmöglich zu halten sei; eine Weltanschauung voraus, die dogmatisch erfaßt, es gäbe im Weltall nur physikalisch-chemisches Geschehen; jenseits derselben existiere überhaupt nichts; alles müsse sich reiflos aus Bewegungen der Atome oder aus den Wirkungen energetischer Kräfte erklären lassen. Wofern sich die mechanistische Auffassung nicht zum tragen Materialismus (oder zur östwaldschen Ueberspannung der Energetik; „Energie usw.“, 3b) erweitert, gibt sie im geistigen Leben Vorgänge zu, die sich nicht nach physikalisch-chemischen Gesetzen reiflos begreifen lassen („Naturgesetze“, 6). Dann aber darf man nicht von vorneherein die Möglichkeit abweisen, daß bereits in dem organischen Leben außer den physikalisch-chemi-

schen Kräften, die eine bedeutende Rolle spielen, noch andersartige, speziell organische Kräfte wirksam sind.

Welcher Art sind diese? Die Revitalisten brauchen nicht mehr den alten, nichts erklärenden Begriff „Lebenkraft“. Sie sind zunächst nur darin einig, daß die organischen Vorgänge speziell von den anorganischen verschieden sind. Die Kluft zwischen der anorganischen Materie und den Organismen sei durchaus noch nicht überbrückt. Sie sei in Wahrheit unüberbrückbar. Dagegen sagen die Mechanisten: das Zusammenspiel physikalisch-chemischer Kräfte sei so kompliziert und staunenswert, daß die Forschung zunächst auf diesem Wege weiteritreten und mit den geläufigen Mitteln der Chemie und Physik in die bisher unbekannten Erscheinungen eindringen müsse. Es sei eine voreilige dogmatische Behauptung, wenn die Vitalisten sich schon heute darauf seilegten wollen, daß die physikalisch-chemischen Kräfte prinzipiell nichtzureichend seien, um die Lebenserscheinungen zu erklären. Man müsse jedenfalls abwarten, ob nicht vieles, was heute noch jeder Erklärung trotzt, später mechanisch bearbeitet werden könne. Tatsächlich sind auch manche Erscheinungen, die der B. früher triumphierend für sich anführte, mechanisch erklärt worden. Z. B. die rätselhafte Erscheinung, daß sich die Blüten einer Pflanze stets der Sonne geneigen, schreibt sich einfach daher, daß infolge der Einwirkung der Sonnenstrahlen die Stengel auf der Schattenseite schneller wachsen und dadurch den „Heliotropismus“ erzeugen. Ebenso ist in der rätselhaften Fertilität, d. h. der Fähigkeit, auf bestimmte Reize je nach der Beschaffenheit des Organs zu antworten, wie in der Regenerationsfähigkeit vieles mechanisch erklärt worden. Aber auch die Vitalisten leugnen ja gar nicht die überaus hohe Bedeutung der physikalisch-chemischen Kräfte. Sie arbeiten ihrerseits nach denselben Methoden wie die Mechanisten; sie machen nur den Vorbehalt, daß anderweit noch speziell vitale oder teleologische Kräfte am Werke sind. Die Mechanisten machen gelend, man dürfe die Prinzipien der Welt-erklärung nicht ohne Not vervielfältigen; man müsse mit möglichst wenigen Faktoren auszukommen suchen und nicht unbekannte Größen wie Gestaltungskraft, Entelechien, Richtungs-kräfte, Dominanten oder vicinische Kräfte zur Erklärung erfinden. Die Vitalisten antworten, daß der monistische Vereinheitlichungstrieb nicht unbedingt das Richtige sein müsse.

Die Vertreter des B. denken verschieden. Als ihren allgemeinen Grundfaß kann man etwa das Wort v. Bunge anführen: „In der Aktivität — da steht das Rätsel des Lebens.“ Die Zusammenziehungen des Herzustandes geschehen mechanisch, aber warum diese Kontraktionen stattfinden, darin steckt das große Rätsel. Dies fehrt bei allen Lebensvorgängen wieder: wie kommt es, daß Muskelkontraktionen stattfinden? Wie vermittelt der Willen durch die Ganglienzellen und Nerven die Muskelzusammenziehung? Wie kommt die mechanisch sich vollziehende Tätigkeit der Magen- und Darmwandlungen, der Speicheldrüsen u. a. zustande? Einige wie Gustav Wolff, Coßmann u. a. bleibn einfach dabei stehen, daß hier teleologische Kräfte wirksam seien, die ein zweckmäßiges Zusammenwirken der physikalisch-chemischen Kräfte

auf ein bestimmtes Ziel hin hervorrufen. Ed. v. Hartmann nimmt eine das ganze Weltall beherrschende unbewußte Teleologie an („Unbewußtes“). Andere sprechen von „Richtungskräften“, Joh. Reinke von Dominanten, Triesch von Entlebten, v. Hanstein von „Gestaltungskraft“. Andere wie Franck, August Pauli, Karl Camillo Schneider nehmen irgendwie eine seelische Innerlichkeit an und berühren sich dadurch mit der von Techmer und Paulsen gelehnten Allesseelung. Anderen ist dieser Gedanke zu phantastisch und unbeweisbar. Sie geben daher nichts Näheres über die Natur dieser spezifisch organischen Kräfte an. Es sei genug, wenn wir erkennen, daß sie teleologisch wirken.

3. Die Theologie wird diesen Fragen gegenüber eine passiv beobachtende Rolle spielen müssen. Sie kann sich mit jeder von beiden Theorien vertragen. Zwar behauptet R. Otto, daß die mechanistische Lebenstheorie der frommen Empfindung „Unbehagen“ verursache; denn „die Lebenswelt, die so sich ergibt, ist doch allzu rational und durchsichtig“. Der Frömmigkeit aber sei das, was Tiefe und Geheimnis hat, sympathisch. Man hat mit Recht entgegnet: auf Sympathie oder auf Unbehagen dürfe die Forschung nichts geben. Natürlich meint auch Otto, daß lediglich Tatsachen und nicht Sympathie des Geistes das Auszuschlaggebende sein müsse. Vor allem aber ist geltend zu machen, daß sowohl das rational Erklärte wie das irrational Bleibende, Geheimnisvolle, Wunderbare für den frommen Menschen gleichmäßig ein Gotteswert ist. Jede Weltanschauung ohne Ausnahme behält genug des Geheimnisvollen und Irrationalen übrig. Auch das Wesen des M. ist, wie Otto selbst betont, seiner innersten Tiefe nach geheimnisvoll. Wo aber die Grenze zwischen Begriffen und Unbegreiflichen liegt, hat nicht die Theologie oder die fromme Empfindung festzustellen. Das hat allein die eratte Forschung in steter Selbstkorrektur auszumachen. Die Theologie darf die Zuverlässigkeit haben: ob das Leben mechanistisch oder vitalistisch erklärt wird: ein Wunder Gottes bleibt es stets. Die Biologie, 3 „Energie“, 1—2 „Entwicklungslehre“, 4—6 „Deszendenztheorie“, 2 „Darwinismus“, 3 b „Theologie“.

1. Vertreter des M.: Hermann Lohé: Artikel Leben, Lebenstruktur in Wagners Handwörterbuch der Physiologie, Bd. I, 1842; auch in Kleine Schriften I, 1853; — Emil Du Bois-Reymond: Untersuchungen über die tierische Elektrizität I, 1849, Vorrede; — Ders.: Über Revitalismus ABA 1894; — Friederich Albert Lange: Geschichte des Materialismus, (1866) 1873, II, S. 139 ff.; — Max Verworn: Allgemeine Physiologie (1894) 1909*; — Ders.: Die Erforschung des Lebens, 1907; — Otto Bütschli: M. B., 1901; — Herbert Spencer: Prinzipien der Biologie, 1875; — Max Kassowich: Allgemeine Biologie, 1899; — Carl Hartwig: Mechanik und Biologie, 1897.

2. Vertreter des B.: Rudolf Virchow: Alter und neuer B. Archiv für pathologische Anatomie IX, 1856; — Julius v. Hanstein: Der Begriff in der organischen Natur, 1880; — Gustav von Bunge: B. und M., 1886; — Ders.: Lehrbuch der Physiologie des Menschen, (1887) 1905*; — Richard Neumeister: Betrachtungen über das Wesen der Lebenserscheinungen, 1903; — Wilhelm Plesser: Blasen-Physiologie, 1882; — Anton Kerner von

Maria laun: Blasenleben, I, 1887 II, 1891; — Eugen Albrecht: Vorlagen der Biologie, 1899; — Karl Camillo Schneider: B., 1903; — Eduard von Hartmann: Das Problem des Lebens, 1906; — Hans Triesch: Der B. als Geschichte und Leben, 1905; — Johannes Reinke's naturphilosophische Schriften; — Jakob Wolff: B. u. M., (1902) 1905; — Georg Eduard von Lindt flesch: Ärzliche Philosophie, 1888; — Ders.: Revitalismus, 1895; — Rudolf Otto: Naturalistische und religiöse Weltansicht, (1904) 1909*, S. 145 ff. a. Wendland. *Pitium originis* = Erbünde. 1. Sünde und Schluß im AT 2. Sündlichkeit des Urchristentums, 2 b. 3. Sünde: III, Dogmengeschichtlich.

Birtinga, Campegius (1659—1722), holländischer Theologe, geb. zu Leeuwarden in Friesland, studierte in Franeker und in Leiden, 1681 Professor für orientalische Sprachen zu Franeker, 1683 für Theologie derselbe und blieb dieser Stellung auch trotz ehrenvoller Berufungen treu. Einen bleibenden Namen hat er sich vor allem durch seinen großen Jesajafomentar gemacht. „Die Bedeutung seiner Erege liegt vor allem in der Sorgfalt und Gründlichkeit, mit der er Textkritik, Grammatik, Lexikon, exegesische Überlieferung, überhaupt den gesamten exegesischen Apparat in staunenswertem Umfang auf die Ermittlung des sensus genuinus (des ursprünglichen Sinnes), des zeitgeschichtlichen Anlasses und Hintergrundes verwandt“ (Rauch). Das schlicht freilich nicht aus, daß er die ganze Kirchengeschichte auf die Erfüllung prophetischer Weissagungen hin absucht, wobei er seine Belehrung durch die sog. „Föderaltheologie“ nicht verleugnet. Und noch reizlichere Gelegenheit zur Deutung biblischer Weissagungen auf Kirchengeschichtliches bot sich ihm in seiner Auslegung der Offenbarung. Seine Werte zeigen B. der reformierten Orthodoxie mit Einschluß des strengen Prädestinationstheologen und Inspirationsdogmas treu ergeben. Bibliotheque universitaire, I, E 2 d.

Commentarius in librum prophetiarum Jessiae, 1714, 1720; im Auszuge von A. J. Bütschli: C. B. Auslegung der Weissagung Jesajas, 1749 1751 (ebda, I, S. 25 ff.; II, S. 7 ff. über B. Lebenslauf); — Anakrisis Apocalypses Joannis Apostoli, 1705; — Die synagoga veteri libri tres, 1694 (erweiterte Ausgabe 1726); — Ueber B. vgl. Kangrich in RE³ XX, S. 705—708; — Ludwig Diele: Das AT in der christlichen Kirche, 1869, S. 436 ff. *Bertholet*.

Vittoria Colonna *Colonna*, B. Titus (S. B. eit) soll unter *Diocletianus* (Christenverfolgungen, 2 b) Märtyrer geworden sein. Seine Legenden tragen durchaus novellistischen Charakter. Seine Verehrung war eins weit verbreitet, besonders in Italien, Frankreich, Deutschland (vor allem Kloster Corvey an der Weser) und über deren Grenzen hinaus. Auch von einer Verwilderung des Heiligen und seines Kultes durch Übergang in den slavischen Gott Swantowitz (*Slavische Religion*, 2) haben Frühere zu sprechen gewußt; die Behauptung beruht aber auf einer irrtigen Gleichsetzung in Wirklichkeit unabhängiger Gestalten.

O. Kessele: Et. B. Eine Geschichte, Beschreibung und bildliche Darstellung (Archiv des Vereins von Altertumfreunden im Rheinlande, 1867, S. 152 ff.); — Th. Schidgen: Et. B. und die slavische Swantowitz in ihrer Beziehung zueinander (Jahresbericht über die Realhalle erster Erdnung zu Münster, 1881). *Boieldie*.

Bives, Joh. Ludwiga (1492—1540), geb. zu Valencia aus einer angehenden spanischen Adels-

familie, studierte dagegen, dann auf der Pariser Universität und ließ sich 1512 in Brügge nieder, welche Stadt er seitdem als seine zweite Heimat betrachtete. 1516 wurde er in Löwen Privatlehrer des Kaisers des Herrn v. Chèvres, des Ministers Karls V., Wilh. de Goy. Im Wintersemester 1522/23 lehrte V. noch in Löwen. Im Oktober 1522 erließ er von hier eine Denkschrift an Hadrian VI.; in politischer Hinsicht verlangte V. von dem neuen Papst Herstellung des Friedens in der Christenheit, in kirchlicher eine gründliche Reform des Clerus durch eine allgemeine Kirchenversammlung. Da nun aber in Löwen mehr und mehr die Untermänner die Oberhand gewannen, verlegte V. seinen Wohnsitz nach Brügge zurück. Außerdem verlebte er bis 1528 jährlich mehrere Monate in England. Die Königin Katharina war dem talentvollen jungen Landsmann längst gewogen; er widmete ihr am 5. April 1523 die 3 Bücher *de institutione feminae Christianae*, in der er die Bildung und das rechte Verhalten einer christlichen Jungfrau, Hausfrau und Witwe behandelte. Dem König Heinrich VIII. aber hatte er seinen Kommentar zu Augustins 22 Büchern vom Gottesstaate gewidmet, in dem er traut seiner außerordentlichen Gelehrtheit und seines wunderbaren Gedächtnisses eine Fülle von Erläuterungen aus der Geschichte, der Mythologie, den Antiquitäten, der Philosophie beibringen konnte. Mit dieser Arbeit hatte ihn Erasmus beauftragt, der aber später gegen ihn intriguierte. In England hielt V. teils Vorlesungen in Oxford, teils weilte er in London am Hofe als Privatsekretär der Königin und als Lehrer der Prinzessin Maria (vgl. seinen Lehrplan *de ratione studii puerili*, 1528). Später unterbrach V. seinen Aufenthalt in Brügge nur noch durch längere Reisen nach Paris, wo er Vorlesungen hielt, und Breda, wo er die Herzogin v. Nassau, eine Spanierin von Geburt, unterrichtete. Seine Bedeutung ist eine dreifache: 1. er war „ein enzyklopädischer Kritiker der Wissenschaften, der mit seltener Schärfe des Urteils überall der blinden Autorität und dem Scheldianum entgegentrat und die fruchtbarsten Felder der Forschung nachzuwiesen suchte“, und er war 2. „ein grundfester und bewegter Apostel des Friedens in kirchlicher, staatlicher und sozialer Hinsicht“. Am 1. Juli 1532 widmete er Karl V. sein Werk *de concordia et discordia*, in dem er höchst anschaulich die Schrecken des Krieges und die Segnungen eines dauerhaften Friedens schilderte. Seine Friedensliebe trieb ihn auch zur Bekämpfung der Reformation, die nur Zweifel, Streitigkeiten und Neuerungen erregte. Zur Herstellung des sozialen Friedens aber verfaßte er mit Widmung an den Rat zu Brügge vom 6. Januar 1526 die Schrift „de subventione pauperum“, „die erste durchdachte und mit völkiger klarheit hingestellte Theorie einer allgemeinen bürgerlichen Armenpflege“, die 1533 der Straßburger Kapitän Hedio ins Deutsche übersetzte. Endlich hat V. auf allen Gebieten der Pädagogik bahnbrechend reformatisch gewirkt; „Insbesondere lädt sich z. B. das wirtlich Gute an der Pädagogik der Jesuiten fast Zug für Zug aus V. herleiten“.

A. Lange in R. A. Schmidts *Enzyklopädie* des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens IX, 1873, S. 737—814; — R. A. Schmidt: *Geschichte der Erziehung*, 1884—1901, bei. Bd. II, 2, S. 127 ff.; V. 2, S. 223 ff.; — Weitere Literatur bei J. O. Förstermann und L.

Günther: Briefe an Desiderius Erasmus von Rotterdam, 1904, S. 443, und bei L. Pastor: *Geschichte der Päpste IV* 2, 1907, S. 61, A. 1; — Dazu noch: Th. G. Ad. Rater: *J. L. V. und seine Stellung zu Aristoteles*, Erlanger Diss. 1908; — L. Feuchtwanger: *Gesch. der sozialen Politik und des Armenwesens im Zeitalter der Reformation* (Gesellschaft für Geschäftsgewerbe, Verwaltung und Volkswirtschaft XXXII, S. 193 ff.).

D. Clemens,

Vicelin = * Vicelin.

Placid, Matthias, = Matthias * Flacius.

Blas, * Slavische Religion, 2.

Vocation (Berufung) der Geistlichen Pfarrer: II, 2 * Pfarrwahl; — Vocatio heißt auch in der dogmatischen Sprache die * Berufung (vgl. * Prädestination; I, 1, 2; II).

Böttel, Johann († 1618), * Katechismus: II, 6 (Ratauer R.).

Völkertafel = * Friedensbewegung.

Völkopsychologie in ihrer Bedeutung für die Religionswissenschaft * Religionsgeschichte usw., 4c * Psychologie; I, 3, * Religionspsychologie, 2 * Bund, Wilhelm.

Völkertafel.

A. Mosemeines; — B. V. bei P.: 1. Japhethiten; — 2. Hamiten; — 3. Semiten; — C. V. bei J.: 1. Hamiten; — 2. Semiten.

A. Der Gedanke, daß die Glieder eines Volksstammes Abkömmlinge eines Ahnherrn, daß daher die Entwicklung und Ausbreitung gewisser oder alter Völker nach Art eines Stammbaumes darzustellen seien, findet sich, wie im gesamten Altertum, so auch bei den Hebräern (* Stamm und Geschlecht * Sagen und Legenden; II, C2). Ihren Niederschlag in der AT stellt die sogenannte V. I Moje 10 dar. Dieses Kapitel ist von dem Redaktor der 5 Bücher Moses aus den betreffenden Abchnitten des * Jahwisten und des erheblich jüngeren * Priesteroder zusammengefügt worden. Die Vorstellung, daß * Noah, der Stammvater der Menschheit, nach der Flut 3 Söhne, Sem, Ham und Japheth, hatte, ist jedoch beiden Quellenchriften gemeinsam, was um so mehr zu bemerken ist, als der in sehr alte Zeit zurückreichende Segen Noahs (I Moje 10, 2ff.) als dessen Söhne Sem, Japheth und Kanaan kennt. Anderseits liegt es in der Natur solcher Völkergeschäfte, daß sie in vielfachen Varianten umlaufen: es ist dem Redaktor nicht gelungen, dergleichen Abweichungen aus der V. selbst auszuschließen; so sind Seba und Da.ila nach J. B. 7 Söhne Rutsches, also Hamiten, nach P. V. 28 f. sind sie als Söhne Joqtans, eines Enkels des Eber, des Ahnherrn der Hebräer, Semiten. Selbst innerhalb J. in dessen Werke sich ja verschiedene Quellen unterscheiden lassen, liegt Unausgeglichenes vor. Joqtchan, identisch mit Joqtan, ist nach I Moje 25, (gleichfalls J.) der älteste Sohn Abrahams und der Genua, steht also in einer erheblich tieferen Generation. Da P. allein ein vollständiges Schema bietet, beginnen wir mit seiner V. (V. 1—7, 20, 22 bis 24, 31—32) und betrachten dann, was J. mehr oder anders hat.

B. Die V. bei P.: 1. Japhethiten — bei P. allein erhalten —, die Völker des Nordens und Westens; teils Indogermanen: wie (Womer (i. u.), Mādāi (die zu den Iranern gehörigen Medier; * Medien), Zavaa (Zouier = Griechen), teils wie Tūbal und Međed, zu der weder semitischen noch indogermanischen „kleinasiatischer“ Gruppe zu rechnen, zu der auch die * Hethi-

ter gehören. **Gomer** (ass. Gimirru), die Kimmerier sind iranischen Stammes oder als ein Bindungsgriff zwischen Thraern und Iranern zu betrachten. Die Kimmerier verließen vor 700 v. Chr. ihre Wohnstätte in der nach ihnen heute noch benannten Krim und fielen durch den Raubzug in Bordanien ein, um sich später im Westen Kleinasiens mit den Stammverwandten, von denen hier über die Meerenge gekommenen Teuren zu vereinigen. Sie wurden schließlich von den Lydern zurückgeschlagen. **Magog** (jost) meint mit **Gog** zusammen genannt, vgl. noch unten 3 zu **Lud**, **Tubal** und **Meschedah**, die Tibarener und Moäicher, zwei Völker, die aus dem Westen Kleinasiens nach dem Kimmeriersturm in nordöstlicher Richtung an die Südostseite des schwarzen Meeres gedrängt wurden. In den **Tribus** hat man die Turaner (die Tigrener, Etrusker) erkennen wollen, die mit den Philistern gemeinsam im 13. Jhd. Ägypten angegriffen und sich in der Folge in Italien angesiedelt haben. Gutweder enthielt dann hier, wie auch sonst nicht selten, P. Erinnerungen aus sehr alter Zeit, oder es war noch lange nach der Auswanderung der Tyrener in den Weiten ihr Name an einer ihrer östlichen Wohnstätten erhalten geblieben, vgl. die griechische Tradition und die Auffindung von Inschriften in einer dem Etruskischen nahe verwandten Sprache auf Etrurien. Von den 3 Söhnen Gomers wird **Niphath** (vgl. 1 Chron 1.) von Jozephus den Baphnionen gleichgesetzt. Für **Aischénas** liegt, wenn man die Lesung des Textes beibehält, die Beziehung auf das phrygische Aslania nahe; oder man liest den Namen „Aischus“ und vergleicht die mit den Kimmerieren teilinschriftlich zusammen genannten Aischuzen (Aischusa); die Aischuzäer sind daselbe wie Sythen oder gehören zu diesen. **Togarm** ist nach Ezech 27,14 durch seine Rostreizeut ausgezeichnet, was an Cilicien, insbesondere dessen später von den Kappadociern bewohnten nördlicheren Teil trifft; vielleicht ist es Tilgarimna, das ungefähr dort zu suchen ist. Von Javau werden abgeleitet: zunächst Elissa, das ist möglicherweise **Covern**. In den Tell-el-Amarna-Texten in Alashia ein von Ägypten unabhängiges Gebiet, dessen Herrscher auf gleichem Fuße mit dem König von Ägypten korrespondiert, und das durch seine Kupferproduktion ausgezeichnet ist. Auf Covern wird noch in späterer Zeit der Apollon Alajotas verehrt und ein nach Beirut fahrendes Schiff ward nach einem ägyptischen Text durch widrigen Wind nach Alashia verschlagen. **Tarschish** = Tarshis, die bekannte phönizische Kolonie in Spanien? **Kittim** die Bewohner von Kition auf Covern? **Rodani** in die Rhôde? Sind diese Gleichungen richtig, so scheint P. die Griechen hauptsächlich als das Covern bezeichnende Volk ins Auge zu rätseln und Javau daher zuzuordnen, was ursprünglich großenteils den Phöniziern, als älteren Beherrschern Covern's zufiel.

2. **Hamiten** nach P.: **Kusch** (Äthiopien), **Misraim** (Ägypten), **Punt**, **Nakanan** (Kanaanäer). Äthiopien wird vor Ägypten gestanden, so auch in J.; das spiegelt die Zeiten wider, da Ägypten im 8. Jhd. v. Chr. unter äthiopischer Oberherrschaft stand. **Punt** ist die ägyptische Punt, die Sonialüste am Roten Meer, babylonisch **Pula**, altpersisch **Putiva** (zuerst Rahm 3).

3. **Sem** **Söhne** nach P.: **Elam**, **Aßur** = Assyrien (Babylonien und Assyrien), **Arpadischab**, **Lud**, **Aram** (Nachbarvölker Israels, 2). **Elam**, ass. Elantu, von den Macedoniern unter Angleichung an einen einheimischen Namen Elmais genannt, wird infofern richtig den Semiten zugeordnet, als dort ein semitisches Volk gewohnt hat, vermischt mit einem weder jemithischen noch indogermanischen. Die französischen Ausgrabungen bei Suha haben reichhaltige Inschriften in beiden Sprachen zutage gefördert. Konsequenterweise müßte man auch **Babylonien** in der Liste von P. erwarten. Und wahrscheinlich ist der auf Assyrien folgende Name **Arpadischab** auf Babylonien zu deuten: Arbatis-ädu, Arktis-ädu, Apkis-ädu, das Bieruterland, d. h. das Land der 4 Ufer des Euphrat und Tigris. Das wäre zugleich eine Erinnerung an die Zeit, da die babylonischen Herrscher durch den Titel sar kibrat arba'i, „König der vier Weltgegenden“, den Anspruch auf die Welthershaft erhoben. Babylonien gilt als jüngerer Bruder Assyriens, also hat P.'s Quelle die verhältnismäßig späteren Zeiten im Auge, da Assyrien die Oberherrschaft über Babylonien inne hatte. **Dabud**, Lydien, den den Semiten gerechnet wird, ist auffällig. Die lydische Sprache ist „kleinstädtisch“. Vorhandensein einer semitischen Schicht ist freilich auch hier (vgl. zu Eman) nicht gänzlich ausgeschlossen. Richiger würde Lydien bei P. unter den Japhethiten genannt, und hier könnte Gog (mit Magog) auf Lydien deuten, da **Gog** dem Namen des Lyderkönigs „Goges“ entspricht. Das von dem bekannten semitischen Volk der **Aramatäer** (Nachbarvölker Israels, 2) nur 4 Zweige genannt werden, die in der Geschichte so gut wie gar keine Rolle gespielt haben und sehr schwer zu identifizieren sind, aber weder **Damastus** noch **Hamat** noch **Zoba** oder sonst eines der Gebiete, die im AT in älterer Zeit eine Rolle gespielt haben, erlässt sich aus der Abfassungszeit von P. Damastus war es mit der Herrlichkeit der älteren aramäischen Gebiete längst vorbei und die große Ausbreitung des Aramäums, die darin zum Ausdruck kam, daß das Aramäische die Amt- und Geschäftssprache des Peripherie-reiches wurde, ließ sich genealogisch nicht zur Darstellung bringen.

C. Die B. bei J. 1. **Hamiten**: **Kusch** (vgl. oben B2; Äthiopien), **Misraim** (Ägypten), **Kanaan** (Kanaanäer), **Nimrod** zeugte **Nimrod**; Abweichung vom genealogischen Schema: Nimrod ist nicht eine Personifikation eines Volkes, sondern eine alte, z. T. mit Gilgamech (Babylonien und Assyrien, 4 F) verwandte Sagengestalt. **Nimrod** ist von **Sinjar** = Babylonien ausgewandert. **Babel**, **babil**, **Uruf** (Ausgrabungen im Orient, 1) ist eine der bedeutendsten unter den südbabylonischen Städten, die in der Zeit vorher abwechselnd die Vorherrschaft inne hatten. Es gilt als die irdische Heimat des Gilgamech. **Alkadu** ist der Name des Babylonien bewohnenden semitischen Volksstamms, der dem nördlichen Babylonien den Namen gegeben hat (Atlas Babylonien usw., 2). Der Name der Stadt Agade (der

Schweizerstadt von Sippar; „Ausgrabungen im Orient, I“ ist wohl erst später mit Ulladö ver- schmolzen. Babylonien leucht und damit den Hamiten zuzurechnen, mögen verschiedene Gründe zusammengewirkt haben. Ethnologisch gelten nach der B. als Hamiten diejenigen, die eine Vermischung semitischer Nationalität und Kultur mit fremdartigen Elementen aufweisen. Das trifft auf Babylonien zu. Ferner liegt möglicherweise eine Bevölkerung vor, die im zweiten Jahrtausend lange über Babylonien geherrscht haben („Babylonien und Assyrien, 3 b, Sp. 853“). Von Babylonien aus wird nach J. Assyriens gegründet, wie es sich tatsächlich als selbständiges Reich in historischer Zeit von Babylonien abgelöst hat („Babylonien und Assyrien, 3 b, Sp. 855“). Wie der Norden des Zweistromlandes auch zur Zeit des Kampfes zwischen Semiten und Sumernets stets vorwiegend von Semiten bewohnt war, so ist insbesondere „Rinnive“ ein völlig durchsichtiges, echt semitisches Wort; es bedeutet Niederlassung, Ansiedlung und ist ein nach assyrischen Lautgesetzen ganz regelmäßiger gebildeter Ortsname vom Stammne unu, assyrisch navu, „sich niederlassen“. Mit dem Namen der sumerischen Gottheit Rina, die später den semitischen Ischar gleichgefeht wurde, hat Rinnive ursprünglich um so weniger etwas zu tun, als sich gerade unter ihrem semitischen Namen Ischar befunden hat. „Teleah“ war die Stätte der ersten erfolgreichen englischen Ausgrabungen in Assyrien. Schraders Gedanke, der ganze Städtedoppelplex von Nineve bis Kalach sei seit Sanherib als eine Gesamtstadt betrachtet worden, muß jeden verworfen, der einmal die beträchtliche Tagereise von Nineve nach Nimrud zurückgelegt hat. Die Worte „Das ist die große Stadt“, B. 12, sind sicher eine auf Nineve allein bezügliche, verschobene Glosse. Verschiebung einer Glossie liegt vielleicht auch B. 14 vor. Münster zeigte . . . die Palästina und Kaschluhn, „woher die Philister ausgegangen sind“, und die Kaphtorim. „Teleah“ wird meist Kreta gleichgefeht und gilt im AT als Heimat der Philister („Nachbarvölker Israels, 8“). Möglicherweise hat das auch hier gelagert werden sollen, so daß also die Erläuterung vielleicht statt zu Kaschluhn zu Kaphtorim zu ziehen wäre. Doch braucht Kreta nicht notwendigerweise die ursprüngliche Heimat, sondern kann auch nur die letzte Station der Philister vor der Ansiedlung der phönizischen Südtüste gewesen sein. Das Gegenteil wird auch nicht etwa (gegen Guérard Mener) durch den Diskurs aus Phaistos bewiesen, auf dem der Kopf mit der Feierkrone erscheint, die nach ägyptischen Darstellungen die Philister, aber auch eine Anzahl anderer See- und Nordvölker trugen. Auch zeigt der Diskurs, der schon seinem Material nach schwerlich aus Kreta stammt, in der Hieroglyphe des Hauses einen Topos, der, wie verschiedentlich bemerkt, deutlich nach Eryten weint. Die Kaschluhn, über die sonst nichts weiter bekannt ist, würden dann etwa an der Kleinasiens Südtüste zu suchen sein.

2. Semiten bei J: Sem ist älterer Bruder Japheths und Stammvater aller Söhne Ebers (nicht deren „Vater“: eine Identifikation Ebers und Sem liegt nicht vor, sondern es wird nur daran erinnert, daß Eber der Stammvater

der Hebräer ist, vgl. v. 24 und den Stammbaum Sem's bei P, I. Mose 11, 10 ff., wo Eber der Ur-eitel des Sem). Eber hat 2 Söhne: Peleg und Joqtan. Unter Joqtans Söhnen findet sich „Daphir, das Goldland“ (Salomon).

P. Guntzel: Genesis, 1910, S. 84 ff. (sehr best Literatur); — C. G. Lehmann-Haupt: Israel, 1911; — H. Gudde in RE^a XX, S. 708 ff.; XXIV, S. 623; — Im einzelnen zu Ulladö: C. G. Lehmann (Haupt): Shamashumulim, König von Babylonien, 1892, I, S. 84 ff.; — Zu Cilicien: Ders.: ZDMG LVIII 1904, S. 483 ff.; — Zu Arpachschab: P. Jensen: ZA XV, 1904, S. 251; — Zu Aschkenas: Hommel: Grundriss der Geogr. und Gesch. des alten Orients, 1904, S. 212 ff.; Eb. Meyer: Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. XLII, 1908, S. 12; — Zu Elisha-Alashia: P. Jensen: Zeitschr. für Assyriologie, X, 1896, S. 379; — gegen die Gleichsetzung mit Elyon, G. A. Wainwright: Atio XIV (1914), S. 1 ff., der es „an der kürzesten Strecke von Arad“ sieht; Kaphtor heißt Kreta, sondern Cilicien; — Ders.: Annals of Archaeology VI (1913), S. 24 ff. (gut zu dem oben für Kaschluhn Vermuteten stimmend); — Zu Rinnive: C. G. Lehmann: Shamashumulim, 1892, I, S. 137 ff.; — Zum Diskurs von Phaistos: Eb. Meyer: SAB 1909, S. 102 ff.; — Zu Togarmah s. J. Delsch: „Wo lag das Paradies“, 1881, S. 246.

Lemmann-Haupt.

Völkerwanderung, Abendländische, „Weströmisches Reich, Byzanz“: I, 1. 2 „Goten“ Bandane u. v.

Bötter, Daniel, evg. Theologe, geb 1855 in Esslingen (Württemberg), 1880 Reputent am Theol. Stift zu Tübingen, 1884 Privatdozent in Tübingen, 1886 Professor der Theologie am Luther. Seminar und der Städtischen Universität Amsterdam für Alte Kirchengeschichte und nt. lücke Ereignisse. Bekannter geworden sind seine Untersuchungen zur paulinischen Literatur; in ihrer vorliegenden Form sind danach sämtliche Paulusbriefe Umarbeitungen, Ergänzungen oder Weiterbildungen auf paulinischer Grundlage, notwendig geworden zur autoritativen Bekämpfung einer nach der Neroischen Christenverfolgung aufgetretenen, sich über die Zeit von etwa 75 bis 140 n. Chr. erstreckenden und in den — später speziell christlich überarbeiteten — Clemensbriefen, dem Hermasbrief, I. Petrus und Tatianus literarisch vertretene Richtung, die auf einen atl. lichen Standpunkt zurückgefallen war.

Perf. u. a.: Die Entstehung der Apokalypse, (1882) 1885; — Das Problem der Apokalypse, 1893; — Das mesianische Bewußtsein Jesu, 1907; — Die Erstebarung Johannis, (1904) 1911; — Paulus und seine Briefe 1905; — Der erste Petrusbrief, 1906; — Die Apostolischen Bäter, 2 Bde., 1904, 1908; — Der Ursprung des Donatismus, 1893; — Der Urtypus des Menschen, 1900; — Mater Dolosora und der Lieblingsjünger des Joh. Eu. 1907; — Agapitos und die Bibel, (1903) 1909; — Die Patriarchen Israels und die ägyptische Mythologie, 1912; — Der Ursprung von Bassah und Massioch, 1913.

Boes, Heinrich, aus Herzogenbusch, Joh. van den Esschen und Lambert Thorn, zum Luthertum übergetretene Augustinermönche in Antwerpen, wurden 1523 mit einigen anderen legerlichen Klostergenossen von den Ziquistoren gefangen gelegt, blieben standhaft, während die andern in der Hauptkirche von Antwerpen widerstanden, und sollten alle drei am 1. Juli 1523 auf dem Markte in Brüssel verbrannt werden; Lambert Thorn wurde im letzten Augenblick ins Gefängnis zurückgeführt und erst am 15. September

1528 hingerichtet; B. und van den Eeffchen aber, beide noch Jünglinge, erlitten alsbald heldenmütig, den Ambrosianischen Lobgesang singend, als die „ersten zwei Märtyrer des evng. Glaubens“ den Flammenson. Daß sie schließlich doch widerrufen hätten, ist eine Verleumdung. Luther feierte sie in einem Sendschreiben an „alle die lieben Christen in Holland, Brabant und Flandern“ und in seinem ersten geistlichen Volksliede: „Ein neues Lied wir heben an, das walt Gott, unter Herte“. **Niederlande:** I, 3.

D. Clemen: Beiträge zur Reformationsgeschichte I, 1900, S. 40 ff.; — **P. Kallöff:** Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden II, 1904, S. 79 ff.; — **K. Stilin - Kawerau:** Martin Luther I, 1903, S. 606 ff.

D. Clemen.

Bortius, Gisbert (1588—1676), niederländischer Theologe, geb. in Heusden. In die erste Zeit seines Wirkens als Pfarrer in Blymen und Heusden (seit 1611) fällt der durch die Remonstranten hervorgerufene schwere Streit um die Calvinistische Gnadenwahllehre (¶ Arminius). **Niederlande:** I, 4). An der Dordrechter Synode nahm er mit großem Eifer teil, und nach der Verdammung des Arminianismus betrachtete er es als seine besondere Aufgabe, den Erzfeinden überall entgegenzutreten. 1634 erhielt er einen Ruf als Professor der Theologie nach Utrecht, wo er durch seine einflußreiche Tätigkeit als akademischer Lehrer, gewaltiger Prediger und pflichtgetreuer Ratgeber und Seelsorger bald ein neues Zentrum für die pietistischen Reformbestrebungen seiner Zeit ihres (¶ Niederlande: I, 5d; ¶ Pietismus: I, A, 2). Er vertrat dabei einen durch gesetzliche Strenge der Lebensordnung im Sinn der Nachfolge Christi (: 3) ausgesuchten Standpunkt (Präzision), dem auch ausgesprochen mündliche Neigungen nicht fern lagen. In die zweite Hälfte seines Lebens fällt der unergründliche Streit mit Cocceius und dessen Föderaltheologie. Der Streit brach 1658 aus, als Cocceius aus seiner Ansicht von den drei aufeinander folgenden Perioden innerhalb des Gnabebundes folgerte, daß das alltägliche Sabbathgebot gelte für Christen nicht, wodurch er die altreformierte Praxis der strengen Sonntagsfeier (¶ Sabbath und Sonntag, II) in Frage stellte. Die Bevölkerung wälzte sich infolge dieser Streitigkeiten in zwei Parteien; die Republikaner hielten es mit Cocceius, ebenso die Anhänger des Descartes, gegen den der freitbare B. auch ausgetreten war, da die cartesianische Philosophie ihm wie vielen zeitgenössischen Theologen unvereinbar zu sein schien mit dem christlichen Glauben. Leider kämpfte er in diesem Streit nicht mit ganz reinen Waffen, indem er den berühmten Philosophen als verläppen Jesuiten angewürzte und auf leidenschaftliche Weise seine öffentliche Verdammung als Lügner und Lästerer durchsetzte (1645). Gegen Ende seines Lebens geriet er auch noch mit dem Pietisten Jean de Labadie in Streit, dessen Berufung nach Middelburg 1666 er selbst betrieben hatte. Soviel Verständnis er auch für die Prüfung der Wahrheit und für die Labadische Forderung einer Neubelebung der in Irlandeinde Orthodoxie verflüchtigten Kirche befaßt (¶ Pietismus: I, A 2), so entschieden war er gegen jede Trennung von der Kirche. Der Schwärmer und Separatist, die im Labadischen Kreise überhandnahm, trat er 1669 in einer gelehrten

Schrift (*De ecclesiarum separatarum unione et syncretismo*) mit deutlichen Worten entgegen.

Bl. ferner u. a.: *Diatribae de theologia*, 1668; — *Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae*, 1644. — **Über B.** vgl. v. Deen in RE² XX, S. 717 ff.; — **A. C. Tucker:** G. V., 1897 ff.; — Dazu die Lit. zu ¶ Williamus: I A. W. Savorn.

Bogel, Karl Albrecht, Ritter von Frommannshausen (1822—90), evng. Theologe, geb. in Dresden, 1850 Privatdozent in Jena, 1856 a.o. Professor dagebst., 1861 o. Professor in Wien. **Wien:** III. (Sp. 2027).

Bers, u. a.: *Matherius von Verona*, 1854; — **Peter Damiani**, 1856; — **Der Kaiser Diocletian**, 1857; — **Beiträge zur Herstellung der altstetne Bibelübersetzung**, 1868. — **Über B.** vgl. G. G. Lösch in RE² XX, S. 725 ff.; — **G. Traut** in ADB 40, S. 94 ff. **Glane.**

Bogolfing ¶ **Mauritius**, 3. 4.

Bogrinec, A. ¶ **Reformatholizismus**, A 2 (Sp. 2118).

Bogt über eine Kirche ¶ **Kirchenwoogt**.

Bogt, Karl (1817—95), Naturforscher materialistischer Richtung, studierte in Gießen unter ¶ Liebig, dann in Bern, machte Forschungen mit ¶ Agassiz in Neuchâtel, arbeitete dann unter ¶ Cuvier in Paris, 1847 Professor in Gießen. 1818 war er Mitglied des Frankfurter Parlements (: 2, 3, Sp. 1219) und stob seinerdemokratischen Gefüning wegen in die Schweiz, 1852 Professor in Genf. Er wurde begeisterter Anhänger des ¶ Darwinismus (: 3 a). Er vertrat die Ansicht, daß die verschiedenen Menschenrasen nicht von einem Paare stammen, sondern von ebensovielen anthropoiden Affengeschlechtern. Seine Gegner nannten ihn „Affenmenschen“. Er hatte sich in Paris die Eigenschaften des causeurs erworben und wußte in populären Schriften die Halbgabe und über naturwissenschaftliche Fragen zu unterhalten. Seine Polemik gegen Gegner war grob; er suchte ihre Persönlichkeit zu vernichten und mischte derbe Witze ein. Er zitiert in sein Vor, daß die Gedanken sich zum Gehirn verhalten wie die Galle zum Leber, der Urin zu den Nieren (¶ Materialismus). Zu seinem Alter wurde er mäßigvoller, bezweifelte die Beweiskraft des Darwinismus und richtete Angriffe gegen die „Dogmen“ von Haedel.

Physiologische Briefe, (1845/46) 1874; — **Wöhlergläube und Wissenschaft**, 1855 (gegen die doppelte Buchführung gereicht, die R. und W. Wagner in bezug auf Glauben und Wissen befürwortete); — **Altes und Neues aus dem Tier- und Menschenleben**, 1859; — **Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde**, 1863; — **Untersuchungen über Mitochondriaten oder Menschenaffen**, 1867; — **Aus meinem Leben, 1890** (umfaßt nur die Jugend; enthält viele Anecdote über das frühere Gießen).

3. Wendland.

Bohumann ¶ **Perier:** II.

Boigt, I. Heinrich (1821—1892), evng. Theologe, geb. in Oldenburg, 1849 Rektor zu Delmenhorst in Oldenburg, 1855 Pastor in Stade, 1864 o. Professor für Dogmatik und Kirchengeschichte in Königsberg.

Berl.: Die Lehre des Athanasius von Alexandria 1861; — **Fundamentaldogmatik**, 1874.

2. Heinrich, evng. Theologe, geb. 1860 in Stade, 1892 Privatdozent in Berlin, 1894 a.o. Professor in Königsberg, 1899 in Stiel, 1901 in Königsberg.

Berf. u. a.: Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes: die Berichte des Epiphanius über die

Kataphynger und Quintilianer unterlief, 1891; — Adalbert v. Prag, 1898; — Der Verfasser der römischen Vita des hl. Adalbert, 1904; — Perpetua, 1905; — Die ältesten Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, 1906; — Bruno v. Querfurt, 1907; — Die christliche Kirche des Mittelalters an der deutschen Seeküste, 1907; — Bruno von Querfurt und seine Zeit, 1909; — Die Geschichte Jesu und die Astrologie, 1911. — Glane.

Voigts, Bodo, geb. 1844 in Lüchow (Hanover), wurde, nachdem er an verschiedenen Orten als Amtsräther, Kreishauptmann, Landrichter tätig gewesen war, 1889 Verwaltungsgerichtsdirektor in Minden, 1891 Oberverwaltungsgeschäftsrat in Berlin, 1894 Präsident des Landesconsistoriums in Hannover, 1903 Präsident des Preußischen Evng. — Oberkirchenrats. W. ist auch Vorhänger des deutsch. evng. Kirchenauschusses. Im Fall G. Traub viel angefochten. Glane.

Votabilization des hebräischen Bibeltextes. Votabilization und Accentuation des Bibeltextes. — Bibel: I, 3, Sp. 1093 f.

Vokalmusik, kirchliche, evng. Kirchenuusus, 1—9. Kirchenlieder, 1903 (und die dort genannten Nebenaristole) Kirchengelangverein.

Vokation (Berufung) der Geistlichen. — Wahl. — Wahlwahl. — Vetter: II, 3 a.

Volcanus. — Rom: I, 1, 3.

Vold, Wilhelm (1835—1904), evng. Theologe, Schüler v. Hofmann, geb. zu Nürnberg, Privatdozent 1860 in Erlangen, 1862 a.o. Professor und 1863 o. Professor der Theologie in Dorpat, 1898 Honorarprofessor in Greifswald, seit 1900 in Rostock.

Theologische Werke: Mosis canticum egypteum, 1861; — Vindiciae Danieliae, 1866; — Der Chiliasmus seiner neuesten Belämpfung gegenüber, 1869; — De summa carnis Jobi sententia, 1869; — Der Segen Moses, 1873; — Über die Bedeutung der semitischen Philologie für die alt. Egeg. 1874; — Zur Erinnerung an J. Chr. L. v. Hofmann, 1878; — De nonnulli locis VT. ad sacrificia spectantibus, 1883; — In wie weit ist der Bibel Irrtumslösigkeit zuschreibbar?, 1885; — Die Bibel als Kanon, 1885; — Zur Lehre v. der hlg. Schrift, 1885; — Was lernen wir aus der Geschichte der Auslegung der hlg. Schrift, 1894; — Heilige Schrift und Kritik, 1897; — Die Urgeschichte, 1897; — Christi und der Apostel Stellung zum NT, 1900; — Alt. Heilsgeschichte, 1902; — Zum Kampf um Bibel und Babel, 1903; — Ferner in T. Bödders Handbuch der theol. Wissenschaften Bd. I: Kanon und Bibl. Hermeneutik, 1883; — in T. Strad's und T. Bödders Kurzgefasster Kommentar zu den hlg. Schriften des ATs und NTs: Job und Prediger Salomo, 1889; — Gab heraus Werke von v. Hofmann, 1880—86; ferner T. Genius, Hebräisches und chaldaisches Handwörterbuch über das AT, 1878 bis 1890¹¹ (mit T. Mühlau); endlich Dr. T. Delibich und v. Hofmann, Theologische Briefe, 1890. 1894. — Nach seinem Tode erschien: Lebens- und Zeitleben im Lichte der Bibel, 1906. — Ueber v. B. vgl. RE² XX, S. 730 ff (wofür Lit.). — Gunzel.

Voldertszon, Coornheert Dirck, Coornheert.

Voldmar, Gustav (1809—93), evng. Theologe, geb. in Hersfeld, 1833 Gymnasiatlehrer in Künzlin, 1835 in Kassel, 1837 in Hersfeld, 1844 in Marburg und 1846 in Fulda, 1852 wegen seines Eintrittes für die hessische Verfassung (1850) abgefebt, 1853 Privatdozent in Zürich, 1857 a.o. Prof., 1863 o. Prof. der Theologie derselbst.

Berf. u. a.: Das Evangelium Marcion, 1852; — Die Quellen der Neueren Geschichte bis zum Nicänum, 1. Teil,

1855; — Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung, 1857; — Handbuch der Einleitung in die Apotheken, 2. Bd., 1860—67; — Kommentar zur Offenbarung Joh., 1862; — Der Urfprung unserer Evangelien, 1866; — Moses Prophete und Himmelsfahrt, 1867; — Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der kanonischen und außerkanonischen Evangelien, (1870) 1876¹²; — Römerbrief, 1875; — Jesus Nazarenus, 1882; — Die neu entdeckte Lehre der 12 Apostel, (1885) 1886; — Polycarp epistula genuina, 1886; — Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief, 1887. — Herausgeber von C. A. Cremer Geschichte des nt. Kanons, 1860. — Ueber v. B. vgl. Sülicher in ADB 54, S. 764—775. — Glane.

de Volder (auch: van de Volder s. grapt), Willem, = Gnaphenus.

Volina, Willibald Gleim, Direktor der christian catholic apostolic church. Geb. 1870 in Indiana, Pastor in Washington, Ohio, trat er 1899 als Mitglied in oben genannte Kirche T. Dowies ein, gewann dessen Vertrauen und wurde Direktor der Dowieschen Gründungen in Australien (1901—06), bei seiner Rückkehr trat er in die Arbeit in „Zion city“ als Adjunkt Dowies ein und wurde 1907 sein Nachfolger. — Dr. Haupt. — Volt, Zeitung, T. Preisse: II, 3 a.

Volk und Staat in Israel. — Israel. — Stanum und Geschlecht. — Königreich in Israel.

Volkelt, Joachim (1835—1904), evng. Theologe, Schüler v. Hofmann, geb. zu Nürnberg, Privatdozent 1860 in Erlangen, 1862 a.o. Professor und 1863 o. Professor in Basel, 1889 in Würzburg, 1894 in Leipzig. — Philologie: IV, 3 c (Sp. 1566).

Berf. u. a.: Pantheismus und Individualismus, 1871; — Der Symbolbegriff in der neuesten Ästhetik, 1876; — Kants Erkenntnistheorie, 1879; — Über die Möglichkeit einer Metaphysik, 1884; — Erfahrung und Denken, 1886; — Vorträge zur Einführung in die Philologie der Gegenwart, 1892; — Ästhetische Beiträge, 1895; — Ästhetik des Tragischen, (1897) 1900¹³; — Arthur Schopenhauer, (1900) 1907¹⁴; — System der Ästhetik, 1. Bd., 1905; 2. Bd., 1910; — Die Quellen der menschlichen Gewissheit, 1906; — Zwischen Dichtung und Philosophie, 1908; — Kunst und Volkerziehung, 1911; — Bildungsweg der Frau, 1911. — Glane.

Volkert, T. Kniebeugungsstreit (Sp. 1544).

Volkmann, L. Paul, Energie und Energetik, 3 b. — Kauzität, 1.

2. Wilhelm (1821—77). — Herbart, 4 u. Vit. Volksaberglaube der Gegenwart.

1. Quellen des B.; — 2. B. der Bauern; — 3. B. der Jäger; — 4. B. beim Geb.; — 5. B. bei Geburt, Hochzeit und Tod; — 6. Geburt; — 7. Hochzeit; — 8. Tod; — 9. B. zu bestimmten Zeiten; — 10. B. an bestimmten Orten; — 11. Zustand des Handelns; — 9. B. und Christentum, besonders Katholizismus. — Name, Wesen, Formen, Überwindung des B. sind unter T. Überglauke behandelt. Daneben vol. T. Überglauke im NT, T. Amulete, T. Erbscheinungswelt der Religion, T. Geesteine, T. Garben, T. Geozismus, T. Horen, T. Mantik, Magie, Astrologie, T. Ventogramm u. a. Ergründungsartikel; auch die Artikel T. Volksfrömmigkeit, evng. und luth., und T. Sitten, ländliche, sowie T. Volksfunde, religiöse, sind zu vergleichen.

1. Die Quellen des deutschen B. hat man bis vor kurzer Zeit hauptsächlich in der heidnischen Religion der Deutschen (T. Germanische Religion) geführt; aber in neuerer Zeit hat man ein, daß hier große Voricht geboten ist. Denn nur in wenigen Fällen können wir ganz sicher den B. unserer Zeit auf die heidnische Religion unserer Vorfahren zurückführen. Auch hier hat das Christentum eine große Umwälzung

gebracht und, z. T. mit, z. T. ohne Christentum, die Antike. Als die griechischen und römischen Götter längst bedeutungslos geworden waren, hat der antike Vollsglaube weiter gewuchert. Durch mündliche Überlieferung und noch viel mehr auf literarischem Wege ist von dort viel zu uns gekommen. In griechischen und römischen Handbüchern sind häufig am Rande oder zum Schluß abergläubische Anweisungen verzeichnet, die von Jhd. zu Jhd. weiter abgeschrieben wurden und dann auf den letzten Seiten von Gebetbüchern, Kalendern, Haushaltungs- und Tagebüchern, oder als besondere „Brauchbüchlein“ vereinigt mit praktischen Anweisungen in den Familien weitergegeben wurden und hente noch vorhanden sind und abgeschrieben werden. Daraus kann man lesen, wie man Diebe erwidert, sich unfeindlich macht, fügelsicher wird, wie man Ratten fängt, wie man sich an einem entfernten Feind rächen kann, wie man gefährliche Krankheiten heilt oder jemand verliebt macht und treu erhält. Neben hebräischen Worten finden sich Formeln aus griechischen Zauberbüchern, christliche Gebete und Zauberprüche ganz primitiver, wohl zum Teil altheidnischer Art. Wirkliche Kenntnis von Heilräubern ist mit dem similesken Aberglauben verbunden.

Nach Überwindung des Heidentums durch das Christentum sind die großen heidnischen Götter nicht ganz verschwunden. So gut wie die Kirchenväter glaubte das Volk an ihre wirkliche Existenz, sie waren jetzt nur erniedrigt zu Teufeln und bösen Geistern und in der Magie mehrfach verwandelt.

2. Am meisten ist der Bauer dem Aberglauben zugänglich. Bevor er zum Arzt geht oder wenn der Arzt nicht mehr helfen kann, sucht er sich und seine Haustiere zu heilen durch Zauber sprüche, Besprechungen, Einreiben mit zauberträchtigen Salben, Räucherungen, durch Betrachten eines Zauberbürgels, oder er wendet sich an den Wunderarzt, der seine Weisheit aus dem VII. Buch Moses oder ähnlicher Literatur oder aus einem Gedächtnis holt. Auch glaubt er noch an Hexen, die fäbig sind, ihn auch aus der Entfernung viele Stile nachts auszumelden. Ueberhaupt hüten er sich und sein Vieh vor gewissen Personen, die schon durch ihren Blick bösen Zauber verbreiten können. Deshalb werden im Stalle zauberabwehrende Mittel angetragen: Man schreibt die Namen der heiligen „Drei Könige“ mit ihrem Antlitzbüchstaben $\Delta M \ddot{A} B$ mit je einem Kreuz dazwischen über die Türe. In manchen Häusern des Schwarzwaldes z. B. und in Bayern kann man diese Buchstaben an jeder Türe des Hauses sehen. So kann kein Zauber eindringen. Man macht das Kreuzzeichen, wenn man einem Menschen nicht traut, oder hängt im Stalle ebenso wie im Wohn- und Schlafzimmer einen Zweig oder ein Bündel zauberträchtiger oder vom kath. Geistlichen geweihter Pflanzen (Kräuterweible), überhaupt geweihte Dinge an, oder legt sie nachts unter das Kopftuch, um sicher zu sein.

Der Aberglaube findet rege Anwendung bei allen Arbeiten des Landwirts; damit der Flachs gut gedeihe, tanzt man an Faßnacht, entweder zu Danse der Hausberr mit seiner Tyrant, oder die jungen Leute in der Wirtschaft. Dabei wird Flachsfäden über die tanzenden Paare geschnürt. Währenddessen müssen die Tänzerinnen in

die Höhe springen; je höher sie kommen, desto größer wird der Flachs. Mehrfach schüttet man den Samen vor dem Säen durch ein Hosenbein, um ihn fruchtbar zu machen, oder bindet Geld, Brot und Salz, Dinge, die Uebel abwehren und Segen bringen, in einen Zipfel des Säetuches. Eine weibliche Person muss nacht um den Ast herumgehen, auf dem man säen will, oder wenigstens ihr Hemb herumtragen. Dadurch kann kein Uebel mehr über die Grenzen des Aders kommen. Der Same wird vor der Aussaat vernichtet mit jodem, der an Mariä Geburt vom fath. Priester geweiht ist, oder mit Ahne von geweihten Palmen oder vom Osterfeuer. Bestimmte Tage sind für das Säen der einzelnen Arien vorgeschrieben: Benedictus macht Zwiebeln dic, Erben am Karfreitag gepflanzt, werden besonders markig. Oft sind solche Uebertragungen aus praktischen Gründen geschehen. Der Tag eines Heiligen war ein leicht zu merkender Termin, besonders wenn der Name zugleich noch eine Beziehung zum Säen lieferde und den guten Glauben stärkte. Gubblößen Hauptes wirft mancherorts der Sämann zuerst drei Hand voll Samen gegen Osten und spricht dabei: Hier stehe ich auf Gottes Land, der Herr behüte dich vor Bus und Brand. Gerne pflanzt man, während die Kirchenglocken läuten, Sind die Samen und Seelinge im Boden, dann sucht man sie durch allerlei abergläubische Handlungen vor Schaden zu bewahren und zu segnen. An einem Donnerstagstege geht der Landwirt dreimal vor Sonnenaufrag um das blühende Kornfeld herum und zieht jedesmal an den vier Ecken einen Hahn heraus. Die zwölf Hälme hängt er im Rauchfang auf; dann geben ihm die Sperlinge nicht ans Korn. Die Strohbänder zur Ernte müssen zu Faltnacht gestochen werden; sonst freien die Käuse das Getreide. Die ersten zwei Hand voll Aehren werden kreuzweise geschnitten, oder man schnürt zuerst drei Aehren ab und legt sie kreuzweise auf den Ast, damit keine Hexe Macht über das Getreide hat. Beim Aufladen und Einbringen des Getreides darf man nicht sprechen. Geweihte Palmen in die Getreidehaufen gesteckt, schützen gegen Bekehrung, Mäuse und Kornwurm, oder man macht, wenn es im Frühjahr zum erstenmal donnter, über den Getreidehaufen ein Kreuz mit einem grünen Haselstock. Dann bleibt das Getreide lange gut.

3. Aber auch andere Berufe haben ihren Aberglauben. Bekannt sind die bösen oder guten Vorzeichen der Jäger, vor allem der Glaube an den „Augang“. Wenn dem Jäger ein altes Weib begegnet, dann trifft er nichts; dagegen läuft er vor dem Weggehen eine Jungfrau über das Gewebe springen oder über den Münzenlauf dreimal an die Türschwelle. Man darf zur Jagd kein Glück wünschen. Die Jäger aus dem Volle wissen durch allerlei Mittel zu bewirken, daß sie sicher treffen: sie tauchen vor dem Schießen die Augen in das Blut einer Fledermaus, machen ein Kreuz darauf, stoßen einen toten Vogel durch den Lauf u. a.

4. Tollten Aberglauben finden wir bei ganz verkommenen Menschen. Er knüpft vor allem an den Eid an. Auch die verwegenen Verbrecher haben oft größere Scheen vor der göttlichen Strafe für den Weinid als vor dem Zuchthaus. Durch allerlei abergläubische Handlungen suchen sie zu bewirken, daß die Strafe durch magische Mittel von ihnen abgewandt werde,

oder daß ihr Meineid religiös gar nicht als Schwören ausgefahrt werden kann. Weil man glaubt, Gott strafe den Meineidigen, indem er ihn jötet durch einen Blitzaufschlag, sucht man die Strafe durch eine Art Blitzableiter abzuwenden. Während man die eine Hand hochhält, streckt man einen oder einzige Finger der linken Hand hinter dem Rücken so aus, daß sie vom Körper weg und nach dem Boden zeigen. „Es schwört's in den Boden“, sagt man in Thüringen. Dieser Eid heißt „alter Eid“. Oder man läßt mit der linken Hand während des Schwörens ein Kleidungsstück an, damit die Eideswirkung auf dies übergehe, und öffnet es nachher dem „Bösen“, auf daß er „einem nicht bekommen kann“. Um zu bewirken, daß ein in religiösem Sinne rechtschöpflicher Eid gar nicht zustande komme, läßt man gewisse Formalitäten aus, die zum Eid gehören, man sagt die Eidesformel nicht genau nach und nimmt Worte mit anderem Sinn. So kann man in Österreich statt „die reine volle Wahrheit“ hören „keine volle Wahrheit“, oder der Schwörende berührt durch ein Loch in den Kleidern die Geschlechtsteile. Damit ist er faktisch unrein und unfähig, einen Eid zu schwören. Deswegen kann er sagen, was er will. Religiös ist es kein Eid. Diese Tatsachen haben viele Juristen dazu bestimmt, den Eid, den andere abschaffen wollten, beizubehalten.

5. a) Der Abberglaube schließt sich vor allem an die Ereignisse des Lebens an, die für den Menschen die wichtigsten und zugleich geheimnisvollsten sind, an Geburt, Hochzeit und Tod.

Während der Schwangerschaft drohen Mutter und Kind von bösen Geistern bedroht. Am heiligsten suchen diese bei der Geburt sich gelöst zu machen. Deshalb legt man bei der Entbindung eine Art unter das Bett, dann haben sie Angst und verschwinden. Auch Stahl, wie überhaupt Metall, unter das Bett gelegt, vertreibt sie. Auch noch nach der Geburt muß die Mutter, wenn sie ausgeht, den Hausschlüssel oder irgend ein Eisen berühren. Während der Geburt werden an vielen Orten alle Türen fest verschlossen und die Schlüssellocher verstopft, damit keine bösen Geister hereinkommen. Oft bindet man die Türen sogar noch mit farbigen Bändern zu. Anderswo besteht dann wieder der Glaube, daß während der Entbindung im Hause nichts verschlossen oder verknüpft sein dürfe, damit die Geburt glatt vor sich gehe. Schweren Geburten werden bei uns wie anderswo der störenden Wirkung böser Dämonen zugeschrieben. Die alten Jüder mußten in der Geburtsnacht und nachher wachen und bewaffnet sein. Die Katholiken stehen mit Schießgewehren neben dem Bett der Gebärenden. Sobald das Kind erscheint, schließen sie los. Oder man legt neben die Gebärende ein Schwert. Nach der Geburt legt man eine Bibel oder ein Gebet- oder Gefangenzug ins Bett, dann bleiben Mutter und Kind verschont. Nachts müssen immer Lichter brennen, am besten drei; denn das Licht schenken diese bösen Wesen. Die Mutter soll, bevor sie in die Kirche ausgejegnet ist, Zeitens und Dreie melden, an denen Geister umgehen. Deshalb bleibt sie abends daheim und geht womöglich nicht in den Keller. Kann sie das aber nicht umgehen, dann schützt sie sich durch „Amulette“.

Das neugeborene Kind wird in manchen Gegenden auf die bloße Erde gelegt. Dann wird

es gesund und kräftig. Dies ist ein Rest des Glaubens an die Mutter Erde, die alles Leben und alle Kraft spendet. In der Zeit von der Geburt bis zur Taufe, wo das Kind noch nicht durch das christliche Sakrament geschützt ist, suchen die bösen Geister sich besonders seiner zu bemächtigen. Man läßt deshalb nicht gerne ein altes Weib in die Stube, weil sie eine Hexe sein könnte. Ueberhaupt ist es gut, daß Kind niemandem zu zeigen, denn man weiß nie, wer ihm schlimmes bringt. Auch Ratten darf man nicht ins Zimmer lassen; denn Ratten erscheinen oft als Ratten, Windeln und Kleider des Kindes sollen nicht im Freien aufgehängt werden, weil sie sonst jedem bösen Einfluß preisgegeben sind und dieser von ihnen auf das Kind übergehen könnte, wie Krankheitsbazillen. Lichter, Bibel und Gebetsbücher schützen das Kind. Man darf es nie allein lassen, sonst könnte es mit einem Wechselbalg vertauscht werden. Einen Wechselbalg erkennt man an seiner Häßlichkeit. Man muß ihn mit einer einjährigen Haselstricke tüchtig prügeln, dann holen ihn die Hexen wieder und bringen das Kind zurück. Unmittelbar vor der Taufe machen die bösen Geister noch einmal besondere Anstrengungen, das Kind in ihre Gewalt zu bekommen. Deshalb muß man jetzt doppelt vorsichtig sein. In vielen Orten schließen, während das Kind zur Taufe in die Kirche getragen wird, Türräume rechts und links vom Weg mit stark kalandenden Waffen, damit die Dämonen Angst bekommen. Das ist ein sehr alter und jetzt noch weit verbreiterter Brauch. Die vedischen Jüder wenden bei Hochzeitsriten die Dämonen durch Peitschüsse von der Braut ab; in armenischen Dörfern schüttet man Kind und Mutter während der Geburt durch Schießen. Daneben festet man auf das flache Dach des Hauses mehrere als Soldaten verkleidete Puppen und bringt sie ständig durch Fäden in Bewegung. Neben furchtbaren Bedenken sind diese Gefahren der Grund, warum man auf dem Lande die Kinder meist bald nach der Geburt tauft. Nach westfälischem Glauben wird ein Kind geisterbürtig, wenn es zwei Freitage ungetauft bleibt. Große Bedeutung für das Glück des Kindes hat sein Name. Je fäth, Gegenden benennt man das Kind vielfach nach dem Heiligen, an dessen Todestag es getauft oder geboren wird, oder dessen Feiertag ist. Jüngeren Kindern soll man nicht die Namen verstorbenen Geschwister geben. Sonst sterben sie auch bald. Namen, die mit „Erd“ zusammengesetzt sind, wie Erdmann, sichern dem Kind ein langes Leben. Dies ist ein Rest alter Erdreligion. Dann haben die P a t e n vgl. T Sitten, lichische, B 4 a große Bedeutung für das Kind; denn ihre Eigenschaften geben auf das Kind über. Wenn der Paten während der Taufe dem Geistlichen alle Bibelsprüche nachsagt, wird der Täufling später gut lernen. Die Mutter muß während der Taufe zu Hause neuerlei Arbeit verrichten, dann wird das Kind fleißig.

5. b) Hochzeit vgl. Hochzeitbräuche T Sitten, lichische, B 4 d.

5. c) Das unheimlichste Rätsel für den Menschen ist der Tod. Deshalb breitet sich hier der Abberglaube am meisten aus. Drei Gesichtspunkte kommen dabei vor allem in Betracht: Man ist besorgt um die Seele des Sterbenden; man hat Angst, daß der Sterbende andere nach

sich ziehe, und ist in Furcht vor den bei jedem Tode umgehenden unheimlichen Geistern. Die Seele ist schon auf altgriechischen Väsenbildern, wie später in dem Heidelberger **T**atodusmus (11, 5) als ein kleines Wesen dargestellt, das zum Munde oder zur Nase des Sterbenden herauskommt. Nun warten die guten und bösen Geister auf sie. Um die bösen zu vertreiben, zündet man ein Licht an. Geweihte Kerzen wirken dabei besonders. Man besprengt das Haus mit Weihwasser und läutet, besonders mit dem Lorettoschlüssel (Loreto). So weit dessen Schall reicht, haben die bösen Geister keinen Einfluss. Unter das Kopftüpfen des Sterbenden wird ein geweihter Kräuterbüschel gelegt. Um der Seele das Hinaufsteigen zu erleichtern, öffnet man heute noch beim Sterben das Fenster oder hebt einen Dachriegel hoch. Ganz anderen Ursprung hat die Sitte, daß man den Sterbenden auf Erde, womöglich aus seiner Heimat, bettet, oder ihm wenigstens etwas Erde unter das Kopftüpfen oder auf die Brust legt. Der heilige **F**rancis von Assisi ließ sich sterbend auf die Erde legen. Das ist ein Rest des Glaubens, daß die Mutter Erde, die alles gebiert, auch die Menschen wieder zu sich nehme, um sie zu neuem Leben gelangen zu lassen. — Die scheidende Seele gilt vielfach als heimlichlich; sie will andere mitnehmen. Deshalb muß man dem Verstorbenen sofort die Augen zudrücken, sonst sieht er sich nach einem nn. Die Nachbarn machen Fenster und Türen zu, damit die Seele nicht zu ihnen komme. Ob die Seele gleich beim Tode oder erst mit dem Körper aus dem Hause gehe, hängt der Volksgläubige vielsch unentheitlich. Oft bleibt sie, bis die Leiche fortgetragen wird. Hinter der Leide her schüttet man Wasser, damit die Seele nicht zurückkehre, und fegt das ganze Haus aus (Sitten, kirchliche, B 4 e Totenverehrung usw.; 1, 2). Den Tod des Herrn oder der Frau des Hauses muß man den Haustieren, vor allem den Bienen uesellen. In Westfalen geschieht dies mit den Worten: Imme, der Herr ist tot, verläß mich nicht in meiner Not. Der „Charonsgroschen“, der aus dem alten Griechenland bekannt ist, ist auch vereinzelt bei uns üblich. Man gibt dem Toten irgend ein Geldstück in die Hand oder in den Mund. Dies kann eine Abfindung sein für die Erbhaft, welche die Zurückgebliebenen nun bekommen, oder Reisegeld für den Weg ins Jenseits (vgl. **T**otenverehrung usw.; 1, 1).

6. Gewisse Tage des Jahres sind mit viel Aberglauben verbunden (vgl. **T**age und Jahreszeiten, blg.; Sitten, kirchliche, B 3). Da sind zunächst die **A**u **f**ü **n** g e eines neuen **U**nter **a**b **s**ch n i t t e s. Am holden Wendeknoten suchen sich die Dämonen ebenso heftig zur Geltung zu bringen wie bei wichtigen Tagen im menschlichen Leben. Die Volksbräuche sind deshalb dabei meist entweder Abwehrkünste, durch die man alle schädlichen Einflüsse von sich fernzuhalten oder wegzuzagen sucht, dann Segenkünste, die für den kommenden Zeitabschnitt dem Menschen Glück bringen sollen. Während diese Bräuche an **T**en **j**a **h** r sich mehr auf das ganze menschliche Leben erstrecken, stehen bei den **F**rühlingssfesten die Sorgen um das Wachstum der Feldfrüchte im Vordergrunde. Unsere Maskierungen an **F**asching und anderen Fests sind noch ein Rest solcher luttischen Begegnungen. Man sucht die umgehenden Dämonen, die das Wiedererwachen der Natur stören wollen, zu vertreiben. An einem

gewöhnlichen Menschen aber könnte der Dämon Rache nehmen; deshalb macht man sich durch Bekleidung unkenntlich. Das ist ein Grund der rituellen Maskierung (vgl. **V**erwandlung). Ober man kleidet sich so, wie man sich den Dämon denkt, oder noch furchterlicher, und tritt ihm so, am besten in ganzen Scharen, entgegen. So stellen Burischen den guten Dämon des Wachstums dar und verbreiten bei ihrem Umgeben Segen. Lärzend springt man dabei über die Blüten, um alles Böse zu vertreiben und die guten Geister in der Erde zu neuem Wirken zu wecken. In Tirol z. B. springen Scharen von Kindern und Burischen herum mit Glöckchen zum „Grasaufläten“. Weit verbreitet findet die **F**a **ft** u **a** **ch** **t** s u n d **J**o **h** a **n** i **s** f e **u** **e** r (**F**asching, **J**ohannesfeier). Auf einem hohen Berge wird ein großes Feuer angezündet, das die Felder der ganzen Gemeinde erleuchtet. Um das Feuer herum wird getanzt und im Schwarzwald z. B. das Ave Maria gebetet. So weit der Feuerschein reicht, vertreibt er die Dämonen. Anderswo werden brennende Scheiben durch die Lust gejedert oder mit Stroh umwundene Feuerwagenräder einen Berg hinabgerollt. Scheiben und Räder sind schon frühe zur Sonne in Beziehung gesetzt worden, und die Begehung ist dann als Sonnenzauber aufgefaßt. Man will der Sonne, die wieder zu Kraft kommen soll, heißen. Neben den Rädern her springen Kinder mit brennenden Fledermausköpfen über die Felder, brennende Bienenkorbe und Reisigbündel werden den Berg hinabgerollt.

Meist an Sonntag **L**ä **t** a r e (**K**irchenjahr) werden die sogenannten **S**o **m** e **r** t a **g** s **ü** **g** e abgehalten. Kinder ziehen singend durch die Straßen mit Stäben, die reich verziert sind, unter anderem mit Eiern und Aepfeln, die auf Fruchtbarkeit weisen. Sie bringen durch eine Art magischer Wirkung den Frühling ins Land. Solche Unzüge waren schon im vorchristlichen Griechenland und Rom bekannt. Heute sind sie zu Kinderfesten geworden. Die **M**a **i** **z** u **n** d **P** i **ng** **u** **s** f e **t** e (**P**ringen) schließen sich den anderen Frühlingsfeiern an; der 1. Mai hat seine besondere Bedeutung als Walpurgisstag. Die heiligen **Z**o **ö** **lf** **N**ä **d** t e, die auf christliche Einflüsse zurückgehen, werden zu Zauber jeder Art verwendet. Besonders an **W**ei **h** n a c **t** e n geschehen merkwürdige Dinge. Zwischen 11—12 Uhr nachts kann das Vieh reden, 3 Minuten nach Mitternacht verwandelt sich alles Wasser zu Wein; die Tiere schütten man vor umgebenden Geistern durch Feuerbrände, die man in die Brunnen wirft, und Stahlwerkzeuge, die man in die Krippen legt. Nun wären vor allem noch Dreifönig, Martins-, Andreas- und Nikolaustag zu nennen. Während am **M**ari **i** **u** **n** **t** a **g** (**M**artinus von Tours) nicht mehr viel Aberglauben vorhanden ist, hat sich am **A**ndreasstag (30. November; **A**ndreas, 1) mehr erhalten. Dort tanzen noch die Herren auf den Kreuzwegen. Die Mädchen versuchen an diesem Tage zu erfahren, wen sie einzest heiraten werden. Ein großes Kinderfest ist vor allem in Süddeutschland der **N**ikolaustag. Da kommt der Nikolaus als alter Mann mit einem großen Sack und einer Rute oder als garstige Figur, oft auch als Bischof (**N**ikolaus, 17). Die Kinder werden von ihm belohnt oder bestraft, je nachdem sie artig oder böse waren.

Gewisse Tage und Monate des Jahres

sind mehr dem Aberglauben ausgesetzt als andere. In erster Linie ist hier der Freitag zu nennen. Er gilt bald als der verhängnisvollste, bald als der glückverheissenste Tag. Das geht auf die Ursache zurück, der die Vorbedeutung entspringt: der Freitag als Todesstag Christi erinnert an ein trauriges Ereignis, als Tag der Freya bringt er Glück. Wenn man glaubt, daß Zaubererei am Freitag am besten gelinge, so können hier christliche und heidnische Gründe zusammengewirkt haben. — Handlungen, durch die eine Sache gedeihen soll, dürfen nur bei zunehmendem Mond vorgenommen werden, z. B. das Beleuchten von Heden, die nicht werden sollen, daß Anfahren von Dägern, das Heiraten. Der Glaube ist sehr alt und war den Griechen und Römern so geläufig wie den Germanen. Diese begannen nach Tacitus Germ. Kap. 11 ihre Berganfahrungen, cum aut inchoatur luna aut impuletur; nam agendis rebus hoc auspiciatissimum initium credunt. Soll ein Schaden beseitigt werden, so tut man es bei abnehmendem Monde, z. B. Warzen und Höhneraugen entfernen, Fieber und andere Krankheiten vertreiben. Zur Zeit der Familienbäder bei abnehmendem Mond, dann nimmt auch das Vermögen ab. Beim Säen und Pflanzen achtet man darauf, daß alles, was über der Erde seine Früchte hat, bei zunehmendem, was unter der Erde, bei abnehmendem Monde gepflanzt werde. In ähnlicher Weise schreibt man der aufgehenden Sonne fördernde Wirkung zu, weil sie Leben hervorbringt. Wo sie weggeht, ist Nacht und Tod. Deshalb soll man vormittags pflanzen und düngen. Nachmittags beerdigt man. Um die Weide des Tages und der Nacht, um mittags und nachts 12 Uhr, gehen Geister besonders um. Deshalb muß man sich da in acht nehmen, andererseits eignen sich diese Stunden sehr zum Zauber. Abergläubische Handlungen werden am besten nachts vollbracht; denn die menschliche Phantasie deutet sich die Dämonen vor allem nachts wirkend.

7. Beste im mite Orte eignen sich in erster Linie zum Zauber. Bekannt ist, daß die Hexen auf Kreuzwegen zusammenkommen. Dort gelingt deshalb ein Zauber sehr gut. Man muß sich aber auch an Kreuzwegen in acht nehmen. Die Türschwelle ist ebenfalls von Geistern besetzt. Daher darf an manchen Orten die Braut beim Einzug in ihr neues Heim nicht über die Schwelle gehen, sondern muß getragen werden. Dies ist aus China, dem alten Rom und noch vielen Orten berichtet. Wenn ein französisches Kind nicht sterben kann, muß die Hebammme auf der Türschwelle kneide ein Vaterunser beten. Solche Bräuche gehen auf den Glauben zurück, daß die Seelen der verstorbenen Angehörigen oder überhaupt Geister unter der Schwelle hausen. Man darf deshalb, wenn in einem Hause schon mehrere Kinder gestorben sind und wieder eines getauft werden soll, dies nicht durch die Türe zur Taufe tragen, sondern durchs Fenster hinausstreichen. Ebenso muß eine Frau, die einen Witwer heiratet, der schon mehrere Frauen verloren hat, durchs Fenster in ihre neue Wohnung einziehen. Die Geister gingen am liebsten zu den Menschen in die Häuser hinein; aber durch einen Drudenfuß, ein Kreuzzeichen oder andere Mittel werden sie ferngehalten, deshalb hausen sie unter der Schwelle. Darauf wird wohl dieser Glaube eher

zurückgehen als auf die Annahme, daß man einst die Angehörigen unter der Schwelle beerdigte habe. Daß Friedhöfe, Kreuze, Orte, wo jemand ermordet wurde, viel vom Volke umgeben sind, hängt zusammen mit dem, was vom Tode im Aberglauben gesagt wurde.

8. Wichtig für den Volke ist der Zustand dessen, der eine Handlung vollbringt. Zu Fruchtbarkeitsriten nimmt man oft Jungfrauen oder junge, bisweilen schwangere Frauen. Sehr häufig ist Keuschheit gefordert, weil man glaubt, sie verleihe besondere magische Macht. Dann verwendet man entweder Kinder unter dem Alter der Geschlechtsreife oder Erwachsene, die sich vorher, meist drei Tage, enthalten müssen. Die ersten Halme und die letzten Ähren müssen bei der Ernte von einem Kind unter 5 oder 7 oder 9 Jahren geschnitten werden. Damit die Samen gut ausgehen, muß der Sämann vor und nach dem Säen einen Eierluchen essen, oder seine Familie ist auf dem besetzten Felde irische Eier, oder der Bauer wird, bevor er zu Hause weggeht, mit Wasser bespritzt. Wenn er beim Säen einen goldenen Ring ansteckt, wird der Weizen schön gelb. Oft ist Räthheit gefordert. Das Freisein von allen Bindenden und Hemmenden, wie Kleider, bringt hierbei die Hauptförderung der magischen Handlung. Außerdem willst alles Objekte schon an sich. Noch heute fegen in der Silvesternacht in badischen Dörfern Mädchen nach die Stube ans. Dann sehen sie ihren zukünftigen Gatten.

9. In den angeführten Beispielen mußte öfters Christliches berührt werden. Vor allem war erächtlich, daß der Volke sich vielfach mit lath. Riten verbündet. Es war zu erwarten, daß bei der Ausbreitung des Christentums die Volke nicht auf einmal den alten Glauben abwerfen werden. Er lebte vielmehr neben dem Christentum immer weiter, in der alten Form oder in christlichem Gewande. Dies war ihm nicht nur äußerlich umgebängt; statt eines heidnischen Gottes wurde ein christlicher Heiliger (Heiligenverehrung, B 2), besonders oft Maria eingesetzt; statt eines Drudenfußes machte man jetzt ein Kreuzzeichen. Daneben empfing der Volke ständig neue Nahrungs aus dem Christentum, besonders dem lath. Kult und Ritus. Das Volk konnte den lath. Bilderdienst und Sakramentsgläubige nur nach Analogie seines Glaubens und seiner niederen Bildung gemäß auffassen. Und sehr oft waren die Geistlichen nicht viel gebildeter als das Volk und ihr Christentum nur ein christlich gestalteter Volksgläub. Diese Tatsache führte im Verein mit dem Bestreben des Katholizismus, sich womöglich in alle Ausprägungen des menschlichen Lebens einzumischen, dazu, daß man christliche Beschwörungen und Segenformeln für alle Wünsche der Menschen erfand, nach dem Muster der vorhandenen und nach der Analogie des christlichen Rituals, bis vom 16. Jhd. ab die Kirche durch bessere Bildung der Geistlichen und Herausgabe eines offiziellen Rituale und strengste Verbote gegen willkürliche Anänderungen derselben eintritt. Aber für den lath. Laien aus dem Volke ist heute noch der Unterchied zwischen Glaube und Aberglaube oft verwischt. Auch sehr strenne Leute halten abergläubische Handlungen teimeswegs für bedenklich. ¶ Volksfrömmigkeit: I. katholisch.

Zu vergleichen ist die Literatur bei den zu Anfang genannten Aufsätzen, bes. unter Berglaube. Eine sehr gute Zusammenfassung über Berglaube gibt Moogl in Hoops' Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Die beste Stoffsammlung bietet Wulff: Der deutsche B. d. G. von E. H. Meyer 1900, dem viele der oben genannten Beispiele entnommen sind. Irgend eine Bergländerheit in der Literaturangabe kann auf dem Gebiete des B. hier nicht erhebt werden. Es sei dafür auf die Zeitschriftenchau der Hessischen Blätter für Volkskunde verwiesen, wo man am bequemsten viel Stoff findet. Viel Literatur nennt Faußmann: Deutsche Altertumskunde, Handbuch des deutschen Unterrichts an höheren Schulen V, 1, 1913, S. 20 ff. Andere Werke seien abwegig angeführt: A. Abt: Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zaubererei, 1908; — Niemann: Volkskunst und Pflanzenwelt, 1908—10; — Ders.: Fuß- und Schuhsymbolik und -erotic, 1909; — R. Andree: Ethnographische Parafaseln und Vergleiche, 1910; — R. Andree: Enzyklopädie des Bergbaus aus dem bayerisch-österreichischen Alpengebiet, 1910; — A. Birlinger: Aus Schwaben, 1874; — J. Böhl: Die Entwicklung des astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie (Kultur der Gegenwart III 3, 1913); — M. Busch: Deutlicher Volksglauke, 1877; — B. Dieberich: Von Gelegenheitsgeschichten, ihrer Technik und ihrer Literatur, 1903; — A. Dieterich: Eine Mithräumsritus, 1910; — Ders.: Mutter Erde, 1912; — Ders.: Kleine Schriften, 1911; — E. Förster: Die luitliche Reuekeit im Altertum, 1910; — Ders.: Studien zu den griechischen Geoworken, 1914; — A. Fraun: Die luitliche Bevölkerung im Mittelalter, 1909; — A. Freybei: Der deutsche B. in seinem Verhältnis zum Christentum und im Unterschiede von der Jäuberei, 1910; — Grimm: Deutsche Mythologie; — Gubernatis: Hartmann: Tiere in der indogermanischen Mythologie, 1874; — J. Hedenbach: De nuditate sacra sacrisque vinealis, 1911; — O. Hellmann: Die Bauern-Kratzf, Neubrude von Schriften und Karten über Meteorologie und Erdmagnetismus, Heft 5, 1896; — O. Hellwig: Mythische Meinungsverschiedenheiten (AR XII, 1909, S. 46 ff); — R. Helm: Altgermanische Religionsgeiste, I, 1913; — C. Höglér: Hessische Landes- und Volkskunde, II, Volkskunde, 1904; — S. Högl: Die Baumvorlagen und ihre Bedeutung in der deutschen Literatur (Forschungen zur neuzeitlichen Lügels, v. Munder XVII, 1900); — G. Hoffmann: Kräuter- und Bräuche des Schwarzwaldes, 1913; — L. Höpf: Tieratlas und Traktat, 1888; — J. Höppner: Reallexikon der germanischen Altertumskunde, 1911 ff; — Hövels und Kronfeld: Vergleichende Volksmedizin, 1908; — P. Jäkel: Studien zur vergleichenden Volkskunde, 1901; — Jähn: Die deutschen Öplerbräuche bei Aderbau und Viehzucht, 1884; — Järlu: Die Dämonen und ihre Abwehr im Alz, 1913; — J. Jühling: Die Tiere in der deutschen Volksmedizin, 1900; — Lehmann: Das Mineralreich nach seiner Stellung in Mythologie und Volksglauke, 1895; — R. Liebrecht: Zur Volkskunde, 1870; — M. Manhart: Germanische Mythen, 1858; — Ders.: Wald- und Feldblute, 1875—77; — Ders.: Mytholog. Forschungen, 1894; — H. Marzell: Die Tiere in den deutschen Pflanzennamen, 1913; — C. Meier: Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben, 1852; — C. H. Meyer: Deutsche Volkskunde, 1898; — Ders.: Badisches Volkschen, 1900; — H. Meyer: Das deutsche Volksrum, 1903; — R. M. Meyer: Altgermanische Religionsgesch., 1910; — L. Panizzi: Die Haberfestreden in bayrischen Gebirge, 1897; — Pfannenstiel: Germanische Erntefeste, 1878; — Ploss-Bartels: Das Weib in der Natur- und Volkskunde, 1908; — Ders.: Das Kind in Brauch und Sitten der Völker, 1884; — J. Polle: Wie denkt das Volk über

die Sprache, 1898; — Quellen und Forschungen zur deutschen Volkskunde, hrsg. von E. R. Blümli, Wien; — Rabaud: Altheidnische Wurzeln im lat. Kultus, 1906; — K. Reiser: Volkskunde des Allgäus, 1895 ff; — W. H. Richl: Naturgeschichte des Volles, 1853 ff; — G. L. Roehols: Deutscher Glaube und Brauch, 1867; — G. Roehols: Flüche, 1910 *; — G. Rosel: Geschichte des Teufels, 1869; — E. Samter: Geburt, Hochzeit und Tod, 1911; — Schlesiens vollständige Überlieferungen, 2. Bd.: Sitten, Brauch und Volksglauke in Schlesien, von P. Prechler, 1906; — W. Schmidt: Die Bedeutung des Ramens in Kult und Berglaube, Progr. Darmstadt, 1912; — G. Seligmann: Der böse Bild und Verwandtes, 1910; — G. Schön: Unreine Pflanzen, ihre Namengebung und ihre Stellung in der Mythologie und im Volksglauke, 1907*; — G. Stein: Die Tierwelt in Mythologie und Volksglauke, 1891; — H. L. Stadel: Der Blutaberglaube in der Menschheit, 1892*; — Stubenvoll: Heidentum im Christentum, 1891; — H. Ussener: Vorläufe und Aufsätze, 1907; — Ders.: Al. Schriften IV, 1913; — R. Wehrhan: Die Sage, Handbücher zur Volkskunde I, 1908; — W. Wundt: Volkspsychologie, 1905; — R. Wünsch: Antikes Zaubergerät aus Pergamon (Jahrb. des Archäologischen Instituts, Erg.-Heft VI).

Daneben sind folgende Zeitschriften zu nennen: Alemania, Antropos, Zeitschr. für Völker- und Sprachenkunde, AR. Schweizerisches Archiv f. Volkskunde, Badische Heimat, Novato, Driemaandelijkse Bladen mitgegeben durch die Vereeniging tot ouderzoek van taal en volksleven in het oosten van Nederland, Utrecht, Hessische Blätter für Volkskunde, Folk-Lore, a quarterly review of myth, tradition, institution and custom, London, Laëraphia, Deltoons tés helléniques laïographikés hétaïras, Athen, Mittell. des Ver. f. fachstudij Volkskunde, Mittell. des Ver. f. sächsische Volkskunde, Mittell. der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Mittell. über vollständige Überlieferungen in Württemberg, Tradizioni popolari italiane, Unser Erland, Monatschrift f. Volks- und Heimatkunde, Revue des traditions populaires, Paris, Volkskunde, Tijdschrift voor nederlandse Folklore, Gent, Zeitschr. des Vereins für Volkskunde, Berlin, Zeitschr. f. argentin. Volkskunde, Buenos Aires, Zeitschr. f. österreichische Volkskunde, Wien, Zeitschr. des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde.

E. Ahrend.

Volksakademien, Volkschulen — Volksbildungsbestreben, A 1. 2; B 1. Fortbildungsschulen, 1. Universität, C. 3.

Volksbibliotheken und Lesesäle — Volksbibliothekssteller.

Volksbildungsbestreben.

A. Der B. außerhalb Deutschlands; — B. Die deutschen B.; — C. Prinzipielle über Volksbildung und Popularisierung der Wissenschaft.

A. Auf dem Gebiete der B. sind drei Beweisungen an hervorhalb Deutschland: 1. die dänischen Volksbüchsen, 2. die englische university extension und die englischen settlements, 3. die englisch-amerikanischen öffentlichen Bibliotheken (public libraries).

1. Die Volksbildungsschulen geben aus von der religiösen und nationalen Bewegung, die Grundtvig in Dänemark entstiegen hat (Dänemark, 4, Sp. 1942 Fortbildungsschulen, 1, Sp. 934). Edles, lebendiges Christentum erhob ihn zur Unabhängigkeit von allem dogmatischen und aufklärerischen Intellectualismus. Sein Ideal war Bereitung des ganzen Menschen und ganzen Volles durch weite Bildung, ehrliche erzieherische Berührung mit edlen Menschen und edlem Familienleben. Das gibt

auch den von ihm ins Leben gerufenen Volkshochschulen ihren Charakter. Sie sind zunächst gemeinsames Leben der Schüler im Hause des Rektors, unter dem Einfluß seines Familienebens, bei gemeinsamer Lebensweise. Als Schule sind sie nicht nur ein Unterrichten in mancherlei Kenntnissen und Wissenschaften, sondern ein Einfließen in das praktische und geistige Leben des dänischen Volkes in Gegenwart und Vergangenheit. Diese lebhafte Art des Unterrichtes war nur dadurch möglich, daß sich von Anfang an dieser von tiefer Begeisterung getragenen Bewegung eine Reihe bedeutender Menschen und Gelehrter selbstlos zur Verfügung stellten. So bedeutende Menschen fehlen, ist ja solcher Unterricht eben nicht da. Dazu kam, daß die Form des gemeinsamen Lebens einen beständigen Austausch der Schüler untereinander und mit ihren Lehrern ermöglicht, dessen erzieherische Bedeutung die des Unterrichtes fast übertrifft. Die Kurse der Hochschulen finden im Winter statt, da sie hauptsächlich für die Bauernbevölkerung bestimmt sind. 1814 wurde die erste Volkshochschule in Rödding auf Jütland gegründet. Bald wurde auch Frauen der Besuch gestattet. Auch Sommerkurse wurden eingerichtet und werden noch abgehalten. Schließlich fügte man für die, welche sich noch darüber hinausbilden wollen, die erweiterte Hochschule von Åstov hinzu. Bezeichnend ist, daß in diesen aus einer religiösen Bewegung hervorgegangenen Schulen, Religion kein Unterrichtsgegenstand ist. Gründig kannte Religion nur als Leben, nicht als Gegenstand theoretischer Vermittlung.

Die Volkshochschulbewegung hat sich in veränderter Form nach Schweden und Norwegen, Finnland verbreitet. Neuerdings erst beginnt man Ähnliches in Deutschland zu streben. In Schleswig-Holstein ist nach dänischem Muster eine Volkshochschule zu Albersdorf gegründet worden.

2. University extension. Seit 1873 hielten James Stuart und R. D. Roberts zu Cambridge Vortragskurse zunächst für Lehrerinnen, die dann immer weiteren Kreisen des Volkes zugänglich gemacht wurden und sich auf immer mehr Städte ausdehnten. Nach anfänglichen Misserfolgen sank die Zahl der Teilnehmer, hält sich jedoch auf einer sehr bedeutenden Höhe. Dem Vorbilde Cambridges folgten London, Oxford, Manchester u. a. englische Universitäten. Ebenso begannen die nordamerikanischen Universitäten in ähnlicher Weise Volksbildung zu treiben. In England sind die Teilnehmer der Kurse vor allen Dingen Angehörige des Mittelstandes, was schon durch ihren verhältnismäßig hohen Preis bedingt wird. Sie sind auch als eine Art Fachbildung oder Vorbereitung zu höherer Fachbildung gedacht, stellen deshalb Zeugnisse aus, die Teilnahme an einem solchen Kursus kann für eine bestimmte Zeit Universitätsstudium angezählt werden u. ä. In die Extension-Bewegung sind Korrespondenzkurse angegliedert, in denen durch Korrespondenz die in den Kursen begonnene Bildung vertieft oder auch zur Teilnahme an den Kursen vorbereitet wird.

Verwandt mit den dänischen Volkshochschulen (§. 1) ist Ruskin Hall in Oxford. Von einem Amerikaner zum Andenken an Ruskin gegründet, vereinigt dieses Institut in gemeinsamer Wohnung eine Reihe unbemittelster junger

Männer und gibt ihnen eine gediegene Ausbildung.

Einen völlig anderen Charakter nahm diese Bewegung bei der Übertragung nach Österreich an. Durch das englische Beispiel angeregt begann die Universität Wien mit der Abhaltung von zusammenhängenden Kursen für Arbeiter. Gegen mögliches Honorar wurde die Teilnahme ermöglicht, alle Gebiete des Wissens wurden berücksichtigt außer Ethik und Religion; letztere bedauerliche Tatsache wird dadurch begründet, daß man diese nicht in wissenschaftlich objektiver Weise vortragen könne, sondern einer Richtung des Volkslebens sicher Aberglaube geben müsse. Die Universität Wien hat sich durch ihre Kurse eine gewaltige Beliebtheit bei der Arbeiterschaft erworben. Die Volkshochschulbewegung hat sich von Wien über weite Gebiete Österreichs ausgedehnt. Sowei Städte und Dörfer von Wien aus zu erreichen sind, geschieht es, aber auch andere Universitäten, so Prag, leisten dieselbe Arbeit. Wien hat die Sache zu einer Aufgabe der gesamten Universität gemacht und erstrebt die Übernahme durch den Staat. Auch Salzburg steht mit einer Sommeruniversität im Dienste dieser Sache.

In Wien ist aus der Volkshochschulbewegung das Volkshaus in hervorgegangen. Es will eine Bildungsstätte für alle Bildungsbedürfnisse des Volkes sein, hat seine Kurse für Analphabeten bis zu Lehrkursen und Diskussionsabenden über alle Gebiete der Wissenschaft. Bibliothek und Echohörsäume bietet es daneben. Ähnliche Unternehmungen in großartigem Maßstabe haben England und Amerika. In Amerika sind es vor allen Dingen gewaltige Stiftungen jener selfmademen, die sich aus der Armut zum gewaltigsten Reichtum emporgearbeitet haben und nun andern den Hunger nach Wissen stillen wollen, den sie selbst empfunden haben. So wurde schon in den 50er Jahren zu New York von Peter Cooper Coopers Union gegründet, eine Riesenanstalt, die jedem strebsamen Menschen Weiterbildung auf allen Gebieten des Wissens und der Technik bietet. Ähnliches leistet das Pratt-institut in Brooklyn, Institut Dresels in Philadelphia und Peoples Palace in London. Sie alle sind mit reichen Geldmitteln ausgestattete Stiftungen, die deshalb in ungemein großer Weise wirken können. Alle haben sich neben wissenschaftlicher Weiterbildung auch Förderprivilege und Volksberholung als Aufgabe gestellt. Peoples Palace in London entstand durch eine tiefgehende soziale Bewegung, die in den 70er und Anfang der 80er Jahre die Sympathien und die Sensationslust des reichen London auf die Not des Ostens, der Slums lenkte. Es erschien eine anonyme Broschüre, „The misery of outcast London“, Zeitungsaufitel des Schriftstellers G. R. Sims, und Befants Roman „All sorts and conditions of men“. Das elegante London entdeckte voll Entsetzen den Osten und gab mit vollen Händen.

Dieselbe Bewegung brachte noch eine andere Erscheinung her vor, die uns etwas von jenem englischen Heroismus zeigt, der uns immer wieder Achtung abnötigt. Eine Reihe junger Leute begannen in jenen dunklen Vierteln Londons zu wohnen; ihre Führer waren Edward Denison, Arnold Toynbee, Canon Barnett. Aus diesen vereinzelten Niederlassungen wurden

gemeinsame „settlements“ begeisterter Männer und Frauen, die durch ihr Leben mitten unter den Allerärmsten eine erzieherische Macht für sie werden wollten und wurden. Diese settlements entwidelten sich zu Stätten der Bildung, Unterhaltung, Erholung der Umgebung, Rechtsauskunftsstellen, kurz, einer ganzen Zusammenfassung sozialer Arbeit, wobei immer die Hauptfache das gemeinsame Leben und seine erzieherische Bedeutung blieb. Als erstes großes settlement wurde 1884 Toynee Hall eröffnet, inzwischen sind es etwa 40 geworden, die auf Grund der verschiedensten Weltanschauungen, von städtischer Gemeinschaft bis zu arbeitsteiliger Begeisterung diese Arbeit betreiben. Zugleich sind die residents der settlements die Sachverständigen geworden, die der höheren Gesellschaft Englands Kenntnis der Lebensverhältnisse der untersten Schichten erschließen, Einfluss gewonnen haben auf Schulverhältnisse, Verwaltung und Armenpflege und auch so segensreich für das gesamte Volk wirken (v. Ingraham). Auch diese Bewegung hat sich nach Amerika verbreitet.

3. Amerika ist uns vor allen Dingen vorbildlich in der mächtigen Entwicklung des öffentlichen Bibliothekswesens. Riesenfunktionen geben sämtliche englische und amerikanische Städte aus für ihre public librarys. Sie bauen wunderwolle Gebäude, die, verbunden mit allen nur ausdenkbaren Ermächtigungen der Benutzung, zur Weiterbildung anregen sollen. Auch hier zeichnet sich das amerikanische und englische Kapital durch seine riesenhaften Sitzungen aus (Andrew Carnegie vor andern). Die Bibliotheken sind meistens zugleich Vortrags- u. h. b. behagliche Aufenthaltsräume für die Leisenden.

B. Es sind verschiedene Ursachen, die das Zurückbleiben Deutschlands verschulden. Einmal hält die ausgezeichnete Fürsorge des Staates für die Schulen die Bildung aller Volkskreise auf einem ertragrlichen Niveau, so daß die Notstände nie so trübe werden, also auch nie so stark zur Abhilfe mahnen. Es sollte dabei freilich jedem gebildeten Menschen selbstverständlich sein, daß seine Schulbildung das Weiterstreben erleben kann, daß dem Manne aus dem Volle durch solche Volksbildungsbestrebenen erst ermöglicht wird. Ebenso machen es die öffentlichen Schulen möglich, daß auch der untere Mittelstand, dem in England die university extension dient, seinen Kindern eine gebiegnerne Berufsbildung geben kann. Außerdem stehen die gebildeten Kreise durch ihren Beruf als Beamte und Pfarrer in viel engerer Verbindung mit den unteren Ständen als in England, bilden also in starker Weise ein unmittelbar volkszählerisches Element. Doch wird dies durch die verhängnisvolle Konzentrierung des Beamteniums in den Städten immer geringer. Hatte jerner Deutschland keine großen Bibliotheken, so hatte es die unzähligen kleinen Pfarr- und Gemeindebibliotheken, die geistiges Leben ins Volk brachten, und in denen neben den „Volkschriften“ auch die belehrende Literatur nicht fehlte. Trotzdem hat Deutschland seine Volksbildungsbewegung, nur ist sie etwas ganz anderes als in England oder Amerika. Sie ist immer eine Bewegung der nach Bildung Bedürftigen selbst, und sie ist kein Streben nach Fachbildung, sondern nach jener Bildung, die Überblick über

das Leben und damit Selbständigkeit in Ueberzeugung und Leben ermöglicht. Verschiedene Wellen dieser Volksbildungsbewegung gingen im Laufe der Zeit über Deutschland hin. Jedesmal stehen sie in engem Zusammenhang mit kreativen Bewegungen des allgemeinen gesitteten Lebens unseres Volkes und damit in engerer oder looserer Verbindung mit den politischen Bestrebungen der Zeit.

Die geistige Bewegung der 40er Jahre wurde auf der einen Seite zur Förderung politischer Neugestaltung (vgl. § Parlament, Frankfurt), rief auf der anderen Seite die ersten Bildungsvereine hervor, von denen der Berliner Handwerkerverein und der Bildungsverein für Arbeiter in Hamburg noch bestehen. Diese Bewegung erstarb in der Revolution und Reaktion.

Sie lebte wieder auf in den 50er Jahren. Hier ist besonders der Naturforscher Höffmäller († 1867) als Träger von Bildungsbestrebungen zu nennen. Der Tod Alexander von Humboldts regte ihn an, seinen Vereinen den Namen Humboldtverein zu geben; war doch Alexander v. Humboldt der erste, der im Jahre 1827 den Verdach machte, „Dichtes in den Reden an die deutsche Nation ausgeschprobene Gedanken allgemeiner Volksbildung durch naturwissenschaftliche Vorträge in die Wirklichkeit umzuwirken. Ein Humboldtverein besteht noch in Breslau.“

Eine dritte Bewegung setzte mit dem Jahre 1870 ein und geht dem Aufsteigen des Liberalismus in den 70er Jahren parallel. 1871 entstand die Gesellschaft zur Verbreitung von Volksbildung, die sich ganz Deutschland als Arbeitsgebiet gelehrt hat, eine große Anzahl Zweigvereine in allen Gegenden Deutschlands besitzt, durch Wanderredner, vor allen Dingen aber durch ihre großzügige Förderung des ländlichen Volksbibliothekswesens Großes leistet. Für jede Gründung von ländlichen Volksbibliotheken sollte man sich mit ihr in Verbindung setzen. Unter ihnen Zweigvereinen hat sich besonders der Wiesbadener durch seine Herausgabe der Wiesbadener Volksbücher verdient gemacht. Mit dieser Bewegung gehört die Gründung der Humboldtakademie in Berlin zusammen, die eine großzügige Zusammenfassung gediegener Volksbildungswerke sein will. Max Hirsch war es, der sie hauptsächlich ins Leben rief. Später kam für Berlin die von Geheimrat Professor Förster gegründete Urania dazu, ein gewalziges Institut zur Förderung der naturwissenschaftlichen Volksbildung. Eine vierte Bewegung erhob sich mit dem Aufsteigen der Sozialdemokratie in den Arbeiterbildungsvereinen in den 80er und ersten 90er Jahren, die mehr oder weniger streng auf dem Boden der sozialdemokratischen Auffassungsweise stehen. Ihnen zur Seite geben die starken Bildungsbestrebungen der Gewerkschaften. Sie fördern vor allem nationalökonomische, juridische und technische Bildung. Doch ist ihr Bestehen an sich ein Bildungsmittel des Arbeiters, den sie in eine weite Gemeinschaft hineinstellen, zu deren Mitregierung er berufen ist.

Langsam, aber stetig treten wir in eine neue Phase der Entwicklung. Die gebildete Welt erneut ihre Blüte, dem Bildungshunger der unteren Stände entgegenzukommen, jedes Vorurteil des Standes oder der Politik abzustreifen und dem Manne aus dem Volle zu bieten, was

die Wissenschaft eracht hat. In den Dienst dieser Arbeit stellt sich die *Volks hochschule* bzw. *wegung*, die in immer mehr Universitäten Deutschlands, entsprechend der österreichischen Entwicklung (s. oben A 2) in Jena, München, Berlin, Gießen beginnend, Anfang findet. Auch Hochschulen wie die in Jena, leisten viel Dankswertes. Durch die Arbeit der Hochschulen werden auch die Studenten eracht und veranlaßt, ihre Kräfte in dem Dienst der Volksbildung zu stellen, sei es durch Kurse in den Gemeinfächern, wie in Berlin, oder durch Beratungen von Volksunterhaltungsabenden (Aufführungen, musikalische Abende), wie es der Hebbelverein zu Heidelberg und der akademische Dürerund in Gießen tun. Großes wird an vielen Orten durch Errichtung und geeignete Organisation von *Volksbibliotheken* und *Lesehallen* geleistet, die jedem Bildungstreben erst den geeigneten Rückhalt geben und doch mehr zu leisten vermögen als die früheren kleinen Gemeindebibliotheken, die oben Sp. 1715 erwähnt waren.

Angeregt durch das Beispiel der englischen Settembre ist es Walter *Gassen* das Hamburger Volksheim ins Leben gerufen. Das Prinzip ist auch hier, daß gebildete Männer unter den unteren Klassen der Bevölkerung leben und so durch persönliche Freundschaft Erzieher für sie werden. Besonders die Fürsorge für die Jugend der Arbeiterschaft, das schwierste Problem der Volksbildung unserer Zeit, ist hier in mustergültiger Weise in Angriff genommen. Die dort geübte Methode wirkt anregend auf viele Kreise Deutschlands.

Große Erfolge hat der *Rhein-Mainische Verband für Volksbildung* im weiten Gebiet um Frankfurt erreicht durch sein Prinzip, den Ständen, denen die Bildung zugänglich gemacht werden soll, die entscheidende Stimme in der Leitung der Verbände zu sichern. Dadurch hat er sich das Vertrauen weiter Kreise erworben, besonders auch der Arbeiterschaft, und seine Arbeit wächst in außerordentlicher Weise unter der Leitung seines Sekretärs, des Lehrers und Volzschrifsteller G. *Voss*. Er wird in seiner Arbeit durch die sozialen Kreise der Stadt Frankfurt a. M. unterstützt, wie ja diese Stadt im Volksbildungswesen geradezu vorbildlich ist (Ausdruck für Volksvorlesungen, Soziales Museum u. ä.). So kommt der Rhein-Mainische Verband ein Unternehmen wagen, das nur gelingen konnte, weil die verschiedenen Bevölkerungskreise ihm Vertrauen entgegenbringen, eine langlebige Lebensgemeinschaft von Männern und Frauen aller Stände, gemeinsames Essen, gemeinsames Hören von Vorträgen und Diskussionen. Diese sogenannte *Volksakademie* hat schon dreimal getagt, das erstmal im Rathaus zu Rüsselsheim mit 24, das zweitemal zu Düsseldorf zu Weckar mit etwa 60 Teilnehmern. Ihre Tagungen sind allen Teilnehmern unvergesslich. Der Verband hat außerdem den Beruf eines *Volkstheaters* gemacht. Eine Truppe von Schauspielern des Hanauer Städttheaters gab in dem Gebiete um Frankfurt an vielen Orten Vorstellungen wirklich guter Stücke; der Erfolg war derartig, daß diese Einrichtung, als Verbandstheater selbständig ausgebaut, für die Zukunft gesichert ist.

Vielleicht hat sich hier der Anfang zu einem schönen, aber guten Volkstheater der Zukunft gebildet.

Zu erwähnen bleibt noch die musterhafte *Fürsorge der Feihsstiftung in Jena* für Unterhaltung und Bildung ihrer Arbeiter, ein Unternehmen, das wie in so vielen, auch auf diesem Gebiete vorbildlich ist. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung über Volksbildung wird in sehr verdienstvoller Weise gefördert durch die *Comeniusgesellschaft* und ihr Organ *Comeniusblätter* (Comenius, 4).

C. Ist es überhaupt möglich und nötig, die unteren Stände zu bilden? Befordert man durch solche Volksbildungsbewegungen und durch die Popularisierung der Wissenschaft nicht nur die Halbildung? Das ist die Frage, die jedem entgegengehalten wird, der sich an dieser Bewegung beteiligt.

Unser Volk ist durch die Entwicklung der letzten Jahrzehnte aus der alten, festen stützlichen und religiösen Weltanschauung herausgeschleudert worden. Es ist in sich unruhiger geworden. Zur Sicherheit kann es nur wieder kommen, wenn wir es in die Lage versetzen, mit eigenen Augen die neue Welt zu überhauen, die Art dieses Forschens zu verstehen. Der Bauer früherer Zeiten überhaupte seine Welt in seinem Dorf und seiner Kirche. Der Mensch unserer Zeit steht in unendlich vielen Beziehungen, deren Wesen ihm unklar bleibt, wenn ihm nicht durch die weite Gebiete erforschende Wissenschaft das Weinen der Völde eröffnet wird, durch die er sich gebunden fühlt. Nur so kann er wieder ein Mensch werden, der frisch und fröhlich und freien Bildes in seiner Arbeit steht. Bild über die eigene Welt ist also jedem Menschen gegenüber das erste Erfordernis der Volksbildungarbeit. Deshalb nimmt sie andere Gestalt an im Arbeiterdorf oder in der Stadt als im Bauerndorf. Sie will jede Art Menschen zur Erkenntnis und damit zur Beherrschung ihres Lebens führen, jedem die Grundlagen wirtschaftlicher und stützlicher Art erläutern, auf denen sein Leben ruht, jeden zu einem freien und starken Menschen machen lassen. Ebenso will sie neben der Arbeit Lebenswerte ins Leben hineinragen. Solche Werte hatten unsere Vorfahren in ihren Sitten, ihrem Gemütsleben, ihren Freuden. Untere Zeit zerstört die alte Einfachheit des Lebens durch ihren Reichtum und mit ihr die Gemütswerte darin. Vor allen Dingen am Niedergang des Familienlebens merkt man dies. Was soll auch der Arbeiter mit seinen Kindern zu Hause treiben? Der Bauer und Handwerker hatte Stoff genug, indem er an seiner Arbeit teilnehmen ließ. Wir müssen durch geistige Interessen dem Menschen etwas Edles geben, was er seinen Kindern bieten kann; nur dann kann er ein Erzieher für sie sein. Wir müssen ihm etwas geben, was ihm die erforberlichen Freuden seiner Vorfahren erlebt und das Gemüt nährt. So tritt neben die wissenschaftliche Schulung für echte Volksbildung die Einführung in die rechte Art der Erholung und Freude, Beratung, echter Vergnügungen neben den rohen und unwahrscheinlichen. Doch sind diese öffentlichen Veranstaltungen nur Mittel zum Zweck. Der Zweck ist in der Frage ausgesprochen: Wie lehren wir die Menschen, zu Hause in edler Weise froh zu sein und dadurch wieder rechte Erzieher ihrer Kinder zu werden? Denn

mehr wie der Ernst erzieht die Freude, und so lange den unteren Stände nur in der Ruhe Freude ist, so lange sinkt die Erziehung.

So will die Volksbildung die unteren Stände weder zu Gelehrten, noch zu überfeinerten Luxusmenschen, noch zu ästhetisierenden Künstlern austilden. Sie will ihnen einfach die weiten Zusammenhänge ihres eigenen Lebens erschließen und sie dadurch zu klaren Menschen machen. Den Zusammenhang mit der Vergangenheit will sie jeder Menschenart wieder herstellen durch Erforschung der Geschichte und der Heimat und ihm damit eine der ersten Quellen des Glückes öffnen, die Kenntnis unserer Vorjahren und der Natur und ihres Lebens um uns. Sie will jedem Stande die großen Zusammenhänge seiner Arbeit erschließen und ihm dadurch eine eigene innere Sichtungnahme zu dieser Arbeit und klaren Blick für seine eigene wirtschaftliche und soziale Lage darin ermöglichen. Sie muß zu ihm reden von dem Suchen, Fragen und Forschen der Menschen über die größten und schwersten Fragen des Woher und Wohin, ihm dadurch zeigen, wie tief diese Fragen sind. Sie wird dadurch die Oberflächlichkeit bekämpfen, mit der man positiven oder negativen Antworten sein Ohr lebt und die Menschen auch in Trümmigkeit und Sittlichkeit oder auch in Abneigung der Trümmigkeit wahrhaftig zu machen helfen. Denn auf dem Gebiete der Trümmigkeit vor allen Dingen leiden wir an der oberflächlichen Unwahrhaftigkeit. Auch für das religiöse Leben ist so die Volksbildung eine Lebensfrage. Wo in dieser Tätigkeit auf Diskussionsabenden, in Ferienfuren, Vortragsszylen usw., Weltanschauungsfragen berührt werden, hat man eine große und interessante Zuhörerschaft, wie weite Volkskreise auch mit Interesse die volkstümliche theologische Literatur verfolgen, welche im letzten Jahrzehnt in großem Umfang aus dem Mutterland gebracht ist, während noch 1900 Hermann Gundel seinen "Röschrein" nach volkstümlicher theologischer Literatur erheben konnte (ChrW 1900, S. 58 ff.; vgl. z. B. "Volsbücher, Religionsgeschichtliche"). Schließlich hat die Volksbildungstätigkeit die Welt edler Freunde zu Kunst und künstlerischer Tätigkeit dem Volke zu erziehen (Kunst: V., Kunsterziehung).

Natürlich können nie alle Ausgaben zu gleicher Zeit gelöst werden. Einmal müssen ja die Bemühungen von einzelnen Männern getragen werden. Jeder soll dann da anfangen, wo er begeistert ist. Der eine wird das wirtschaftliche Leben, der andere die Heimat, der dritte die Geschichte, der vierte die Natur, der fünfte Mußt, Literatur oder Kunst, ein anderer das Grubeln über die letzten Fragen als die Quelle seiner Bildung und seines Glücks empfinden. Nun soll er den Weg suchen, von diesem Gebiete, denen, die noch gar nichts davon haben, etwas zu erschließen. Dazu muß der Weg gewuchtet werden, seiner wird ihn sofort haben. Begleitet ist die Erfahrung derer, die auf diesem Gebiet gearbeitet haben. Der Zusammenfluß in den großen Organisationen verbürgt die Tradition solcher Erfahrungen, ermöglicht Vielseitigkeit der Tätigkeit durch Ausland und Ausuchen der geeigneten Kräfte und bringt die Bildner und die nach ihren Gaben Verlangenden zusammen.

Macht man sich klar, daß persönliche Berüh-

rung und persönliche Begabung das Entscheidende in der Volksbildungarbeit ist, so wird man das Hauptgewicht auf die Tätigkeit im kleinen Kreise, auf Diskussionsabende und persönlichen Austausch legen. Alle Vortragstätigkeit ohne dies ist nur Vorbereitung. Persönlicher Austausch aber ist ein Bildungsmittel auch für den Bildenden selbst. Er wird in Leben und Denken der unteren Stände verfestigt. In dieser Hinsicht hat die Volksbildungstätigkeit eine gewaltige Aufgabe an unserem gesamten Volle. Sie kann es wieder zu einer geistigen Einheit machen. Die das geistige Leben produzierenden Stände werden durch sie wieder ein Glied des gesamten Volkslebens in seinem bewegten Fluß, indem sie es sind, die wirklich das gesamte Volk auf der Höhe tiefer Interessen, echter Wahrhaftigkeit und ehrlichem Gemeinschaftslebens erhalten. Kein Stand aber braucht mehr daran Mangel zu leiden in hilfloser geistiger Nachlässigkeit. Das ist das Ziel.

1. Rosenfeld: Danmarks Folkehøjskole og Landbrugsskoler 1844—94, Odense 1894; — Schröder: Den Danske Højskole, ("Danskeren" 1894); — Meddelelser om den udvidede Folkehøjskole in Askov af L. Schröder, Roskilde 1894 und 1895; — Det danske Studentersamsfund og dets virksomhed, Kopenhagen, Nodiske Forlag, 1896; — Mailli Früberg: Die Volkschöhschulen im Norden, Berlin, W. Schulze, 1895; — Rademaker und Sadeler: University extension, past, present and future, 1891; — Roberts: 18 years of Univ. Ext., 1891; — James: Handbook of Univ. Ext., Philadelphie 1893. Dazu die Publicationen der Univ. Ext. Journal, London and Melbourne, Univ. Ext. Philadelphia, Univ. Ext. Bulletin, Philadelphia, Univ. Ext. World, Chicago; — Russel: Extension of university Teaching in England and Amerika. Deutsch: Die Volkschöhschulen in England und Amerika, Leipzig, Voigtländer, 1895; — E. Reich: Volksstümliche Universitätsbewegungen. V. B 1 der Ethnologischen, Vortragsstürze hezeg. von der Schweizerischen Gesellschaft für ethnische Kultur, Bern, Steiger n. Cie., 1897; — Adelbert Schreiber: Settlements; — Marg. R. Zepler: Volkschöhschulen; — Tonny Kellen: Arbeiter-Bildungsvereine. Sozialer Fortschritt, Heft 20, 22, 49/50, Leipzig, Felix Dieterich; — Völker: Handbuch der deutschen B., Zürich, Schmidt, 1893; — Reyer: Handbuch des Volksbildungswesens, Stuttgart, Cotta, 1896; — Leitning: Geistige Wohlfahrsseinrichtungen des Zu- und Auslandes, Monatsblatt des wiss. Club, Wien Nov. 1893; — Bildungsverein, Organ der Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung, Berlin; — Zeitschrift zum 25jährigen Bestehen der Ferienfuren in Jena, 1913, Jena, Dieterich (darin G. Menz: Geschichte der Jenae Ferienfure; O. Gundel: Über die Popularisierung der theologischen Forschung; u. a.); — Veröffentlichungen deutscher Bildungsvereine: Bildungsblätter, Communitätsblätter, Organ der Communitätsgesellschaft, Berlin.

2. Greenwood: Public Libraries, 1891; — Reyer: Volksbibliotheken, 1893; — Library Journal, Organ der American Library Association; — Für deutsche Verhältnisse f. 3; ferner: Die erg. Volkschulbibliothek, Berlin 1892 (Musterverzeichnis).

3. M. B. Meyer: Volksbildung und Wissenschaft; — Leizner: Reform der Volksliteratur; — Pflaum: Was liest der deutsche Arbeiter, Tübingen, Mohr, 1890; — H. Hammel: Was läßt sich zur Pflege volkstümlicher Bildung in Arbeiterkreisen tun? Herborn, Salzer, 1893; — Schäfe: Über Arbeiterbildung, Leipzig, Niemeyer, 1893; — Volkswohlfahrtsstift, hezeg. v. Prof. B. Böhmer, Dresden. Nr. 16: Volksbildung und Volks-erholung; Nr. 27: Volksgelehrsamkeit; — Löwenfeld: Volksbildung und Volksunterhaltung, Berlin, Duncker

1897; — Bergemann: Volksbildung, Berlin, Hügler, 1904; — Wittkopf: Die Organisation der Arbeitersbildung, Berlin, Siemensroth, 1904; — Lippert: Ziele und Mittel der Volksbildung. Gemm. Vorträge, Prag.

Eine Reihenfolge prinzipieller Schriften über die Volksbildung gibt G. Wolf im Verlag Quelle und Meyer, Leipzig, heraus: Die Volkskultur, Veröffentlichungen zur Förderung der außerordentlichen Bildungsarbeit. Nr. 1: Zur Frage der Volksvorstellungen, eine Enquête, verfaßt auf Ansuchen für Volksvorlesungen zu Frankfurt a. M., bearb. von D. Becker. Nr. 2: Das Rhein-Mainische Verbandstheater. Nr. 3—5: Die Rhein-Mainische Volksakademie. Nr. 6: Volksbildung, Politik und Religion von Prof. Dr. Philipp Stein und Walter Lie. C. Fuchs.

Zeitschriften: Comeniusblätter, Organ der Comeniusgesellschaft, Berlin. Jahrbücher des Rhein-Mainischen Verbandes für Volksbildung, ebenso der Volksakademie, zu beziehen durch die Geschäftsstelle, Frankfurt a. M., Stiftstr. 32, und die Jahresberichte des Volksbildungsrates. C. Fuchs.

Volksblätter, christliche. 1. Presse: III, 5; — Volksblatt für Stadt und Land 6. Presse: II, 1, 3a; — Deutsches Volksblatt, 1. Presse: IV, 2.

Volksbrände, religiöse, Titten, kirchliche; "Volksaberglaube", "Volksfrömmigkeit", "Volkslunde.

Volksbücher, religiösgeschichtliche. 1. Erziehung und Vorbereitung; — 2. Aufnahme; — 3. Theologische Gegenwörter; — 4. Behandl.

1. In der volkstümlichen Vortragstätigkeit, die, besonders lebhaft seit etwa 1900, in den größeren und mittleren Städten Deutschlands von Universitätsprofessoren entfaltet wurde, war auch die wissenschaftliche Theologie stark beteiligt. Das Bedürfnis, die vorübergehenden Anregungen der Vorträge zu vertiefen und den zahlreichen Zuhörern Gelegenheit zu gründlicher Fortbildung zu verschaffen, riet eine weitverzweigte gemeinverständliche Literatur ins Leben. Von den beiden theologischen Führern der Vortragbewegung Weinel und Boussel (vgl. "Tertianus, theologische", "Disputationssabende, religiöse") gingen zwei derartige religiöswissenschaftliche Unternehmungen aus: Weinel gründete die umfangreicheren "Lebensfragen", Boussel entwarf den Plan zu einer Reihe kleiner und ganz billiger Einzelbücher. Sie sollten zuerst nur diese und jene Hauptfragen der neutestamentlichen Forschung behandeln, doch als Anfang 1904 die Vermittlung des Planes "Schiele übertragen wurde, erweiterte er ihn über das ganze Gebiet der Religionswissenschaft, gab den Heften den Namen "Religiösgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart" und legte allen Nachdruck darauf, daß sowohl nach einem festen Plan gearbeitet als auch eine gewisse Vollständigkeit erreicht werde. Zu dem Rundschreiben, durch das er Mitarbeiter suchte, betonte er daher: "Wenn wir durch nur gelegentlich und zufällig erscheinende Schriften, Hefte, Vorträge, Aufsätze usw., der Nachfrage dienen wollten, würden wir die Sorge nicht los, daß es dann gar zu leicht bei bloßen einzelnen Anregungen bleibt, und daß unsere „suchende“ Zeit sich an einem ziellosen Suchen genügen läßt und sich dessen enttägt, nach positiven und wahren Dingen, nach begründeten Kenntnissen und nach ehrlicher nüchterner Gewissenheit davon zu suchen. Nachdem wir zum Suchen angeregt haben, müssen wir nun dem vorbeugeen, daß flüchtige und nur gelegentliche Anregung und Belehrung auch Flüchtigkeit

im Urteil über die religiösen Dinge und schließlich oberflächliche Religiosität zur Folge habe. Durch planmäßiges Arbeiten wollen daher die R. B. die Nachfrage zu befriedigen suchen und zwar durch ein Arbeiten, das radial ist im Sinne der Gründlichkeit, vollständig im Sinne ungeschminkter Ehrlichkeit, umfassend in dem Sinne, daß nichts Notwendiges außer acht gelassen wird, und wissenschaftlich in dem Sinne, daß die am besten unterrichteten Fachleute (frei von apologetischer, aber auch frei von jeder anderen Tendenz) die Dinge so schildern, wie der Sachkenner sie liegen sieht." Das Rundschreiben hatte den Erfolg, daß sich eine außerordentlich große Zahl hervorragender Theologen in den Dienst des Unternehmens stellten. Mit überraschender Schnelligkeit ließen Beiträge ein. Als im Sommer 1904 unter den ersten Heften "Wernkes 'Quellen des Lebens Jesu'", "Wredes 'Paulus'", "D. J. Holzmanns 'Entstehung des Neuen Testaments'" und "Boussels 'Jesus" erschienen, war der Erfolg der R. B. gesichert.

2. Die Ankündigung der R. B. für die Defensio nicht liegt in Übereinstimmung mit jenem Rundschreiben:

Die R. B. sind keine Tendenzschriften. Vor allem haben sie mit den mancherlei Verluden, dem „Voll“ durch tendenziöse Beleidigung „die Religion zu erhalten“, nicht das geringste zu tun. Sie wollen Religion, Christentum und Kirche historisch und kritisch verstehten, aber nicht „verteidigen“. Das Verständnis, das sie vermitteln, luchen sie bei der strengsten Wissenschaft von der Geschichte der Religion. Sie werden deshalb (ohne es zu wollen) im Volle vieles zerhören, was heute zwar mit dem theologischen Anspruch austritt, bewiesene Wahrheit zu sein, in Wirklichkeit aber den Fortschritten der gelebten Welt nicht handgehalten hat. Sie werden (ohne danach zu streben) im Volle das befestigen, was durch ehrliche Wissenschaft und ihr gegenüberlich als Wirklichkeit erwiesen hat. Die Absicht der B. ist lediglich die: auf offene Fragen — offen und bescheiden wissenschaftlich begründete Antworten zu geben.

Solche offenen Fragen gibt es heute viele. Denn heute wird im deutlichen Volle die Entfremdung von der Religion nicht mehr als „Fortschritt“ empfunden. Religion ist wieder ein Lebensproblem für das Volk und seine Führer. Die Fragestellung, die ihnen hier entgegengebracht wird, wollen die R. B. zu der ihnen machen. Zu den En folgen die Freienden, denen die Religionsunterricht und die offizielle Kirche die Antwort schuldig geblieben sind, eine gut-deutsche Antwort ohne Hörner und Zähne und ohne "Vermittelungen" finden. Wir erblicken die Volksstümlichkeit unserer Bücher in erster Linie in der schlichten und treuen Klarheit, mit der die Dinge so geschildert werden, wie sie heute die besten unter den vorurteilslosen Sachkennern liegen sehen. Zu solcher Klarheit rechnen wir, daß in den Darstellungen der B. genau an der richtigen Stelle Fragezeichen stehen, wo die Wissenschaft welche seht. Sie steht oft welche. . . . Ob unser Arbeit für die „Kirche“ unbedeutend ist, haben wir nicht zu fragen. Wir denken aber doch: eine Kirche, die aus dem Eifer um das reine Wort Gottes geboren ist und allein auf den Glauben sich gründet, sollte nicht Furcht, sondern Freude über die B. haben. Denn die Geschichte samt ihrer Fortschritt macht zwar nicht selig, und Wiedergeburt durch Wissenschaft ist Unisono — aber sie macht frei von mancher schweren Last und stärkt den Mut des Menschen, sein inneres Leben statt auf irgend einer fremde Lehre auf sich selbst zu gründen und auf das, was er vom lebendigen Gott erlebt.

Bei unserer Arbeit gehen wir durchaus planmäßig vor. Es gilt weniger, dieses oder jenes aktuelle Thema zu behandeln, sondern von einem festen Grunde aus fest aufzubauen.

Als die ersten 7 Hefte der ntl. Reihe zu einem Sammelbande vereinigt wurden, nannte Schiele als die fünf Grundsätze, denen die Mitarbeiter der R. B. gehorchen, die folgenden:

1. Das Gesetz der moralischen Voraussetzungsfreiheit aller Wissenschaft.

2. Das Gesetz der Unverträglichkeit der wissenschaftlichen Methode, die alle Weltgebiete nach ihrer Besonderheit ordnet unter den gemeinsamen Regeln der Vernunft.

3. Das Gesetz des Reipeltes vor der naiven Wirklichkeit, ohne den alle Wissenschaft, die Theologie jamm, eitel Wind und Dunst ist.

4. Das Gesetz der Ehrfurcht vor dem letzten Geheimnis, das allenthalben der Neugier des Wissens auf die höchsten Fragen die Antwort verweigert. Oder: das Gesetz der Demut der Vernunft vor der Unerschöpflichkeit alles Lebens — ohne welche Demut die Wissenschaft ein falsches Geschwätz ist.

5. Das Gesetz der Aufrichtigkeit, die jede wissenschaftliche Überzeugung auf den deutlichsten, den deutlichsten Ausdruck zu bringen sich treulich verübt.

Lebhaft war die Entrüstung, mit der die R. B. von den Parteien der kath. Kirche in die Reihe aufgenommen wurden. Die Luthardtsche Kirchenzeitung 1905, Nr. 1 schrieb: „Das letzte Jahr hat uns den verhängnisvollen Fortschritt der „neuen Religion“ gebracht, der sich denten lässt. Sie ist aus den Hörsälen zum Volke herabgestiegen in jenen literarischen Unternehmungen, wie es die „R. B.“ sind. Schon ihr Titel sagt, daß sie nichts von Offenbarung wissen, oder von einer Heilsgeschichte Gottes, sondern von einer Religionsgeschichte der Menschen. Das Christentum ist eine Religion unter Religionen, zwar die bisher beste, aber immerhin aus der Menschheit erwachsen, daher auch der Umänderung durch Menschen fähig. Der letzte Rest biblischer Autorität wird hier weggefegt, und das mit einer Annuität der Sprache, einer Blendung der Logik, einer Sicherheit wissenschaftlicher Überzeugung, daß nur Geübte die Schwächen herausfinden. Zu denen gehören aber die nicht, für die diese Bücher bestimmt sind, unsere Studenten und Gymnasiasten, unsere Schullehrer und gebildete Laien. Mietungslos mitführen sie sich das Netz über den Kopf werfen lassen. Damit halten sie es für selbsterklärendlich, nicht mehr das alte Evangelium zu bewahren; sie fragen wohl auch verwundert mit dem christlichen Herzen: Glaubt überhaupt noch jemand der Bibel? Wer könnte mit ihrer Leidigtgläubigkeit rechnen? Es sind ja Theologen, die ihnen das alles sagen, die es am besten wissen müssen; keine Feinde des Christentums, sondern Lehrer und Prediger der Kirche, ernsthafte Männer der Wissenschaft. Sie entheben unsere religiösenstreiten Laien der Aufgabe, diese Bücher zu studieren; auf ein paar Seiten erhalten sie munter vorgelesen, was ihnen die Theologie der „neuen Religion“ zu sagen hat. So hat sich der frühere Theologenstreit zu einem Feldzug gegen die Kirche im großen ausgebildet: die Offizielle sind zu Kämpfern geworden, und sie finden die Männer, die ihnen Gefolgshaft leisten.“ Noch viel heftiger war die Sprache der kleineren Blätter und der Blätterverhandlungen („Landeskirchliche Verhandlung“ 2.—3. Mai 1905). Am häufigsten fehlt die Klage wieder über die Plannägigkeit im Vorgehen der R. B. Dieselbe Presse, die vorher die modernen Theologen angeklagt hatte, daß sie bei ihren Vorrägen durch vereinzelte „Vorstoße“ die Gemeinden verwirrt, sahen jetzt eine besondere Bosheit darin, daß man

die Schäden vereinzelter und zusammenhangsloser Anregung durch plannägige Belehrung verbüten wollte. — Einer starfen Abneigung begegneten die R. B. auch bei den Kirchendiplomaten der Mittelpartei und Männer wie v. d. Holtz fürchteten, daß die Offenheit der R. B. wie ein Sprengpulver auf die von ihnen mit noch mühsam zusammengehaltene Kirche wirken könnte. Um so freudiger war die Begrüßung der R. B. in den Kreisen, für die sie bestimmt waren. Zugleich bei der akademischen Jugend, den Volkschulherrn und dem gebildeten Bürgerstand fanden die R. B. offene Türen. Das Eindringen in den vierten Stand wurde durch das Kühtranen unserer Arbeiterschaft gegen alles, was von der Kirche kommt, erschwert.

3. Die Theologie der R. B. fand sich gezwungen, dieselben Wege wie die R. B. zu gehen, und gründete die „Biblischen Zeitschriftenfrage“ („Modernes po litiv“, 1). Vom Er scheinen dieser Hefte an datiert eine ruhigere Beruhigung der R. B. Denn, vor die Aufgabe gestellt, das Volk ebenfalls mit Interessenfrage über die Arbeit der wissenschaftlichen Theologie zu belehren, schrieben auch die rechtstehenden Theologen Hefte, die sich in der Anwendung der Kritik auf die christliche Überlieferung wohl dem Umfange nach von den R. B. unterscheiden, grundfächlich und inhaltlich aber, soweit sie mit den veralteten Methoden der Apologetik brechen, ihnen recht ähnlich waren. Von Seiten der Vermittelungs-Theologie erfolgte ein Angriff auf die R. B. durch Julius Kastan in seiner „Freundeschaftlichen Streitschrift“: „Jesus und Paulus“ (1906). Schiele antwortete darauf in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, Jahrgang 1906, S. 515 ff. „Tübicher in dem Volksbuch „Jesus und Paulus“ (R. B. I Nr. 14, Seite 6 ff.).

4. Von den R. B. sind bis jetzt 436 327 Hefte verkaufen. Die ntl. Reihe ist völlig, die altl. nahezu abgeschlossen. Vom 1. Jan. 1913 erheißen die R. B. nur noch in zwangsloser Folge. Bissher sind folgende Beiträge erschienen (Verlag von J. C. B. Mohr):

Eine Reihe. Die Religion des NT.s. 1. Werner: Die Duellen des Lebens Jesu; — 2/3. Bousset: Jesus; — 4. Fischer: Die Paulustreite; — 5/6. Wede: Paulus; — 7. Hollmann: Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat?; — 8 u. 10. P. B. Schmiedel: Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten; — 9. v. Dobrich: Das apostolische Zeitalter; — 11. J. Holzmann: Die Entstehung des NT.s; — 12. P. B. Schmiedel: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes; — 13. Knopf: Die Zukunftsbefürchtungen des Urchristentums; — 14. Tübicher: Paulus und Jesus; — 15. Geßken: Christliche Apostolen; — 16. Brüder: Der sterbende und auferstehende Gotteshandel in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum; — 17. Peterken: Die wunderbare Geburt des Heilandes; — 18/19. Weiß: Christus. Die Anfänge des Dogmas; — 20. Bauer: Die eth. Briefe des NT.s; — 21. Brüder: Das fünfte Evangelium (Das heilige Land); — 22/23. Heitmüller: Taufe und Abendmahl im Urchristentum.

Zweite Reihe. Die Religion des NT.s. 1. und 6. Lehmann-Haupt: Die Geschichte Judas und Jacobs im Rahmen der Weltgeschichte; — 2. Küchler: Hebräische Volkskunde; — 3/4. Merz: Die Bücher Moses und Joshua; — 5. Budde: Das prophetische Schriftum; — 7. Beer: Saul, David, Salomo; — 8. Gundel: Elias, Jahve und Baal; — 9. W. Ros-

w a d: Amos und Hosea; — 10. G u t h e: Jesaja; — 11. R i c h t e n h a n: Jeremia; — 12. H o l l e r: Der Ausgang der Prophete; — 13. H. S c h m i d: Die religiöse Lyrik im AT; — 14. L ö b h r: Seelenlämpe und Glaubensnöte vor 2000 Jahren; — 15. B e n z i n g e r: Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes?; — 16. S c h m i d t: Die Geschichtsschreibung im AT; — 17. B e r t h o l e t: Daniel und die griechische Gefahr; — 18. L e h m a n n - H a u p t: Der jüdische Kirchenstaat in persischer, griechischer und römischer Zeit.

Dritte Reihe. Allgemeine Religionsgeschichte. Religionsvergleichung. 1. P f l e i d e r e r: Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie; — 2. B e r t h o l e t: Seelenwanderung; — 3. S ö d e r b e l o m: Die Religionen der Erde; — 4. H a d m a n n: Der Ursprung des Buddhismus; — 5. H a d m a n n: Der südliche Buddhismus; — 6. J. W e n d l a n d: Die Schöpfung der Welt; — 7. H a d m a n n: Der Buddhismus in China, Korea und Japan; — 8. B e d e r: Christentum und Islam; — 9. W o l l m e r: Vom Leben und Deuten heil. Schriften; — 10. G r e s s m a n n: Die Ausgrabungen in Palästina und das AT; — 11. R. B ü r n e r: Altar und Kanzel, Geschichte des Gotteshauses; — 12. A. J a c o b o v y: Die antiken Missionsereligionen und das Christentum; — 13./14. N i l s o n: Primitive Religion; — 15. S t ü b e: Confucius; — 16. S t ü b e: Lao-tse.

Vierte Reihe. Kirchengeschichte. 1. J ü n g s t: B e i s t e i n; — 2. B e r n l e: Paulus Gerhardt; — 3./4. K r ü g e r: Das Papstium. Seine Idee und ihre Träger; — 5. W e i n e l: Die urchristliche und die heutige Mission; — 6. M e h l h o r n: Die Süßseite der deutschen Missis; — 7. H o l l: Der Modernismus; — 8. O h l e: Der Gegenwahl; — 9. B a u r: Johann Calvin; — 10. A n r i c h: Der moderne Ultramontanismus in seiner Entwicklung und Entwicklung; — 11./12. R a t t e n b u s c h: Die Kirchen und Sitten des Christentums in der Gegenwart; — 13. R e i c h e r t: Luthers Deutsche Bibel; — 14. B e n u s e r: Das moderne Gemeinschaftschristentum; — 15. C. B a u m g a r t e n: Die Abendmahlsnot. Ein Kapitel aus der deutschen Kirchengeschichte der Gegenwart; — 16. W. K ö h l e r: Die Gnosis; — 17. G o e g: Das apostolisch Glaubensbekenntnis; — 18. U. P e t e r s: Franz von Assisi; — 19. H o f f m a n n: Die Auflösung; — 20. S c h e l l: Die Kirche im Ultrachristentum; — 21. W i l h. H e r z m a n n: Die mit der Theologie verlaupste Not der evg. Kirche und ihre Überwindung.

Fünfte Reihe. Weltanschauung und Religionsphilosophie. 1. R i e b e r g a l l: Welches ist die best. Religion?; — 2. G. T r a u b: Die Wunder im AT; — 3. P e t e r s e n: Naturforschung und Glaube; — 4. A r n o l d M e y e r: Was uns Jesus heute ill.; — 5. D. S c h m i e d e l: Richard Wagner's religiöse Weltanschauung; — 6. B o u s s e t: Unser Gottesglaube; — 7./8. R a d e: Die Stellung des Christentums zum Geschlechterleben; — 9. L e m p v o l: Tolstoi; — 10./11. G u c h s: Monismus; — 12. G u c h s: Ewiges Leben.

Sexte Reihe. (Begründet von F. A u e r). Praktische Bibelerklärung. 1. A u e r: Aus den Briefen des Paulus nach Korinthus. † S c h i e l e.

Völksbund, deutscher evangelischer, begründet 13. Juli 1911 in Barmen, will „auf dem Boden des biblischen Evangeliums von Jesus Christus, dem getreuligen und auferstandenen Heiland der Welt“, alle gläubigen evangelischen Mitglieder des deutschen Volkes zusammenziehen, um für die Betätigung und Durchführung christlich-nationaler Grundzüge im öffentlichen Leben zu wirken“; wiederholt die Weltanschauung und Lebensausübung will er durch Versammlungen, Vorträge, Flugblätter und durch Unterstützung und Erweiterung der christ-

lichen Presse bekämpfen. Vorsitzender ist Großtaufmann Bietor in Bremen, Direktor Pastor Stuhmann in Gotha. Konnte der V. obigem Programm nach als ein der Kirchlich-sozialen Konferenz, den Preserverbänden (Presse: II, 3b) u. dgl. verwandtes Unternehmen erscheinen, so wurde er doch von einigen kirchlich und politisch rechts stehenden und ebenso von ultramontanen Blättern jogleich und wiederholt als „positives“ Seiten- und Gegenstück zu dem auch Liberale umfassenden Evangelischen Bund begrüßt. Und am 21. Oktober 1912, als die Angriffe auf den Evg. Bund aus gewissen Kreisen der Rechten besonders heftig waren, erklärte der Ausschuss des V., mit seinem Programm (das an sich diesen Gedanken nicht enthielt) sei „eine selbstverständliche Frontstellung ultra-montanen Übergriffen gegenüber gegeben; doch bleibe man bestrebt, mit dem gläubigen katholischen Teil des deutschen Volkes im Kampf gegen die antikirchlichen Mächte der Gegenwart Fühlung zu halten“. In der Tat hat Stuhmann 1912 als christlich-sozialer Reichstagskandidat in Lennep stärkste Zentrum unterstützung erfahren. Die Antichen darüber, ob der V. den Evg. Bund bekämpfen oder friedlich neben ihm arbeiten solle, scheinen in B-Streichen nach wie vor auseinanderzugehen. Und wo für den V. in offenem Gegensatz zum Evg. Bund geworben wurde, wie in Greifswald durch J. Kunze und in Berlin, in die Mitgliederzahl des Evg. Bundes trotzdem gestiegen. In manchen kirchlich-positiven Kreisen wird der V. als wesentlich christlich-soziale Gründung abgelehnt (auch der Führer des V. in Berlin, Pastor D. Philippus, der Herausgeber der „Reformation“ ist christlich-sozial, I. Vorsitzender der Partei). Die Mitgliederzahl des V. betrug im Herbst 1913 40 000, davon die größere Hälfte in Berlin; der größte Teil des Mitgliederbestandes kommt auf die dem V. corporativ angeschlossenen Verbände, so daß viel Doppel- und mehrfache Zählungen vorliegen.

Monatsblatt des V. „Kreis und Kraft“ erscheint in der Geschäftsstelle des V. zu Gotha (Godesberg); — Bgl. über die Bewegung CEW 1912, S. 557; 1913, S. 341. M a l e r t, Völksfreund, Christlicher, Zeitschrift, Presse: III, 5.

Völksfrömmigkeit. Heberjedt.

I. Katholische V.; — II. Evangelische V. — Zur Erörterung vgl. § Völkerbergleiche Sitten, kirchliche, auch Kirchlichkeit. — Niede die der Erforschung der V. und Völksitte dienende Disziplin der Religions- § Völksfunde vgl. den Sonderartikel.

Völksfrömmigkeit. I. Katholische.

1. Kirchliche Begrenzung der Aufgabe; — 2. Sachliche Begrenzung; — 3. Das Bewußtsein der eigenen Frömmigkeit; — 4. Die religiösen Vorstellungen des lath. Volkes; — 5. Die Andacht; — 6. Vorsäße und Läser; — 7. Der Todesgedanke; — 8. Sünde und Sündenbewußtsein; — 9. Der Kultus; — 10. Sonstige Pflichten der Laienwelt; — 11. Liberalismus und Protektionismus; — 12. Die Gebildeten und der Katholizismus; — 13. Das Wunder; — 14. Der Priester.

1. Es wäre vor siebzig Jahren viel leichter gewesen als heute, die lath. V. zu schildern. Noch heute mag man versucht sein, die hauptsächlichsten Vertreter der damaligen katholischen Frömmigkeit heranzuziehen, um der lath. V. nahe zu kommen. Und doch wird man darauf verzichten müssen. Die katholische Frömmigkeit hat sich seit jener Zeit zu sehr gewandelt, nicht in ruhiger Weiterentwicklung, sondern in be-

wußter Gegewirkung. Man weiß, wie Amalie von "La Saulz" von der guten alten katholischen Frömmigkeit her das Christentum der "zornigen Heiligen", der ultramontanen Richtung, kritisierte, und wie schwer sie unter dem französisch-sentimentalen Christentum litt, daß in ihrer Umgebung immer stärker wurde. Das, was man damals als Fremdkörper empfand, ist heutzutage beherrschend geworden, und wer sich in die Urkunden katholischer Frömmigkeit vor jener großen Umwälzung vertieft, fühlt, mit Bedauern freudig, wie anders die katholische Frömmigkeit seitdem geworden ist.

2. Schon die Unterscheidung der B. von kirchlicher Frömmigkeit widerstreicht dem heutigen katholischen Prinzip, daß Frömmigkeit der Kirchlichkeit gleichsteht. Wir werden also trotz der herrschenden kirchlichen Auffassung nach der B. zu jüden haben. Ein weiteres Hindernis liegt in dem aus katholischem Boden hervorgehenden Volksaberglauben, der wohl häufig, gerade von nachdrückiger römischer Seite, als B. angeprochen wird, ohne daß er in das gehört, was wir B. nennen. Ist es schon auf evangelischer Seite schwierig, die B. in ihrer Besonderheit zu erfassen, so kann es bei der Darstellung kath. B. sich nur um einen schwachen Versuch handeln, der einige Hauptpunkte herauszugeben sucht.

3. Das Bewußtsein der eigenen Frömmigkeit ist unter Katholiken recht häufig. Sie ist eine Eigenschaft, die man für sich in Anspruch nimmt, ohne zu ahnen, daß bewußte Frömmigkeit einen inneren Widerspruch in sich trägt. Dem Protestanten gegenüber äußert die bewußte Frömmigkeit sich sehr naiv: "Wir Christen" (Böhmen), "wie schade, daß solch eine nette Frau wie Sie nicht in den Himmel kommt!" (Luzern). Aber auch dem offensuren Sünder der eigenen Kirche gegenüber fühlt sie sich; wieviel Unglüc wird ohne weiteres als Gottesgericht erklärt! Sie versteht es, sich dort zur Geltung zu bringen, wo die Frömmigkeit gern geheben ist, und solcher Gelegenheiten gibt es in katholischen Ländern viel. Oft ist sie, anders als bei dem bewußt frommen Protestant, mit einer seltsamen Passivität verknüpft, die Haus und Geschäft verkommen läßt und auch in Augenblicken allgemeiner Gefahr den Rosenkranz betet statt zuzugreifen. Die Entdeckung sittlicher Verfehlungen erschüttert sie nicht: "Was nicht reicht ist, tu ich steinig beichten." Ueberhaupt ist merkwürdig, in was für Situationen sich das Bewußtsein der Frömmigkeit erhält. "Wir sind doch fromm. Wir haben die ganze Nacht durch gekauzt und sind nachher zur Frühmesse gegangen." Ja, auch mit dem ausgeschworenen Leichtsinn findet man das fromme Bewußtsein verbunden. Ein wenig Jagdsrevol, ein wenig Benachteiligung des Nebenmännchen erschüttern es nicht. Man mag darin die Fähigkeit des Katholizismus sehen, in alle Verhältnisse einzudringen und weihzeitig und verständnisvoll zu sein, oder es als Weltfreudigkeit der katholischen Frömmigkeit betrachten. Aber für unser Empfinden bleiben in der bewußten Frömmigkeit des Einzelnen dabei unangemessliche Widerprüche, so gern man auf das Allgemeine gesehen, jene Charakterzüge kath. B. zuzugeben geneigt ist. Sie verlieren an Schärfe, wenn man bedenkt, welche Wirkungsstätte der katholische Fromme im Lauf der Zeit ge-

winnt, die durch die Kirche geforderten Artie der Buße, Demut usw. in den Augenbliden zu erweden, wo er ihrer bedarf (über Gebetsmeinung vgl. "Meinung" Gebete in der katholischen Kirche, 3. "Bußweisen": III, 4b). Dadurch kann er eine ganz anders gerichtete Gemüttung immer wieder mit der Frömmigkeit in Einfang bringen, und in einer Weise den Sinnesfreuden holdigen, die für unser Empfinden mit wirklicher, gar mit bewußter Frömmigkeit unvereinbar wäre.

4. Bei von diesen Widersprüchen wird erräglicher, wenn man sieht, wie primitiv die religiösen Vorstellungen des kath. Volkes sind. Das große katholische System ist dem schlichten Frommen unzugänglich, der Katechismus halb vergessen. Es bleiben sehr massive Vorstellungsschemen. Der Herrgott ist dem katholischen Frommen das Dreieck mit dem allwissenden Auge, das er fürchtet, oder der Mann mit dem langen weißen Bart. Wenn Katholiken protestantisch geworden sind, geht ihnen noch jahrelang dies Bild nach. Gott-Bater bleibt dem Frommen innerlich recht fern. Jesus steht dem Menschen schon viel näher. Dazu helfen Kreuzwege und Kreuzüsse. Aber in der Auferstehung scheint der Herr, "der in seinem Leiden so recht menschlich nahe" ist, "sich auf einmal zu erheben und zu weichen." Die Lehre von der Transubstantiation gar rückt den "Gott in Brotsgestat" in unverständliche Ferne. Da ist "Christ Blut, das Herz Jesu dann etwas viel Realeres. Was zuerst pars pro toto war, wie das Herz, erhält volle Selbständigkeit. Dazu betet man; darüber gibt es Legenden, z. B. über den letzten Blutsropfen des sterbenden Herrn. Aber erst in Maria fühlt der Fromme volle Menschlichkeit. Der Mann bringt sich vor dem schönen Symbol städtischer Mütterlichkeit, die Frau naht zu ihr als Frau, die sie verziehen kann. Den Schwangeren soll sie helfen; zudem hofft man auf Schönheit für die Kinder, als Frucht der Verehrung der Allerjüngsten. Für das Verhältnis des Frommen zu den Heiligen und Seligen, den armen Seelen, dem Schutzhengel usw. ("Heiligenverehrung" "Engelverehrung" Katholizismus, 3) sind die Wundergedichten maßgebend, die von denen, die mit dem Anrufen des betr. Heiligen Blut gehabt haben, erzählt oder von den Rauschern aus verbreitet, als lebendige Überlieferung durch das Volk laufen. Der Heilige wird am meisten verehrt, dessen Wunderwirkungen am begehrswertesten erscheinen, sowohl es nicht für die besonderen Nöte des Frommen feste Heilige gibt. Simeon bezüglich der Gottheit die Vorstellungen recht verworren, so steigert sich die Verwirrung in den niederen Himmelsregionen. Was nach der Meinung des Volkes die Heiligen ver mögen, reimt sich mit keiner Kirchenlehre. Sie können gelund machen, ja, den armen Seelen helfen! Mein Gedanke an bloße Fürbitte. Daß der strenge Monotheismus in alledem polytheistische Züge findet, ist nicht zu verwundern ("Zusammenfassung", 4). Auch was in bezug auf die Gnadenmittel der Kirche geglaubt wird, ist dogmatisch nicht zu verantworten. Ablaß und Absolution ("Bußweisen": III) werden vielfach verwechselt. Auch die doch täglich wiederholten Stüde des Kultus vermögen nur wenig zu erklären. Man kennt die Stelle der Messe, ohne darüber nachzudenken, was sie bedeutet. Man braucht selbst nur wenig Gepräß; die Priester wissen ja, was

nötig ist,— auch ein Stück des priesterlichen Uebergewichts.

5. Nicht in der Festigkeit und Klarheit der religiösen Vorstellungen, sondern in der Stärke und leichten Erregbarkeit des religiösen Gefühls liegt die Kraft der kath. Kir. Die Kirche sucht maßgebenden Einfluß auf das Gefühl zu gewinnen durch die „katholische Gestaltung des äußeren Lebens“. Katholisch fühlen lernen die Kinder, wenn sie abends im Bette kneidend laut und gemeinsam das zusammengefasste Gebet zu Gott, Jungfrau, Heiligen und Schutzen in Anwesenheit der Eltern beten, wenn sie angehalten werden, dem Priester oder Kaplan die Hand zu küssen, vor Kirchen und Bildstöcken den Hut zu ziehen, wenn sie Mutter oder Großmutter das $\text{C} \ddot{\text{T}} \text{ M} \ddot{\text{T}} \text{ B}$ am Dreikönigstage über die Haustür malen sehen zum Schutz gegen Unheil („Volksberglaube der Gegenwart“, 2). Aber auch die Freude an der Kleiderpracht des Marienbildes, das in Prozeßion herumgetragen wird, die Teilnahme an Kirchenfesten im weiten Kreis der Kränzelmädchen oder der Dienst als Chortnabe lehrt katholisch fühlen. Und nun gar der $\text{K} \ddot{\text{U}} \text{l} \ddot{\text{I}} \text{u} \ddot{\text{s}}$ (vgl. 9). Dies Gefühl hat seine ganz bestimmten festen Ausdrucksformen. Daher ebenso schnell, als das kath. Fühlen durch den Kultus oder die mannißglichen sonstigen Anlässe im Leben des Frommen erregt wird, wird es auch zur andachtsvoll hingeregelten Geste. Dafür hat der Katholik gemäß Vorbildern. Die bis ins einzelne vorgeschriebene Bestellung der Priester hat er täglich vor Augen; auch am Heiligensymbol lernt er die äußere Form des Betens. Je vollkommenner man sie beherrscht, um so mehr wird man bewundern. Man spricht von schönem Beten; „ bist du eine Verehrin“, kann es heißen, während der Später dann sagt, sie hätten „das Betende bekommen“. Die Andacht steigt sich beim Empfang des Altarsakraments, des „Engelbrotes“ („Saltramente“, II, 1). Von der Erklärung des Antlitzes, von der glühenden Andacht bei jenem Empfang schwärmt man und denkt dabei nicht nur an Heilige. Die selbstverständliche Voransetzung zu allem ist, daß es einen kath. Idealotypus der Andacht gibt, der auch die Andacht des Volkes beherrscht. Das vergibt der Protestant leicht, der von der Form der Andacht falsche Rückschlüsse auf das zugrundeliegende Gefühl macht, weil er, der keinen Andachtstypus, keine Andacht der Masse kennt, sie als unmittelbares Gefühl ausdrückt nimmt. Im Katholizismus nimmt auch das oberflächlichste religiöse Gefühl den Ausdruck höchster Gottheit an und muß ihn annehmen. Daß Rom auch die Massen in eine solche Andachtiform zu zwingen vermag, die oft nur Gewohnheit und Form ist, aber doch tiefer führen kann, gehört zu seiner genialen Herrschung der Massen. Aber gerade die Frömmsten empfinden doch bei allen Gefühlen, die dem Kultus im weiteren Sinne ohne weiteres angehören, wie wenig bei ihnen oft der Inhalt der Form entspricht. Darum die Klagen über Lauthet zum Gebet, Stöhnen gegen Gott. Man sucht sich wohl zur Andacht, zum Beten zu überwinden, nimmt die Auseinandersetzung mit dem Sinn des Gebetes auf, aber all diese Bemühungen zeigen doch, daß die katholische Andacht in all ihrer tiefen Schönheit etwas künstlich Emporgertriebenes hat, nicht organisch gewachsen ist. Val. sonst für Devotion auch „Gebete in der katholischen Kirche, 3.

6. Katholische Frömmigkeit zum guten Teil ein Werk des Menschen — dafür sind auch die vielen Vorfäße ein Beweis. „Bei meinem Augenblick, bei meiner Mutter Seele hab ich mir's vorgenommen“. Je frömmter man ist, um so peinlicher ist man in der Erfüllung bis in die kleinste Einzelheiten des Vorsatzes hinein. Aber wieviel gute Vorsätze bleiben Vorsätze und bringen neues Sündengefühl hervor! Allein wieviel Vorsätze, die Generalbeichte abzulegen, zu denen man nicht den Entschluß findet! Treuer ist man wohl in der Erfüllung der Vorsätze, die an eine bestimmte Bedingung geknüpft werden. „Wenn's gut ausgeht, so will ich dir nicht sparen sein“, kann man zur Maria sagen, und das „Antoniusbrot“ gibt dem Heiligen sogar lästiglich, was er für Erfüllung des Wunsches zu gewährten hat. Ist das zur einen Hälfte ein Vorsatz, so zur anderen ein Opfer („Opfer: II, III“). In diesem Falle opfert man etwas Werwolles, Geld und Geldeswert. Häufig opfert man aber das Leiden, das Widrig Gott auf; so soll man die Todesstunden erdulden („Sierbeablaß“). Zahnschmerzen können den gleichen Dienst tun. Der in seinem Berufe ungünstige Priester denkt daran, sein zweipäfiges Leben Gott aufzuopfern. Viel seltener bestimmt man wohl eine Freude zum Opfer, obgleich es auch dafür Beispiele gibt. Missfallend aber ist, wie wenig man den Beruf Gott zu „opfern“ scheint. Das ist der Mönch und Priester. Im bürgerlichen Leben geht das Opfer wohl neben dem Berufe her. Es selbst gehört nicht in die Sphäre des Göttlichen, und bedeutende Gemüter können sich selbst „weltliche Erfüllung“ vorwerfen, wenn sie sich um berufliche Fortschritte Sorge machen. Eine Spannung zwischen dem Menschen und dem Christsein ist immer der Katholizismus, und auch von daher wieder: stete Unruhe des frommen Bewußtseins gerade bei den Besten.

7. Und doch würde man die katholische Seele falsch zeichnen, wollte man die Unruhe zum Charakterzirkum machen. Unruhe, wo wir es nicht verstehen, und Ruhe, wo wir es nicht für möglich halten, das findet sich im katholischen Bewußtsein vereinigt. Wie stark wird der Todessengeniale als religiöser Greger verwertet! Die katholische Predigt arbeitet viel mit dem plötzlichen Tod, nicht nur bei Missionen. Jämmer wieder werden die Gedanken auf die armen Seelen im Fegefeuer, auf gequälte Verwandte und Freunde, aber auch auf die „vergessenen“ Seelen gelenkt. Denn nur ganz selten sagt man: der kommt gewiß gleich in den Himmel. Die trübe, gebrochene Stimmung des Allerseelenfestes, die trotz aller grell in das Novemberdämmer lachenden Blumen- und Kerzenpracht die katholische Christenheit ein Todesabnahmen erleben läßt, ist nur der häftige Ausdruck einer durch das ganze Jahr sich hinziehenden Gedankentriebe. Ihr Inhalt ist weniger, „daß es ein Ende mit mir haben muß“, als daß der Moment des Todes die Entscheidung über das ewige Wohl oder Wehe bringt. Auf diesen Moment wird Deuten und Fühlen gerichtet. Ist da die Kirche mit ihren Gnadenmitteln nicht zur Hand, kann alles verloren sein. Und dann die Hölle! Wie es in ihr aussieht, hat man genugsam gehört; gehörte Teufel und Feuerflammen sind für das katholische Bewußtsein Wirklichkeiten. Und doch sieht man dem Tod weniger fest ins

Auge, als der Protestant. Während die Kirche so viel mit dem Tod arbeitet, wird im bürgerlichen Leben der Gedanke an ihn peinlich gemieden. Man könnte das ja als Zeichen der Angst nehmen. Aber gerade der eigentlichen großen Schuld eines Lebens gegenüber versagt diese Angst ganz. Die große Schuld bleibt ja nicht ungebedacht. Immer wieder kommen Gelegenheiten, wo jeder, „wie schwer und enorm ihre Vergehen sein mögen“ (CeW 1913, S. 393/4), losgesprochen werden kann. Viel gefährlicher sind die Sünden, die man begangen hat, ohne es recht zu wissen, oder die man bis zur Beichte vergehen hat. Bleiben sie ungestraft, so sind sie die eigentliche Gefahr für das ewige Heil. Es schreit einen nicht, wenn man eines Menschen Leben zerbrochen hat — das ist gebedichtet und abviert. Selbst schwere Verbrechen machen den Täter weniger erzittern, als Freude an Frauenschönheit, Drossel, Trägheit beim Besuch der Messe, Verlämmis des täglichen Gebets und ähnliches. Priester berichten, daß kultische Verschüttungen zumeist die Elemente der Todesangst im letzten Stundlein seien. Der Sturm der Todes- und Höllenschrecken braust über die Tiesen der Schuld hinweg, ohne sie zu berühren. Man ängstet sich über Kleingefechte und spielt den großen Wirklichkeiten des Lebens gegenüber Vogelstrafpolitik.

8. Das ist natürlich nur ein Spezialfall des allgemeinen Sündenbewußtseins. Im fah. Volk wird man wohl kaum, wie im protestantischen, stehende Seelen finden, die behaupten, keine Sünden auf dem Gewissen zu haben. Die fah. P. kennt das Bewußtsein der Sünde. Nur so sehr. Weil alles Sünde ist, ist schließlich nichts mehr wirklich Sünde. Natürlich gibt es noch kein organisierte Seelen, die es als Sünde empfinden, wenn ihr Herz stumpf zur Liebe gegen Gott ist, wenn es sie nicht zum Gebet treibt naja. Das ganze katholische Sündensystem ist aus dem Erleben der innerlichsten Vertreter katholischer Frömmigkeit hervorgewachsen. Aber man kann nicht ungefeit das über seine Schuldempfinden von „Heiligen“ in ein juridisches System bringen. Solchen „Sünden“ gegenüber bleibt das Gewissen des gewöhnlichen Menschen summi. Dadurch wird das Gewissen verwirrt, wird als autonome Instanz entthron. Gibt es einmal Schuld, die nicht erlebt werden kann, was ist dann überhaupt Schuld? Man fragt deswegen die Kirche statt das eigene Gewissen. Das schießt nicht aus, daß man in der Beichte (I. Bühnen; II) die nötigen Alte der Reue in sich erwiedt. Aber es sind vorgeschriebene Gefühle und Gefüße für den Augenblick, und keiner verführen, daß gerade die Beichte oft sittlich lar mache. Kein Wunder: Denn der ergriffenste Vorgang des inneren Lebens, daß ein Mensch erlebt, wie ihm durch Gottes Gnade die Schuld abgenommen wird (Rechtfertigung: II. II), ist ja durch Beichte und Absolution veräußerlicht, in juridische Form gebracht. Daß dies für sie ein eigenes inneres Erlebnis werden könnte, beweist selbst Vorbild der fah. Frömmigkeit. Lachen sie sich an dem äußeren Vorgang genügen, wie viel mehr das Volk. Es liebt die nachsichtigen Beichtiger, stömt nach Orien, wo jeder, wie es heißt, absolviert wird. „Sie gingen zur Beichte wie zum Barbier“, sagt ein früherer Priester. Zum

Überflüß opfert man bei schweren Sünden der hl. Jungfrau oder einem Heiligen eine schwere Kerze. Damit hofft man auf seinen Schutz gegen Entdeckung des Vergehens. „Jungfrau Maria, so viel habe ich dich gebeten, und du hast mich doch nicht erhört“, kann der ergriffene Brudermörder sagen, der gleich nach der Tat an einen Wallfahrtsort gekehrt war. Ja, mit einer Nachklerze oder gar einer Altardecke sucht man sich vor der Tat unter Umständen schon den Heiligen geneigt zu machen. Wenn das möglich ist, fürchtet man nicht das Schuldbewußtsein, sondern nur die zeitlichen und ewigen Folgen der Sünde. Man hat alle Schulen zur religiösen Schuld gemacht und damit für die robustesten Naturen das Bewußtsein sittlicher Schuld so gut wie vertrieben. Mag die Beichte für überzarte Gewissen oder für Menschen, die durch übergroße Schuld erdrückt werden, segensreich sein — die Masse verinnerlicht sie nicht, und der Kenner sieht die Folgen davon im Leben des fah. Volkes.

9. Was wir bis jetzt als Elemente fah. B. geschildert haben, trifft alles im Kultus (vgl. 3, auch Katholizismus, 3) zusammen. Deinen zentralen Bedeutung kann auch der Protestant nicht nachempfinden, der von seiner Stimmung überzeugt wird. Der Kultus nimmt auch den Zweifelnden, Gleichgültigen immer wieder mit sich. „Wer einmal gechwärmt hat im süßen Kultus der Mutter Gottes, wer gekauert hat vor der Auferstehung der Toten in der ewigen Glorie der Himmel, der müsse für alle Seiten gesetz sein gegen den Dämon der Verneinung“, meint der Fromme, während der aus dem Katholizismus stammende Freidenker es so ausdrückt: „Alle kirchlichen Gegenstände sind für den geborenen Katholiken mit Andenken, Gefühlen und allen möglichen schönen Dingen so stark und gefährlich belastet, daß es kein Wunder ist, wenn ein ästhetisch intensiv empfunder Mensch in einer schwachen Stunde überwältigt wird.“ Das ganze Jahr in eine Reihe charakteristisch herausgearbeiteter Feiern, von der barocken Verbrennung des Judas und der oft sehr effektvollen „Auferstehung“ bis zu den Maiandachten und der Christmette um Mitternacht (I. Bühnen, 1). Alle Mittel des Tones, der Farbe, des Geruchs, des Wechsels, der Neberrührung werden bald seiner, bald größer dienstbar gemacht. Wer sich schon lange zum Protestantismus gewendet hat, fühlt doch noch die Schauer des Requiemis wie als Kind, oder kann beim Erören des Glöcklein während der Wandlung kaum dem geheimen Zwang widerstehen, der ihn auf die Knie niederzieht. Und wer mit dem lateinischen Messbuch in der Hand den Gottesdienst verfolgt, kann ganz hingenommen werden von der Schönheit in der Zusageanstellung der Formulare. Auch die Sinfonie der Lieder, wie sie z. B. in der Charwoche, am schönsten vielleicht am Chariamstag (Christus das Licht der Welt; ChrW. 1907, S. 61) den Gottesdienst belebt, ja beherrscht, ist eine ergriffende Darstellung religiöser Gedanken und wirkt doch in ihrer oft geradezu raffinierten Wendung auch auf den naivsten Besucher, der von der Bedeutung der Richterpräde keine Ahnung hat. Jeder kann etwas von dem Kultus haben, der Kenner wie der Holzschnitz. Und selbst, wenn keine kirchliche Handlung das Gotteshaus belebt, stimmt die Einzelheit, deren man in den faholi-

schén Kirchen immer froh werden kann, die Seele ernst und empfänglich. Dort ist man Gott näher, ist doch das Gotteshaus „der geheimnisvolle Himmel auf Erden, als so'her die Wohnstätte des Gottesmünden, seiner Engel und Heiligen“. Gotteshaus wie Kultus vermögen, auf Grund Jahrhundertealter Verfeinerung, eine einheitliche Stimmung zu erzeugen, die für jeden Menschen ein Hilfsmittel echten religiösen Empfindens werden kann. Die Stimmung ist die größtmögliche Annäherung an das, was Religion ist. Das Bedenkliche daran ist aber, daß die Stimmung mit der Religion, das Mittel mit dem Zweck nur zu leicht verwechselt wird. Die Stimmung des Menschen mit und des ohne Religion sind sich zum Verwechseln nahe. Auch der letztere vermag sich auf Augenblide ganz zu verlieren. Nur so läßt sich verstehen, wie schwärmerische Andacht noch unter der Kirche in hellen Leichfinnen übergehen kann. Gefühlsbahnen schafft der katholische Kultus in jeder Seele und in dadurch wohl das stärkste Mittel, die Herrschaft der Kirche über die Massen zu begründen und zu erhalten. Aber nur der, dem der Zuhalt des Kultus eine jenseitig aller menschlichen Erfahrung sich vollziehende Realität ist, wird sich mit solchen Gefühlen zufrieden geben.

10. Neben dem Kultus stehen noch sonst mancherlei frömmme Pflichten des Katholiken, die nicht die Kultur der Stimmung, aber der Erinnerung und Gewohnheit in sich haben. Ganz Drittsachen ziehen an meist aus alter Zeit stammenden „Gebüsbüchern“ zu einer Andacht oder Wallfahrtsschätzung der Umgegend. Ebenso vereinigt sich oft eine ganze Drittschäftri am frühesten Morgen zu den „Bittgängen“ um einen bekratzten Kreuz, vor allem in den Tagen vor Himmelfahrt. Kirchenfeste sind Wohlzeiten in weit höherem Maße als bei uns Evangelikern; wie viel farbenreicher ist z. B. eine Taizé als eine Konfirmation. Sie sind bloße Begleiterscheinungen der Feste des Volks die Haupfsache, die Läufchen am Palmsonntag, die unendlich vielen Zweiten dienen müssen, die Woche am Hochermittwoch, die Holzkreuze bei der Verbrennung des Judas am Karfreitag, die Zweige an den Frühleichenaltären im Freien, deren man sich mit den größten Rücksichtslosigkeit bemüht und es als Ehre ansieht, die meisten und größten erobert zu haben. Allein, was irgendwie geweiht oder geeignet worden ist, traut das Volk die größten Kräfte zu, die Verwirrung im einzelnen Fall ist je nach der Gegend sehr verschieden. Vgl. z. B. den Berlauf von Kapellenfalt als wirtshafes Heilmittel (¶ 3. a). Daß im Zusammenhang mit den Kirchenfesten noch viele andere, mehr oder weniger abergläubische Gebräuche geübt werden, ist bekannt, es sei nur z. B. an das Osterwaffer, Osterfeuer usw. erinnert. Sie stammen wohl zum guten Teil aus vordchristlicher Zeit. Was sonst der Einzelne zu verrichten hat an Tisch- und Angelusgebet (vgl. ¶ Sitten, kirchliche, B 1), Abend- und Morgengebet (leichter) wohl weniger streng geübt, Kreuzschlagen (¶ Kreuzzeichen), Grüßen vor Kreuzfiguren und Kapellen, Lesen in Andachtsbüchern, ist in einer Weise Pflicht, wie wir Evangelischen es nicht kennen. Auch Geld-, Kerzen-, Almosenspenden sind nicht freie Tat, sondern Pflicht, wenn auch deren Erfüllung natürlich immer als gutes Werk gilt. Zu Geld-

spenden bei der Kommunion werden schon die Schulkinder angehalten, für Seelenmeisen auch für die eigene Person werden oft große Beträge geopfert. Viele dieser Pflichten werden ja oft recht nachlässig erfüllt, aber es genügt das Gefühl der unterlaufenen Pflicht, um auch die Nachlässigen noch festzuhalten und durch die katholische Gestaltung des Lebens auf ihr Gefühl zu wirken, tragt der Erinnerung und Gewohnheit, und jeder, der an diese Bräuche tatet (vgl. z. B. ¶ Joseph II), wird an dem Widerstand, den er findet, gewahr, wie die Frömmigkeit vor allem des Landvolks hauptsächlich in dieser durch die Sie geheiligten Ausgestaltung des Lebens besteht.

11. Der größte Feind der auf das Gefühl begründeten Frömmigkeit ist das selbständige Denken, das von der Seite der Bürgerschaft her durch tausend Kanäle beeinflußt wird. Daß die Kirche vor dem „Liberalismus“, wie man heutzutage geru ganz ins allgemeine die nicht kath. Weltanschauung benennt, schon um sich als konervative Macht zu empfehlen, warum ist wohl zu verstehen. Aber seltsam ist doch, wie weit sich das katholische Volk darin be verwunden läßt. Im Kanton Freiburg lieferte ein Postmeister nichtlerikale Zeitungen einfach nicht an die Abonnenten aus, und niemand forderte sie aus Furcht vor dem allmächtigen Priester ein. Vor Bretners Tierleben kann man selbst in Predigten warnen hören: die Tiere seien zu sehr vermentäglich, — ein Vorwurf, der offenbar in der neuen Auflage berichtigigt wird. Daß der Priester den Abwluß einer Mischehe, deren Kinder nicht durch Revers dem Katholizismus zugesprochen werden, durch endlose Schikanen hinauszuziehen sucht, nimmt man einfach hin. Man ist so erzogen. Der Religionsunterricht warnt sie ausgiebig vor Liberalismus und Neuen, von der Kanzel kann man hören, der Liberalismus sei schlimmer als Ehebruch, Betrug und Mord (Solothurn), daß es einen nicht befremdet, wenn der Priester, um sie zu bekämpfen, in die Massenverhältnisse, in die Ausübung der bürgerlichen Rechte sich einmischt. Nur wenige jubeln das als einen unberedtigten Eingriff. Zudem weiß man ja vielleicht auch, wie sich der gereifte Priester selbst dem Einfluß fekterischer Schriften in dem Augenblick entzieht, wo sie auf ihn zu wirken beginnen. Es gibt ja noch Gegenden konfessionellen Friedens. Aber die Regel ist doch die, daß jede Verirrung mit den Neuen und ihrem Gottesdienst als eine Gefahr, ja, eine Sünde hinge stellt wird. Beachtet ein Katholik öfters eine evangelische Kirche, so ist er schon recht mit seiner Kirche zerfallen oder ist ein Spion. Kein Wunder, daß man bei dieser grundsätzlichen Scheidung oft die merkwürdigsten Vorstellungen von der evangelischen Kirche und ihren Mitgliedern hat. Zu ganz katholischen Gegenden meint man etwa beim ersten Aufzählen von Evangelischen, es seien ¶ Adamanen, erzählt sich, wer zu ihnen übertrate, müsse ein Kreuzig mit Füßen treten, ihre Kinder hätten, weil sie mit dem Teufel im Bunde ständen, Habschärfen und ähnliches. Bedrohungen, Handgreiflichkeiten, Ungerechtigkeiten mancherlei Art sind leicht die Folge davon. Aber auch in kirchlich gemischten Gegenden gibt es viele, die in großer Unkenntnis über ihre evangelischen Mitbürgern leben, sie nicht eigentlich als Christen ansehen — „ihre evangelischer

Christ", so kann man verächtlich von dem evangelischen Heiland, der nicht im Altarsakrament ge- gewißig sei, reden hören —, wenn es auch anderseits, gerade wo der Protestantismus allmählich Fuß fasst, genug Leute gäbe, die sagen: „Der Glaube ist ja besser, nur ist er uns zu streng.“ Die Geistlichkeit trägt einen guten Teil der Schuld daran, daß die Scheidung zwischen Evangelisch und Katholisch im Volke leicht zur Feindschaft wird. Friedhofsflandale, Predigten und Religionsunterricht bewirken dies nicht selten. Alles wird gegen die Andergläubigen ausgebeutet. Selbst der Schiffbruch, in dem Missionsdirektor Reichel unterging, wurde von den Surinamer Priester als Gottesurteil bezeugt. Einen Ausgleich zwischen modernem Denken und katholischem Fühlen gibt es nicht. Will man den katholischen Christen vor dem ewigen Zweckpaß zwischen Denken und Fühlen bewahren, so muß man ihn isolieren. Daz aber dadurch die kath. B. einen starken Zuspruch von Gott erhält, ist den geistlichen Führern des Volkes wohl nicht ganz bewußt.

12. Wie kann ein gebildeter Mensch überzeugter Katholik sein? Die Frage ist natürlich nicht aktuell gemeint unter dem Eindruck der Stellungnahme Rom's gegen alle die, denen es um eine Veröffnung des modernen Denkens mit dem Katholizismus zu tun war (Reformkatholizismus), sondern psychologisch. Ein guter Teil der Gebildeten besonders in lat. Ländern ist freiderenzt, mit einem Radikalismus, der in evg. Ländern unbekannt ist. Ein weiterer Teil ist gleichgültig: „Wir sind schlechte Katholiken.“ Die meisten aus diesen beiden Klassen bleiben gleichwohl in der Kirche und nehmen von Zeit zu Zeit am Kultus teil. Für sie ist die Kirche die Rückversicherung, falls die kirchliche Weltanschauung doch die richtige sein sollte. Im offensichtlich kirchlichen Gebildeten wittert man zunächst den Streber. Wie aber steht es mit denen, die wirklich aus Überzeugung Katholiken sind? In Deutschland ist ihr Prozentsatz dank dem konfessionellen Wettkampf wesentlich höher als in katholischen Ländern. Auch auf sie wirkt die Vornehmheit und Feingefügt, die Überlegenheit der nicht-katholischen Weltanschauung. Denn die wenigsten werden die Energie aufbringen, sich vor der „liberalen“ Lektüre zu hüten. So gibt es wohl trotz aller Studentenvereine bei den meisten eine Zeit, wo man mit dem Zweifel kämpft, ohne wirkliche Siege zu feiern. Das Problem wird nie gelöst, sondern nur eine Fassung des Problems durch die andere erzielt. Tazu kommt das beunruhigende Gefühl, daß schon die freiwillige Beschränkung mit dem Problem Sünde sein könnte. Die Hoffnung auf ein intellektuelles Wunder, daß die Wissenschaft, wenn sie nur erst die katholische Weltanschauung wirklich kennt, sie annehmen würde, ist doch sehr gering. Nur die stete Unterordnung unter die priesterliche Autorität vermag Dämme gegen den Zweifel zu errichten. Man hat ja eine Kirche, in der man sich nicht mit dem Zweifel abzugeben braucht. Und noch ein anderes Mittel: Tätigkeit in katholischer Politik, Organisation, Humanität läßt die Überzeugung, auf der rechten Seite zu liegen. Zum Grübeln bleibt dann nicht viel Raum. Das Denken ist vollständig beschäftigt, die alten Gedanken immer neu auszudrücken. In der logischen Differenzierung des

Gegebenen wird das Denken, dem materiell Neues hervorzu bringen so gut wie verboten ist, beschäftigt, das ist die scholastische Erzieherweisheit. So hilft die praktische Arbeit, deren großartige Organisation impovieren muß, wohl am sichersten, durch den steten Kampf gegen afatholische Weltanschauung in der Öffentlichkeit, ihrer auch im persönlichen Leben Herr zu werden.

13. Der Katholizismus hat wirklich eine ganz andere Weltanschauung. Mit dem Wunder wird in einer Weise gerechnet, die uns Protestanten ganz fremd ist. Ein Wunder ist immer die nabestiegende Erklärung. Wenn ein Kind vor der Entdeckung einer Missatza zu einem Heiligen gebetet hat und dann nicht gestrafft wird, so ist es ein Wunder, das die Mutter mit Anacht den Nachbarinnen erzählt. Heilungen von Mensch und Vieh sind meist Wunder: man hat ja zur Maria, zum heil. Heiligen gebetet. Das selbe gilt vom Außenseiter verlorener Sachen u. a. m. Das Sel samste ist möglich. Eine alte Frau kann in der Kirche einen Regenschirm, den sie gerade braucht, eine Brille, die ihr paßt, finden und als Gabe des Heiligen mitnehmen. Macht man sie aufmerksam, daß das doch eigentlich ein Diebstahl sei, so sagt sie: ich hätte es ja gebeichtet. Aber ein Wunder bleibt es. Beim Gottesdienst ist man auf Winte für erfolgreiche Lotteriesiegen aus, die man erhofft, ja erhielt. Gerade am Wunderglauhen des katholischen Volkes merkt man, wie stark es mit der Erfüllung des Gebetes regnet („Gebete in der katholischen Kirche.“) Gewiß, dieser Wunderglauhe ist triktlos. Aber wenn man das überhaupt der lat. B. zum Vorwurf machen will, so hat die Hauptschuld daran das „französisch sentimentale“ Christentum des Klerus, das Anatole von La-saulx bei seinem Aufkommen gerade auch durch seine Wunderfucht so schwer war. Bei den Wundergeschichten, die dem Volk in Predigten zugemutet werden, ist es nicht leicht anzunehmen, daß die Geistlichen sie selbst wirklich glaubten, z. B. wenn erzählt wird, daß der abgedröhntene Kopf einer Ermordeten aus dem Waller aufgegangen sei und die Lippen Beichtbewegungen gemacht hätten, als ein Priester an den Rand getreten sei, um ihr noch die Abolution zu geben u. dgl. mehr. Fal. auch CEW 1912, Nr. 20, S. 246. Das Volk hat ja überhaupt andere Qualitätsbegriffe als der Gebildete. Der katholische Klerus bestärkt es darin und sogar mit einem logischen Recht. Kommt in der Messe, der Transubstantiation durch ein transzendentales Wunder wirklich eine Welt herab, die mit menschlichen Organen nicht erfaßt, sondern nur gegeblieben werden kann, ist kein Grund einzusehen, warum sie nicht überall würden sollte. Empörend bleibt, wie von Seiten des Klerus der Wunderglauhe des Volkes vielfach geschäftlich ausgenutzt wird, vor allem, wenn man den Betrieb an Wallfahrtsorten näher kennt. Aber die Inbrunst, das feste Vertrauen, die Dankbarkeit des katholischen Volkes sollte jeden rühren.

14. Der größte Unterschied zwischen evg. und lat. B. liegt in ihrem Verhältnis zum Geistlichen (Pfarrer: I). Wenig Lehren der Kirche sind ja in das Volksbewußtsein eingedrungen, wie die von den zwei Arten des Christentums. Mit unbedingter Achtung schaut das Volk zu jedem auf, der teil hat am höheren Christentum. Schon die Jung-

frau ist mehr als die Verheiratete, sie sieht mehr von der göttlichen Welt als jene. Wieviel mehr die gotige Weib Jungfrau, die reine Braut Christi. Einen größten Ausdruck kann das darin finden, daß eine Nonne sich die schuldige Achting zu verschaffen sucht mit Berufung darauf, daß sie ein „Tempel des heil. Geistes“ sei. Noch viel höher steht der Priester. Die Prinzessin (erste feierliche Messe) eines Sohnes zu erleben ist der Höhepunkt im Leben strommer Eltern. Von dem Augenblick an ist er auch für sie Rezipient. Und so sehr wirtschaftliche Gründe bei der Wahl des Priesterberufs mit spielen — gerade auch mit Rücksicht auf noch zu erziehende Kinder, die der priesterliche Sohn unterstützen soll —, so wird doch der religiöse Beweg und nie ganz fehlen: eine Familie, die einen Priester zu den Ehren zählen darf, fühlt sich geistlich geboren. Zum Teil gibt aber auch die Romantik des großen Entschlusses dem Mönch wie dem Priester seine Glorie. Geschichten von heimlicher Flucht aus dem Elternhaus, um ins Kloster zu gelangen, und Aehnliches wirken auf junge Gemüter. Der Besuch auf die Ehe macht vornehmlich den jugendlichen Priester interessant. Und gerade die Schönheit des Anstiftes, der segnenden Hand, der Bewegung weiß Rom nur zu sehr sich zunutze zu machen. Aber nicht nur der junge „Adler, ruhend auf Jesuova Hand“, auch der „vorzeitig weise Mann“ ist Gegenstand der Bewunderung, die um so größer ist, je größer seine Andacht, seine Einbrunft sich anzeigt. „Man hörte seines Herzens Adern bluten.“ Aber diese Autorität ist, so sehr sie durch solche Dinge gesteigert wird, in keiner Weise von den persönlichen Eigenheiten des Priesters abhängig. Was die Gemeinde, ja die Schulfürsten von den Menschlichkeiten ihres Seelenhirten wissen, fest ihn in seiner geistlichen Eigenschaft gar nicht herab. Er mag am Morgen im Straßengraben gelegen haben, zu Mittag ist er im Religionsunterricht der Mann Gottes und im Beichtstuhl der geistliche Führer. Der Priester ist nun nicht für den Katholiken ganz unenbeherrlich. Wie würde man sonst wissen, was Sünde ist? „Ein Schießlein ohne Steuer, eine Würfel ohne Wajser.“ Das ist eine Seele obne geistliche Führerhand.“ Mag man mancherlei an ihm irrgen verurtheilen (in der Regel entzündigt man ihn); gerade in der Frauensache gibt es oft seltsame Theorien, die auch die Ueberretungen seiner Gelübbe aus dem Papstmen bürgerlicher Seite herausheben), am Alar hat er geistlichen Charakter, ist nicht mehr menschliche Persönlichkeit. Aber man verehrt auch nur das Amt. Ein Priester, der von der Kirche fallen gelassen wird, mag noch so beliebt gewesen sein, seine Gemeinde wird kaum noch weiter an ihm festhalten, gibt es doch keine Gemeinde in unserem Sinne. Diese Bedeutung des Amtes gibt seinem Träger eine gewalige Macht, deren Wirkungen in der Geschlossenheit der Organisation, der Lenkbarkeit der Massen, im einzelnen Fall auch an religiösen Siegen im Leben der Kirchländer zu beobachten sind. Im letzten halben Jahrhundert sind die Neuerungen über die Macht und Stellung des Priesters immer eftäucher geworden. Seine Gewalt, läufig den Erbauer neu zu schaffen, stelle ihn über Maria, die ihn nur einmal geboren habe usw., kann man hören und lesen. Damit hat auch der gewöhnliche Priester teil an der wachsenden Macht des Papstes, deßen Vertreter

er vor seiner Parochie doch mehr oder weniger ist. Aber dadurch wird ein großes heiliges Amt aus dem Boden der Wirklichkeit herausgerissen; die heutige Selbstbeviegelung des Klerus ist weit mehr als eine Verallgemeinerung desjenigen, was die edelsten Vertreter des Priestertums gewesen sind, sie geht über alle Erfahrung hinaus. Das macht das Priestertum heute zum Angelus, nicht alter Frömmigkeit. Aber jede trübe Vergleichung zwischen Ideal und Wirklichkeit ruht darum auch an die Grundzüge des Systems. Und viel tiefe, innige W. würde, wenn die Autorität des Amtes einmal zusammenbreche, nur deshalb erschüttert werden, weil sie unlösbar im Priestertum verankert worden ist. Auch in dem unabdingten Vertrauen zum Priester liegen starke religiöse Werte. Denn nur darum hält das Volk am Priestertum, wie es dies verstehen gelernt hat, seit, weil es mit Gott selbst wirklich rednet. Und das schimmert überall durch die lat. B. hindurch: die göttliche Welt ist noch eine unabdingbare Wirklichkeit.

Eigentliche Volksliteratur zu lat. B. gibt es nicht. Mancherlei findet sich in der unter Katholizismus verzeichneten Literatur. So muß man aus den Quellen schöpfen. Quelle ist natürlich in allererster Linie das persönliche Erleben und Erlebnis in das persönliche und religiöse Leben von Katholiken oder solchen, die es waren. Die notwendige Ergänzung sind Biographien und Autobiographien von Katholiken; z. B. C. v. Breiten von Höningen-Duene: Erinnerungen an Amalie von La Jausuz, Götha 1891; — Carl Jentsch: Wandlungen I, 1896; II, 1905; — Ladislav Kunt: Wege die ich ging (Ce tykrym jsem tel), Prag 1907 (Auszug in den Böhmischo-Wahrschriften, Herrenhut 1907—11); — Mein Militärjahr: Tagebuchaufzeichnungen eines lat. Einjährigen (ChrW 1907, S. 624 ff); — L. Germersheim: Von Hinnebus zum Herrenbruch, 1912; — E. Renart: Souvenirs d'Enfance et de Jeunesse. — So dann Schriften lat. Schriftsteller, etwa: L. Noeberger, S. Handel-Mazzetti, L. Drost-Hulshoff; Christoph von Schmid. — Sozialistische Studien an Wallfahrtsorten ergeben auch ein interessantes Material, desgleichen Predigten. Von protestantischer Seite sei außer dem unter Katholizismus Genannten hingewiesen auf A. Sell: Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur, 1908, und W. E. Schmidt: Studien zur katholischen Frömmigkeit (ChrW 1907, S. 6 ff); dazu Jentsch: Katholische Frömmigkeit, ebenda, S. 37 fff. W. E. Schmidt.

Volksfrömmigkeit: II. Evangelische.

1. Im Verhältnis zur lat. eine schwerer zu fassende Größe; — 2. Die Frömmigkeit des sabbatischen „Volks“; — 3. Gibt es noch B. unter den mobil gewordenen und hoher gebildeten Volksgenossen? — Zum allgemeinen vgl. noch B. Volksfunde, religiöse.

1. Die lat. B. ist gewiß auch keine einfache, einheitliche Größe, hängt vielmehr ab von Stamme, Geschichts-, Familien- und Bildungszusammenhängen. Aber sie hat doch durch die Einheitlichkeit der Sprache, der Lehre, der Tradition, durch die Stetigkeit der offiziellen Frömmigkeit ein gewisses gemeinsames Gepräge. Dagegen eignet der evg. B. schon wegen ihrer Geistweltlichkeit in lutherische und calvinistische und unitarie, auch in baptistische und rationalistische Einflüssen, aber auch gemäß dem Prinzip der Selbständigkeit der Forschung und Auswahl aus der Schrift eine groÙe Mannigfaltigkeit, daß sie kaum einheitlich zu beschreiben ist. Betont man freilich „Volks“frömmigkeit im Gegensatz zur Frömmig-

migkeit der Gelehrten, der Sachverständigen, zur Frömmigkeit in Büchern und Predigten, so zeigt sich mancher gemeinsame Zug; eine überraschende Beimischung primitiven Aberglaubens und fälsch. Kirchen/Institutionen-glaubens zu dem verbliebenen Herzensglauben, der wiederum sehr selten nur den Gegenstab zur Selbst- und Wertgerechtigkeit in sich aufgenommen hat. Es ist zweifellos auch auf protestantischer Seite ein gewaltiger Unterschied zwischen dem, was offizielle, in Unterricht und Predigt verkündigte Frömmigkeit ist, und zwischen dem, was im Volke, in der Gemeinde wirklich lebt. Diese V. wird sich im Katholizismus nicht ihres Widerpruches zur Kirchenfrömmigkeit bewußt, indem letztere geflissentlich ihr angenähert, ersterer nicht unter die Lupe genommen, sondern gebürdet wird, wodurch die Absehung der Unterwerfung unter die Kirche fungiert; im Protestantismus aber wagt sie, von lutherischen Bauernschaften und Mittelständlern abgesehen, die am dichten Dörfertum passiven Erduldens die widrigen Lehren der Kirchenleiter ablausen lassen, ohne dagegen anzugeben, mehr und mehr ihr Recht auf Geltung innerhalb der Kirche zu behaupten entgegen der Kirchenleitung, die keineswegs pietätvoll als Autorität Gefolgschaft findet. Je größer die religiöse Gleichgültigkeit in den breiten Massen wird, desto unlustiger sind die kleineren, engeren Kreise, die mit Ernst Christen sein wollen, sich von der offiziellen Kirchenfrömmigkeit leiten zu lassen; ja schon hat man gegenüber "Gemeinschaftschristentum" und "Gemeindeorthodoxie" über das Schwinden des echten protestantischen Reflets vor der Theologie als der sach-, geistl.- und prinzipiell-didaktischen Führung der Gemeinde zu klagen. Während nun die Rückfälle der Laienfrömmigkeit in primitive magische und lat.-institutionelle Frömmigkeit mit überraschender Geduld getragen werden, weil sie doch von religiösem Interesse zeugen, werden die bewußten Weiterbildungen des Kirchenglaubens meist von der offiziellen Kirche höchst ungändig aufgenommen, weil der religiöse Trieb darin schwerer zu erkennen ist. Die religiöse "Volkstunde" hat sich nun bemüht, frei von Kirchenregimentlichen und konfessionellen Interessen, gewisse Typen evg. V. herauszuarbeiten, die freitlich — das muß von vornherein beachtet werden — auf keine Gemeinde völlig zu treffen, doch aber ein richtiges Gesamtbild geben dürften. Man muß sich stets gegenwärtig halten, daß es zum Beispiel evg. V. gehört, eine schwer zu fassende Größe zu sein. — Wir unterscheiden im folgenden die Frömmigkeit des sehnhaften evg. Volks, das viele gernzt sein dürfen, allein als "Volk" statt als Masse und Konglomerat von Atomen gelten zu lassen, und die Frömmigkeit des mobil gewordenen und des kulturell differenzierten Volles.

2. a) Die Kleinkirchliche Gemeinde ist charakterisiert durch den engen Horizont, die kleinen Maßstäbe des Gewissens, die dürtige Abhängigkeit vom Boden, von der Bitterung, isolisch durch eine gewisse Beschränktheit der persönlichen Bewegungsfreiheit, durch große Aengstlichkeit und Gewissigkeit auch in den kleinsten Dingen, zähes Festhalten an Erbe, Tradition, Brauch, darum auch Einzioniigkeit des Lebens. Der durch die Aufschließung des Landes für den Verkehr und durch die Nachbarschaft der Städte bewirkte Auflösungsprozeß wird viele konservative Dorf-

sitten mit weggeschwemmten. Gleichförmigkeit und Mode, Gleichstellung von Sitte und Sittlichkeit, oft auch Unsitzen miterhalbend, behaupten sich wie in der lat. B. Gündler Legalismus und selbstlicherer Paritätismus im Urteil spottet der evg. Liebesethik. Der Altruismus ist noch kaum eingedrungen, man erkennt ohne Bosheit noch nicht einmal die Verpflichtung dazu an; bestens erkennt ihn der „Egoismus wir“ für die Sippe und Dorfschaft. Naiver Utilitarismus ist trotz der evg. Predigt schlechthin maßgebend, auch in der Bewertung von Mensch und Vieh; Wertlosigkeit des Alters, Verächtlichkeit und Verschlagenheit auf Grund weitgehenden Misstrauens gegenüberliegender ist durch das Evangelium kaum gemildert. Die Zähigkeit und Ausdauer bei der Arbeit, die Härte gegen sich selbst wie gegen andere, müssen für edlere, freie, persönliche Kultur entschädigen, die nie vom Lande aus gehen wird. Die Bauernreligion ist wie die Bauernmoral im besten Fall jüdisch, falls nicht der alte bodenständige Animismus, der Geister- und Schicksalsglaube herrscht. Der "Volksglaube läßt sich aber meist nur im Gebiete der Abnungen und zufälligen Kombinationen von Zeiten und Nutzjäsen mit gewissen Beschriftungen fassen, zieht sich mehr und mehr scheu zurück vor dem Spott der Städter und Lehrer. Die Hauptfigur des bäuerlichen Glaubens ist, wo nicht Gemeinschaften ihre sentimentale Jesu- liebe einbringen, „der Herrgott“, der Schöpfer und Lenker der Natur, der das Brot und die Cruten macht. Das Abhängigkeitsgefühl ist durchweg stärker als das Freiheitsgefühl. Die Gedanken von Süßne und Opfer spielen geringe Rolle, dagegen die Kontinentale Rechnung mit Gott: Lohn und Verdienst. Der Bauer empfängt eigentlich nie, was seine Taten wert sind, eine Folge des harten Ringens um die Gottesgaben. Der Bauer fühlt sich von der Natur und von Gott siegmärtlich behandelt; die Arbeit ist ihm wie dem Juden Mühsal. Dagegen ist ihm, abgesehen vom Lachen, Spott über Heiliges, Missbrauch des Namens Gottes verpönt. In vielen Stämmen herrscht völliger Quietismus, Niemöglichkeit gegenüber der göttlichen Vorhebung, die Tat- und Erfindungskraft lähmend; der Weitertot ist eigentlich an allem schuld. So ist denn auch die religiöse Gewissheit, abgesehen von Gottes Allmacht, sehr schwankend. Von ewigem Leben kann man „nichts Gewiss“ und darum eigentlich nichts wissen; es ist aber klüger, sich darauf einzurichten. Von Jesus und von Erlösung, geschweige vom hlg. Geist ist in der sich selbst überlassenen Seele des Bauern nichts zu finden; er ist nicht erlöhnungsbedürftig. Er erwartet von Gott, der ihm „Vater“ als Schöpfer ist, ebenso wenig Gnade wie von seinem Nachbarn: Auge um Auge, Zahn um Zahn! Doch schreibt er nur sein Credit an. Gottesfindlichkeit und Leben vom Kapital der Gnade finden sich gar selten in diesem Bereich der Geistesreligion. Das Verhältnis dieser V. zu Kirche und Warter hängt nicht von der größeren oder geringeren religiösen Bedürftigkeit der lebenden Generation ab, sondern von der Mode, die sich seit drei Generationen gebildet hat, manchmal nüter dem Einfluß eines langjährigen, allseitig geschäftigen Geistlichen. Man darf aber diese Beziehungen nicht zu hoch einschätzen: der Bauer geht nicht zur Kirche, um sich aufzufinden und bessern zu lassen, sondern weil

es sich schickt. Es steht darin etwas von Zermonialgeschicklichkeit.

2. b) Die großbäuerliche Gemeinde (vorwiegend Norddeutschlands), die eine gewisse Größe des Besitzes, so daß der Mensch den Boden, der Boden den Menschen pflegen kann, mäßiges Zusammenwohnen, Abgeschlossenheit und Tradition voransetzt, unterscheidet sich von der Kleinbäuerlichen durch die übertragende Bedeutung des Hofes, hinter dem Individualität und Persönlichkeit völlig zurücktritt, wi. auch der Einzelne von der Familie verfließt wird. Bei der Rivalisierung des persönlichen durch den Gemeinschaftscharakter wird sich alles ähnlich, Redewendungen, Handgriff, selbst Geschichter. Dazu kommt „die spielernde Energie“ (Bierstadt), die Freude am Zeremoniellen, an der Gliederei, am Rituellen, an der festen Form. Mit dieser noch mittelalterlichen, aber kaum unserer absterbenden, „greifbaren“ modernen Persönlichkeitstutung als jugendlich entgegenzustrebender Einheit und Geschlossenheit des Lebens, die übrigens unerschöpflich hinschwindet, ist die Unpersönlichkeit der Sittlichkeit, das völlige Unterdrücken der Eigenart verbunden; der Bauer hält es für normal und pflichthaftig, sich in seiner Meinung und besonders Anerkennung immer nach der Weisheit zu richten. Daraus folgt die unsagbare Würde, womit Herzzeitneigung dem Sach- und Hofinteresse geopfert, Korrektheit und Unbescholtenseit aufrecht erhalten wird. Durch das ewige Fragen: was wird der Nachbar sagen? sind die Fühlfäden für die rein inneren Besitzungen, Verhüchungen und Anfechtungen fast ganz entknüpft. Von Verzeihen und Vergeben ist selbst bei den eigenen Künsten nicht die Rede; der Bauer besteht auf seinem Schein. Zu der Klage über die Genugnuth der Städter und ihr leichtes Leben vergißt er sein eigenes Genussleben und seine Spielsucht. Das Große dieses Typus ist die entzerrte Aufspaltung von allem, Behagen, Liebe, Familie, Selbst, für den Hof. Die Religion dieses Großbauern ist bestimmt von der spielernden Energie, dem Sinn für das Feierliche und Formvolle, der sich imgezwungen der übersinnlichen Welt zuwendet. Unbegrenzt ist ihr Gebiet in der Sage, z. B. vom Niedermenschen, in der Volksmedizin wie in der Religion. Es gibt freilich auch Gegenden, wo der Nationalismus tiefer eingedrungen ist und die Welt des Aberglaubens und des Wunderhaften so eingeht hat, daß auch die Jungfrauengeburt auf Widerspruch stößt. Dagegen weiß auch da die Volksmedizin überflüsslich-magische Züge auf. Der Heilpfeffer vor Gott und göttlichen Dingen, die dauernd starke Empfindung für Gottes Hand, die starke Abneigung gegen Witz und Spott über heilige Sachen, eine gewisse gehaltene Gründlichkeit zeichnet den Bauern wohl aus vor dem fortwährendem Stimmungswchsel ausgefestigten modernen Kulturmenschen. Aber sein Gott ist auch entsprechend seinen starken Nerven robust und von massiver Feinfühligkeit, an nichts gebunden und hart gegen Sünder und Feinde. Der Gott der Liebe, der seine Sonne scheinen läßt über Böse wie Gute, ist ihm zu kompliziert, zu gefährlich; für die tieffesten Töne des Evangeliums fehlt der B. noch das Organ. Vielleicht ist er, der sich als Maße deutl. unpersönlich in der Masse lebt, dessen abergläubische Heilkunde fortgesetzt mit dem Gedanken der Nebetrachtung arbeitet, empfänglicher für die Stellvertretung Christi.

Dagegen ist er, von den Erwachsenen und „Stullen im Lande“ abgesehen, wie es scheint, für die Erlösungsllehre nicht zu haben; der Großbauer wird so wenig wie der Kleinbauer glauben, daß er des Kuhns emanzipiert, den er vor Gott haben sollte; er ist ebenso überzeugt von der eigenen Tüchtigkeit und der Unverdientheit seiner Leiden. Findet da wohl die Liebe Gottes und die Gnade des Heilands Hafen in seinem Herzen? Die Wunderwelt der Bibel dagegen, daß Gott Wunder tut, daß ein Gottesohn Wunder tut, scheint wohl den meisten, von den Naturwissenschaften nicht berührten Großbauern das Natürliche von der Welt. Überall aber verdrängen die fortschreitend aufgefaßten causao secundae, die menschlichen oder natürlichen Mittelweisen, ärztliche Mittel usw., die causa prima, die göttliche Urwächslichkeit aus seinem Sinn und bedeuten die Fortschritte der Naturwissenschaft und Technik für ihn einen Verlust an lebendigem Gottesgefühl. Die Stellung zu Kirche und Pfarrer ist durch Sitte und Herkommen, durch die spielernde Energie, besonders aber durch den unpersönlichen Hofstolz bestimmt. Man geht um der Sitte, nicht um des Pfarrers willen, zur Kirche, auch wenn dieser wohl gelitten ist; die Persönlichkeit fällt wenig ins Gewicht. Der Pfarrer ist dem rechten Bauern aber immer ein Fremder, als Buchgelehrter und Städter, der dem Hergott den Tag und der Gemeinde das Geld stiebt. Wie unendlich schwerer wird es dem Fremden dann, hinter die wirkliche, lebendige B. dieses Typus zu kommen!

2. c) Die kleinbürgerliche Gemeinde, in der noch Handwerk und etwas Ader- und Gartenbau vorherrschen, ist seltsamerweise viel weniger der volkskundlichen Forschung unterworfen wie die bäuerliche Gemeinde. Wir betrachten sie wohl meist mit den Augen W. H. Niehls, der sie mit großer Liebe geschildert mit auch ihre schlichte, treuherzige B. gebührend gewürdigt hat. Die Städter, die eigentlich allein schriftsteller, interessieren sich wesentlich nur für die Ländlewohner. Deshalb müssen wir im folgenden uns auf viel knappere Charakteristik beschränken. — Es versteht sich von selbst, daß das Handwerk und der Kleinhandel dieser Gemeinden, die selbst längst keinen goldenen Boden mehr haben, aber noch sehr auf dem alten wirtschaftlichen Boden stehen, auch dem Leben einen stark konserватiven, Kleinkreisigen, von Herkommen und Tradition, von Routine und Nachbarschaft beherrschten Geist übermitteln. Eine nicht immer berechtigte Überzeugung von der eigenen sittlichen Zuverlässigkeit verbindet sich mit Philistertum in der Beurteilung selbstläufiger Seelen. Allerdings bildet sich da auch leichter eine den Einzelnen haltende feste Sitte aus und neben Bierphilistertum und Kaffeephilistertum, neben behaglicher, selbstzufriedener Beschaftigtheit manche Hausgemeinde mit besinnlichen Leuten. Auch auf religiösem Gebiet berichtet naturgemäß eine Neigung zu festen Formen und geistlichen Maßstäben. Von der Religion, die ein kämpfendes, aus Ungewissheiten und Schieflheiten des Lebens nach Stärke und Größeit des Lebens ringendes Herz erlösen und über Natur und Gesellschaft erheben kann, wird hier im ganzen wenig begehrt werden, wenn auch die Stullen im Lande hier oft ihre sichersten Sitze haben. Man will in den maßgebenden Kreisen das quia non moreno beachtet und die guten alten Verhältnisse

nen geweiht haben durch den alten Gott, der noch lebt. Wie weit hier primitive magische und sacramentale Religiosität sich unter der Decke der offiziellen, adhütigsvoll behandelten Kirchenfrömmigkeit erhält, ist schwer festzustellen.

3. Immer bedenklicher erscheint die Aufgabe, Charaktertypen evg. B. aufzustellen, jene mehr die Heimatlosigkeit und Beweglichkeit der modernen Kultur überwand nimmt. Ganz vereinzelt und zufällig finden sich in diesen wie Triebband zusammengefügten Gemeinden noch Überreste alter, eigenständiger, zumal auch primitiver und kath. B. Jedenfalls werden sie weit überboten durch freie Weiterbildungen, ellektische Ausleben, auch durch allerlei Sektenreligionen. Ein chaotisches Durcheinanderwogen wie in der Zeit des Synkretismus (⁽¹⁾) ermöglicht fast nicht, allgemeine Schemata aufzustellen. Wir müssen uns notwendig mit formalen Bestimmungen begnügen. Man muss den Begriff des Bols erweitern auf den des Durchschnitts ganzer Völkergruppen, wenn man hier noch von B. reden will.

3. a) Die Handel- und Industriestadt, die sich von der Kleinstadt deutlich unterscheidet durch den expansiven, beweglichen, räth umlernenden, dem Fernen und Fremden offenen, wesentlich materiellen Nutzen und der Kapitalvermehrung aufreibenden, doch rasch arbeitenden Sinn der maßgebenden Stände, birgt zugleich in sich eine Fülle von unbeschäftigt, naturgemäß revolutionären Arbeitsträgern, die durch das unvermittelte Nebeneinander von Villen und Mietslafernen, von hohen Dividenden und langjährig steigenden Löhnen zu sietem Vergleichen geneigt und bürgerlicher Bequemlichkeit im eigenen Hause entfremdet sind. Ein ganz besonderes Gebiet bilden die Vorstadtgemeinden und Fabrikörter, wo die Unständigkeit, das Zusammengewürfeln der mit Schlabschurzen und Schläfmäden geteilten Häuslichkeit, das gefüchtlöse Nomadentum, die Heimatlosigkeit, die Geißellosigkeit des Berufs, der als solcher nicht mehr ethisch in Betracht kommt, die Aushäuslerei bei allen lärmenden, der Natur entfremdeten Vergnügungen der B. den Räuberboden der Stille und Ständigkeit rauhen. Das sittliche Leben wird da bestimmt durch die zielbewußte, alle Kräfte anspannende, alles Begehr und alle Tradition dem durchschlagenden Erfolg opernde Betriebsamkeit und eine materielle, quantitative Genügsucht, neben welcher immer steigende Arbeitsunendigkeit, Unbehaglichkeit und Veränderungslust der unteren Schichten hergeben. Dort entwölft sich allmählich der ethische Atomismus, die Verachtung alter festen Formen, das Podium auf Selbständigkeit, das Mütztrauen gegen alle Führung, daneben ein blinder Vertrauen auf selbstgewählte Führer, auf Klassevertreter und Klassegenossen, worin sich die lat. *Fides impieata* auswirkt. Stille Gemütswerte werden niedrig im Auge stehen gegenüber den vermeintlich sicherer Funden der von den Führern und Zeitungen gepriesenen Vernunft und Wissenschaft. Die christliche Religion, die Ruhe und Stille zum Atmen brandt und neben Unzufriedenheit mit der Gegenwart, mit den Verhältnissen, unabdingt Unzufriedenheit mit sich selbst, mit der Persönlichkeit, voraussetzt, muß da notwendig ein Fremdling sein oder kann doch höchstens den Frauen und Kindern, die als unbeteiligte Zuschauer der Wettkämpfe

der Männer leben, Erfas der Nervenaufregung bieten. Doch zeigt sich gerade in dem Ungestüm und nervenaufreibenden Universand dieses Lebens oft ein überrallendes, erstaues Verlangen nach einem Heiligtum des Friedens und des Schmerzes. Tradition und Dogma finden hier keinen Halt, nur die Kraftigkeit eines ringenden religiösen Willens. In der spezifischen Haupstadt macht sich außer dem Mangel an Stille besonders der Mangel an religiöser Gewöhnung und Selbstverständlichkeit, daß Verbrechen aller erzichtenden Formen und Gefäße gelten, — eine Wirkung der Schneidkraft des Einzelnen unter die Partei, die trotz des Satzes „Religion ist Privatsache“ tatsächlich alles tut, um die konervative Macht der Religion, die doch in der Pietät wurtelt, zu disfreditieren („Sozialdemokratie und Religion“), — das Verfüren aller Naivität, aller Vertrauen zu Autorität und Leitern und das Festbinden an tendenziöse, lediglich von der Partei abhängige Ideen von Jugend auf. Wird das nicht schließlich eine Ausrottung der B. ja, des ganzen religiösen Triebes bewirken oder auf die Wege der durch völligen Bruch führenden Sctzen bringen?

3. b) Die vorwiegende Beamten- und Akademiestadt entwickelt ein ehrgeisiges, auf die Geltendmachung der individuellen Intelligenz und die Anerkennung der persönlichen Tüchtigkeit seitens der Gesellschaft gestelltes, im übrigen durch Gebundenheit an die oder betonte Unabhängigkeit von den Gewalten in sich geprägtes, äußerst spannungssreiches, mittelalterlicher Geschlossenheit des Lebens entgegengesetztes Kulturstreben. Hier wird statt des Geltos des Geist im Freizeit steigen, aber alsbald das individuelle Gemüti und die originelle Phantasie der Anpassungsfähigkeit und Allgemeingültigkeit des Intellekts nachstehen und ein Kultus des verfeinerten und anspruchsvollen Egoismus, ein Auszeichnungstrieb und damit verbunden eine Überhöhung der originalen Form gegenüber schlichter und allgemeiner Sachlichkeit eintreten. Die Kultur der Persönlichkeit, an deren Auszeichnung aller Fortschritt gebunden ist, könnte nun an sich dem Verlangen nach einer religiösen Erfüllung des Lebens, nach einer Macht, welche die Persönlichkeit der Welt und dem Naturmechanismus gegenüber stellt, Wortschatz leisten; allein durch das krankenlose Walten des selbstgefälligen Intellektualismus und Nebstetizismus wird das Schweigen vor dem Geheimnis und der Verzücht auf klarheit und System in den letzten Fragen sehr erschwert. Vor allem aber: kann sich in solchem Lebenszusammenhang noch etwas erhalten von schlichter, unreflektierter, bodenständiger, auch auf primitive religiöse Triebe zurückgehender B.?

3. c) Endlich verfest sich die B. völlig oder wird doch ganz unsichtbar in der Großstadt, der bunten Mischung all der vorgenannten Elemente, mit ihrer Atomisierung der Gesellschaft, mit ihrem selbstbewußten Athentum, mit ihrer räthofen Beliebtheit und dem Aufhören aller selbstverständlichen Geschmack- und ästhetischen Urteile. Da hört natürlich alle Macht des Sitte, der Phrasäismus und das Philisterum gegenwärtiger Beurteilung auf; die völlig rücksichtslose, uneingedrängte Herausgestaltung individueller Lebenshaltung und eines alle Jahrzehnte wechselnden Jugendstils, die selbstverständliche Gleichgültigkeit und darum Lieblosigkeit gegenüber Mitbe-

wohnen und Arbeitskräfte, aber auch die Möglichkeit einer vorurteilsfreien, ungehemmten, großzügigen Wohlfahrtspflege und einer verfeierten, eigenständigen Pflege des persönlichen Lebens ist unverkennbar. Daneben finden sich die zuvor charakterisierten Typen der städtischen Lebensgestaltung, allerdings in gewisser Abstufung wieder. Die religiöse Charakteristik des Großstadters ist fast unmöglich gemacht durch die Atomisierung seines ganzen Lebens. Hier sind die verschiedensten religiösen Bedürfnisse und Fähigkeiten der Nation auf religiöse Reize nebeneinander und fordern die verschiedenartigste Befriedigung. Und wie denn gerade die absolute Vereinzelung und Unabhängigkeit von der Gesellschaft eine persönlich frei Wahl des Umgangs ermöglicht, so zieht sich notwendig alle B. oder zieht sich in stillen, unbewußten Regionen zurück. Nur Langeweile, bloßes Traditionswesen, Stimungs- und sensationsloses Vortragen alter heiliger Döne findet die feine Publizität. — Entsteht nicht angesichts dieser kurz überhaulten Resultate der religiösen Volksfunde die Frage: wird sich überhaupt evg. B. auf die Dauer erhalten im Sinne einer vor der persönlichen Religiosität der Einzelnen unterschiedenen, auf die Vorstufen zurückreichenden Gemeinde-religion? und ist ihr Hinterher vielleicht nicht zu klagen, sofern es dem Protestantismus durchaus auf die unter Kampf und Widerpruch tief im eigenen Herzen reisende Religiosität ankommt, die auch nie Sache eines "Volkes", eines Durchschnitts, sondern derer ist, die Gottes Geist besonders nimmt von der Menge?

Vgl. alle bei § Volksfunde, religiöse, angegebene Literatur.

Baumgarten: **Volksgefang, religiöser, § Kirchenlied:** III, musikalisch.

Bolshalle, Deutsche und Rheinische, § Presse: IV, 2.

Bolzheim, H a m b u r g e r, § Volksbildungsbefreibungen, B (Sp. 1717) "Jugendfürsorge," 4.

Bolzschuldhäfen bzw. B o l s h o d i c h u l u r s e, § Volksbildungsbefreibungen, § Fortbildungsschulen, I, Universitäten, C3.

Bolzkirche ist kein juristischer Begriff, aber eine in der Erörterung kirchlicher Verfassungsfragen oft gebrauchte Bezeichnung. Sie will sagen, daß eine Kirche das ganze Volk, in dem sie arbeitet, umfassen und christlich beeinflussen will, daß sie mit dem Volksganzen in enger geschichtlicher und tatsächlicher Verbindung lebt. Aljo ist der Begriff B. dem der Nationalkirche verwandt; doch fehlt ihm das in dem letzteren liegende Moment der starken Betonung nationaler Eigenart und Begrenzung; eine und dieselbe Kirche kann für viele Böller B. werden. Auch zwischen § Landeskirche und B. besteht nahe Verwandtschaft; doch liegen in dem Wort B. nicht notwendig die besonderen geschichtlichen Beziehungen der Kirche zum Staat, zur Landesregierung und zum Landesherrn, die von der Landeskirche unterscheidbar sind. Eine Landeskirche ist immer B., aber nicht umgekehrt. Wohl aber gehört zur B. eine gesetzlich anerkannte, öffentlich-rechtliche Stellung der K. im Volk; daher verträgt sich B. und Freiheitlichkeit (§ Freiheitliche) kaum miteinander. Im starken Gegensatz zur B. steht die Freiwilligkeitskirche, die ihre Mitglieder durch freiwilligen Beitritt Erwachsener gewinnt und eben

darum niemals das Ganze eines Volks umspannen, wie z. B. die Jugend umfassend erziehen kann. Die B. hat geborene Mitglieder; die Kinder des zur B. gehörigen Volks wachsen durch Geburt und die als selbstverständlich folgend gedachte Kindertaufe (Taufe: III, 2, V; diese stets in der B.) in sie hinein, werden von ihr erzogen, wozu der Staat hilft (Schule) und durch die Konfirmation, bei der es vom volkstirchlichen Standpunkt aus mehr auf Freiwilligkeit zum Christentum als auf bewußte Freiwilligkeit des Glaubens und Bekennens ankommt, zu Vollgliedern der Kirche herangebildet. Mitglied der B. ist also, wer in der Kirchengemeinschaft geboren und getauft ist und nicht ausdrücklich austritt. In Deutschland bilden die evg. und die luth. Kirche B., wenn auch infolge der konfessionellen Teilung nicht im allerstärksten Sinn. Hier sind denn auch Vorzüge und Nachteile des B. vielmehr in der leichten Zeit außerordentlich lebhaft erlebt worden, und zwar sowohl aus Anlaß von Verfassungsfragen (Trennung von Kirche und Staat; § Kirche: V, 6-8 "Protestantismus": I, 4), wie infolge der Gemeinschaftsbewegung (§ Gemeinschaftsschriftenamt) und des Anwachens der Selten (§ Selten: III), sowie im Zusammenhang mit der Konfirmationsreform. Die Vorteile liegen in der Richtung einer kirchlichen Einwirkung, die fast alle Vollglieder erlangt und die gesamten Verhältnisse des Volks zu beeinflussen vermag; die Nachteile liegen in der Richtung geringerer Intensität des kirchlichen Zusammenschlusses und der religiösen Einwirkung, vielleicht auch allzugroßer Rücksicht auf die Massen. Ob im einzelnen Fall Vorzüge oder Nachteile höher zu werten sind, muß bejommene Erwägung der besonderen, auch geschichtlich zu würdigenden Verhältnisse zeigen.

Edward Simons: Kirche, B., Landeskirche, 1895; — **Theodor Kästan:** Vier Kapitel von der Landeskirche, 1903; — **Karl Eger:** Das Wesen der deutsch-ev. B. der Gegenwart, 1906; — **Paul Meissner:** Eigenart und innere Lebensbedingungen einer protestantischen B., 1909; — **Gottfried Raumann:** Der Segen einer B., 1913. **Schian.**

Bolzfund, religiöse.

1. Entstehung und Wesen; — 2. Ausgabe und Methode; — 3. Literarische Erzeugnisse; — 4. Bedeutung. Es soll also nur die geschichtliche Entwicklung der Düsselthin der B. und ihre grundsätzliche Stellung beschrieben werden. Über die Einzelprobleme und die Ergebisse vgl. außer den in Ablat 2 gebrachten Beispiele vor allem Artikel wie "Volksaberglaube" § Volksfrömmigkeit: I-II "Sitten, kirchliche."

1. Die Forderung, r. B. als einen besonderen Zweig der § Praktischen Theologie (2) zu treiben (vgl. Monatschrift für die Kirch. Praxis 1901, S. 1 ff), entwurzelt der handgreiflichen Erfahrung, daß die Ergebnislosigkeit vieler treuer pastoraler Tätigkeiten zum guten Teile darauf zurückzuführen ist, daß der Pfarrer die Volksfamilie in ihrem Gelebensleben viel zu wenig kennt. So redet er vielfach über die Nöte und über die Herzen hin, und sein seelosgerichtetes Wirken bleibt ein äußerer Betrieb. Gewiß hat mancher Pfarrer, geleitet durch ein gefundenes Empfinden, diesen Mangel allmählich ausgeglichen. Aber die Mehrzahl der Geistlichen, hervorgegangen aus einer anderen Volkskirche und hindurchgegangen durch die gelehrt Bildung, blieb doch dem Volke fremd und das Volk ihr. Sagen darüber wurden aus dem Pfarrstand selbst laut.

Die selbstverständliche Wahrheit, daß der Pfarrer mit der religiösen Denkweise seiner Gemeindeglieder vertraut sein muß, um auf sie wirken zu können, blieb aber verschüttet unter einer der Orthodoxie eigenständlichen Anschauung von der Wirkamkeit des Wortes Gottes: da der Mensch sich lediglich überall und immer gleich bleibt als vor Gott verlorener Sünder, so ist nur die rechte Predigt des reinen Wortes Gottes nötig zu einer fruchtbaren Pfarrtätigkeit: Gottes Wort, rein gelehrt, kommt nicht leer zurück. Niemand wird leugnen, daß in diesen Säzen Wahrheit steht; aber eine tiefere psychologische Erwägung mußte zeigen, daß der Typus Mensch doch einer unvermeidlich reichen Ausgestaltung fähig ist und daß andererseits das reine Wort Gottes eine höchst verschiedenartige Ausprägung in der Verkündigung zuläßt. Das Problem ist unabweisbar, daß die Verkündigung (im weitesten Sinne des Wortes) sich nach der jeweiligen Art, der seelischen Disposition, der geistigen Höhelage, der sittlichen Reife, der Gemütsbildung der Gemeindeglieder richten muß. Damit ist aber auch unabweisbar die Forderung, daß die Ausbildung der lüstigen Diener der Kirche ganz anders als bisher, d. h. bewußt und in besonderer Disziplin der Kraft, Theologie, auf die Volksseele Rücksicht zu nehmen haben. Gewiß hatte die sog. „Pfarrtheologie“ manches volkskundliche Material geboten; aber will man das Problem ernst aufgreifen, so wird der Rahmen dieser Disziplin gesprengt und eine Verfehlungserklärung der r. B. wird zur Notwendigkeit. — So trieb zunächst die Notlage und Hilfslosigkeit des Pfarrstandes zur r. B. Dazu kam aber auch die Wendung zum Volk, die soziale Stimmung der christlichen Kreise in den achziger Jahren des vorigen Jhd.s. Wer von ihr sich ergriffen ließ, mußte es als eine Art Unterlassungsfürde empfinden, daß der religiösen Art des Volkes und seiner religiösen Not nicht ernster, nicht gewissenhafter, nicht in einem höheren Zusammenhang nachgegangen war. Endlich kam dieser Befreiung eine allgemeine Bewegung zum Volksärmlichen, eine nationale Stimmung, eine tiefe Begeisterung für die deutsche Art und deutsches Wesen entgegen. Es entstand die deutsche B., als deren Schöpfer die Brüder Grimm gelten müssen, als deren Gestaltungsgenossen noch ein Einmann in seiner Zeit, W. H. Richl in seinem Buch „Land und Leute“ uns das Image für die deutsche Heimat geöffnet hat; er hat als der Begründer der historischen B. zu gelten. So lag es gewissermaßen in der Luft, die Lösung auszuweisen: laßt uns um unseres Pfarrstandes und um unserer Gemeinden willen r. B. treiben!

Ist diese Aufgabe erst einmal erkannt — und sie hat allgemeine Anerkennung gefunden —, so drängt sie über sich hinaus. Kann man dabei stehen bleiben, das religiöse Leben, Denken, Empfinden, Vorstellen nur des Landes und bauernreichen Volkes — denn ihm allein gilt die Befreiung der heutigen B. als Wissenschaft — zu erforschen und darzustellen? Ist es nicht eine ebenso große Notwendigkeit, auf das städtische Volk in allen seinen Schichten mit der gleichen Teilnahme einzugehen? Wird es nicht zu einer ernsten Pflicht, die religiöse Art unserer Industriebevölkerung, sowohl in ihrem Arbeitervorstand wie im Stande ihrer Techniker, Kaufleute, ihrer intellektuellen Führer also, auf das gründlichste zu untersuchen? Sicher ist ein Pfarrer,

der nichts Gründliches weiß von der geistigen Lage, den seelischen Bedürfnissen, der Vorstellung- und Triebwelt der von der Sozialdemokratie bestimmten Arbeiterschaft, unter die er sich gestellt sieht, ebenso hilflos wie der Bauernpfarrer, der vor der ländlich-bäuerlichen Art wie vor einem unbekannten Lande steht. So wird die r. B. vor allem auch die geistige und sittliche Struktur der Industriearbeiterchaft in den Bereich ihrer Untersuchung zu ziehen haben. Und endlich dürfen unsere mittleren Schichten (Handwerker, Gewerbetreibende, niederen Beamten usw.) und die sogen. gebildeten Stände nicht fehlen. Die „r. B.“, so wie sie in der praktischen Theologie betrieben wird, erweitert also den Begriff des Volles bis an die äußerste, alles umfassende Grenze.

2. Die Aufgabe der „r. B.“ besteht darin, uns ein möglichst genaues und schärfer umrisenes Bild des gegenwärtigen religiösen Lebens in den verschiedenen Volkskreisen zu geben. Und zwar kann es sich dabei immer nur um die allgemeinen und um typische Erscheinungsformen und Ausprägungen handeln. Dabei wird zum Bewußtsein kommen, wie mannigfaltig diese Seite des geistigen Lebens in unserem Volle ist trotz der immer mehr durchdringenden Religiöserierung unseres geistigen Lebens überhaupt; die typische Bauerntrümmigkeit ist anders gearbeitet als die typische Frömmigkeit des halbgebildeten Kleinstädters, das religiöse Empfinden des Sozialdemokraten ist wesentlich verschieden von dem religiösen Empfinden des Adels usw. Aber auch auf die Unterschiede, die sich ländlichstädtisch und völkisch ergeben, ist streng zu achten: der schwäbische Bauer in Witten, der ortslesung-holsteinische ganz und gar nicht; der Industriearbeiter in Bayern ist religiös anders organisiert und gerichtet als der Industriearbeiter Berlins. Auch der gewaltige Einfluß der sozialen, wirtschaftlichen, beruflichen Zustände auf das religiöse Leben wird zu beachten und festzustellen sein. Es ist ferner die nachhaltige Wirkung zu verzeichnen, die auf unserem Gebiete der Tat- und Praxis zugeschrieben ist, ob eine Volkschicht in steter Berührung mit der Natur oder, von ihr ferngehalten, in steter Verührung mit dem technischen, Mechanischen, Maschinellen ihr Leben zubringt. Kurz: es muß ins helle Licht gerückt werden, von wievielen Faktoren die Artung des religiösen Lebens, seine Kraft oder sein Tod abhängt ist. Die Religion ist nicht eine Seite des geistigen Seins, die sich, als absolut selbstständig, gegen alle sonstigen Gebiete des Lebens sauber und schärfer abgrenzen und abheben ließe. Sie ist bedingt von und veranlaßt in dem gesamten Komplex des geistigen und des materiellen Seins. Bringt die r. B. dies zu deutlichem Bewußtsein, so liefert sie für die Pflege unseres religiösen Lebens einen außerordentlich wichtigen Beitrag; schafft die Grundlage dafür, sie schafft zunächst einmal die Möglichkeit eines gerechten und verständnisvollen Urteils.

Wir haben der r. B. bisher nur das religiöse Gebiet als Gegenstand ihrer Fortbildung zugewiesen. Aber es ist unumgänglich, daß sie zugleich das sittliche Gebiet mit umfaßt. Denn Religion und Sittlichkeit hängen allezeit und überall auf das engste zusammen. Sie beeinflussen sich wechselseitig. Wollen wir das sittliche Leben des Bauern verstehen, so ist an seiner religiösen Auf-

saßung nicht vorüberzugehen; aber erst recht zeigt sich seine Religion, sein Gottesbegriff, seine religiöse Hoffnung und seine religiöse Frucht von seinen sittlichen Vorstellungen bestimmt; also wird die religiöse B. zugleich zu einer sittlichen B. Und noch weiter hat die r. B. ihren Rahmen zu spannen. Sie kann ihre Aufgabe nicht lösen ohne die Geschichte. Die Geschichte hilft uns Antwort geben auf die Frage: wie erklärt sich der konserватiver Charakter des religiösen Lebens im Adelstand? oder: wie erklärt sich die Unfähigkeit unserer Gebildeten? oder: wie erklärt sich die Religionsfeindschaft der sozialdemokratischen Arbeiterschaft? Die r. B. stellt der Kirchengeschichte also eine Reihe von wichtigen Fragen und Anregungen, auf die sie von sich aus noch gar nicht geführt wird. — Die r. B. des ländlich-bäuerlichen Volkes wird sich eingehend mit den kirchlichen und religiösen Sitten und Bräuchen zu beschäftigen haben. Hier gilt es vor allem noch, Vorhandenes zu sammeln und festzustellen, sodann die Sitten aus der Geschichte, sei es aus der allgemeinen Religionsgeschichte, sei es aus der Volksgeschichte zu erklären. Über Anfänge auf diesem Gebiete sind wir noch nicht hinausgekommen. Hier tut sich der wissenschaftlichen Tätigkeit des Landwarrers ein reiches und sehr interessantes Feld auf. Auch die Sitten sind zu beachten, die heute fast jede Beziehung zum Religiösen oder Kirchlichen im Volksbewusstsein verloren haben, wie z. B. die Johannesfeier, die heute nur als Volksbelustigungen gelten können, während sie ursprünglich der Vertreibung der Dämonen dienten (Volksaberglaube, 6). Einem wichtigen Bestandteil der r. B. bildet überhaupt der sogenannte Aberglaube. Er ist nicht als eine rückständige intellektuelle Verirrung zu beurteilen, sondern als die inoffizielle Volksreligion, die vielfach mit der kirchlichen Frömmigkeit einen Bund geschlossen hat. So ist die Klage des Bauern, daß heute niemand mehr etwas glaube, nicht vom Kirchenglauben gemeint, sondern von jenem Gebet. Dabei ist freilich der Bauer von der naiven Überzeugung durchdrungen, daß mit dem „Aberglauben“ auch der Kirchenglaube hinfallen müsse, da beide für ihn gleicher Art und gleichen Beweis sind. Sind doch viele Bauernjodeln der Volksmedizin vor dem christlichen Gewissen des Volkes dadurch als christlich erwiesen, daß in ihnen der dreieinige Gott oder auch nur der Name Jesu Christus genannt wird. Kirchlich Frömme brauchen daher solche Formeln mit dem Bewußtsein, etwas durchaus Christliches zu tun. So sind auch die sog. „Himmelsbriefe“ in den Augen unseres Volkes durchaus mit dem christlichen Glauben vereinbar. Der Kampf gegen den sog. Aberglauben ist also sehr häufig ungewollt ein Kampf gegen den christlichen Glauben des Volkes; man rauft mit dem Unkraut zugleich die gute Saat aus. Andererseits freilich hat das Volk eine lebendige Schen, die seine eigenständige Religion samt ihren Formeln und Riten dem Geistlichen zu entledigen; denn seit langem, und nicht erst seit der Auflösung, führt die Kirche einen energischen Kampf gegen die „Zauberei“. Auch auf dem Gebiet des sog. „Aberglaubens“ gibt es trotz des eifrigsten Sammeln und Erklärens, das seit dem Aufblühen der B. betrieben wird, noch viel zu tun. Nicht allein liegt noch viel Material ungehoben; auch die Methode der

Auflösung hat sich eben erst aus der verlehrten mythischierenden Deutungsweise herausgearbeitet, wonach überall altgermanische Gottheiten nach ihr Wesen treiben sollten. Vielmehr zeigt sich, daß hinter dem primitiven Glauben unseres Volkes Antimonismus und Dämonenglaube steht, der dann freilich auch in gar manchen Seiten bereits völlig aus dem Volksbewußtsein geschwunden ist. Wenn z. B. heute noch die Unsitte herrscht, daß Leichenfahnen in Luftbarkeit ausarten, so weiß das Volk selbst nicht mehr, daß dem der Glaube zugrunde liegt, daß der Tod nicht Ruhe findet, wenn man ihn aufzufahr beklagt (vgl. das Märchen vom Tränenfeiglein).

Lebt in dem sog. Aberglauben eine primitive Form des Volkglaubens weiter, so macht uns das darauf aufmerksam, daß in den Volksglaubten, deren geistiges Leben nicht stark und tief von modernem Geistes- und Kulturleben beeinflußt ist, und die in geistloser Majestät seit Generationen auf engste miteinander gelebt haben, die Religionsformen der Vergangenheit deutliche Spuren hinterlassen haben. Schließlich liegen diese über- und aneinander, vielfach, wie wir sehen, miteinander verwachsen. So ist anzunehmen, daß auch der Katholizismus, vor allem der inoffizielle, volkstümliche Katholizismus, wie er sich im Mittelalter besonders lebendig zeigt und auch vielfach in dem offiziellen Katholizismus empordrängt, sich ebenfalls tief in die Volksseele wird eingegraben haben und seine Nachwirkungen noch heute zeigt. Das ist auch der Fall, katholische Sitten ist es z. B., wenn vielerorten, sobald der Name Jesus im Gottesdienst genannt wird, alle Gemeindesleger das Haupt neigen (Sitten, kirchliche, B 2). In einem Dorf pflegten von altersher die Kirchgänger beim Eintritt in die Kirche nach der Wand der Frauenseite an einer bestimmten Stelle eine Verneigung zu machen. Niemand wußte, warum das geschehe, bis bei der Ausbefferung der Kirche unter dem Begriff ein langt überlücktes Madonnenbild zutage kam: ihm galt der Gruß. Wenn es heute noch im Bogelsberg vorkommt, daß die Männer, bevor sie zum Abendmahl gehen, sich den Schnurrbart absäubern lassen, so ist das eine sehr alte kath. Sitten; es sollte nichts vom hl. Wein im Bart hängen bleiben und ev. zu Boden fallen. Denkt weiß niemand mehr den Ursprung der Sitten. Aber daß der Bauer noch heute auch im evg. Geistlichen den mit besonderen Kräften ausgestatteten Priester und wirthschaftlichen Mittler zwischen ihm und Gott sieht, ist bekannt. Kath. ist weit hin im Volk noch die Auflösung vom Gebet, auch die Wertung des Taufwassers als Heilmittel gegen Krankheit. So hat die r. B. denn auch diese Aufgabe, den Nachwirkungen vergangener Zeit religiösen Lebens nachzugeben, und mit Überradition wird man entdecken, daß oft ein Stück Mittelalter in die Neuzeit hereintragt.

So ist die Aufgabe der r. B. auch wenn man diese im engeren Sinn nimmt, eine sehr reiche. Wie umfangreich freilich wird die Aufgabe sein, wenn man die r. B. in dem Umfang nimmt, den wir ihr als Dissidenz der praktischen Theologie zuweisen müßten. Und auch hier, so hier erst recht gilt es, daß Material zu sammeln. Fassen wir nur einmal die Fabrikarbeiterenschaft ins Auge! („Sozialdemokratie und Religion“). Wie ist uns die geistige Lage und

insbesondere die religiöse Stimmung dieser Kreise doch noch ein unbekanntes Land. Wir fäuschen uns über diese Tatsache, wenn wir einige leicht erreichbare, an der Oberfläche liegende Urteile verallgemeinern. Aber es gilt gerade, tiefer zu graben und schärfer zu hören. Ist der Bauer verschlossen, so scheint der moderne Fabrikarbeiter sehr aufgeschlossen zu sein. Aber was wir hier vernehmen, ist meist nur das Urteil der Massen, das man nachprüft. Sind aber wirklich in den Seelen alle religiösen Triebe und Bedürfnisse tot? Bietet wirklich die sozialdemokratische Weltbetrachtung einen vollen und einen dauernden Erfolg für die Religion? Was ist dieser Volkschicht anzöglich an der von der Kirche gepflegten Religion? Hier erheben sich Fragen über Fragen, zu deren Beantwortung das geeignete Material zu beschaffen eine noch fast ungelöste Aufgabe ist.

3. Neben die ungeheuren Quellen der r. B., wie sie in den noch ungeübten Sitten und Bräuchen unseres Landvolkes liegen, treten literarische Quellen und Bearbeitungen der reichsten Art. Versuchen wir das Wichtigste zusammenzustellen, indem wir die einzelnen Schichten unseres Volkes gesondert ins Auge fassen!

Die ländlich-bäuerliche Bevölkerung. Für die r. B. dieser Schicht kommen zunächst die zahlreichen volkstümlichen Zeitschriften in Betracht (die älteste die „Deutsche Zeitschrift für B.“ seit 1891, begründet von Karl Weinhold; die „Hessischen Blätter für B.“ Leipzig, seit 1902; Fortsetzung der seit 1899 erschienenen „Blätter für böhmisches B.“; Mitteilungen des Vereins für sächsische B.“, Dresden, seit 1899; Zeitschr. des Vereins für rheinl. und westl. B.; Mitteilungen der schles. Gesellsh. f. B. u. a.), sodann die zahlreichen Darstellungen der B. überhaupt, von denen als besonders wichtig genannt seien: Ad. Buttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 3. Bearbeitung durch E. D. Mayer, Berlin 1900; Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch; E. D. Mayer, Badisches Volksleben, 1900; Rob. Buttke, Sächsische B., Dresden 1901; R. Andree, Braunschw. B., 2. Aufl., Braunschweig 1901; C. Kühl, D. alte Bauernleben der Lüneburger Heide, Leipzig 1906; Lüpple, Ostfr. B., Enden 1907; Wohlfido, Mecklenburgische Volksüberlieferungen, Wismar 1897 ff.; Straderjan, Aberglauben und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg, 2. Aufl., Oldenburg 1909; R. Jülicher, Ostfriesisches Bauernleben, 2. Aufl., Graz 1906. Eine gedrängte Geschichte des Bauernstandes bietet H. Gerls („Aus Natur und Geisteswelt“, 320. Bändchen, Leipzig 1910). — Die eigentliche bäuerliche r. B. eröffnet H. Gebhardts zuerst anonym erschienene Schrift: „Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer.“ Waren auch die hier gegebenen Schlußfolgerungen nicht objektiv genug, so verdiente das Buch in vollem Maße die Beachtung, die es gefunden hat (1890²; 1896³; 1907⁴). Seinen Spuren folgte die kleine Schrift von E. Gerde, Meine Erlebnisse und Beobachtungen als Dorfpfarrer, 1895. Aufsätze in den Blättern für hüt. Volkskunde, in den Mitteilungen von der Frankfurter Konferenz, im Korrespondenzblatt d. evg. Konferenz f. d. Großherz. Hessen, in der Monatschrift f. d. luth. Praxis, in den Grenzboten brachten wert-

volle Beiträge zur bäuerlichen r. B., bis daß das Buch von A. Pöhlau, Zur Psychologie des Bauernums (1905), das Interesse an diesem wichtigen Teil der prakt. Theologie ganz besonders regte machte. Die Aufsätze n. w., die fortgesetzt und hier erscheinen, können hier nicht weiter verfolgt werden. Nur sei auf „Die Dorfkirche, Illustrierte Monatschrift zur Pflege des religiösen Lebens in heimatlicher und volkstümlicher Gestalt“ (seit 1908 herausgegeben von Pfarrer H. v. Lüpple) mit ihren wertvollen Beiträgen und auf zahlreiche Aufsätze in d. „Baumgartens M. K. Pr. 1902, S. 343 ff. 390 ff.; 1903, S. 190 ff.; 1904, S. 135 ff. 184 ff. 412 ff.; 1905, S. 301 ff. 341 ff. 393 ff. 530 ff. u. a.) bzw. deren Fortsetzung EvFr (1907, S. 375 ff. 424 ff. 465 ff. 499 ff.; 1910, S. 31 ff. 340 ff. u. a.) besonders aufmerksam gemacht. Eine reiche Stoffjammierung von seiner Beobachtung des bäuerlichen Seelenlebens bieten auch in Erzählungsform die Schriften von Maria Nitsch-Malo (M. Unbekannt): „Und wenn wir nur Janeantes Gewissen wären“ (Berlin [1910]) und: „Im dritten Stadium“ (2. Teil der genannten Schrift; Berlin [1911]). Endlich verdient die Schrift von H. A. Prohle, Kirchliche Sitten (Berlin 1858), der Vergesenseheit entrissen zu werden.

Weit weniger, als es notwendig ist, ist die r. B. unserer Industriebevölkerung geprägt worden. An der Spitze steht hier P. Göhres bekanntes Buch: „Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbürde“, Leipzig 1891, das ungewöhnliche Einblicke in das religiöse und spirituelle Leben der Industriearbeiterchaft eröffnete. Auf Grund einer Umfrage gab M. Rade 1898 auf dem evg. Kongress ein Referat: „Die rel.-sittl. Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“ (gedruckt in den Verhandlungen des Kongresses; auch separat, 1898), und unter dem Pseudonym Traugott Kühn gab Pfarrer Dr. Marlowgras „Sitzungen aus dem sittl. und kirchlichen Leben einer Stadt“ (2. Heftie, Göttingen 1902 u. 1904). Wichtig sind vor allem auch die Selbstdarstellungen einzelner Arbeiter. So gab P. Göhre die „Denkwürdigkeiten und Erinnerungen eines Arbeiters“ (Sicher), 1903 (Leipzig), „Lebensgeschichte eines modernen Fabrikarbeiters“ (Bronnme), 1905 und „Lebensgeschichte eines deutsch-schech. Handarbeiters“, 1909, heraus. Außerdem sei erwähnt: Lebenstein: Aus der Tiefe (Arbeiterbriefe), Berlin 1909. Wertlos für unsere Frage ist das Buch des luth. Priesters W. Bong: „Christus und die Arbeiterwelt. Meine Erlebnisse als Handwerksbürde und Fabrikarbeiter“ (Wien und Leipzig 1911). Dagegen enthält die EvFr einige wertvolle Beiträge wie Marlowgras „Eugend und Ideal des vierten Standes“ (1907, S. 199 ff.). Ein eigenes Gebiet für sich bildet die Frage nach der Stellung der Sozialdemokratie als Partei zu Religion und Christentum („Sozialdemokratie und Religion“).

Noch weniger als über die Fabrikarbeiterchaft ist bisher über die religiöse Stimmung und Lage unseres Mittelstandes, der Kleinbürgertum gearbeitet worden. Hier kann nur auf einen einzigen Artikel hingewiesen werden, den Pfarrer Andri über „Die religiöse Gedankenwelt unseres liberalen Bürgertums“ in M. K. Pr. 1901, S. 161 ff. geschrieben hat (vgl. auch Joh. Raumann, Die Beweggründe zum Gottesglauben in den verschiedenen Volkschichten und die Kirche, ChrW

1913). Däß eine Darstellung des religiösen Lebens unserer sogenannten Gebildeten fehlt, fand nicht wundernehmen. Denn hier sind die Strömungen und Streitungen so verschiedenartig, daß sich schwer ein zusammenfassendes Bild geben läßt. Nur die Hauptrichtungen sind festzustellen; auf der einen Seite die kirchlichen Orthodoxen und ihnen gegenüber die Aufklärten, die allerdings meist nur in der Negation einen sind.

Eine Gruppe für sich bildet der Adel. Eine Darstellung des religiösen Lebens in diesem Stande, besonders wenn sie gut geschichtlich orientiert wäre, würde von großem Interesse sein. Es würde sich zeigen, wie stark der religiöse Einfluß des Adels auf unser kirchliches Leben ist, wie verschieden freilich dieser Einfluß in Nord- und Südw., in Ost- und Westdeutschland ist. Hier würde sich vor allem auch zeigen, von welcher Bedeutung für das rel. Leben einer Geellschaftsklasse ihre soziale, politische und geistige Lage ist.

4. Von welcher Bedeutung aber ist die r. B. für den praktischen Geistlichen? Man erwarte keine Wunderdinge von ihr! Wer nicht einen natürlichen Sinn für das Volksstücklich mitbringt, wen nicht eine warme Liebe zum Volk erfüllt, wer nicht von lebhaftem Interesse für die manngesche Ausgestaltung der Religion in der ihm umgebenden Welt ist, dem wird die r. B. so wenig nützen wie dem rednerisch Unbegabten die beste Rhetorik. Über dem innerlich dafür Begabten wird die r. B. die besten Dienste tun. Sie wird ihm zunächst für wichtige Probleme die Augen öffnen; sie wird ihn sehen, beobachten, lehren; sie wird ihn vorsichtig in seinem Urteil machen; sie wird ihm eine ungeheure Fülle von Stoff zum Forschen und Nachdenken bieten. Und das ist vielleicht das Wertvollste. Wie in jedem Wissenschaftsbetrieb das Wertvollste schließlich nicht die erarbeiteten Resultate sind, — die werden immer wieder der Korrektur unterworfen —, sondern die Fähigkeit der Mitarbeit, die Schulung und Läuterung des Urteils, die Erhöhung des Interesses, so auch hier. Wer einmal eingeführt worden ist in die r. B., der wird als Pfarrer nicht mehr überrascht und verwirrt werden (vgl. die Schrift: „Und wenn wir nur Zemandes Gewissen wären“), er wird nicht grobe Mißgriffe begehen und im wohlmeintesten Eifer die Sache der Religion schädigen, er wird es als seine erste Aufgabe empfinden, die Menschen seiner Umgebung zu verstellen, und das plump, lieblose Aburteilern wird ihm unmöglich werden. Die Aufgabe, als Volksredner zu wirken, wird ihm lebendig vor der Seele stehen, und er wird einsehen, daß — man denke zunächst an ländliche Verhältnisse — die Pflege der Religion ohne eine „kirchliche Heimatpflege“ nicht möglich ist. Ist der Pfarrer selbst erst bodenständig in seiner Umgebung, so wird es ihm gegeben werden, alte Sätze nicht nur zu pflegen, sondern mit neuem Leben zu füllen, ja neue Sätze zu wenden. Was ein wirklich bodenständiger Pfarrer wirken kann, zeigt mit beschämender Eindringlichkeit das Beispiel von Claus Hartmann. Aber nicht nur auf dem Lande, überall wird sich der Reiz der pfarramtlichen Tätigkeit dem erhöhen, dem der Geist, aus dem die r. B. geboren und von dem sie getragen ist, in Fleisch und Blut übergegangen ist. Däß das aber der Geist dessen ist, der kam, um zu suchen, und segeln zu machen, wer kann das bezweifeln?

Zum Allgemeinen vgl. Paul Drews: R. B., eine Ausgabe der Praktischen Theologie (MKPr 1901, 3. Jf); — R. Günther: Evg. Kirchenkunde und R. B. (Kir 1908, S. 365 ff. 405 ff); — P. Gerhardt: R. B. und Predigt (Dienst einander 1910/11, S. 6 ff. 43 ff); — R. Benz: Die Bedeutung der R. B. für das geistliche Amt (Pfarraltsblätter 1905, S. 209 ff); — M. Schian in RE XXIII, S. 756 ff (dort auch Lit.); — Zur Volksliteratur vgl. oben Abs. 3. † Drews.

Volkskunst. Volksliteratur, § Kunst: IV, 1. Volkschriftsteller, 1.

Volkslieder. Volkspoesie, altisraelitische, § Dichtung, profane, im AT. — Deutsche B. vgl. § Kirchenlied: I, 2; III.

Volksmission, katholische, § Heidemission: II, 1. Missionen, kath.

Volkspartei, Freiunione, § Parteien: I, 2. Liberale: I, II, 1. Preise: II.

Volksreligion Israels nennt die Wellhausen'sche Schule die den schriftstellerischen Propheten (seit J. Amos) vorausgehende Religion Israels, welche diese Propheten bekämpft haben, aus der sie aber doch auch anderseits hervorgegangen sind. Neuerdings wird die Frage erworben, ob diese Religion wirklich eine Einheit darstellt und mit dem Namen einer Volksreligion wirklich zutreffend bezeichnet werden kann; vielmehr wird behauptet, daß sich schon in dieser älteren Periode zwei Richtungen gegenüberstanden und daß es neben den mehr volkstümlichen, von Canaan beeinflußten Richtung, die man „B.“ nennen könnte, eine andere gegeben hat, die von Moses herkommt und von Männern wie Samuel und Elias vertreten worden ist. Vgl. die Artikel „Moses“, „Nathan“, „Samuel“, „Elias“, „Elisa“, „Propheten“, „Heiligtümer Israels“, I—III; „Bäume, heilige“, „Mähera“ (Feste): I, 7. und Feiern Israels (Asche): I, im AT „Profession: II, heilige, § Opfer: I B, O. und Gaben im AT“ Menschen- und Kinderopfer in Israel“ (Gebet: II, G. und Gebetsriten in Israel und im Judentum“ „Levitisch“ Mantil u. v. 2. 4. „Priesteramt Israels“ Königamt in Israel, 3. „Sitten und Sittlichkeit im AT“ „Sünde und Schuld im AT“ „Leiden, biblisch, § Individualismus und Sozialismus im AT“ „Gott: I, Gottesbegriff im AT: I, II, „Jahve“, „Yahu“, „Zebaoth“, „Mothen und Mythologie: II, in Israel“ Monotheismus und Polytheismus“, „Gedenkdienst im AT“ „Geister, Engel und Dämonen im AT“ Judentum und NT, 1. 2. „Satan im AT“ Judentum und NT“ Anthropomorphismus im AT“ „Gnade Gottes: I, „Gerechtigkeit Gottes“, „Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes“, „Zorn Gottes“, „Bind: I, „Offenbarung: I, im AT“ Theophanie im AT“ „Namenglaubens: I, im AT“ Fleisch und Geist, I, „Verführung im AT“ „Wunder im AT“ „Welt-, Natur- und Tierbetrachtung im AT“ „Goldenes Kalb“, „Drache, I, 2. „Eschatologie: II, 1, 2. „Messias im AT“ Judentum und NT“ „Gericht Gottes, I“ Mensch im AT“ Tod: II, T. und Totenreich im AT“ „Totenverehrung und Trauergebräuche: II.

Gunter.

Volksreligiosität, kath. und evg., § Volksfrömmigkeit.

1. Begriff und Aufgabe der Volkskunst; — 2. Die vorhandenen Schriftsteller.

1. Die Bei darf nicht aus einem anderen Begriff von Kunst heraus arbeiten wie alle übrige Dichtung. Man hat vielfach für die Volkskunst

als Ziel das Beleben und Bessern aufgestellt; damit ist die Vollkunst im Keim zerstört. Auch Vollkunst muß wie alle Kunst vor allem erfreuen und erheben. Sie ist nicht Darstellung des Moralischen, sondern des Schönen, das in jener Reinheit und Größe von selbst verhüllend wirkt, indem es über das Alltägliche und Zufällige zum Ewigen und Normativen erhebt. Auch das einfache, der sog. „Bildungsschicht“ fremd gebliebene Volk sucht in der Kunst dies Schöne; die aus dem Volk hervorgegangenen Dichter wie Rosegger, in neuerer Zeit Alfred Hüggenberger haben gleich in ihren ersten Schöpfungen feinerlei religiöse oder moralisierende Tendenzen, sondern suchen die Schönheit in dem Leben der sie umgebenden Natur und Menschen nachzubilden. Und das Volkslied, einerlei ob aus dem Volk hervorgegangen oder aus einem „Kunstfeld“ durch das singende Volk umgebildet, ist Kultur des Schönen, auf den einfachsten Ausdruck gebracht.

Darum gehört die Wei zu den schwierigsten Aufgaben. Sie muß der allgemein menschlichen Sehnsucht nach Freude am Schönen in dem Gewande entgegenkommen, in dem das Schöne dem einfachen, idyllischen Volksgenossen verständlich und anschaulich wird. Sie bedarf eines äußerst durchgebildeten Feingerühls für die Mittel der Darstellung. Sie muß die traktive Schönheit der Volksprache verstehen, die — befreit von den ihr anhaftenden Schlacken des Gemeinen und Niedrig-Sinnlichen — in ihrer körnigen Bildlichkeit und in ihrem irrefrischen Sprachwortcharakter selbst schon wirkliche Kunst ist. Sie muß das höchste Mittel der künstlerischen Darstellung, das Einfache, beherrschen, frei bleiben von aller „Künsteler“, weil nur Bodenentzerrtes, wirklich innerlich Gewachsenes, notwendig Gewordenes der unverbildeten Seele zugänglich ist. Sie muß das künstlerische Bild in der strengen Klarheit der Linie schen und die Umrisse mit fester Hand zu ziehen wissen.

Die Wei muß herausgeboren sein aus der Liebe zur Volksseele: Hochachtung vor der ursprünglichen Kraft in der Arbeit und in dem Tageskampf des Volkes, Empfindung für die anwärts ringenden Triebkräfte, Beständniß für die besonderen seelischen Konflikte, die der allgemein-menschliche Gegensatz von Natur und Geist in dem der Natur näherstehenden Bauern- und Arbeitserben hervorruft, Freude am Ewig-Menschlichen in der Bauernnatur und das Mitleiden mit der Tragik des Allzimmerschönen im Tiebleben, das in unreflektierter Wucht sich auswirkt, sind die Voraussetzungen wahrer Vollkunst, die weder in Rousseau'scher Naturschwärmerei schönfärbt, noch in Balzac'schem Naturalismus (Literaturgeschichte: II B, 6 a) aus dem Bauerntum lediglich Beifälligkeit machen will, sondern das Volksleben in seinem unbewußten Sehnen nach Veredlung und Verklärung zu fördern sich müht.

Daher muß die Wei frei bleiben von jeder religiösen und moralisierenden Tendenz, die der Tod aller Kunst ist, weil sie in einseitiger Betonung des Erbauenden unwahr wird. Unwahres wird entweder vom gefundenen Volksempfinden abgestoßen, oder es zerstört die reine Freude am Religiös-Großen und Sittlich-Höchsten. Die gutgemeinte Figur des Traktat-Trommen wicht-

letzen Endes als Karikatur und macht das Erhabene lächerlich. Die Traktatliteratur, die meist von England zu uns herübergekommen ist und in methodischer Bindungsfähigkeit das Leben mit seiner bunten Mannigfaltigkeit lediglich in das Schema Welt- und Gotteskind, Weltdienst und Bekehrung einpfaßt, muß entschieden abgelehnt werden. Hierher gehören eine Reihe von Schriften aus den „Fliegenden Blättern aus dem Rahmen Haufe“, „Palmzweigen“, Erzählungen der Habsburg Tretton u. a., wenn auch nicht verkannt werden soll, daß unter der vielen Spreu da und dort ein Weizentorn sich findet, so oft die Geschichte aus ein wirkliches Ereignis zurückgeht, statt die bloße Einbildung irgend einer religiösen Idee zu sein.

Trotzdem gibt es eine bedeutende Wei, die moralisch und religiös erziehen will und um dieses Zweckes willen das Gewand der Dichtung wählt. Das bedeutendste Volksbuch in dieser Richtung ist Pestalozzi's „Elienhard und Gertrud“. Dieses ist hier einerseits das Leben nicht auf Kosten der Idee vergewaltigt — Gertruds Urbild ist Elisabeth Höj —, anderseits ist das Reformatorisch-Prophethische in seiner glühenden Leidenschaft so sehr die Hauptricht, daß eben die Kraft der starken Glaubenspersönlichkeit die wahre künstlerische Größe des Werkes geworden ist. Ebenso ist Matthias Claudius mit an exakter Stelle unter die echten Wei zu rechnen, weil seine künstlerische Kraft in der volldeutigen Offenbarung der wahrhaftigen, strommen deutschen Volksseele liegt; seine Erklärung des Vater-Unser muß unverlierbares Eigentum des deutschen Volkes bleiben. Für ihn ist die vollständliche religiöse Schriftstellerei nicht Mittel zum Zweck, sondern eine künstlerische Notwendigkeit, das Ausströmen des eigenen Lebens im religiösen Belassen, für das er die glücklichste Form, die Sprache des schlichten Volksmannes, gefunden hat.

Diese Erkenntnisse geben die Grundlagen zur Auswahl der Schriftsteller, die dem Leserbedürfnis des Volkes wirklich dienen können. Die Volksbibliothek muß den doppelten Zweck der Freude und der Erziehung im Auge behalten. Darum darf sie einerseits nicht zu engherzig geleitet sein, als ob nur Bücher mit ganz späthistisch „christlichem“ Geist in ihr stehen dürften. Das Bedürfnis des lesehubrigen Volkes fordert vor allem dramatisches Geschehen, spannende Handlung, flott vorirende Erzählung, und das Verlangen, aus dem engen Kreis des alltäglichen Lebens herauszutreten, erheischt Schilderungen aus der großen, weiten Welt, Krieg, Helden, Seefahrt usw. Deshalb keine Scheu, in die Volksbibliothek das Beste aus unserer klassischen und neueren Literatur, von „Tell“ und „Cimoni“ bis „Elienhard“ und „Jürg Jenatsch“ zu nehmen! Anderseits nicht zu rein-ästhetisch! Das Volk liest naiv. Seine Helden sind ihm Vorbilder. Darum muß die Weltanschauung der Dichtung die idealistische sein, mit reinen sittlichen Maßstäben. Die naturalistische Dichtung wirkt in der Volksbibliothek genau wie der Hintertreppentoman. — Man unterschäme nicht das Bildungsbedürfnis des Volkes, als ob es nur für die Kinderstufenliteratur zugänglich wäre, und man überhäbe nicht die rein-künstlerische Wirkung, als ob das Pädagogische in der Auswahl der Bücher Nebensache sein dürfte.

So wäre als die Aufgabe der *Wei* ist die im Zusammenhang mit der religiösen und politischen Freiheitsbewegung der Auflösungszeit stehende Neuenschärfung der Kraft und Wahrhaftigkeit, Natürlichkeit und anspruchsvollen Größe des Bauernums. Die Dialektgedichte von Joh. H. *Wob*, die in die Höhe des metternichschen Leibeigenen mit sinnender Leidenschaftlichkeit hineinleuchteten, während sein „liebtester Geburtstag“ die innige Trautheit des ländlichen, altwälderisch-freiem Familienlebens in warmer Herzlichkeit pries, Joh. Körn. Gräbel, der Nürnberger, Joh. Gg. Daniel Arnold aus Straßburg, dessen „Pfingstmontag“ — u. a. von Goethe gewürdigt — die steife Grandezza des Straßburger Patriziers tödlich persifliert, Martin Ulrich, „Der Blatt“, der mit echt schwäbischerdem idyllgenden Humor die Wahrhaftigkeit und das demokratisch-selbstbewusste Bauernum auf dem Zürcher Landort schuf, deuten den Nährboden an, aus dem der erste große *Wei* emporgewachsen ist, den Deutschland kennt: Joh. Peter Hebel. So wie H. hat seit Luther leider mehr „dem gemeynen Mann aus Maut gesehn“. Seine Kalendererzählungen, die im „Schaktaistein des Rheinischen Hausherrn“ gefeiert sind, sind in ihrer Vereinigung von treuerherzigem Ernst, tiefem Gemüt und quellsfrischem Humor das unvergleichliche Vorbild aller Volkszählungskunst. Ebenso sind seine biblischen Gedichten, bei deren Abschluss er „im Geist überländische Kinder belauscht hat“, ein Beweis, wie Volksfrömmigkeit nicht Plattheit, sondern tiefes Auskönnen des geistigen Gehaltes bedeutet. Seine altenländerischen Dialektgedichte sind noch heute das geistige Eigentum des Schwarzwälder Volkes. Vor allem die Lieder, in dem die Volksage wie der „Mann im Mond“ mit einem leise moralisierenden Unterton dem Volk in die Seele singt, und die Lieder, die das Dorfleben in seinem fröhlichen Brauch („Nachtwächterlied“), in seinem fröhlichen Spiel und heiteren Lieben („Dans und Verene“) und in seinem stillen Familiengefrieden („Er schloß“) malen. Mit dem Kalender aber, bis in die jüngste Vergangenheit hinein dem einzigen Bildungsmittel des Volkes, kam er dem Volk ans Herz und schuf er den kläffenden Erzählergeist, den er dem volkstümlichen Spinnstübchenplaudern abgelauft hat, und in dem sich behagliche Breite mit merkwürdiger Knappheit einen. Und indem er die ganze Fülle des Lebens vom Sultan bis zum Dunderschieder vor den schmalen Scheiben des Bauernhauses vorüberziehen läßt, hat er der *Wei* eine seither nicht wieder erreichte Weite des Arbeitsfeldes eröffnet. Er hat gezeigt, daß auch dem Volk „nichs Menschenliches fremd ist“, wenns nur mit geschildertem Finger und feiner Liebe gezeichnet ist.

Auf katholischer Seite ist eine parallele Erscheinung Alvan Stolz, der in 18 Jahren des „Kalenders für Zeit und Ewigkeit“ in derb anfassender Sprache zu Gebilden und Ungelehrten gesprochen hat. Schon die Titel verraten den Mann, der seine eigenen

Wege geht: „Mürtur gegen die Todesangst“, „Kompaß für Leben und Sterben“, „Wacholdergeist gegen die Grundübel der Welt: Dumme, Sünde und Elend“. Für ihn war der Kalender die große Volksanzel für edte und tiefe Volksfrömmigkeit. Leuchtendste Volkspoesie eint sich mit hartem Volksumor, innigster Christenglaube, auch den Protestanten in die tiefste Seele hinein anfassend, mit einer — besonders in der späteren Zeit seines schriftstellerischen Wirkens immer zunehmenden — schroffen Bekämpfung alles Nichtchristlichen. Indem er die Erkenntnisse der Gegenwartskultur bis zu den Arzten und Eisenbahnen und die Bewegungen einer freiheitlich gerichteten Politik mit ätzendem Spott übergoß, berührte er sich mit dem bürgerlichen Missbrauen gegen alles Neue und Südländische. Er öffne sich durch seine Heiligenbiographien, die katholischen Mystizismus in warmer Herzlichkeit mit kritiklosen Wunderverherrlichung zusammenbringen, den Weg zum Herzen des Volkes, dem noch jetzt das Wunderbare der Erweckung des Göttlichen ist. So zählt er zu den bedeutendsten Wiederherstellern ihres Volksfrömmigkeit.

Im Gegensatz zu dieser stark polemischen, oft polierenden, mit Abraham a. S. Clara verwandten Natur, hat der kindlich-freim. Christoph v. Schmid in einer jeden konfessionellen Gezank abholzen herzlichen Gläubigkeit, im Geist seines Lehrers Joh. Mich. Saiter, seine stillen zarten Jugendzählungen geschrieben, von denen „Die Österreiter“, „Rosa von Tannenburg“, „Genoveva“, „Der Weihnachtsabend“ am beliebtesten geblieben sind und noch heute unzählige Kinderherzen durch das anspruchsvolle Bild der leidenden Unschuld, die schließlich zum wunderbaren Sieg geführt wird, röhren und begeistern. In der unaufdringlichen Liebe zum Christen als dem Vertreter eines wahrhaft göttlichen Lebensideals und in der Rückkehr zu dem Weihrauchzauber des Mittelalters, in der stark an den Legenden erinnernden Freude am Nebenrätsel und Wunderhaften zeigt sich der Rock des katholischen Priesters; aber unter diesem Rock schlägt das liebensveriente Herz des Menschen- und Kinderfreundes, dem der zur moralischen Anwendung aufgehobene Finger artig sieht (Jäger Moritz und sein Starlein; Der kleine Georg und das Echo).

Zur weiteren Entwicklung der *Wei* reicht eine Linie von Hebel zu Emil Strommel. Seine idylische, unrelestierle Frömmigkeit und reife Weitherzigkeit befähigte ihn, in allem religiös anhaltend zu wirken, weil jede Spur von Aufrüttungen ihm völlig fern lag. Ohne die Menschen zu idealisieren, hörte er den Silberklang echten Menschentums aus den verschiedenartigsten Schichten und Charakteren. Seine Schriftstellerkunst ist getragen von dem Glauben an die anima naturaliter christiana (wäß die Seele von Natur christlich sei). Dazu kam die süddeutsche innere Unabhängigkeit, die dem Höchsten und dem Einfachsten in unbefangener Natürlichkeit gegenübersteht. Ein Naturkind mitten im暴流en Strom der Bildung, wußte er die Sprache des Volkes zu reden und zu schreiben und blieb ein Volkspoet bei alter Beherrschung des Großen und Schönen der Zeitkultur. Seine Schriften atmen bei aller Tiefe religiöser Innerlichkeit einen weltfrohen Optimismus. Der

schaltige Humor des „goldenem Trömmel“ und die stille Beschwürlichkeit, die „Gott zum Zentrum und die Welt zur Peripherie“ hat, machen seine Volksdichter (außer den oben Bd. II, Sp. 1093 genannten vñ. er noch: „In zwei Jahrhunder-ten“, „O Straßburg“, „Zu des Königs Rod“, „Aus der Familiendronit eines geistlichen Herrn“, „Feldblumen“, „Aus vergangenen Ta-gen“) zu Verlein jeder Volksbücher.

Sym benachbart, doch ohne ihn erreichen zu können, ist Otto Fünde, dem am meisten vielleicht die Trouvèresche Urviezigkeit und Natürlichkeit fehlt, während ein zu starles Her-vordrängen eines bestimmten, dem Pietismus abgelaufene Ausgangs religiöser Erlebnisse die seinen und geistvollen Schilderungen der verschiedensten Lebensführungen mehr wie ein Mäz von unterbrecht, als daß es sie zum reinen Empfinden des Ewigen vom Zeitlichen erheben könnte. Doch finden sich in seinen „Reisebilder und Heimatlänge“, „Du und deine Seele“, „Wie der Hirsch schreit“, „Vom Glücklichwerden und Glücklichmachen“ immer wieder Stellen von tiefer, herzerfüllter Wirkung, zu der künstlerischer Blick und künstlerischer Meißel gleichmäßig beigebracht haben. Seine Gemeinde wird aber stets mehr in dem Salon der gebildeten Damenwelt als unter dem Dach des Bauern- und Arbeiterbaus zu finden sein.

2. b) Ist in dieser Gruppe von B.u. das religiöse Element beherrschend, so steht es in den folgenden beiden im Hintergrund als die Weltanschauung eines im tiefsten Grunde kundig-gläubigen Gemütes, aus dem die Dichtung hervorquillt in weltoffener Schönheit und vollendetem Herzensein. Fritz Reuter und Peter Rosegger sind darum zu den höchsten Gipfeln der deutschen Poesie zu rechnen, weil in ihnen das Gott-Menschliche eines gefundenen Glaubens an die Macht des Göttlich-Guten durch alle dichterischen Gefühe hindurch verjährend und ergänzend wirkt. Sie sind beide vor allem Dichter; aber ihre Dichtungen sind zugleich unausgesprochne Religion. Um Fritz Reuter dem Volle zugänglich zu machen, muß freilich das bedeutende Mittel der Uebersetzung ins Hochdeutsche angewandt werden. Aber die Gestalten des Hawermann und Bräsig, in denen sich auch etwas vom deutsch-evangelischen Glauben mit seiner schwerinnerlichen und seiner weltverklärend daseinstrohnen Kraft austwirkt, sollten zum geistigen Eigentum des ganzen deutschen Protestantismus werden. Bei Rosegger muß die Freude an volkstümlicher Kirchlichkeit und bodenständiger Frömmigkeit, die trotz alles konfessionell-Gewordenen zugleich etwas über-konfessionell-Göttliches an sich tragen, zusammen mit dem tiefen Feingefühl für alles Edelmetall in Volkscole und Volksrede auch dem evangelischen Volk zugänglich gemacht werden können. Die „Schriften des Waldschulmeisters“, „Waldheim“, „Meine Waldgeschichten“, „Bergpredigten“, „Höhenfeuer“, „Mein Himmelreich“ sind in jeder Volksbücher unentbehrlich als gute Geister, die Liebe zur Schule lebendig, und die Christus in der Dorfkirche in seiner deutschen Poesie und zugleich ewigen Lebendig-keit dem deutschen Volk teuerwert machen.

Roseggers Schilderung des Siedelebens des deutschen Alpenvolkes läßt ihn auf demselben Boden stehen, auf dem die härtere und derbere Ge-

stalt von Jeremias Gotthelf („Bitzus“) steht. Aber Gotthelf schrieb seine Bauernerzählungen als Volkszieher, so wie schon Heinrich Zscholt in seinem „Goldmaderdorf“ ein auch heute noch musterhaftes Dorfbild mit pädagogischer Absicht geschaffen hatte. Alle Schattenseiten des Bauernlebens, die Gefahren der Prozeßbüch, der Trunkfuch, der Kurpfuscherei, werden bei Gotthelf geschildert, um das Bauernwollt fülllich zu beeindrucken und zu bessern. Doch war bei ihm der Künstler größer als der Moralist, und so sind seine Dorfgeschichten zu gewaltigen realistischen Gemälden des schweizerischen Dorflebens im 19. Jhd. geworden. Ein schärfes Auge für Kraft und Schwäche der Bauernseele, eine gewalige Gesamtkomposition, ein angeborener Sinn für künstlerische Komposition half dazu, das trotz aller bewußten Beratung künstlerischer Technik und künstlerischer Ausdrucksmitte keine großen Erzählungen zu den besten deutschen Dorfromanen gerechnet werden müssen. Über alle Weisheitsweisheiten der Schilderung und alles abstoßende Breitmalen des häßlichen und Kühigernden hinaus muß die Gold-natur seiner Frauengestalten, die ferne Kraft seines Ulli, die zarte Liebespoesie in seinem „Schulmeister“ ebenso wie die unerreichte Volks-tümlichkeit seiner Chelstands predigt und seiner Rede über das Dienen zur Seele des Volkes reden. Hier wirkt ehrle Kunst und starke Frömmigkeit in völiger Harmonie zusammen, die Un-beugsamkeit tapferen Bibelglaubens und die gefundiene Rückernheit des vor allem auf füllliche Vereidigung dringenden Schweizers bildet die Gestalten aus dem Volk in rauher Natürlichkeit, durch die das Blut eines ernsten und gottes-fürchtigen Innenlebens in starkem Strome wallt.

Als eine Karikatur Gotthelfs erscheint uns heute der erst so viel gerührte, als „Künftler“ über den derb-realistischen Gotthelf gestellte Berthold Ulrych (1812—1882), der trotz einzelner prächtiger Szenen aus dem Bauernleben, besonders in seinen ersten Erzählungen (z. B. in „Beschleierles“) doch schließlich aus dem Schwarzwälder Bauern einen lackierten Salontrotter gemacht und in ihm den Aufklärer des von Dav. Dr. Strauß gebildeten jüdischen Popularchristophen hineingesetzt hat. Sein „Wo, der Hörte“ ist ein ins Bäuerliche über-setzter „Uriel Atöla“, und das vielgerühmte „Vorle, die Frau Professorin“ in seiner Senti-mentalität durch die Birch-Pfeifferische Dramatisierung genügend charakterisiert und gerichtet.

Das katholische Gegenstück Gotthelfs ist Heinrich Hanßatob. Seine „Schneeballen“ und „Wilde Kirschen“, seine „Erbbauerin“, „Fürst vom Teufelstein“, „Ara“ usw. enthalten eine Fülle prachtvoller, knorriger Originale aus dem langsam untergehenden unwürdigen Bauernum des katholischen Schwarzwalds. Noch mehr als Gotthelf jede künstlerische Form verjährähend, ist er durch sein völiges Verzichten auf einheitliche Komposition oft von ungeordneter Wildheit, und seine schroffe Ablehnung der Kultur im weitesten Sinn seine Verherlichung des Längs-vergangenen, sein derbes Weitern über die „Wiebervölter“ springt zu massig in die erzählende Darstellung hinein. Ihm liegt jede Absicht der Volksziehung fern; sein schriftstellerisches Arbeiten ist der eigenen Freude an dem Urvölkig-

Kraftvollen seiner Helden und dem pessimistischen Zug seiner Welt- und Gegenwartsbewertung entzünden. Viele seiner kleinen Schriften sind von einer ungewöhnlichen poetischen zarten Schönheit. Eine der innigsten Dorf-novellen ist sein „Bogt auf dem Mühlstein“, ein Kabinettstück bärlicher Liebestragödie; der törichte Humor in „Balentin der Nagler“ und die antite Größe des widererachtenden Bauern-tuns in „Hermesbur“ offenbarten die Seele des Volksmannes H.

Im Gegenzug zu der konservativen Beurteilung der Bauernwelt bei H. ist bei Ludwig Anzengruber (1839—89 in Wien) die kulturlämpferische Stimmung Auerbachs wieder aufzuleben, dem er nachst Hebel die hauptsächlichste Anregung dankt. Nur daß sein idoherer Blick und sein künstlerisches Naturell ihn den Bauern der Wirklichkeit sehen und bilden sieht, so daß er au Kraft der Schilderung neben J. Gotthelf steht. Er hat die Bauertragödie auf die Bühne gebracht. Sein „Reineisbauer“ und das Lustspiel „Grüppenwurm“ haben die Wucht und Größe des bärlichen Seelenlebens mit kantigem Metz aus dem Blod des Urgeistes gehauen. In seinen Erzählungen („Dorgäng“, „Der Schändlef“, „Der Steinesteinhof“ u. a.) tritt des Dichters eigene steifische und pessimistische Weltanschauung, die sich nur selten zu einer unklaren pantheistischen Schwärmerei erhebt, wunderlich hinein in die schlichte Dorfwelt, in der er mit Vorliebe das Dunkle und Schwere sieht, das Fluten unbändiger Sinnlichkeit, das Leiden der Ausgeschlossenen und das trostige Aufgegebenen der im Leben Wundgeriebenen gegen den alten Gottesglauben. So sind seine Bilder aus dem Bauerleben einseitige, realistische Nachtmalde.

Bei dieser ganzen Gruppe von Bauern-schrijstellern im engeren Sinne ist bis jetzt noch problematisch geblieben — die Wirkung auf Bauernvolk selbst, das nicht gern Bauerngedichten liest, sondern lieber „in die Bauernwelt auf den Menschheitshöhen“ einen feinsinnigen und neugierigen Bild hat. J. Gotthelf hat in der Schweiz auch im Bauernvolk große Volkskunstlichkeit erworben, vielleicht weil der Schweizer Bauer ein auf sein Bauernum folzer Arztstotai ist. Ebenso wird Hansjätor beim badischen fath. Bauernvolk gern gelesen, daß in dem Schriftsteller den „geistlichen Herrn“ ehrt. Im übrigen scheint die ganze Bauernnovellistik ihr breitestes Publikum beim gebildeten Städter zu haben.

2. e) Eine Gruppe, die mit der vorstehend geschilderten in innerem Zusammenhang steht, ist die der religiösen Dorfgeschichte aus der Mitte des 19. Jhd.s. Im Zusammenhang mit der Restaurationstheologie (Restauration) und den starken Vorrechten des Pietismus (11) auf dem Lande bildete sich eine meist von evangelischen Pfarrern getragene Schriftstellerei, die ein von idoherer, herzlicher Bibelköniglichkeit und Jesuistiche getragenes Dorfleben zu schildern versuchte. In der Natur der Sache lag eine gewisse Entnöigung, infolfern das Motiv der bärlichen Liebesgeschichte zwischen Reich und Arm meist den Kern der Handlung abgeben mußte und die Gestalt des erhabenen, gottesfürsichtigen Greises im Mittelpunkt der ganzen Schilderung stand; damit entstieß die nicht immer glücklich vermiedene Gefahr der

Die Religion in Gedichte und Gegenwart. V.

Weichheit, weil die Hauptzugend der „Stille im Lande“ das Dulden und Harten ist, und das allzu laute Hereindringen des Bibelwortes. Doch hatte diese Schriftstellerei eine sehr große Bedeutung, insoweit sie den Volksgeistmad, der durch schlechte Kalender und erbärmliche Räuber- und Abenteuerromane, die unmürdigen Nachfolger der alten „Volksbücher“ vom Doktor Faustus usw. auf dem niedrigsten Tiefpunkt herabgedrückt war, zu der Freude an der Wirklichkeit und an frommer Lebensgestaltung emporhob. Wie denn aus den vieleifach gerichteten Pfarrhäusern die ersten Anfänge unserer dörflichen Volksbibliotheken hervorgegangen sind, die darum zum Teil noch jenen etwas engen, aufs speziell Christlich-Volksmäßige beschränkten Charakter tragen.

Hier ist zuerst des Pfarrers Friedrich Wilhelm Philipp Dertel zu gebeden, der unter dem Schriftstellernamen W. D. v. Horn sein vollständiges Jahrbuch „Die Spinnstube“ und später die Monatschrift „Die Maie“ herausgab und eine große Anzahl von Jugend- und Volkschriften (Lebensbilder, Natur- und Geschichtsschilderungen), geschrieben hat. Im behaglichen, volksfürmlichen Plauderton und in kindlicher Treuerzigkeit hat er seine allzu vielen Geschichten geschrieben, ohne sich um eine interessante Fabel zu bemühen oder die angebownen Fäden alle fergiam zu Ende zu führen. Seine flotte Erzählergabe, die auf eine möglichst bunte Reihe von Ereignissen drängte, ist bei allem Fabuliertalent manchmal zur Geschwätzigkeit geworden. Doch steht viel wertvolles Gut ihrer Erinnerung in den Schilderungen aus den Kriegswirken des beginnenden 19. Jhd.s und aus dem Abenteuerleben der großen Räuberbanden Westdeutschlands. Und indem er seine Erzählungen dem Mund des Volkes sehr oft abgelauscht hat, um sie in dem ganzen Tonfall des erzählenden Bauern wiederzugeben, hat er ein getreues Kulturbild des rheinischen Bauernums nach seiner gemütvollen, herzlich guten Seite gegeben. Seine erste Erzählung „Friedel“, voll von ländlichen Kleinzeichnungen aus dem Leben der Amtleute auf dem Dorf und von abenteuerlichen Kriegs- und Seefahrten ist ein echtes und rechtes Volksbuch auch für das Dorf der Gegenwart.

Künstlerisch weit höher steht O. Glaubrecht (Schriftstellernname des oberhessischen Pfarrers Rudolf Dörfer, 1807—1859). Ein dieses dichterisches Naturverbünden und eine zarte Liebe vor allem zum Edlen und Heiligen in der Fraueneile gibt seinen Erzählungen ein schimmerndes poetisches Blühen, das besonders in seinem Roman „Der Zigeuner“ den Gegenab zwischen dunkel-chauvervollem Ahnen und echter alles überwindender Liebe zu einer echten künstlerisch empfundenen Dichtung erhebt. Sein tieg gläubiges Gemüt hielt ihn bei den „Stille im Lande“ keine eigentlichen Seelenverwandten suchen, so daß man ihn gelegentlich den „heimischen Herrnbuter“ nannte, und so findet sich in seinen Dichtungen, von denen noch „Anna, die Blutegelhändlerin“, „Goldmühle“, „Saidehaus“, „Wachteltoft“, „Kalendermann von Weisberg“ weiterleben, neben allerlei eingeschlossenen Hineingreifen in die manigfachen Volkschäden immer wieder als leuchtender Punkt die Gestalt des frommen Mitterleins, deren Krast alle

Stürme ruhig sich brechen lässt. Die Erinnerung an die Originale der Vaterstadt Gießen und sein feiner Humor lässt ihn törichte, knorrige und ranhbauzige Charakterköpfe zeichnen. Die Jugenderlebnisse, die ihn das witterischütternde Treiben der Napoleonischen Kriege und der Freiheitsläufe vom Gudloch der Kinderstube aus betrachteten ließen, schenken ihm das Größte, was er geschrieben hat — vielleicht ist es der unerreichte Gipfel aller Werke dieser Gruppe —, „Die Heimatlosen“, ein von durchgebildetem künstlerischen Gefühl geschaffenes, in kräftigerer Epik durchgehüftes Zeitgemälde.

Der Unterfranke Karl Heinrich Caspari (1815 bis 1861) hat in der Schrift „Der Schulmeister und sein Sohn“ mit trautvollerlicher Volksprache ein Menschenbild aus dem dreißigjährigen Krieg gezeichnet, in dem eine edle Frömmigkeit Paul Gerhardtscher Art den lichten Hintergrund alles düsteren Geschehens bildet; sein „Zur Straßburg aus der Schanz“ hat das bekannte Vollstäd zu einer wehmütigen Dorfgeschichte umgebildet. In „Geistliches und Weltliches“ hat er als Illustration zum kleinen lutherischen Katechismus eine Fülle von Sprichwortmaterial aus dem Volksmund und eine große Anzahl Geschichten beigebracht, die teils, mit den prachtvollen Umrissen alter Holzschnitte gezeichnet, zu den bedeutendsten Ereignissen deutscher Erzählerkunst gehören, teils mit ihrer Vorliebe für das Graue und Wunderhafte einen geläuterten Gesichtsaufzug abstoßen. Ein Volksbuch sollte durch Auszüge und Abstriche von einer künstlerischen Hand daraus gestaltet werden.

Sein Landsmann Karl Stöber (1796 bis 1865) hat aus dem Volksleben und noch mehr aus den Volksagen des Altmühltales eine Fülle reizvoller kleiner Erzählungen geschöpft, die wie stille freundliche Blumen auf frischer Bergwiese stehen. Seiner Humor und herzige Frömmigkeit verleihen ihnen den besonderen Charakter deutscher Familienerzählerkunst, den L. Richters Illustrationen ihnen mit tongenialen Fühlern abgelaucht haben. „Sabine die Bleicherin“, „Der Wirt von Hohenwart“, „Elmhälf“, „Wessen Licht brennt länger“ usw. verdienst die dauernde Liebe des deutschen Volkes.

Auf schwäbischen Boden bleiben die Vollständigerzählerungen von Christian Gottlob Barth (1799—1862) „Der arme Heinrich“, „Rabenfeder“, „Seefeder“, „Gerry Creed“ wegen ihres gefundenen, von prächtigem oberdeutschem Humor durchsetzen Realismus unvergessen.

Unter den neueren Schriftstellern, die in derselben Richtung sich bewegen, sind besonders der berühmte Prediger Joh. Dr. Ahlfeldt mit seinen „Erzählungen fürs Volk“ und Nicolaus Fries (1823—94, Holsteiner) zu nennen, dessen „Auswanderer“, „Büderbuch zum heiligen Vaterunter“, „Geist-Geschenk eine Erzählung zum 4. Gebot“, „Gottes Stadt und ihre Brünnlein“, „Am starken Taden“, „Verloren und wiedergefunden, eine Geschichte zum 6. Gebot“ u. v. a. schon zum Teil durch ihren Titel verraten, daß sie im Sinn eines gemütsreichen und bibelgläubigen Pietismus geschrieben sind, ohne jedoch die Wirklichkeit und Klarheit des Gegenwartsebens zu vergewaltigen, in dem er mit besonderer Freude das von Frömmigkeit getragene und verklärte Familienselben zu preisen

versteht. Auch der Hamburger Pastor Niendorf ist als Kalenderdichter und fruchtbarer Sonntagsblätterzähler — er war der Herausgeber des vielgelesenen „Nachbar“ („Preise: III, 5) — hier zu erwähnen. Samuel Keller, der „Evangelist“ hat unter dem Schriftsteller-namen Ernst Schirill teils bauhbewegte, manchmal ans Abenteuerliche streifende Schilderungen aus der südlichen Steppen („Steppenbilder und Steppentüte“, „Sadwig“ usw.), teils den modernen Befreiungskrieg („Fahrendöhl“ u. a.) gezeigt; sein natürlicher Humor und die prachtvolle Frische seiner Lebens-betrachtung wird durch Karl Pietistische Schmatzierung der „Welt“ und Gotteshüter und allerhand avologetische Redelügeleien oft schwer geschädigt. Stellenweise ins Religiös-Weichliche verlieren sich die Erzählungen von Ernst Evers (geb. 1844, lebt in Malente), deren Titel „Vom Berge der Seligkeiten“, „Am Throne Gottes“, „Gnadenquellen“ usw. schon an die „Sprache Kanancs“ erinnern, die dem nicht-pietistischen Leser solche Erzählungen schwer zugänglich macht.

Auf diesem Gebiete der religiösen Volks-schriftstellerei haben sich vor allem noch einige wichtige Schriftsteller hervorge-tan. In der älteren Zeit Marie v. Nathusius († 1857). Ihre ersten Erzählungen „Tagebuch eines armen Fräuleins“ und „Elisabeth“, eine Geschichte, die nicht mit der Heitatschließt“ sind, einst viel gelesen worden, aber durch die Breite ihrer zu völkigen Predigten sich auswachsenden religiösen Gespräche uns Heitungen nur schwer geniehbar. Später ist Adelheid von Rothenburg († 1891) die Vertreterin der Erzählungsliteratur im erbauenden Sonntagsblättern geworden („Echte und falsche Edelsteine“, „Beruorogene Garu“ u. a.), und in der Gegenwart ist unter den vielen schriftstellernden Frauen vor allem Agnes Vollmar († 1912) zu nennen, die in ihren größeren Erzählungen („Pfarthaus im Harz“, „Pfarthaus in Indien“, „Sibylle“) ein frisches Erzähleramt offenbart, in bunter Mannigfaltigkeit die Schicksale und Geschichten aufeinanderzutunen vermag, in „Großmutter“ ein prächtiges Frauencharakterbild aus dem Volle geschildert, schließlich aber in der Mehrzahl ihrer Erzählungen („Drei Weihnachtsabende“, „Unterwegs und zu Hause“, „Um Gottes willen“) in die breitgetretene Bahn der üblichen Bekehrungsgeschichten eimündet und durch die wunderbarsten Erlebnisse die „Ungläubigen“ wieder „auf Gottes Wege“ zwängt.

Im Gegensatz zu dieser in die Unnatur aus-laufenden erbauenden Erzählerkunst hat die von Männern wie Erwin Groß (i. u. S. 1770), Fritz Philipp, Karl Hesselschaefer (z. B. „Modenklage aus meiner Dorflinde“, „Vom Vaterland der Treue“, „Selborge auf dem Lande“) u. a. geübte vollständige Schriftstellerkunst nüchterne, schlichte Bauerfrömmigkeit zu erfassen gesucht.

Auf dem Boden einer mehr allgemein-religiösen Stimmung, die das Gottvertrauen und den Sieg der Tugend als die beiden Pole ihrer kleinen Welt ansieht, stehen die mehr ins Gebiet der Jugendbücher schlagenten, aber auch vom Volk viel gelesenen „Hoffmänner“, die Erzählungen von Franz Hoffmann

(Buchhändler in Bamberg, 1814—82), die bald in dem Gewand der historischen, bald in der Form der Gegenwartserzählung, aber in monotoner Gleichförmigkeit den tugendhaften Armen und den hoffärtigen Reichen, die Geschichte vom Faulen und Fleißigen, vom Sarfaren und Verschwenderischen für anspruchslose kindliche Gemüter in glücklichem Behagen zum Augenpiegel der Geduld und Süße gemacht haben.

2. d) In ähnlicher Weise wie diese ganze Gruppe Volksleben und Frömmigkeit zusammenhangt, hat eine mit ihr innerlich zusammenhängende und vielfach aus ihr hervorgegangene Gruppe von Schriftstellern die Geschichte als Spiegel des göttlichen Weltens in einfach-volksümlichen Einschöpfungen fruchtbar zu machen gesucht. Der hervorragendste unter ihnen ist der Dresdner Gustav Rieitz (1795—1876). Er hat seine weit über 100 Bändchen Jugendschriften nicht bloß für die Jugend geschrieben und ist besonders durch die in seinem eigenen „Volkskalender“ und in dem Volkskalender von Trewendo und Sieffens erschienenen Volkszählungen zu seiner eigenständigen Geltung gekommen. Ein warmerziger, rationalistisch gefärbter Vorbehaltungsglaube, der ihm selbst durch alle Not und alle Enkringlung in seinem lämmischen Armen Schulmeisterleben tapfer hindurchhalf, hat ihm in der reichen Fülle von Erlebnissen aus dem Schiefler der „Rücksichten und Beladenen“ den goldenen Faden gereicht, an dem der Süle aber wunderreich Kampf zwischen dem Leidenschaftsdenken des Volkes und der Uebermacht der „Herren“ idyllisch zum Sieg des Echten und Wahrschafft Menschlichen geführt wird. Schlichtes Pflichtgefühl, warmherziges Gefühl, innige, etwas vernünftigende, dann aber wieder gemütswärme Frömmigkeit, ist der Grundcharakter seiner Helden, in denen er sich mit sein läufiges Volk trefflich absondernd hat. Wie denn L. Richters lösliche Illustrationen („Kunst“ IV, 1) „Vorstellung“ und „5) vielfach das Kleinbürgertlich, physischerhaft-einge, aber herzliche und grundehrliche Leben der Rücksichten Erzählungen am besten zur sinnlichen Anschauung gebracht haben. Dabei ist Rieitz eine quellende Phantasie eigen gewesen, die zu fremden Ländern und entlegenen Zeiten mit derselben Munterkeit stieg, wie es dem Dichters Volksvergnügen sich in den Gassen der Dresdner Heimat seine besten Originale auszufinden verstand. Von dem Standpunkt lutherischer Orthodoxie aus hat Wilhelm Niedenbaumer sein „Lesebuch der Weltgeschichte“ in prachtvoller, seither nie wieder erreichter Volksärmlichkeit und eine Anzahl kleinerer historischer Erzählungen, z. B. „Die Salzburger“ und „Die Burggrafen von Nürnberg“ geschrieben. Aus ähnlichem Geiste sind die kleinen Geschichtsbücher von Ottolar Schupp („Pfarrer Blebanus“, „Städtemeister Rüdin“ „Barfennig“, „Herrnmueller in der Wipper“) und Luise Pichler (1823—89), deren „Schredestage von Weinsberg“ und besonders viele Erzählungen aus der deutschen Kaiserzeitgeschichte eine künstlerische Gestaltungstrajé bei einsadster Erzählersprache vertraten, hervorgegangen. Von den jetzt Verbliebenen geht am meisten in diesen Bahnen Arnulf Siei in (Hermann Kretschmann, geb. 1840, Pfarrer a. D. in Halle), dessen Erzählungen freilich manchmal aus Aufdringlich-Patriotische und Religiöse streifen; sein „Salz-

graf zu Halle“ ist aber ein Muster historischer Volkszählung. Hierher gehören noch M. Rüdiger (geb. 1841, Pfarrer in Lübeck), deren „Waldtraut“, eine stimmungsvolle Geschichte aus der Zeit der deutschen Waldenserbewegung, am meisten von dem der B. sonst anhaftenden weich-sentimentalen Frömmigkeitsston fern geblieben ist, und Brigitte Augusti mit dem „Pfarrhaus zu Tannenrode“, einer kräftigen Geschichte aus dem 30jährigen Krieg (Uebet Richard Weitbrecht i. unten Sp. 1767).

Auch aus der eigentlichen „Kunstdichtung“ greifen einige Erinnerungen in unsern Kreis über: Müllenbachs „Johannishg.“, „Silberdistel“, W. D. Richel in einigen seiner culturhistorischen Novellen, z. B. „Burg Reidek“, „14 Rothelier“, „Der Stadtpfeifer“, E. T. A. Hoffmanns „Meister Martin der Küpner und seine Gesellen“ u. a., ferner das dichterische Schaffen von K. F. von Ludwig Froehnhäuser, geb. 1810, Kirchenrat in Mainz, dessen „Märtauerweile von Wimpfen“ ein hervorragend gutes Volksbuch genannt werden muss, von Heinrich Steinhause (geb. 1836 zu Sorau), der in „Irmela“ zu dem Volle der Einfachheit wie der Gebildeten seine in tiefer Wehmuth schwängende, wohlklangende Sprache redet und von Johannes Dose (geb. 1860, Nordfriesländer), dessen „Magister Vogelius“, „Sieger von Bornbörde“, „Kirchherr von Westerwohl“ und viele andere in ferniger Sprache die schwergetüfteten, heißblütigen und hartgemuteten Menschen zerwühlter Zeiten ihre bitteren Kämpfe ausfechten lassen, dabei aber manchmal (z. B. in „Rungholt“) ins Düster-Grausige und Allzu-Patriotische hineingeraten.

Auf katholischer Seite hat Friedrich Wilhelm Weber (1813—94) in den lieblichen „Dreizehnlinien“ eine Dichtung geschaffen, an deren liefreigster Kraft das evangelische wie das katholische Volk sich gleichmäßig erfreuen können. Reine Form Schönheit vereint sich in diesem Hochgelang auf das Deutschland erobernde Christentum mit echter Volksähnlichkeit.

2. e) Eine Anzahl neuerer Schriftsteller, die meist für die Jugend schreibt, kann auch für die Volksbücherei nicht außer Betracht bleiben. Es ist die deutsch- und preußisch-patriotische Volksdichtung, die in Oscar Höders Jugendliteratur unter den Sammel-titeln „Das Ahnenhof“, „Der Sieg des Kreuzes“, „Marksteine deutscher Bürgerums“, „Preußens Heer — Preußens Ehre — Unsere deutsche Flotte“ verschiedene auf lebhaftem Geistdium beruhende und höchst erzählte Kulturbilder aus der deutschen Vergangenheit bietet, wenn auch eine gewisse legendarische Verherrlichung des Kriegs und der Dynastie nicht ganz vermieden ist. W. Taueras Erinnerungen aus dem Krieg 1870/71 reicht si. dem nach Kriegsgefechten hungernden Bauernvolk eine gefundne Kraft und bringt in den herzlich-schlichten, in ihrer Einfachheit und ungekünstelten Wahrhaftigkeit um so eindringlicheren Erzählungen badischer Feldzugsteilnehmer z. B. Schmittenhener, Wildenau, a. a. (erschienen bei J. J. Reiss, Karlstraße) Größe und Jammer des gewaltigen Kampfes um Deutschlands Einigkeit ohne aufdringlichen Hurrapatriotismus zur Anschauung. Hierher gehören auch die Jugendliteratur von Lohmeyer, in der

besonders Albrecht Thomä „Konrad Widerhol“ und „Johannes Gutenberg“ als prächtige Volksbücher hervorzuheben sind, und die Bücher des Mainzer Verlags von J. Scholz, bei denen Charlotte Riese's „Was Michel Schneiderwind in seinen jungen Jahren erlebte“ u. ä. über das Leben der blohen Jugendchrift hinaussetzen und geschichtliche Tiere und Sicherheit der Erzählung, die nie in abgetretene Wege einbiegt, vereinen, endlich das vor treffliche Unternehmen der von Düssel herausgegebenen *Lebensbücher* des Weßermannischen Verlags, die originalen Werke großer Dichter, z. B. „Kingsleys“ „Wasserläufer“, „Didens“ „Oliver Town“, Alexis“ „Hofen des Herrn v. Bredow“, E. T. A. Hoffmanns „Märchen“, aber auch zeitgeschichtliche Kulturdokumente wie z. B. Magister Laubhards Lebenserinnerungen in einer dem Volk verständlichen, nicht allzu sehr in usum Delphini beschnittenen Ausgabe bieten.

2. f) Die *Bei* hängt innig zusammen mit „Seimat und Kunst“, weil ihre Schilderungen um so herzlicher, wärmer und natürlicher sind, je bodenständiger sie sind. Wir haben darum bei den bedeutendsten der bisher betrachteten jeweils den Heimatcharakter mehr oder weniger vorherrschend (Gottbess, Hansjakob) oder mitbestimmend (Glaubrecht, Ritter) erkannt. Bei einer Anzahl der im folgenden zu behandelnden Dichter ist der Heimatcharakter das zunächst völlig bestimmende, ohne daß ihren Schöpfungen deshalb eine über die Grenzen des Stammlandes hinausreichende Wirksamkeit versagt würde. Ihre Eigenart bleibt daß Stammlich-Begrenzte, und gerade um dieses Erd- und Heimaugerücht willen sind sie uns lieb, während bei einem ersten Dichter wie Gottbess über das Stammliche hinaus das Allgemein-Menschliche gewalig emporkwählt.

Im deutschen Süden hat vor allem Württemberg eine beträchtliche Anzahl solcher siebenbürgischen Erscheinungen hervorgebracht. Den Reigen eröffnet Ottilie Wildermuth (1817 bis 1877). Sie hat in den „Bildern und Geschichten aus Schwaben“ die wundervolle Mischung zwischen hinreisendem Ernst und lästiger Heiterkeit, tiefer Tragik und sommigem Humor, wie sie im schwäbischen Charakter angelegt ist, in schlichter Natürlichkeit geoffenbart. Bald wie ein plauderndes Kind, bald in dem scheinbar trockenen Scherz des Volksmannes, bald in stillem Behagen des tiefen Frauengemütes gibt sie ihre wunderlichen Originale und goldechten Menschen aus den Amthäusern der kleinen Städte und den Pfarrhäusern des Landes und der bürgerlichen Handwerksstätte. Immer naiv, ohne jede Spur von gefüllter Rektion, nirgends Mache und Aufputz. Aber mit dem frischen Fabulierton des Glücklichen, dem in Welt und Leben tausend Sonnenstrahlen verborgener Seligkeit entgegen schimmern. Sie ist eine der Schönferinnen der „Klein Kunst“, der wir noch eingemalte begegnen werden. Nutzt ihren Kindergeschichten jünden sich neben mancher Welschreiberei echte Perlen von unverlöschlichem Glanz (Der Spiegel der Vergangen u. a.). Die Brüder Karl und Richard Weißbrecht (der erster 1847—1904, der letztere 1851—1910) haben in ihren „Geschichten ausm Schwabaland“, „Robin und Schwabag'schichte“, „Allerhand Leut“ das Mittel des Dialektes angewendet, aber weit hinaus über den engen Rahmen der Dialekterzählung wahre Dyl-

len aus dem schwäbischen Dorfleben, mit hellem Lachen und dann wieder mit weicher Empfindung gegeben, aus reicher verständnisreicher Liebe zum Bauernvölk heraus getrieben. In die wunderlichen, kraftvoll-frömmen Sätze der „Mischfiance“ führt Richard Weißbrechts „Bohlinger Leut“, eine freilich für das Volk wohl nicht ganz verständliche Gedichte. Mehr nach der Richtung, die Ottilie Wildermuth eingeschlagen hat, aber mit durchaus selbständiger Note geben die drei schwäbischen Dichterinnen Helene Christaller (geb. 1872), die, obwohl ihrer Abstammung nach Hessen, doch in ihren Schilderungen aus dem Volksleben („Meine Waldbänker“, „Gotfrid Edmann und seine Frau“) durchaus auf schwäbischen Boden steht und mit kräftigen Strichen die starke zwischen gesundem Lebenstreitismus und wunderlich-tiefsinnigem Mysteriösum sich bewegende schwäbische Bauernfrömmigkeit zeichnet, Auguste Supper (geb. 1867 in Pforzheim, lebt in Stuttgart), die in den beiden Bändchen „Da hinten bei uns“, „Leut“ und dem Roman „Die Mühle im talten Grunde“ mit noch genialerem Erfassen der schwäbischen Volksseele und noch größerer Kunst der Skizze Gestalten voll herber Größe und dunkel-geheimnisvoller Seelen Tiefe aus dem schwäbischen Bauernvölk emporwachsen läßt, und Anna Schieber, die in „Sommerstrahlen“, „Alle guten Geister“, „Wandrichen“, „... und hätte der Liebe nicht“, ein ungemein zartes, nach dem echt weiblichen gemütlichen Stilleben hin gesehnes Bild der schwäbischen Herzestimmung und Persönlichkeit entwirkt. Sie ist unter diesen drei Schriftstellerinnen vielleicht die am meisten dem Volk zugängliche, vor allem in ihren Kindergeschichten („Alterlei Kraut und Unkraut“, „Gesammelte Kindergeschichten“), während der ersten beiden prachtvolle Bauernstücken wohl mehr nur dem gebildeten Leser ihre volle Schönheit offenbaren.

Aus der benachbarten Schweiz ist Johanna Spyri (geb. 1829, Tochter der Dichterin Meta Häusser-Schweizer, gest. 1901) mit ihren „Geschichten für Kinder“ und auch solche, welche Kinder lieb haben“ als die Erzählerin der schlicht-erfreifenden Schädel der kleinen „Heidi“ jedem Freunde des Volkes lieb geworden. In neuerer Zeit hat Alfred Huguenberg (Landwirt zu Gerlafingen im Kanton Zürich) künstlerisch vollendete Schilderungen aus dem Schweizer Bauernleben geschaffen („Bei den kleinen Leuten“, „Das Ebenhäusli“, „Die Bauern von Staufen“), die Volkstum im edelsten Sinne darstellen. Vielleicht weniger als B. ist Ernst Bahin zu werten („Religiöse Dichtung“ II, 2).

In Baden hat zuerst Albert Bürklin (1816—1890) in glücklicher Nachahmung des hebeschen Erzählerstiles dem Laiher „Hinflienden Boi“ seine ungemeine Verbreitung erzielt, in „Der Kampleit“ eine feine Skizze aus dem soldaten, einfach-gemütsamen und altväterisch-irreherzigem badischen Beamtenleben gezeichnet, und in seinen gesammelten Kalendererzählungen allerlei fröhliche Blüte in das stilltrohe und biedere badische Bauernvölk getan, wenn auch freilich die Kulturlampenstimmung der 70er Jahre sich zwischen ihnen ständig geltend macht. Albrecht Thomä (geb. 1844) hat in der „Mürverbühne“, „Ameturm Ehrbstbaum“, „Pfälzer Robinon“, Geschichten in freundlichem südentschtem Erzählerstil und von treuherziger Volksfrömmigkeit ge-

schrieben. Die bedeutendste Erscheinung auf badischer Boden ist neben Pauline Böneker (geb. 1859), deren „Orchideen von Lößgrund“ und „Meine heimlich-füllige Welt“ den Käferstuhlbauern in geistvoller, aber mehr dem Gebildeten verständlicher Porträtiierung geben, Hermine Billinger (geb. 1849), eine badische Parallele zur Wildermuth, ohne deren herzliche Frömmigkeit, aber mit reiferer Kunst. Zu vielen Büdnen, unter denen besonders „Aus dem Kleinen Leben“, „Schwarzwaldfreuden“, „Kleine Lebensbilder“, „Die Rebächle“ zu nennen sind, zeigt sie sich als die humorvolle Kennerin der „kleinen Leute“, deren unscheinbares, weltverborgenes Dasein dem glücklichen Dichterauge eine Fülle von lichtvoller Lebensenergie, mächtiger Lebensüberwindung und sonnigsten friedvollen Lebensgenüssen offenbart — Zeugniß wahrhafter Religion eines Weltfindes“, zum Herzen jedes Lebenskämpfers in ihrem unverwüstlichen Optimismus redend, wahre Kleinodien für die Volksbibliotheken.

Aus dem Elsass möchte ich die Wülthausenin Margarete Spörlein mit ihren prächtigen „Eläffischen Lebensbildern“, die in die Kampf- und Verdeutlichkeit des eläffischen Protestantismus in lebenswichtiger Darstellung einführen, nennen. Auch die fröhlig-derbe Maria Rebe und der im „Kirchenkreis“ seine kleinen Silhouetten von Bauern niederlegende Ruprechtsaner Pfarrer Fritz Rist sollten nicht vergessen werden.

Zu jämäbühnen Ries hat Melchior Meyer (1810—1871) in seinen „Erzählungen aus dem Ries“ und „Neue E. a. d. R.“ (besonders bedeutend „Sieg des Schwaben“, „Regine“), „von Gott und seligen Geistern begabt und bewegt“, die Fülle des ewigen Lebens in die Zeit gebracht“ und „die Poësie des realen Landebens herauszuführen und dieses länderlich abzupiegeln“ verstanden. Er hat seine Erzählungen nicht im Dialekt geschrieben, aber die hochdeutsch ausgedroschene mundartliche Ausdrucksform in solch länderlicher Vereinigung von Dialekt und Schriftsprache beizubehalten gewußt, daß über seinen Geschichten der zarte Duft der Heimat fließt wie über jenen stillen Menschen aus dem Volk, in denen so viel Seelenleite und Innerlichkeit des Empfindens lebt.

Für Franken sind Joh. Heinr. Lößeler (geb. 1833, gest. 1903, Sachsen-Meiningen) mit der herzlich warmen, sonnigen „Madlene“, Heinrich Schaubmberger (1843—1874), dessen Dorfgeschichten „Im Hirtenhaus“, „Zu spät“, „Vater und Sohn“ in straffer Strichführung und kräftig klarer Sprache das Volksleben in dem hellen Lichte der Wirklichkeit zeichnen und dabei den feinfühligen Reichtum der oft wortlängen und hart erscheinenden Dorflente zu wundervoller Geltung bringen, und der Pfarrer Tobias Roderheim zu nennen (pseudonym für Oscar Bagge, 1814—73), der mit seinen urwüchsigen Charakterlöpfen in „Dorfgeschichten“, „Stadt- u. Dorfgeschichten“ (im Verlag des „Blauen Hauses“ erschienen) zum erstenmal gegen die unwahre frömmelnde Dorfgeschichte der üblichen Erbauungsliteratur kräftig humorvoll arbeitete.

Bavaria hat in Maximilian Schmidt (geb. 1832, Offizier, lebt in München) einen überaus fruchtbaren, aber länderlich lehr ungünstigen Volksdichter gefunden. (Volkszählungen aus dem bayerischen Wald, Schriften von Oberammergau, Leonhardstrümpf und viele andere). In sprudelnder Fülle der naturreuen Szenen

aus dem Volksleben, der Sagen und Volkslieder gibt er ein Bild des katholisch-bayerischen Volks, das in seiner schönen Waldwelt lädt und singt, lämpft und sorgt. Der ältere, mehr nach Tiroli zu rechnende Hermann v. Schmid (1815 bis 1880) ist in seinen bayerischen Dorfgesichten („Almenrausch und Edelweiß“, „Alte und neue Geschichten“, „Habermeister“ usw.) realistischer und erzählt von seinen Fischern und Waldlädiern, Sennern und Schmugglern mit großer Liebe bei aller ungehemmten Schilderung ihrer Verbittertheiten. Sein „Bavischer Hiesel“ ist als edelter volkstümlicher Abenteuerroman zu werten, der bäuerlich-romantischen Verherrlichung des törichten Räubers aus der Seele geschrieben, ohne eins in Gemeine und Lüterne zu sinken.

In Thüringen wurzelt das Schaffen Otto Lüdwig (1813—1865), des größten deutschen Dramatikers, der seit „Hebel“ erstanden ist. Seine Erzählungen „Die Heiterkeit“, „Aus dem Regen in die Traufe“ und vor allem „Zwischen Himmel und Erde“ dürfen ruhig als Meisterwerke der Frei in Anspruch genommen werden. Die in beinahe atemraubender Spannung der Handlung aufgebauten Dichtungen, in denen das deutsche Bürger- und Bauerntum mit untrüglichem Realismus in seiner herben Größe und seinem heitigen städtischen Ernst mächtig und eindruckend auftreten, und in denen die höchsten städtischen Probleme mit dem Pathos eines nach den Sternen greifenden Ringens in Angriff genommen werden, haben den edlen Glanz einer wundervoll schlichten Sprache und müssen unserem Volk weit mehr, als bisher geschehen ist, in ihrem poetischen Reichtum und in ihrer littlich-erziehenden Bedeutung aufgeschlossen werden.

Aus Hessen sei neben Buxbaum's Erzählungen aus dem Odenwald Friz Philipp genannt, der in „Dasselbach und Wildendorf“, „Westerwälder Volkszählungen“, „Von Erde und Menschen“ den Westerwälder Bauern mit derselben Kraft und Liebe schildert, wie Christaller und Supper den Schwaben und ebenso wie die beiden Württembergerinnen vielleicht dem Gebildeten mehr zu sagen hat als dem Volk. Dahin gehört u. a. auch der Gießener Alfred Voel (geb. 1859), der die hessische Heimatkunst begonnen und in Werken wie „Die Partie“, „Mutterstüch“, „Kinder des Volkes“ u. ä. hessisches Dorfleben anschaulich und trautvoll geschildert hat. — Als eigentliche B. sind auf hessischem Boden erstanden der Bauernmann Heinrich Raumann mit stillen feinen Stizzen aus dem Dorfleben („Vom Heimatader“, „Dinem mildes Tal“, „Mit Pflug und Feder“) und Erwin Gross, Pfarrer in Ich in Taunus, der in „Lehrer von Hattenhausen“, „Schwelendes Feuer“ in schlichter Sprache poe. leuchtender Poësie, an die Traditionen von W. D. v. Horn und Glaubrecht (s. oben S. 1762, 1763) anknüpfend, aber mit weniger aufregender Hervorhebung des Religiösen, echte und rechte Dorfgeschichten bietet: spannend, abwechselungsreich in der Handlung, durchsetzt von dem Sprichwortreichtum der VolksSprache und mit dem mutigen Glauben an das Göttliche, das in dem Dunkel der Welt das letzte Wort hat.

Für Norddeutschland und Westfalen hat uns die neuere Zeit zwei höchst bedeutsame Erscheinungen gebracht: zwei Riesen der saischen, Heinrich Sonnenhey und Dietrich Speckmann. Beide vereinen den klaren unb-

stechlichen Realismus, den uns die Entwicklung der Poesie seit den Vier Jahren erobert hat, mit dem herzlichen, liebhaften Tieftönt in die Volksseele, in der so viel Reichtum an religiöser Kraft und sittlichem Idealismus lebt, und mit dem poetischen Feingefühl, das in der einfachsten Stille der einfachsten Dorflandschaft tausend schimmernde Farben sieht und tausend singende Stimmen hört. Bei "Sohnen" herrscht noch mehr das Echt-Bäuerliche vor. Er hat dem Volk seine Sprache abgelaufen und diese Sprache in die Mußt, die in ihr liegt, leise erhoben; er schreibt in einem Zusammenhang von Sprichwort und Volkslied, sententios und frisch zugleich. Seine Stoffe sind die uralten Bauerntragedien; vor allem die harte Bedrückung der abhängigen Hofpächter durch die Grundherrn; das süße Martyrium des Dienstnächdens unter den Täufkänen rauer Bauernfrauen. Aber wie er das alles erzählt, durchflochten von wundervollen alten Volksgejüngen und schwermütigen Volksliedern, durchsetzt von der bunten Pracht der fröhlichen Volksbräuche, wird aus "Der Bruderhof" ein gewaltiges Drama, in dem alle Abgründe menschlicher Leidenschaft ihre grellen Flammen lodern lassen, aus "Friedenshundes Lebenslauf" das zarte goldene Bild eines innigen Mädelengemütes voll heiliger Frömmigkeit, voll reinsten Heldenhumors des Stilles und des Duldens, aus "Hütte und Schloß" das herzblutende Ringen der Bauernseele um Lust und Ruh. In seinen Sammlungen kleinerer Erzählungen eint sich der helle lachende Bauernhumor eines „Hunnenlöng“ mit der herzschüttenden Tragik der „Dreieichenleute“. Neben allem steht leuchtend die Sonne der Liebe zur Heimatssonne. Diese Volkszählungen sind das Beste, was unseres Landvolk geboten werden kann. Diedrich Spemann (geb. 1872 zu Hermannsburg, war Pastor, lebt in Fischerhude bei Bremen) wurzelt mit seiner ganzen Kunst in der Heimatlandschaft, deren verborgene Schönheit er mit dem Naturempfinden eines echten Lyriker zu schildern versteht. Er ist auf dem Boden der neuere deutschen Literatur dazwischen, was die Wörterweder auf dem Gebiet der neuern Malerei geworden sind. Nur daß er die Maler, bei denen das Schwermütige und Dunkel-Geheimnisvolle vorwiegt, überholt in seinem freudigen Glauben an das Lichtvolle und Starke im Bauerndorf der Heide. Wortfug und eisenhart, treu zu Väterart und Väterglanzen stehend, ein Patriarch von unerschütterlicher Autorität, die warmquellende Liebe bergen unter dem Thron des Rechts und der Sitten, so ist der Bauer in „Heidehof Lohe“ eine der deutschen Bauerngestalten, die in der deutschen Poesie unverloren bleiben müssen. Vom Frieden der Dorfseihaut aus den wirren Stürmen in der großen Welt gerettet und zu sich selbst durchgefunden, preist „Heidjers Heimkehr“ den Segen, der im Schloß des Heimatbodens schlängt und „Geschwister Rojenbrod“ die Geschwistertreue, die auch über das dunkle Leid der Schuldt triumphiert. Der Dialekt der Heideleute ist von dem Dichter mit verwendet, aber auch für süddeutsche einfache Leser wohlverständlich.

Zu Medelburg ist der körliche Jöhn Brükmann aus Rostock (1814—1870) zu nennen, dessen „Kaspar-Ohn und id“ eines der prächtigsten Jugendbücher ist, voll treuerzigen Humors, hinter dem ein sittlicher Ernst und eine

unausgesprochene warmherzige Frömmigkeit steht, der alle Jugendfreiche des fröhlichen trautvollen Buben schließlich zur tapferen Männlichkeit reisen läßt, und dessen kleinere Erzählungen eine Fülle herzerquickender Komik und reicher Volkskenntnis offenbart; freilich ist er wohl wegen seines medlenburgischen Platts dem einfachen Leser außerhalb Medlenburgs unzugänglich. — Neben den neuern Medlenburgern ist der Pfarrer Carl Behn (geb. 1817 in Schwerin, lebt als Pastor em. in Rostock) vor allem mit seinem tödlichen Volksbild „Gretenwäldchen“, in dem der Humor der Kleinstadt und die heiterfröhliche Charaktergestalt des alten lieben Tanthens eine zugleichen rührende und ergötzliche Volksgeschichte gegeben hat, unter die V. zu rechnen.

Die stille, schlichte Poesie des einfachen bürgerlichen Tagesselbens hat das Auge eines liebenswürdigen Schriftstellers entdeckt, der im deutschen Volk noch viel mehr gelernt und gefiebert werden sollte: der Medlenburger, zuletzt Berliner, Heinrich Seidel (1813—1906). Seine „Leberecht Hähnchen“-Erzählungen und seine „Vorstadtgeschichten“ wirkten in der Zeit des schrankenlosen Begehrens und gegenüber der naturalistischen Elendspoesie die Wärme und Traulichkeit des alten deutschen Familienlebens in heller Aufleuchten zu lassen. Eine so erfreuliche Erfindung wie Agnes Sapweis „Familie Bläßling“ zeigt unserer unmittelbaren Gewalt, wieviel Schätze von alter Volkspoesie gerade aus diesem Gebiete noch zu heben sind. Freilich sind beide, Seidel und Sapwei, vielleicht weniger für das Landvolk als für die breite Schicht des einfachen gebildeten Bürgertums anzusprechen. Aber für diesen Kern unseres Volks geben sie wirklich volksbildende und volkszeichende Kräfte im weiteren Sinn.

Die Literaturgeschichte (I. Literaturgeschichte: III. Religiöse Dichtung unserer Zeit) von Heinr. Kurz, IV. Bd., A. Bartels, Vogt und Koch, Edward Engel, Howald, Paul Heiney — Monographien über Hebel, Hansjakob, Ansgar Gruber, A. Stols, Mierly u. a.; — Ferner die Artikel der ADB; — A. Hessebach: Silhouetten neuerer badischer Dichter, 1910; — v. Weech: Badische Biographie, 1875—1905; — Will. Bube: Die ländliche Volksbibliothek, 1907; — W. Schubring: Das Beste fürs Land, 1908 (Ratgeber zur Errichtung ländlicher Bibliotheken).

Hesselsbacher.

Volkschule.

1. Die geschichtliche Entwicklung der V. (zur Ergänzung § Schulrecht, 2); — 2. Die Lehr- und Erziehungsaufgaben der V.; — 3. Die Stellung der V. in Staat und Gemeinde (zu den diesbezüglichen Fragen des Prechtes vgl. § Schulrecht, 3); — 4. Neben V. und Kirche vgl. § Konfessionsherrschaft § Kirche: VI. § Schulaufsicht § Trennung von Schule und Kirche; VII. Lehrseminar, 4; — 5. Der Volkschullehrer.

1. Die politischen Gemeinden und die Staatsregierungen, die heutigen Träger der V. sind auch ihre Schöpfer. Das mittelalterliche Stadtrecht nahm die von Einzelnen gegründeten Unterrichtsveranstaltungen frühzeitig unter seinen Schutz und entwickelte sie weiter, bis in viel späteren Tagen der Staat seine starke Hand auf die V. legte. Man mag die Kirche als Mutter der Schule in sehr allgemeinem Sinne gelten lassen; Mutter der V. im besonderen ist sie nicht (§ Kirche: VI, 1 § Schulrecht, 2, f). Vielmehr steht die V. von ihren ersten Lebenstage an, sobald sie ihre eigenen Wege gehen und den Bedürfnissen des praktischen Lebens mehr als sittlichen Wünschen dienen wollte, im Kampf

mit der Kirche. Wo eine alte Stadtschule, sei es in Lübeck oder in Leipzig oder in Stendal oder in Chemnitz, von den Anfängen der „deutschen Schul“ erzählt, die dem jungen Kaufmann die Kunst des Schreibens, Schreibens und Rechnens zu übermitteln bemüht ist, wird auch von den Streitigkeiten, die mit dem Bischof und der niederen Geistlichkeit ausgeschlagen waren, berichtet. Die Feuden dauerten oft Jahrhunderte hindurch, und schließlich konnte der Friede zumeist erst dann geschlossen werden, wenn sich die Städte zu einer dauernden Abgabe an den bestehenden geistlichen Herrn entschlossen. Die deutsche B. ist auch nicht, wie so oft behauptet wird, ein Kind der Reformation. Die aus dem neuen kirchlichen Leben hervorgegangenen schulähnlichen Veranstaltungen hatten auch in den evg. Gemeinden in der Regel nur rein kirchliche Aufgaben, wie die Einprägung des Katechismus und die Pflege des Kirchenganges (¶ Kirche; VI, 1, Sp. 1170 f. ¶ Katechismus, 2 b). Immerhin hat das durch die Reformation gewandelte Geistesleben auch bestreichend auf den Schulunterricht eingewirkt. Während des ganzen Mittelalters bis in das 16. und 17. Jhd. hinein waren die überhaupt vorhandenen deutschen B. in Privat- oder Gemeindeanstalten. Erst von da ab nahmen sich die Staatsregierungen ihrer an. Sie befürchteten sich zunächst nur als Gesetzgeber und Beobachter, nicht mit materiellen Mitteln. Letzteres ist in größerem Umfang erst von den 70 Jahren des vorigen Jhd.s ab geschieden. Die ersten Staaten sind die Schulgesetze, die „Schul- und Kirchenverordnungen“, stellen in einzelnen Staaten sehr beschiedene Ansprüche, und ihre Ausführung ist lädenhaft und ungleichmäßig. In Baden wurde erst 1749 der erste B. gegründet. In Bayern durften nach dem „Landrecht der Fürtentum Ober- und Niederbayern“ v. J. 1616 ohne besondere Erlaubnis und Bewilligung der Regierung außerhalb der Städte und Märkte keine deutschen Schulen gegründet werden. Erst in der Regierungszeit des Kurfürsten Maximilian Joseph (1745–1777; ¶ Bayern; I, 1) trat eine Rendierung ein; 1770 wurde eine „Schulordnung für die deutschen oder Trivialschulen“ erlassen. Weiter sind die staatlichen Maßnahmen zur Pflege des B. in den protestantischen Staaten. Die braunschweigische Schulordnung des Herzogs August vom 24. Februar 1651 dringt energisch auf Errichtung von B. im ganzen Lande. In Hessen wurden durch die Homberger Synodalbeschlüsse v. J. 1526 (¶ Hessen; I, 3) Schulen für alle in allen Städten, Steden und Dörfern angeordnet, Mädchenschulen in den Städten für notwendig, auf dem Lande für wünschenswert erklärt. Unter Ludwig V besah eine Verordnung von 1619 unter Androhung von Geldstrafen auch auf dem Lande den Schulbesuch sämtlicher Kinder. Auch die brandenburgischen Kurfürsten haben frühzeitig für einzelne Teile ihres Staates Kirchenordnungen erlassen, in denen Bestimmungen über die B. enthalten sind. So Joachim II., Johann Georg, der Große Kurfürst. Die eigentlichen Begründer der preußischen B. sind indessen König Friedrich Wilhelm I. (Principia regulativa 1737 u. a.) und Friedrich der Große (1763 das von Heder verfaßte General-Landischule-Reglement für die gesamte Monarchie); das Allgemeine Landrecht hat dann mit seinen grund-

legenden Bestimmungen über das Schulwesen zum Teil bis in unsere Tage Geltung erhalten (¶ Schulrecht, 2 f.). Ähnlich ist in sämtlichen deutschen Staaten — in dem einen früher, in dem andern später — die allgemeine Durchführung der B. auf staatlichen Einfuß zurückzuführen, und auch die Ausgestaltung des B. weisen im 19. Jhd. weit überall auf staatliche Maßnahmen zurück.

Der Höhepunkt staatlicher Wirksamkeit auf dem Gebiete der B. fällt in den Anfang der 70er Jahre des 19. Jhd.s, also mit der Gründung des neuen Deutschen Reiches zusammen. Preußen rückte damals auch schul- und kulturpolitisch an die Spitze der deutschen Staaten. Zwar hat Bismarck für die B. und die Bildung der breiten Volksmassen anscheinend nie ein tieferes Interesse besessen. Die B. war ihm nur gelegentlich ein Mittel zum Zweck. In seinem Programm hat sie — aber wahrscheinlich nur eine ganz kurze Zeit — als Kampfmittel gegen die luth. Kirche eine Rolle gespielt. Aber trotzdem knüpfen sich an des eisernen Kanzlers Werk auch alle Fortschritte des Schulwesens in jener großen Zeit. Die Erfolge der Bismarckischen Politik in den 60er Jahren haben den Bann der orthodoxen und reaktionären Schulpolitik, von der die „Preußischen Regulativa“ (¶ Schulrecht, 2 f., Sp. 437 f. ¶ Lehrerseminar, I, Sp. 2020 f.) nur ein besonders krasser Ausdruck waren, im ganzen deutschen Sprachgebiet, bis zur Adria hinunter, gebrochen. Nach den Errungenissen von 1870/71 begann in allen deutschen Staaten eine Schulentwicklung, die einzig dasteht. Die meisten deutschen Schulgesetze, die als Schöpfungen modernen Geistes bezeichnet werden können, sind zwischen 1868 und 1878 entstanden. Die größeren Staaten (Preußen, Bayern, Württemberg) nutzten sich aber einstweilen mit ministeriellen Verfügungsbefugnissen, und der „Kulturstampf“, der in Preußen leider zu früh einsetzte, verhinderte dann eine gesetzliche Regelung des Schulwesens; der damalige preußische Kultusminister Dr. T. Halt konnte seine Mission nicht ganz erfüllen. Und doch gilt Halt als der eigentliche Träger jener großen Zeit in Deutschland, nicht nur preußischen, B.-wesen. Der Gesch. spunkt, unter dem man die B. und ihre Angelegenheiten bis dahin betrachtet und behandelt hatte, wurde durch ihn und mit ihm ein anderer. Er hob die preußische B. aus ihrer rechtlichen Höriigkeit, ihrer materiellen Armutseigentum und ihrem geistigen Tiefstande empor und gab ihr den Charakter einer modernen Bildungsanstalt. Mit dem Schulaufsichtsgesetz vom 11. März 1872 schuf er auch die Möglichkeit, die Schule von dem kirchlichen Regiment zu befreien (¶ Schulauflösung). Er brachte die Lehrer besoldung auf eine den bisherigen Hungerlöschen gegenüber beträchtliche Höhe und gab dem Schulunterricht und der Lehrerbildung in den von seinem hochbegabten Mitarbeiter Dr. Schneider verfaßten „Allgemeinen Bestimmungen“ vom 15. Oktober 1872 neue Grundlagen (¶ Schulrecht, 2 f., Sp. 438 ¶ Lehrerseminar, I, Sp. 2021 f.). Die preußische B. hörte mit diesen Bestimmungen auf, eine geistige Armenschule zu sein. Sie wurde eine Kulturerziehungsanstalt, in der wesentliche Teile des modernen geistigen Lebens nicht mehr fehlten. Was seitdem für das B.-wesen geschehen ist, liegt fast ganz auf den Gebieten der Schulverwaltung, der materiellen Fürsorge für den Lehrerstand und der Re-

gelingt der Schulunterhaltung (§ Schulrecht, 2 f, Sp. 439; 3, Sp. 412 ff). Auch in den anderen deutschen Staaten. Zu inneren Reformen nach dem Bedürfnis unserer Zeit waren die politischen Verhältnisse seitdem nicht angekommen. Die B. kommt nur vorwärts, wenn die kleine Politik der Standes- und Berufsinteressen hinter großen nationalen Bestrebungen zurücktritt, in Zeiten des geistigen Aufschwungs, der idealen Lebensausbildung.

2. Was die Lehrer und Erzieher bringen müssen, um sie zu gebrauchen der B. betrifft, so ist die B. in der gewöhnlichen Ausfassung die Schule für das werktätige Volk, die Bildungsanstalt für alle diejenigen, welche bescheidene Bildungsanprüche erheben und mit dem 14. Lebensjahr die Schule verlassen. Die fortgeschrittenen Pädagogen fordern, daß der erste Unterricht für sämtliche Kinder einer Gemeinde in gleicher Weise und für alle Bevölkerungsklassen gemeinsam errichtet werde. „Die B. soll die gemeinsame Grundlage aller öffentlichen Unterrichtsanstalten bilden, und neben ihr sollen auf Kosten des Staates oder der Gemeinde besondere Klassen für den Elementarunterricht weder selbstständig eingerichtet, noch mit anderen Lehranstalten verbunden werden.“ Die unteren Klassen der B. haben nach dieser Ausfassung die Aufgabe zu lösen, die Kinder aller Stände so zu unterrichten und zu erziehen, daß sie für die höheren Bildungsaufgaben gerüstet sind. Wie das Wesen der B. so wird auch ihre unterrichtliche und erzieherische Aufgabe verschieden ausgefaßt. Wo man unter der B. nichts weiter als eine Lehr- und Erziehungsanstalt für die ärmere Jugend versteht, sind auch ihre Aufgaben entsprechend bemessen und gefestigt festgelegt, während dort, wo die B. die Grundlage des gesamten öffentlichen Bildungswesens ist, auch ihre Aufgaben über diesen Rahmen hinauswachsen.

Preußen hat es zu einem Schulgesetz bisher nicht gebracht (§ Schulrecht, 2 f). Die Aufgabe der B. ist also auch nicht gelegentlich festgestellt worden. Aber wie die preußische Regierung den Zweck der B. zurzeit ausfaßt, zeigt der § 1 der beiden letzten Schulgezetteln (1890 und 1891), der folgenden Wortlaut hat: „Aufgabe der B. ist die religiöse, sittliche und vaterländische Bildung der Jugend durch Erziehung und Unterricht, sowie die Unterweisung derselben in den für das bürgerliche Leben nötigen allgemeinen Kenntnissen und Fertigkeiten.“ Der Paragraph ist in den parlamentarischen Beratungen und seitens der pädagogischen Kritik nicht beanstandet worden. Er würde auch in einem neuen Entwurf wahrscheinlich unverändert wiederleben. — Der zweitgrößte deutsche Staat, Bayern, ist ebenfalls nicht bis zu einem Schulgesetz gekommen, hat aber tatsächlich eine B., die als die allgemeine Grundlage aller weiterführenden Lehranstalten betrachtet wird. Eine Charakteristik der bayerischen B. gibt die folgende Definition: „Die Bn sind öffentliche Anstalten, welche die für das häusliche, bürgerliche und sittliche Leben insgemein notwendige Bildung (Elementarbildung) zu vernünfti bestimmt sind. Sie sollen die im Elternhause begonnene religiöse, sittliche Erziehung der Jugend während eines gewissen Lebensalters fortsetzen und ergänzen und zu jener Stufe der geistigen Entwicklung und zur Erlangung der Kenntnisse und Fertigkeiten verhelfen, welche für jedermann ohne Unterschied der Berufsarten zur Erreichung der Lebens-

zwecke erforderlich werden und daher Gemeinbesitz aller Klassen des Volkes sein sollen, gleichwie sie auch die Grundlage für alle Weiterbildung in den einzelnen Berufszweigen sind (Engelmanns „Handbuch d. bayerischen Volkschulrechtes“). Von Dr. Eduard Stingl, § 1). — Der von der sächsischen Regierung 1912 vorgelegte Schulgezettelvorschlag die Aussage der B. wie folgt: „§ 1: Die B. hat die Aufgabe, durch Unterricht, Übung und Erziehung die geistigen und körperlichen Kräfte des Kindes wirksam zu entfalten und ihm die Grundlagen sittlich-religiöser Bildung und vaterländischer Gefinnung sowie die für das bürgerliche Leben nötigen allgemeinen Kenntnisse und Fertigkeiten zu gewähren.“

Was die gesetzlichen Bestimmungen in allgemeinen Zügen andeuten, wird durch Aufzählung der Lehrgegenstände näher gekennzeichnet. Die in Preußen geltenden „Allgemeinen Bestimmungen“ vom 15. Oktober 1872 (§ Schulrecht, 2 f) setzen im § 13 fest: „Die Lehrgegenstände der B. sind Religion, deutsche Sprache (Sprechen, Lesen, Schreiben), Rechnen nebst Anfängen der Raumlehre, Zeichnen, Geschichte, Geographie, Naturkunde, Gesang und für die Knaben Turnen, für die Mädchen weibliche Handarbeiten.“ — Die bayerische B. hat folgende Lehrgegenstände: Religion, Sprachunterricht (Lesen, Schreiben, Sprachlehre), Reden, Geographie, Geschichte, Naturgedichte, Naturlehre, Gesang, Zeichnen, Turnen, Obstbaumzucht, weibliche Handarbeiten. In dem sächsischen B.-gezettelvorschlag werden folgende Lehrgegenstände aufgezählt: „§ 2: 1. Wesentliche Gegenstände des Unterrichtes der B. sind: Religions- und Sittenlehre, deutsche Sprache mit Lesen und Schreiben, Rechnen, Raumlehre, Heimatfunde, Geschichte, Erdkunde, Naturkunde, Gesang, Zeichnen, Leibesübungen (einfachstes Kinderspiel) und für die Mädchen Nadelarbeiten. An die Bürgerfunde soll die Jugend in geeigneten Unterrichtsfächern vorbereitet eingeführt werden. 2. Durch die Ortschulordnung ist zu bestimmen, ob Haushaltungs- und Kochunterricht für die Mädchen, Handfertigkeitsunterricht für die Knaben, Unterricht in einer oder mehreren lebenden Fremdsprachen und in Kurzschrift geboten werden, und ob die Teilnahme an diesem Unterrichte wahlfrei oder verbindlich sein soll.“

Den Umfang und die Bedeutung der einzelnen Lehrfächer lassen die Stundenpläne erkennen. Die Grundlage der Stundenpläne für die preußischen Bn ist in den „Allgemeinen Bestimmungen“ vom 15. Oktober 1872 gegeben. Für die mehrklassige Schule sindreihen die „Allgemeinen Bestimmungen“ vor 1):

	Unterstufe	Mittelstufe	Oberstufe
Religion	4	4	4
Deutsch	11	8	8
Rechnen	4	4	4
Geometrie	—	—	2
Realien	—	6	6—8
Gesang	1	2	2
Turnen	2 (0) ¹⁾	2 (0)	2 (0)
Zeichnen	—	2	2
Handarbeit	(2)	(2)	(2)
Summa:	22	28	30—32

¹⁾ Die eingeklammerten Ziffern beziehen sich auf den Unterricht der Mädchen.

Über diesen Plan gehen die städtischen B.n vielfach hinaus, z. B. durch Erteilung von Turnunterricht auch in den Mädchenschulen. Für die bayerischen B.n besteht ein gemeinsamer Stundenplan nicht. Die Erfüllung der höheren An-

sprüche an den Volksunterricht ist im Rahmen einer siebenjährigen Schulpflicht, die Bayern noch hat, natürlich schwieriger als im Zeitraum von acht Schuljahren. Die Würzburger B.n haben folgenden Stundenplan¹⁾:

Klasse	VII.	VI.	V.	IV.	III.	II.	I.	Ia
Religion	3	3	4	6	6	6	6	2
Deutsch	9	9	9	10 (9)	8	8	7	6
Rechnen	4	5	5	5	5	5	5	5
Geometrie	—	—	—	—	—	—	—	—
Geschichte	—	—	—	—	1	1	1	—
Geographie	4 ²⁾	3	3	1.	1	1	1	4
Naturkunde	—	—	—	1	2	2	2	4
Sing	1	1	1	1	1	1	1	1
Zeichnen	—	—	—	—	2 (0)	2 (0)	2 (0)	4
Turnen	—	—	—	2	2	2	2	2
Handarbeit	(2)	(2)	(3)	(3)	(3)	(3)	(3)	—
Summa:	21 (23)	21 (23)	22 (25)	26 (28)	28 (20)	28 (29)	28 (29)	28

¹⁾ Wo in einer Rubrik nur eine Ziffer steht, gilt die Angabe für beide Geschlechter. Bezieht sich die Ziffer nur auf die Knaben, so ist eine eingeklammerte Null dahintergelegt. Die für die Mädchen allein geltenden Ziffern sind eingeklammert.

²⁾ Auf dieser Stufe Heimatlunde und heimatliche Naturkunde.

Der Religionsunterricht nimmt in der B. einen größeren Umfang ein als in den Mittelschulen und auf den verschiedenen Lehranstalten (Realhöhere usw., Realgymnasium, Gymnasium). Während hier zumeist zwei wöchentliche Stunden für den Religionsunterricht für ausreichend gehalten werden, haben die B.n zumeist 4, auch 5, 6 und mehr Stunden. 1895 betrug die Zahl der Religionsstunden in den B.n der nachstehend aufgeführten Städte:

	Schuljahr:							
	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Berlin ³⁾	4	4	4	4	4	4	4	4
Altona	3	3	3	4	4	4	4	4
Hannover	3	4	4	4	4	4	4	4
Wiesbaden	2	3	3	4	4	4	4	4
Glaubenthal (Wiesbad.)	2	4	4	4	4	4	4	4
Biedenkopf (Wiesb.) ⁴⁾	4	4	4	4	5	5	5	5
Hagen i. W.	4	4	5	5	5	5	5	5
München	2	2	3	3	3	3	2	—
Nürnberg	2	2	2	3	3	3	2	—
Augsburg	3	3	3	4	4	4	4	4
Stuttgart	4½	4½	4½	6	6	7	6	6
Dresden	2½	2½	3	3	4	4	4	4
Leipzig ⁵⁾	2	2	4	4	4	4	4	4
Zwickau ⁶⁾	—	(2)	2	3	4	4	4	4
Mannheim ⁷⁾	3	3	3	3	3	3	3	3
Darmstadt ⁸⁾	2	2	4	4	4	4	4	4
Mainz	3	3	5	5	5	5	5	5
Parchim (M.-Schw.)	3	4	4	4	5	5	5	5
Oldenburg	1	2	2(3)	3	3	3	3	3
Braunschweig	3	3	3	3	4	4	3	3
Meiningen	2	3(2)	4	4	4	4	4	4
Allenburg	2	3	4	4	4	4	4	4
Arenstadt	2	2	3	4	5	6	6	6
Geesth.	1½	2	2	3	4	4	4	4
Lübeck	2	2	2	2	3	4	4	4
Hamburg	2	2	2	3	3	2	2	2
Lemgo	2	2	4	5	6	6	6	6
Mülhausen i. G.	3	3	4	4	3	3	3	3
Wien	1	1	2	2	2	2	2	2
Basel	3(2)	3(2)	2	2	2	2	—	—
Zürich	2	2	2	2	2	2	2	2

Zu neuerer Zeit hat vereinzelt, z. B. in Württemberg, eine Verminderung der Religionsstunden stattgefunden. Auch in Preußen ist eine Verkürzung der Stundenzahl, zumeist unter Teilung der ganzen in halbe Stunden, in einigen Gemeinden, z. B. in Berlin, auf der Unterstufe erfolgt. Der neue Grundlehrplan für die Berliner Gemeindeschulen sieht für die einzelnen Schuljahre 3, 3, 3, 4, 4, 4, 4 Religionsstunden bei 20, 22, 24, 28, 28, 32, 32, 32 Unterrichtsstunden überhaupt fest. — Der Gang des Religionsunterrichts ist im allgemeinen immer noch der hergebrachte. Nach dem Grundlehrplan der Berliner Gemeindeschulen soll die Unterstufe (1. bis 3. Schuljahr) eine Anzahl biblischer Gedichten dem kindlichen Verständnis nahebringen und einige Gebote, Liederstrophen und Sprüche dem Wortlaute nach einprägen. Lehraufgabe der Mittelstufe ist die zusammenhängende Behandlung der Heilsgeschichte des Alten Bundes und die Einprägung einer Anzahl Kirchenlieder und Sprüche und des Wortlantes der drei Glaubensartikel. Der Religionsunterricht auf der Oberstufe umfaszt die Heilsgeschichte des Neuen Bundes in Verbindung mit Bibelleien, den Katechismusunterricht und die Kirchengeschichte. Für die Behandlung des Katechismus bildet der heilsgeschichtliche Stoff die Grundlage. Die Kirchengeschicht-

¹⁾ Desgl. Danzig, Stettin, Posen, Breslau, Halle, Kiel, Lösnich (evangelisch), Bielefeld, Kassel, Neu-Braunfelsburg (M.-Strelitz).

²⁾ Desgl. Duisburg.

³⁾ In Leipzig begann der Religionsunterricht erst im 2. Quartal des ersten Schuljahres, in Zwickau waren in dem ersten Schuljahr für beide Geschlechter und im zweiten Schuljahr für die Knaben keine besondren Religionsstunden angelegt. Der Unterricht (vibl. Geschichte) wurde mit dem Anschauungsunterricht verbunden.

⁴⁾ Nach preußischen Verhältnissen hatten die Mannheimer Schulen nur 2 Religionsstunden, denn der Choralgesang ist eingerechnet und von den eigentlichen Gesangsstunden ausgeschlossen.

⁵⁾ Desgl. Worms.

sichen Stoffe erstrecken sich auf das apostolische Zeitalter und auf die Geschichte und Entwicklung der evg. Kirche. Wie in diesem Berliner Lehrplan, so wird auch sonst der biblische Geschichtsunterricht („Biblische Geschichte“) zumeist in chronologischem Lehrgange behandelt. Die früher üblichen konzentrischen Kreise der art- und nützlichen Stoffe in jedem Jahre sind zumeist aufgegeben. Der Katechismus ist vielfach noch mehr auf die Oberstufe befrächtigt als in dem Berliner Plan, der auch sonst hinter andern Plänen in bezug auf die Anwendung der Reformbestrebungen zurücksteht, im ganzen aber wohl die allgemeine Lage und Gestalt des Religionsunterrichts insbesondere in den preußischen Schulen kennzeichnet. — Die Methode des Religionsunterrichts in der B. wird durch die leitenden Grundätze des Unterrichts bestimmt. Anschauliche Darstellung, Fortschritt vom Nahen zum Fernen, Gewinnung von Begriffen und Urteilen aus den mitgeteilten Tatsachen und Angaben und die Anwendung der begrifflichen Ergebnisse des Unterrichts auf das private und öffentliche Leben finden auch im Religionsunterricht konsequente Anwendung, wobei besonders in neuerer Zeit das Streben, das Dogma stärker zurücktreten zu lassen und die sittlichen Befordernungen und Wirkungen in den Vordergrund zu stellen, überall erkennbar ist. Den prägnantesten Ausdruck hat diese, den Lebenswert der Religion für im Auge behaltende Bewegung in den Kämpfen der fächerlichen Lehrer für die Umgestaltung des Religionsunterrichts gefunden, während die breitmütige Lehrerenschaft für den Erfolg des jetzigen Religionsunterrichts durch eine im wesentlichen historisch gehaltene Religionskunde eingetreten ist, ohne damit eine ererbte Nachfolge im übrigen Deutschland zu finden („Religionsunterricht“, 5). Im übrigen sieht der Reform des Religionsunterrichtes („Religionsunterricht“, 7) in der B. vor allem der vorwiegend orthodoxe Religionsunterricht der Lehrerseminare im Wege, der den Lehrern eine sichere Stellungnahme zu den Ergebnissen der religiengeschichtlichen Forschung und den religiösen Bewegungen unserer Zeit erfordert. Eine Bevorzugung der freien Theologie durch die Lehrertraditio ist im allgemeinen sicher zu erkennen. — Der kath. Religionsunterricht, der in einzelnen Staaten ganz, in den übrigen zum Teil von der Geistlichkeit erzielt wird, wird auch in seiner methodischen Gestaltung im wesentlichen durch die Kirche bestimmt.

Die Reformen, die seit langerer oder kürzerer Zeit an die Tore der deutschen B. klopfen, hier näher zu kennzeichnen, ist nicht möglich. Es war eben die Frage der Reform des Religionsunterrichts berührt worden. Nur auf zwei Gegenstände, die teilweise Eingang gefunden haben und allmählich mehr Eingang gewinnen dürften, muß noch kurz hingewiesen werden. Die preußische Schulstatistik gibt 1901 zum ersten Male an, in wieviel B. Schulen Handarbeitssunterricht erteilt wird, und 1906 werden zum ersten Male die Schulen mit Haushaltungsunterricht gezählt. Es ist auffällig, daß die Knabenhandarbeit 1901 in 514, 1906 dagegen nur in 499 Schulen betrieben wurde; also ein Rückgang. In 6 Regierungsbezirken wurde 1906 dieser Unterricht in keiner Schule und nur in 4 Bezirken (Oppeln, Arnsberg, Düsseldorf,

Aachen) in mehr als 25 Schulen erteilt. Eine etwas stärkere Verbreitung hatte der hauswirtschaftliche Unterricht („Mädchen Schulwesen“, 1) gefunden. Er war 1906 in 657 Schulen eingeführt, nicht vertreten in 5 Bezirken, in mehr als 25 Schulen vertreten in 7 Bezirken (Potsdam, Oppeln, Schleswig, Minden, Arnsberg, Düsseldorf — hier in 152 Schulen —, Köln). In dem Jahrhundert 1906/11 haben beide Gegenstände in verhältnismäßig vielen Schulen Eingang gefunden. 1911 erzielten 1169 Schulen Knabenhandarbeitssunterricht und 1779 Schulen Haushaltungs- und hauswirtschaftlichen Unterricht. In den anderen deutschen Staaten hat die Bewegung ohne Zweifel ähnliche Erfolge gehabt. Von erheblichem Einfluß auf die Ausdehnung des Werkunterrichts waren in den letzten Jahren die Veröffentlichungen Kerstensteiners. In weitesten die Bestrebungen, der „Kunstlehrziehung“ (vgl. auch „Spiel und Arbeit“) die B. zu erschließen, von Erfolg gewesen sind, entzieht sich der zuverlässigen Darstellung, da statistische Aufnahmen nicht stattgefunden haben.

3. Den Umfang des deutschen Volkschulwesens veranschaulichen folgende Tabellen, die dem „Statistischen Jahrbuch für das Deutsche Reich“ entnommen sind und den Stand v. J. 1906 wiedergeben; die neuere Entwicklung ist in den beigefügten Bemerkungen berücksichtigt.

Die Kosten der staatlichen Schulauflösung und die des Lehrerbildungswesens („Lehrerseminar“) sind nicht eingerechnet. Von den Gesamtosten kommen auf den Staat 29%. Durch die letzten Befolgsausbesserungen ist die Beteiligung des Staates an den Schulauflösungen in allen deutschen Staaten erheblich gesteigert worden. Der preußische Kulturstat. für 1913 z. B. enthält für das B. wesen ohne Schulauflösung und Lehrerbildung 157.436 Millionen (1906: 82.378 Millionen).

Eine zutreffende Darstellung der äußerer Verhältnisse der deutschen B. im einzelnen ist schwer zu geben. Die B. ist das Widerbild nicht nur der großen Kulturunterschiede auf dem eurasischen Boden, sondern auch der Beliebigkeit der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse. Im ganzen fallen die Leistungen in Norddeutschland vom Westen nach dem Osten, in Süddeutschland vom Nordwesten nach dem Südosten ab; die Höhepunkte der Volkschulentwicklung liegen in Mitteldeutschland (Hessen, Thüringen, Sachsen). Zum Teil haben die großen Unterschiede auch ihren Grund in den rechtlichen Verhältnissen der Schule („Schulrecht“, 3). Nach dem preußischen „Allgemeinen Landrecht“ sind auch die B. „Beranthalungen des Staates“, aber die Unterhaltung liegt rechtlich den Gemeinden ob (Geige vom 28. Juli 1906; „Schulrecht“, 3); und trotzdem „alle öffentlichen Schul- und Erziehungsanstalten unter Aufsicht des Staates“ stehen, wird auch nach Erlass des Schulauflösungsgesetzes vom 11. März 1872 praktisch der Kirche eine weitgehende Mitherrschaft zugestanden (Kirche: VI, 2 „Schulauflösung“). Die volle Durchführung der Staatschule ist nur in einem Staat, in Anhalt, erfolgt, in allen anderen finden wir die verschiedenen Rechtssetzungen zwischen Staat, Gemeinde und Kirche. Eine gleichmäßige Förderung ist nur durch völlige Verstaatlichung der

Schule möglich. Weder Gemeinde noch Kirche sind in der Lage, den Riesenkörper des B. an jeder Stelle zu tragen. Die Gemeinde und die Kirchenschule hat auch ihre innere Berechtigung eingebüßt. Die alte Zeit des Pfahlbürgertums ist vorüber. Weder der geschlossene Kirchensprengel noch die in sich lebende Gemeinde läßt sich wiederherstellen. Die Menschen wohnen nicht mehr Jahrzehntelang diesseits und jenseits eines Flusses oder Berges nebeneinander, ohne sich zu begegnen. Nur wenige leben und sterben auf demselben Areal Erde, auf dem sie geboren wurden. Die neue Zeit löste den Menschen von der Scholle und zwingt ihn dazu, die für alle berechneten Einrichtungen auf eine breitere Grundlage zu stellen. Bei der Volkszählung im Jahre 1900 lebten z. B. über eine halbe Million geborene Ostpreußen und fast 700 000 Angehörige der Provinz Sachsen außerhalb ihrer Heimatprovinzen in anderen Teilen des Reiches. Ebenso wenig lassen sich die Menschen heute in allen Lebensäußerungen auf dem Boden einer Kirche festhalten. In Preußen stieg die Zahl der Wilden von 1900 bis 1905 von 335 000 auf 380 000 (Konkurrenzstatistik, 1c); im Gebiete des Deutschen Reiches wurden 1908 über 47 000 Mischheime geschlossen. Auf dem Schulgebiete haben Gesetzesgebung und Verwaltung weder den

Gemeinden noch der Kirche gegenüber diesen Verhältnissen in vollem Umfange Rechnung getragen. Sie mehrt aber die Volksbildungsinstitutionen an Wert und Bedeutung gewinnen, um so mehr wird sich der Staat ihrer annehmen und dadurch auch die B. aus ihrer jetzigen unsicheren, teilweise unhalbaren Stellung zwischen Staat, Gemeinde, Gutshof und Bierhaus herauskommen. Sie wird eine „Veranstaltung des Staates“ im wirtschaftlichen Sinne des Wortes werden. Die Staaten, die ein leistungsfähiges Schulwesen auf dem eigenen Boden begründen wollen, müssen aber wohl oder übel mit dem Sache der vtreuenhaften Verfassung „Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei“ nicht nur im ersten, sondern auch im zweiten Teile ernst machen, das heißt allerdings nicht, daß sie eine vom Staat losgelöste Schule schaffen sollen, die etwa dieselbe Selbständigkeit wie die vom Staat freie Kirche einnimmt, sondern nur, daß sie den Organen der Schule eine weitgehende Freiheit im Lehramt geben sollen, eine Freiheit, die etwa der des Richters entspricht. Denn die Arbeit des Lehrers kann ebenso wenig wie die des Richters mit dem gewöhnlichen Beamtenzollstand gemeessen werden. Wenn nicht alles eigenartige Leben absterben und verdorren soll, so muß der Schwerpunkt in die Lehrerpersönlichkeit und nicht in das Sy-

I. Schüler und Lehrer der öffentlichen Volkschulen.

Bundesstaaten	Zahl der Schüler der öffentlichen Volks- schulen	Zahl der volksbeschäftigten			Auf eine Lehrkraft entfallen Schüler	Auf 100 Lehr- kräfte kommen Lehrerinnen
		Lehrkräfte	und zwar	Lehrer	Lehrerinnen	
Preußen ¹⁾	6 164 398	102 764	84 980	17 784	60	17
Bavaria	958 037	16 420	12 559	3 861	58	24
Sachsen	775 098	12 721	12 068	653	61	5
Württemberg	315 778	5 505	4 890	615	57	11
Baden	308 884	4 839	3 983	856	64	18
Hessen	189 805	3 332	2 893	439	57	13
Mecklenburg-Schwerin	94 816	2 120	1 939	181	45	9
Mecklenburg-Strelitz	15 802	383	351	32	41	8
Sachsen-Weimar-Eisenach	61 313	1 071	1 018	53	57	5
Überhaupt	74 909	1 313	1 183	130	57	10
Brandenburg	84 658	1 480	1 282	198	57	13
Sachsen-Meiningen	46 874	770	690	86	60	11
Sachsen-Altenburg	36 546	553	501	52	66	9
Sachsen-Coburg und Gotha	41 183	768	658	110	54	14
Anhalt	54 114	1 021	843	178	53	17
Schwarzburg-Sondershausen	14 270	234	222	12	61	5
Schwarzburg-Rudolstadt	17 254	274	269	5	63	2
Waldeck	10 290	173	162	11	59	6
Neu h. L.	13 402	192	180	12	70	6
Neu h. L.	22 664	356	341	15	64	4
Schaumburg-Lippe	7 938	93	90	3	85	3
Lippe	25 043	334	315	19	75	6
Oldenburg	13 035	401	217	184	33	46
Bremen	32 853	726	565	161	45	22
Hamburg	115 360	3 289	2 026	1 263	35	38
Elsas-Bohringen	242 943	5 459	2 988	2 471	45	45
Deutsches Reich	9 747 267	166 597	138 203	29 234	58	18

¹⁾ Nach der Zählung vom 24. Mai 1911 betrug die Zahl der Volkschüler in Preußen 6 572 074, die Zahl der Schulfesten (Lehrkräfte) 117 164, davon waren 92 408 mit Lehrern, 24 756 mit Lehrerinnen besetzt. Die Zahl der Volkschullehrer im Deutschen Reich betrug 1911 148 217, die der Lehrerinnen 39 268, die Zahl der Schulfesten 10 309 049.

II. Die Aufwendungen für die öffentlichen
Volkschulen

III. Privat-
schulen mit
Volkschulziel

Bundesstaaten	Gesamtaufwendung (1000 M.)	Davor aus Staatsmitteln (1000 M.)	Auf 1 Schüler entfallen Gesamt- soßen	Zahl der Schulen	
				Schulen	Schüler
Breisgau	328 247	82 378	53	287	12 247
Bayern	52 680	18 937	56	38	2 496
Sachsen	45 364	10 391	59	58	5 107
Württemberg	15 809	5 333	50	—	—
Baden	16 033	4 472	52	7	707
Hessen	10 170	2 888	54	—	—
Mecklenburg-Schwerin	4 259	248	45	38	1 145
Mecklenburg-Strelitz	669	379	42	2	41
Sachsen-Weimar-Eisenach	3 140	1 180	51	11	720
Oldenburg	3 551	1 137	47	5	158
Braunschweig	4 367	1 192	52	—	—
Sachsen-Meiningen	2 509	690	54	—	—
Sachsen-Altenburg	1 543	330	42	—	—
Sachsen-Coburg-Gotha	2 212	563	54	3	117
Anhalt	3 306	2 876	61	10	1 031
Schwarzburg-Sondershausen	574	175	40	1	50
Schwarzburg-Rudolstadt	402	187	37	—	—
Waldeck	644	110	39	—	—
Reuß L.	524	51	39	—	—
Reuß i. L.	1 127	410	50	1	123
Schaumburg-Lippe	276	68	35	3	85
Lippe	1 062	575	42	—	—
Lübeck	978	846	75	—	—
Bremen	2 582	2 014	79	1	30
Hamburg	10 156	9 654	88	70	13 875
Elsaß-Lothringen	10 677	3 050	44	79	4 162
Deutsches Reich	522 861	150 134	54	614	42 094

stern gelegt werden. Diese Frage der Freiheit der Lehre muß mit der Frage der Staatschule zusammen gestellt und beantwortet werden. Mehr als einmal hat der Staat diese Frage verneint. Um die Mitte des vorigen Jhd.s wurden die „Dieten“ und zahlreiche andere Vertreter des Staatschulgedankens rücksichtslos verfolgt und entzogen ihnen damit die Liebe zur Staatschule bei den Lehrenden vorläufig stark abgefühlt, und Ende der 70er Jahre des vorigen Jhd.s wurden die „getreuen Kämpfergenossen“ beim Friedensschluß mit dem Bataillon vergeben und auch auf den vorgeschobensten Posten (Östmark) im Süch gelassen. Die Frage der Staatschule hat aber nicht nur eine rechtl. sondern auch eine organisatorische Seite und greift tief in das innere Leben der Schule.

Die Staatschule ist naturgemäß eine für alle Konfessionen und Stände gemeinsame, sie ist die allgemeine Volkschule, für welche die Pädagogik seit Amos Comenius in die Schranken tritt. Als Einheitschule soll sie die Kinder aller Stände, aller Bekennnisse und beider Geschlechter in sich vereinen. Wo sie trennt, geschieht es nur aus unterrichtlichen und erziehlichen Gründen. Datum war das preußische Schulunterhaltungsgesetz v. J. 1906, jo weiter Schrift von dem Wege zur Staatschule, ein Rückschritt in lange überwunden geglaubte Verhältnisse. Durch das Gesetz wurde die grundähnliche Trennung des Schulförpers nach Konfessionen ausgesprochen

(Konfessionschule). Alle besonnenen politischen Kreise werden sich demgegenüber vorausichtlich in nicht zu ferner Zeit, in der Fortbildung der gemeinsamen Schule vereinigen (vgl. Schulrecht, 4, Sp. 448; Fach- und Berufsschulen). Sie ist die einzige Schulform, die den Lebensbedürfnissen des modernen Staates in vollem Umfange entspricht, die in pädagogischer und schulorganisatorischer Beziehung am vollkommensten gestaltet werden kann und zudem am wohlfühlsten ist. Auch der letztere Punkt interessiert nicht nur die Finanzverwaltung, sondern ebenso sehr die Pädagogik. Denn je reicher der pädagogische Apparat im einzelnen wird, um so weitaus mehr ist vorhanden, die Gesamtheit der Volksjugend mit vollwertigem Unterricht zu versorgen und den Arbeitern an der Volksbildung einen entsprechenden Lohn für ihre Arbeit zu sichern.

4. Ueber B. und Kirche vgl. Schul- und Kirche VI § Schulaufsicht § Trennung von Schule und Kirche § Lehrerseminar, 4.

5. Ueber die Lehrer, die Entstehung dieser Lehrerguppe als eines besonderen Standes, die Ausbildung und Fortbildung der Lehrer und dergl. handelt der Artikel § Lehrerseminar. Statistisches über Lehrerstellen s. ebenda Abs. 3 und oben Abs. 3. Ueber Rechte und Pflichten, Einkommen und dergl. der Lehrer Schulrecht, 3, 4. Zur Ergänzung des dort Gebotenen ist hier nur noch von dem die Leitung des Standes und der von ihm bedienten B. erreichenden Lehrer

organisationen zu sprechen. Ihre Anfänge reichen bis in das 18. Jhd. zurück. Ein reicheres und stärkeres Leben entfaltete sich in ihnen aber erst in den 40er Jahren des vorigen Jhd.s, namentlich seit dem Jahre 1848. Auf der ersten Allgemeinen deutschen Lehrervereinigung, die vom 28.—30. September 1848 in Eisenach stattfand, wurde der erste Allgemeine Deutsche Lehrerverein begründet, der die „Verbrüderung aller Lehrer der verschiedenen Schulen Deutschlands und die Herstellung und Fortbildung eines geordneten Schul- und Erziehungswesens zur Förderung national-deutscher, jüttlich-religiöser Volksbildung“ bezweckte. In den folgenden Jahren der Reaktion unterdrückt, konnte erst im Jahre 1871 der jetzt bestehende und heute mehr als 80% aller deutschen Volkschullehrer umfassende Deutsche Lehrerverein begründet und allmählich zu seiner gegenwärtigen inneren Entwicklung und äußeren Ausdehnung gebracht werden. Der jetzt bestehende Deutsche Lehrerverein ist im Gegenzug zu dem 1848 begründeten „allgemeinen“ einem Volkschullehrerverein, der „die Förderung der Volksbildung durch Hebung der B.“ bezieht. Er umfaßt (1. 10, 12) 47 Zweigvereine mit 2905 Verbänden und 126 162 Mitgliedern in sämtlichen deutschen Staaten und preußischen Provinzen. Innerhalb des Deutschen Lehrervereins sind die preußischen Provinzialvereine unter sich zum Preußischen Lehrerverein und die Vereine der thüringischen Staaten zum Thüringer Lehrerbund zusammengefloßen. Von den größeren Zweigvereinen haben der Sächsische Lehrerverein 15328, der Bayerische Lehrerverein 12908, der Badische Lehrerverein 5080, der Württembergische Lehrerverein 3900, der Hessische Landeslehrerverein 3166 Mitglieder. — Von den neben dem Deutschen Lehrerverein noch bestehenden konfessionellen Lehrervereinen ist der Kath. Lehrerverband für das Deutsche Reich, der z. Z. einige 20 000 Mitglieder zählt, der bedeutendste (Charitas, 5, Sp. 1638). Der Verein vertritt in den meisten neutralen Standesangelegenheiten die Forderungen des Deutschen Lehrervereins, während er, seinem Zweck entsprechend, für die Konfessionschule in ziemlich extremer Form und für die geistliche Schulaufsicht in schwankenden und aus den eigenen Reihen vielfach befürworteten und eingeschränkten Forderungen eintritt. Auf evg. Seite bestehen konfessionelle Lehrerorganisationen in geringerer Zahl. Die wichtigste ist der Lehrerinnenzur Erhaltung der evg. B., der auf den evg. Schultagungen seine Ansichten vertreibt und seit dem Ende der 80er Jahre mit nicht besonderem Erfolg sich bemüht hat, in der Lehrerwelt Anhänger zu finden. Ueber Lehrerinnenvereine vgl. Lehrerin, 4. — Die Bedeutung der Lehrervereine für die Hebung und Entwicklung der B. liegt vor allem darin, daß die Lehrervereine den Lehrerstand als solchen materiell, geistig und beruflich zu fördern suchen, daß sie durch Versammlungen und Vorträge, ein ausgedehntes Zeitungsblatt („Deutsche Schule“, „Pädagogische Zeitung“, „Bayerische Lehrerzeitung“, „Preußische Schulzeitung“, „Sächsische Schulzeitung“ u. v. a. — Preuße: II, 4) werden vom Deutschen Lehrer-

verein selbst und von seinen Zweigvereinen herausgegeben —, durch wissenschaftliche und pädagogische Zeitschriften usw. an der Fortbildung ihrer Mitglieder arbeiten und pädagogische Zeitfragen allen Gliedern des Standes nahebringen. Darüber hinaus wirken die Lehrervereine aber auch mit Nachdruck und Erfolg auf diejenigen äußeren und inneren Beziehungen des B. ein, die mit der Person des Lehrers nicht unmittelbar zusammenhängen. Ohne die rasche Tätigkeit der Lehrervereine würde der jetzige Stand des B. wesentlich nicht erreicht worden sein.

Außer der bei Schulrecht genannten Literatur vgl. Griseck: Geschichte des deutschen Volkschullehrverbandes, 2. Aufl., 1892; — Clausius: Geschichte des Preuß. Unterrichtsgesetzes mit besonderer Berücksichtigung der B. Bis auf die neuste Zeit fortgeführt von H. Nösin, 1908; — G. Tewo.: Der preußische Schulgesetzentwurf im Lichte der deutschen Unterrichtsgesetzgebung, 1892; — Ders.: Schulämter der Gegenwart, 1911*; — Ders.: Grundzüge der deutschen Schulgesetzgebung, 1913; — Ders.: Die deutsche B. (Die Kultur, herausgegeben von Cohn, Gurkitt, 17. und 18. Band); — Die öffentlichen L. u. 1901, 1906 und 1911 (Wirtschaftshilfe zur Statistik des Deutschen Reiches, herausgegeben vom Kaiserl. Statist. Amt. Berlin, 17. Jahrh. 1908, 1. Heft, S. 315 ff., 21. Jahrh. 1912, 4. Heft, S. 203 ff.); Berichtigung zur Statistik (dieselbe 1908, 2. Heft, S. 250); — Das gesamte niedere Schulwesen im Preußischen Staate im Jahre 1906 (Preußische Statistik, hrsg. vom Königl. Stat. Landesamt in Berlin, 209. Band); — Dieselbe 1911 (ebda, 231. Band); — Statistisches Jahrbuch für den preußischen Staat, X, 1912. — G. Tewo.

Volkschullehrer Lehrerseminar usw. Volkschule, 3, 5 Schulrecht, 3, 4.

Volksfürsorge Revolution und Christentum, 3.

Volksverein für das kath. Deutschland. Vereinswesen; I, 6 Charitas, 10 Katholisch-Sozial, 3.

Volksversicherung.

1. Grundsätzliches; — 2. Die B. im engeren Sinn des Wortes; — 3. Die Gombäude der deutschen Sozialversicherung; — 4. Die neue Art der deutschen Sozialversicherung. — Redaktionelle Gründe ließen es erwünscht erscheinen, unter diesem einen Titel sowohl die eigentliche Volksversicherung als auch die wichtigsten Zweige der Sozialversicherung zu behandeln.

1. Wieglebt mehr noch als bei der gewöhnlichen Lebensversicherung in bei der B. eine Beziehung zur Religion, wenn genommen zunächst zu dem ökonomischen Wirkungsbereich praktischer Religionsbetätigung, feststellbar. Das gilt freilich vor allem von der B. im weiteren Sinne. Man unterscheidet nämlich eine B. im weiteren und eine solche in einem engeren Sinne. Als B. im weiteren Sinne pflegt man gern die Massenversicherung, also schlechthin die Versicherung des Volkes, breiterer Schichten der Bevölkerung zu bezeichnen, mit denen man die ökonomisch minder Leistungsfähigen erfaßt wissen will. Das Bedürfnis nach einer wirtschaftlichen Veranlassung zur Deckung zufällig auftretenden Vermögensbedarfes ist unbefriedbar gerade für die Klasse der wirtschaftlich Schwachen besonders groß. Es ist aber dieses Bedürfnis selbst ein historisches Produkt, erwachsen ganz besonders aus der „Abewindung“ der charitativen Wirtschaftsorganisation durch die individualwirtschaftliche. Darin ist auch die oben angedeutete Beziehung zu praktischer

Religionsbetätigung zu suchen, wobei allerdings die christliche in erster Linie gemeint ist, aber auch andere wie insbesondere z. B. die mosaische nicht ausgeschlossen sein soll. Innerhalb jener wohl frühesten Verfassung des Wirtschaftslebens, welche die Einzelwirtschaft als überwiegend auf sich selbst angewiesenen Wirtschaftstypus mit weitgehender Autarkie (Selbstgenügsamkeit) erkennen lässt (geöffnete Hauswirtschaft), sind die Fälle plötzlich auftretenden Vermögensbedarfs in erster Linie Unglücksfälle. Die Form des Vermögens, nach dem ein Bedarf auftauchen konnte, war die der kontreten Sachgüter. Mit realen Gebrauchsobjekten musste geholfen werden, mit Dingen, die man nach den Grundzügen der ganzen Wirtschaftsweise nicht gegen Geldbeträge tauschen konnte, weil sie niemand im Überflusse und deshalb auch nicht zum Verkauf befähigt waren. Dem plötzlich auftretenden Vermögensbedarf konnte daher auch nicht durch Verfügung über Geldbeträge gedient sein. Werttätiges Genossenschaftsbewusstsein musste in Funktion treten, ein Element, das in hohem Maße durch die Liebesmoral der Religion geträgt war. Für den aufraten Wirtschaftsorganismus solcher durch wirtschaftlichen Verkehr untereinander nur schwach verbundenen (geöffneten) Hauswirtschaften stellte die Hilfeleistung der Nachbarn und Gemeindegenossen, selbstverständlich aber auch der kirchlichen Gemeinschaften eine wichtige Ergänzung der individuellen, aber (zum Unterschied von der modernen) verfehlten Wirtschaftsführung dar. Diese Hilfeleistung fehlt in der modernen Wirtschaftsverfassung freilich auch nicht ganz, aber in Konkurrenz mit ihr steht der Kreis aller jener Veranstaltungen, die als Versicherungsseinrichtungen bekannt sind.

Das Zurückbleiben der Leistungen des charitativen Systems hinter dem Versicherungswesen macht sich gerade auch in der Klasse der wirtschaftlich Schwachen bemerkbar. Zu erklären ist es nicht in leichter Linie gewiß dadurch, daß die Bedarfsdeckung heute eben ganz überwiegend verfehlte wirtschaftlich vor sich geht, daß die Bedürfnisbefriedigung also durch die Verfügung über Geldmittel bedingt ist und die Bedarfsgüter selbst verlaufsreich jederzeit zur Verfügung stehen. Aber die Entwicklung der Versicherungsmethode zur Errichtung des Zweedes der Sicherung einer Vermögensverfügung im Falle plötzlich und zufällig auftretenden Bedarfs und im Gegenzug dazu das Zurückweichen der charitativen Wirtschaftsergänzung finden ihre Erklärung eben doch auch in dem Umstande, daß die auf der Liebesmoral ausgebaute werttätige Charitas verhältnismäßig an Boden verloren hat. Dazu mag wohl auch noch der Umstand mitwirken, daß mit dem charitativen System die Gefahr einer gewissen Abhängigkeit derjenigen, denen die Leistungen zugute kommen, von denen, die sie bieten, verbunden ist (vgl. Wagner). Die Versicherung fördert, das charitative System unterbindet die persönliche Freiheit. Diese Verschiebung ist um so wichtiger, als die Versicherung, je notwendiger sie ist, d. h. je mehr die ökonomische Criftenz zufälligen Vermögensbedarf ausgesetzt ist, um so teurer ist. Das sei gerade für die B. mit einer Zusammensetzung einiger Tarifjähre (unter 2) dargelegt.

2. Die B. im engeren Sinn (auch „kleine

Lebensversicherung, Markversicherung“, englisch industrial insurance genannt) ist im allgemeinen eine für Minderbemittelte bestimmte Kapitalversicherung, die in Deutschland in der Regel über Beträge bis zu 1000, selten 1500 Mark abgeschlossen wird und eine durch mehrere unterjährige Prämien-Teilzahlungen erleichterte Zahlungsweise für die Prämienleistung geflattet. Es müssen aber diese beiden Momente vereint auftreten, denn jedes für sich kommt auch in der gewöhnlichen Lebensversicherung vor; andererseits werden B.-Verträge auch über höhere Summen abgeschlossen. Kein höheres Kriterium ist der Fall der ärztlichen Untersuchung, es gibt B.-unternehmungen, welche spezielle B.-Verträge auf Grund ärztlicher Untersuchung abschließen. Besonders niedrigere Tarife sind dann aber mit dieser Versicherungskombination zugehörig. In der nachstehenden Tarifzusammenstellung sind die Jahresprämien für die Versicherung von 1000 Mark im Eintrittsalter von 25 und von 35 Jahren wiedergegeben. Die Ziffern sind Tarifjähre: A für B. ohne ärztliche Untersuchung mit wöchentlicher Prämienzahlung, B für mit ärztlicher Untersuchung und jährlicher Prämienzahlung, C reguläre Versicherung derselben Altersgemeinschaft, D reguläre Versicherung einer gegenseitigen Anstalt.

Einfache Todesfalls- Todesfallsver. mit Abgeltung der Lebensversicherung, sog. Prämienabholung verl. (sog. gemischte) lebenslängliche b. z. 60. Lebensj. zahlbar auf das 60. Lebensjahr

	25	35	25	35	25	35
A	31.70	42.95	35.38	57.—	40.60	61.20
B	25.60	35.20	31.50	46.20	35.90	54.50
C	23.—	29.90	26.70	36.50	30.—	42.80
D	21.60	28.40	24.30	34.—	27.80	40.60

Die Momente, welche die Versicherungsnahme bei der B. erleichtern sollen, wirken gerade verfehlend, so vor allem: der Wegfall ärztlicher Untersuchung, die die Verwendung von Sterbetafeln mit rajischer Absterbeordnung als für die reguläre Versicherung bedingt, dann aber die wöchentliche, eventuell monatliche Prämienzahlung. Damit allein ist freilich die Verschiedenheit nicht erklärt; es besteht auch zwischen B. und C-Tarifen noch ein erheblicher Unterschied. Es ist also nicht bloß der Wegfall oder die Oberflächlichkeit der ärztlichen Untersuchung (Tarifjahr B), was die Heranziehung einer strengeren Sterbetafel (die etwa auch die Absterbeverhältnisse nicht ganz gesunder Personen berücksichtigt) veranlaßt, sondern allgemein die Gefahr stärkerer Abwürgung jener Leben, die für die B. in Betracht kommen, auch wenn sie gesund die B. eingehen. Erhebt danach auch innerhalb das Vor gehen der Bananstalten ganz gerechtfertigt, so erweist sich damit doch die B. als minder geeignet zur Erfüllung der sozialökonomischen Aufgabe, der sie dienen soll. Es kann den Bananstalten auch nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß für die B. auch noch höhere Verwaltungszuschläge eingehoben werden als bei der gewöhnlichen Lebensversicherung, die z. B. schon die Prämienabholung und die Prämienabholung beim Versicherten vereinigt.

Um diesem Mißstande einigermaßen abzuheben, sind verschiedene Vorschläge zur Reformation der B. ausgetragen. Die beachtenswertesten sind

jene, die eben darauf abzielen diese Versicherungskombination für die Versicherungsbedürftigen zu verbilligen. Aber auch die Verhütung desjenigen positiven Schadens aus der V. wird angestrebt, der sich aus dem freiwilligen Aufgeben eines einmal abgeschlossenen V.-vertrages ergibt (Storno). Nur bei zwei von den deutschen V.-gesellschaften sind 1904 rund 178 000 Verträge, für die mindestens eine Prämie (wenn auch nur Wochenprämie) gezahlt war, verfallen, 1907 bei allen deutschen Gesellschaften 275 000 Verträge, das bedeutet wahrscheinlich ein paar Millionen Verlust für die ohnehin ökonomisch Schwachen. 1904 standen von 100 bei der Vittoria 1892 abgeschlossenen Vn nur 55,8 noch in Kraft. Fortbestand des Versicherungsanspruches trotz Säumigkeit in der Prämienzahlung ist eine ebenso wichtige Maßnahme wie die Zubehörnahme der Postorganisation oder die Förderung der Kollektivversicherung, durch welche die Verwaltung der Organisation verbessert wird. (Über derartige Reformideen vgl. die unten genannten Arbeiten Blechers und Kohls.) Im großen und ganzen hat sich die rein privatwirtschaftliche Verfassung der V. trotz der nach der Statistik scheinbar großen Erfolge dieses Versicherungsweiges nicht bewährt. So wünschenswert sozialpolitisch die Kräftigung des ökonomischen Selbstverantwortlichkeitsgefühles der Kinderbemittelten und von diesen ausgehend das Interesse für die Versicherung auch immerhin sein mag, hier erweist sich das rein privatwirtschaftliche System als unzureichend und ein Teil der Last, die ehedem die Charitas getragen hat, muß gemeinwirtschaftlich getragen werden. Das hat durchaus nichts Bedeutendes an sich, wenn die hier angestrebte Kapitalbildung sich dann gewissermaßen auch mit Hilfe der Mittel der Geiamtheit, also der Steuergelder, vollzieht. Es handelt sich nur darum, die Beitragseistung der Allgemeinheit in den richtigen Schranken zu halten, damit nicht das Selbstverantwortlichkeitsgefühl, das durch die soziale Zwangsversicherung ohnehin gefährdet wird, leide. Der Einzelne, der eine V. eingehet, soll das Bewußtsein behalten, daß die durchzuführende Kapitalbildung aus seinen Kräften vor sich geben muß. Diese kleine Kapitalbildung, wie sie sich da in den Kreisen der Kinderbemittelten vollziehen kann, ist doch auch wenigstens ein Anfang zur Abschwächung der sozialen Gegner, die aus der Bevölkerungsdichtheit sich ergeben. Es ist geradezu die Aufgabe sozialer Beizahlungsgleichungspolitik, diese wenn auch kleine Kapitalbildung in den Kreisen der Nichtbemittelten zu erleichtern und an die Stelle der sozialen V. auf der Grundlage privatwirtschaftlicher Unternehmerprinzipien eine solche mit Anwendung an öffentlich-rechtliche Einrichtungen zu setzen, die sie verbilligt.

Von diesem Gesichtspunkte aus sind Maßnahmen, wie sie die ido-schweizerische Postverwaltung getroffen hat, ferner der Schweizer Kanton Neuhâtel, der selbst eine staatliche Anstalt eingerichtet hat, wie sie endlich die österreichische Regierung im Anschluß an den Ausbau der sozialen Versicherung plant, (vgl. meine unten genannte Arbeit) erste Schritte auf dem richtigen Wege. Die Gemeinde St. Gallen leistet zu der von Gemeindebürgern abgeschlossenen Lebens- und Altersversicherung auf den Todesfall nüchternste Beiträge, allerdings mit Vorbehalt des Ver-

fügungsbretches über den Teil der Versicherungssumme, der dem Gemeindebeiträge entspricht. Dieses Verhalten bildet gewissermaßen eine Zwischenstufe zwischen kollektiver und charitativer Erleichterung der individualwirtschaftlichen Einrichtung, ein Symptom dafür, daß die Idee praktischer Betätigung der Charitas in kollektivwirtschaftlichen Phänomenen fortleben dürfte. Neuestens sind in Deutschland 3 V.-Anstalten mit teilweise parteipolitischem Einschlag z. T. errichtet worden, z. T. in Gründung begriffen, welche die V. auf gemeinnütziger Basis billiger bieten sollen. Gründer sind 1. die öföenl. Lebens-V.-Anstalten, 2. der Verband privater Lebens-V.-Anstalten, 3. die freien Gewerbschaften und Genossenschaften. Die Vn deutscher Gesellschaften weisen für Ende 1911 einen Bestand von 7,95 Mill. V.-verträgen mit einer Versicherungssumme von 1596 Millionen Mark auf. Im Durchschnitte lautet daher eine Police auf rund 200 (1907 noch 170) Mark. Von Hoffmann wird geschildert, daß es 1906 auf der Erde etwa 45 Millionen V.-polien auf 16 806 Millionen Mark lautend gegeben habe.

M a r s : Versicherungswesen, § 33, 1905; — Ferner die unter Artikel V. im Wörterbuch d. Volkswirtschaft 2. Aufl. sowie im Berl.-Lexikon genannten Literatur. — Außerdem Haase: Die V. in Deutschland, 1903; — Kohl: Die Reform der V., 1904; — Friedlein & Südenhorst: Zur Reform der V. (in J. f. ges. Staatsw., 1907); — Paul Arthur Schöner: Die private V., 1910.

Zweidined.

3. Die deutsche Sozialversicherung gilt mit Recht als das größte Kulturreich der Sozialpolitik. Nach dem Vorgang und Muster Deutschlands haben in den letzten Jahrzehnten die meisten Kulturstaaten soziale Versicherungen hauptsächlich für die industrielle Arbeiterschaft eingeführt. Die rechtliche Grundlage für die deutsche Sozialversicherung bildeten zunächst folgende Gesetze: Kranken-VG. vom 15. 7. 1883, Unfall-VG. vom 6. 7. 1884 und Invaliden- und Alters-VG. vom 22. 7. 1889. Die Nachteile dieser schriftlichen Einführung der einzelnen Versicherungswege wurden teilweise beseitigt durch einheitliche Kodifikation des Sozialversicherungsbereichs in der Reichsversicherungsvorschrift vom 19. 7. 1911. Das Angefehlten-VG. vom 20. 12. 1911 endlich brachte eine wesentliche Erweiterung des Gebietes der sozialen Zwangsversicherung.

Die Krankenversicherung gewährt dem Versicherten freie ärztliche Behandlung, Arznei und Heilmittel, sowie für jeden Arbeitstag ein Krankengeld in Höhe der Hälfte des ortsbülichen Tagelohnes. An Stelle dieser Beihilfen kann frei Kur und Verpflegung in einem Krankenhaus treten. Die Leistungen der Unfallversicherung richten sich nach den Folgen des Unfalls, den der Versicherte erleidet. Bei tödlicher Körperverletzung bezahlt die Versicherung ein Sterbegeld sowie eine Hinterbliebenrente. Hinterläßt der Verstorbene eine Witwe oder Kinder, so beträgt die Rente für die Witwe bis zu ihrem Tode und für jedes hinterbliebene Kind bis zum vollendeten 15. Lebensjahr je 20% des jährlichen Arbeitsverdienstes des Verstorbenen. Bei vorübergehender Erwerbsunfähigkeit bezahlt der Versicherte die Entschädigung bis zur 13. Woche aus der Krankenversicherung. Die Unfallversicherung beginnt erst mit

der 14. Woche nach Eintritt des Unfalls und gewährt dem Versicherten alsdann außer freier ärztlicher Behandlung und freien Heilmitteln für die Dauer der Erwerbsunfähigkeit eine Rente. Bei dauernder Erwerbsunfähigkeit wird die Rente auch dauernd bezahlt, und zwar bei völiger Erwerbsunfähigkeit mit 66% des Jahresarbeitsverdienstes als Vollrente, bei teilweise Erwerbsunfähigkeit als Teillrente, deren Berechnung sich nach der durch den Unfall erlittenen Einschätzung an Erwerbsfähigkeit richtet. Wer der Unfall so schwer, daß der Verletzte nicht ohne fremde Pflege leben kann, so erhält er eine hilflose Rente, die auf bis zu 100% des Jahresarbeitsverdienstes bemessen werden kann. Die Invaliden- und Altersversicherung brachte eine abermalige Erweiterung der Leistungen der Reichsversicherung: Invalidenrenten erhalten hauptsächlich dauernd Erwerbsunfähige, vorübergehend Erwerbsunfähige erst nach 26 Wochen für die weitere Dauer der Erwerbsunfähigkeit. Altersrenten werden an Versicherte, welche 70 Jahre alt sind, ohne Rücksicht auf den Grad der Erwerbsfähigkeit bezahlt. An Stelle der Geldrenten kann in einzelnen, gelegentlich festgelegten Fällen ein Heilversfahren, bei Ausländern, die ihren Wohnsitz im Deutschen Reich aufgeben, eine Kapitalabfindung treten. Die Höhe der Invaliden- und Altersrenten richtet sich nach der Zahl und der Höhe der von dem Versicherten entrichteten oder der für ihn geleisteten Beiträge. Im Zusammenhang mit organisatorischen Änderungen der Invalidenversicherung brachte die Reichsversicherungsordnung eine Erweiterung der Unterbliebenenversicherung für Arbeiter (Waisenrente für die noch nicht 15 Jahre alten Kinder, Witwenrente für die „dauernd invalide Witwe“ eines zum Bezug von Invalidenrenten Berechtigten). Die Leistungen der Angestelltenversicherung sind Ruhegeld und Unterbliebenenrenten. Das Ruhegeld besteht in Altersrente und Invalidenrente für den versicherten Angestellten. Die Altersrente beginnt mit dem Tage der Vollendung des 65. Lebensjahres, die Invalidenrente wird außer bei dauernder Erwerbsunfähigkeit bei mehr als 26wöchentlicher vorübergehender Erwerbsunfähigkeit gewährt. Die Höhe des Ruhegeldes richtet sich nach der Zahl und Höhe der Beiträge. Die Witwenrente beträgt 40%, die jedem Kind unter 18 Jahren zustehende Waisenrente 20% des Ruhegeldes, das der Verstorbene zur Zeit seines Todes im Falle der Erwerbsunfähigkeit bezogen hätte. Eine staatliche Arbeitssicherung kennt bis jetzt erst England, dessen großzügiges Sozialversicherungsgesetz vom 16. Dezember 1911 obligatorische Arbeitslosenversicherung für die Arbeiter jülicher Gewerbe eingeführt hat, in denen die Nachfrage nach Arbeitskräften besonders großen Schwankungen unterworfen ist (Baugewerbe, Maschinen- und Fahrzeugfabrikation, Eisengießerei). Die Verträge deutscher Stadtverwaltungen (Straßburg, Schöneberg u. a.) mit freiwilliger Arbeitslosenversicherung nach dem sog. Genfer System (Unterstützung der Berufsvereine aus Gemeindemitteln) scheinen zu durchgreifenden Erfolgen nicht zu führen. Es ist daher zu erwarten, daß der Gedanke einer Einführung der A.B. auf dem Wege des Zwanges durch Reichs- oder

Landesgesetz in nicht zu ferner Zeit der Bewirkung näher gebracht werden wird.

4. Das System der deutschen Sozialversicherung ist in letzter Zeit Gegenstand scheinbar sehr ernster Kritik gewesen. In der medizinischen Literatur wurde nicht nur über eine sehr bedeutsame Zunahme der Simulanten unter denjenigen gegründet, die im Verfolg ihrer Anträge auf Rentenbeginn ärztlich untersucht werden mußten. Schwer wiegt die Feststellung, daß der Wunsch, möglichst lange eine Rente zu beziehen, in vielen Fällen der Heilung hindern im Wege steht. Das Krankheitsbild der „Rentenhypothek“ wird in der Sicherungsmedizin seit etwa 10 Jahren viel erörtert. Es läßt sich also nicht bestreiten, daß unsere heutige Gesetzesgebung auf dem Gebiete der Arbeiterversicherung gewisse Folgen gezeigt hat, die der damit verfolgten Absicht direkt widersprechen. Nur wird man der daran anknüpfenden kritisch zweierlei entgegenhalten müssen. Die unerwünschten Folgen beobachten wir in der Haupträume uns bei einem Gebiet unserer Sozialversicherung, bei der Unfallversicherung und bei deren Fortführung in der Invalidenversicherung. Die Unfallversicherung wird belastlich auch von den privaten Sicherungsunternehmungen geprägt und es scheint, daß die meisten Gesellschaften bei ihren Versicherten, die sich fast durchweg aus besser gestellten, der Zwangsversicherung nicht unterworfenen Bevölkerungsschichten zusammenfassen, ganz ähnliche Erfahrungen machen. Der Unfall als Sicherungsfall bringt also einerseits an sich gewisse sittliche Gefahren mit sich. Anderseits scheint gerade die medizinische Forschung, die diese Gefahren zuerst erkannt hat, berufen zu sein, um die Wege zu ihrer Beseitigung zu weisen. Nach Berichten von schweizerischen und nordischen Ärzten scheint die Unfallnervose in denjenigen Ländern, in denen an Stelle der Rentenzahlung einmalige Kapitalabfindung treten kann, fast immer geholt zu werden. Es wird also aller Voraussicht nach nur einer, nicht einmal sehr einschneidenden Änderung unseres Unfallversicherungsrechts bedürfen, um die bedeutendste Folgeerscheinung unserer Arbeiterversicherung zu bekämpfen.

Versicherungsexponent herausgeg. von Alfred Maneß 1909; Ergänzungsband für die Jahre 1908—12 zu diesem Werk; die einschlägigen Artikel des Wörterbuchs der Volkswirtschaft; — Ludwig Eberhard: Unerwünschte Folgen der deutschen Sozialversicherung, 1913; — Otto von Biedenfeld-Südenhoft: Hat die deutsche Sozialversicherung die in sie gesetzten Erwartungen erfüllt? (Zeitschr. für Versicherungswissenschaft, Jg. 1913, Heft 3); — Otto Nagel: Reber den Einfluß von Rechtsansprüchen bei Neuwohn, 1913. **Oskar Siebel.**

Volksvertretung [Parteien: I, 2] **Wahlrecht**, **Gesellschaft** **Nationalökonomie**.

Volkswohlfahrt [Wohlfahrtspflege] **Volksversicherung** **Volksbildungsbemühungen** **Sozialpolitik** **Individual- und Sozialethik**.

Volkswohlstand **Einkommen**, 1 **Wert und Preis**.

Volkszählungen **Bevölkerung**, 1. — **Ueber Geschichts- und Methode der Statistik** und über **fürstliche Zählungen** vgl. **Statistik** **Konfessionsstatistik** **Religionsstatistik** **Kirchlichkeit** **Moralstatistik** **Weidemann: IV (Tabellen)**.

Volkszeitung **Essener**, **Rönnische**, **Schlesische**, **Presse**: IV, 2, 3, 4.

Vollkommenheit.

1. Ideal der B.; — 2. individuelle und gemeinschaftliche B.; — 3. Möglichkeit der B. — Zur Eingliederung vgl. *Mensch: III. Sünde: IV.*

1. Es handelt sich hier nicht um die Vollendung im Jenseits ("Seligkeit", "Ewiges Leben"); auch wer religiös-rituelle B. des Christen unter irdischen Bedingungen für unmöglich hält, muss doch das Musterbild einer solchen auch auf den Hintergrund des Diesseits projizieren, um unter irdischen Verhältnissen nur überhaupt danach streben zu können; zumal wenn man in Christi Bekehrung und Werk ein solches Musterbild schon während seines irdischen Lebens verwirktlich sieht. So ergab sich frühzeitig das Streben nach B. in der Form der "Nachfolge Christi", doch hat dieser Begriff auch seine Schwierigkeiten, sowohl für die orthodoxe Auffassung, nach der Christus in absolut sindloher B. schon in die Welt trat, während ein großer Teil der Kraft seiner Nachfolger darin bestehen muss, sich der angestammten und angewöhnten Sünden zu erwehren; als auch für die moderne, nach der die B. Christi in ungetrübter Einwirkung seines religiösen Bewußtseins und unverzerrlicher Treue in der Erfüllung seines Berufes war ("Werk Christi"); weil eben diese seine Lebensaufgabe eine schlechthin einzigartige war. So tritt neben der mehr ästhetischen Fassung des Reisens für den Himmel als eines peinlichen Weitseils gegenwärtiger und Abflügens vergangener Sünde die positive Forderung des Tertius mit seiner Lebensaufgabe, und da dies Tertius sein Großteil nicht in unserer Macht steht, die herbstliche Richtung auf dieses Ideal und der stetige Fortschritt in dieser Richtung.

2. Soll jede Individualität „in ihrer Art“ nach B. streben, so wird schon ein Gesamtmensch zu stande der B. vorausgesetzt, in dem sich diese Individualitäten ergänzend zusammenfügen: ein Gauzes, das in der neueren Theologie mehrfach als "Reich Gottes" bezeichnet wird. Hingegen ist es ein Gedanke, der zuerst in der Form des "Gottlaßmus", später auch in den mannigfachen christlichen und außerchristlichen sozialen „Utopien“ (Utopisten) durchdringt: ob nicht vielmehr jener Gesamtzustand zuerst verwirklicht werden müsse, damit jedes Individuum, auf seinen richtigen Platz gestellt, die Bedingungen seiner Bervollkommenung finde? Die beiden sind scheinbar ausschließende Forderungen: erst befere jeder an sich selbst, dann wird die Welt von selbst besser werden! und: zuerst die Zustände gesichert, dann werden die Menschen sicherlich auch besser! stehen freilich tatsächlich in engster Wechselwirkung. Die Schwierigkeit ist nur, die Formel zu finden, wann die eine und wann die andere Betrachtungsweise angebracht ist; und wenn zwingend die in einer christlichen Gemeinschaft genährten Erwartungen sich in littliche Bervollkommenungsenergie des Einzelnen umsetzen lassen, so kommt diese auch wieder in bedeutliche Abhängigkeit vom naturnämlich mit solchen Erwartungen verbundenen Wechsel von Enthusiasmus und Enttäuschung.

3. Darum wird in der Kirche immer wieder die Aussicht des Individuums für sich allein, es auch in einer „argen Welt“ zur B. (innerhalb der unter 1. genannten Grenzen) zu bringen, betont werden, sei es als Regel für jeden echten Christen, sei es als ein Außerordentliches für besonders Be-

gnadigte, und es wird von da aus solchen, welche wie namentlich die lutherische Kirchenlehre, die notwendige Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit bis zum Tod betonen (*Sünde: III. 5; IV.*), Larheit und Neugierde vorgeworfen. Diese erwidern dann mit dem Vorwurf, daß vielmehr ihre Gegner es in angeblichen B. Zustand mit ihren Unfertigkeiten und Verfehlungen nicht genau nehmten, während solche beim „Wiedergeborenen“ vielmehr noch viel strenger zu beurteilen seien, als beim „alten Adam“. Auch die Umwandlung des quantitativen in den qualitativen Gesichtspunkt macht nur aus der Not eine Tugend; wohl haben in die Schrauben des Berufs gebaute Ideale eher nebeneinander in der Geschichte Platz; aber das ist es ja gerade, daß Romantiktypen wie *Origenes* und *Augustin*, *Gregorius VII* und *Franz von Assisi*, *Luther* und *Zwingli*, *Tertius* und der General der Heilsarmee nicht im konkreten, engeren Kreis zusammen bestehen können, ohne sich zu verdrängen, und endlich also vor einem problematischen Zukunftideal verschwinden sollen. Deshalb ist es zwar nicht wohlgetan, einem ernst nach vollkommener Heiligung Ringenden den Mut zur Errichtung seines Ziels nehmen zu wollen; aber eigentliche B. gibt es doch nur für eine Anschauung, welche die Werte, die im Individuum und in der Geschichte nicht nebeneinander Platz finden, ewig gegenwärtig sind.

A. Ritschl: Die christliche B., 1889; — *Ders.:* Rechtfertigung und Versöhnung, III, 1888, §§ 67 und 68; — *J. Gottschald:* Ethik, 1907, § 55; — *L. Lemme:* Christliche Ethik I, 1905, § 58 (mit Lit.); — *Ders. in RE* XX, 2, 733 ff.

F. Hofmann.

Vollkommenheit, urständliche, *Gott*-ebenheitlichkeit *Urstand* *Naturrecht* *Entwicklung*, religiöse, 1. 4.

Volmar, Agnes: *Volkschriftsteller*, 2 e.

Vollmond *Erscheinungswelt* der Rel.: I, B 4 b *Himmelskörper*; vgl. *Aegypten*: II, 2 (Sp. 179). *Babylonien*: 4, B f (Sp. 864).

Polos *Slavische Religion*, 2.

Voltaire (1694—1778), eigentlich *François Marie Arouet*, einer der Führer der französischen Aufklärung, geb. zu Paris. Er begann als tragischer und epischer Dichter. Entscheidend für seine Zukunft waren die drei Jahre 1726—29, die er im Exil in England zubrachte. Er lernte dort die englische Naturwissenschaft (*Newton*), den englischen *Deismus* (I, 2) und die englische Industrie und politische Freiheit kennen und hat an den Ideen, die er damals annahm, beinahe sein ganzes Leben gelehrt. Nach einem längeren Aufenthalt in Frankreich und Berlin (1750—1752, von *Friedrich dem Gr.* protegiert) zog er sich in die französische Schweiz zurück; als ihm die Republik Genf wegen seiner Aufschriften Schwierigkeiten machte, setzte er sich in Ferney auf französischem Boden, aber ganz nahe bei der Schweizer Grenze fest (endgültig seit 1760), wo er bis zu seinem Tode blieb. Den Menschen B. lernt man am besten aus der umfangreichen Korrespondenz kennen, die schon der ersten Gesamtausgabe der Werke beigegeben wurde und seither immer wieder mitabgedruckt und vielfach auch ergänzt wurde. Als Schriftsteller hat B. so gut wie alle literarischen Gattungen gezeigt. Für die kirchengeschichtlichen kommen vor allem die zahlreichen Flugschriften und

Pamphlete in Betracht, in denen er gegen den herkömmlichen Glauben unerbittlich kämpft. Er greift nicht nur die äußeren Vollwerke der alten Dogmatik, sondern diese selbst an und begnügt sich nicht, mit Hilfe einer oberflächlichen, wenn schon ausgedehnten Gelehrsamkeit, die Echtheit und Wahrhaftigkeit der Offenbarungsschriften zu kräftigen, sondern er wendet sich gegen die Bibel und die aus ihr gezogenen Dogmen selbst, die er als unmittelbar und unvernünftig zugleich bezeichnet; er spricht von „Tabern“, die mit der Gottesvorstellung der gesunden Vernunft in Widerpruch stehen und sieht die widerwärtige und verderbliche Wirkung der Religion in der Intoleranz gegen Andersgläubige. Seine Ansätze über theologische und kirchliche Gegenstände enthalten, da sie meist für den Tag geschrieben sind, zahlreiche Wiederholungen; so gut wie alles wichtigere ist in dem sogenannten „Dictionnaire philosophique“ (1764) zusammengefasst, neben dem hauptsächlich noch der „Roman“, „Candide“, der durch das Erdbeben von Lissabon veranlaßt, schärfe Angriffe auf den Glauben an eine göttliche Vorsehung enthält, und der „Essai sur les moeurs“, der Versuch einer Weltgeschichte im Geiste der aufgeklärten Geschichtsphilosophie („Geschichtsphilosophie, 2. Th., 1364“). „Kirchengeschichtsschreibung, 3 e), in Beziehung tūmen.“ Literaturgeschichte: III, B 4 b „Desismus; I, 3 b „Aufklärung, 3 b; 5 e, f „Philosophie; III, 3 c).

Es ist keineswegs leicht, B. s. in fünf Minuten abzuschreiben. B. war kein Systematiker und brachte oft nur Ideen, die bereits in den Kreisen der Aufklärung verbreitet waren, in eine allgemein verständliche, wirkungsvolle Form, so daß man seine Nachwirkung nicht wie bei den Jüngern Rousseaus und Rousseaus an bestimmten Lehren erkennen kann. Seine hervorragende Stellung in der Geschichte der Aufklärung wird man mit verstehen, wenn man ihn als das saßt, was er in seinen späteren Jahren vor allem sein wollte, nämlich als praktischer und praktischer Reformer. Wie Erasmus von Rotterdam, mit dem er sich selbst verglichen hat, wird B. nicht nur unterschätzt, sondern eigentlich falsch beurteilt, wenn man seine meist dem englischen Desismus entlehnten theologischen Gedanken und seine wenig tiefen und wenig originellen philosophischen Ansichten auf ihren abstrakten Wert untersucht und nicht beachtet, daß sie nur als Argumente im Dienste eines bestimmten allgemeinen (nicht bloß kirchlichen oder wissenschaftlichen) Reformprogramms formuliert sind. B.s Originalität besteht gerade darin, daß er das, was den meisten andern nur ein literarisches Spiel oder ein wissenschaftliches Problem, im besten Falle der Utopie utopischer Wünsche gewesen war, mit einer sonst unerhörten Durchdringlichkeit und Reflexivität auf die wirklichen Verhältnisse seiner Zeit (vor allem natürlich Frankreichs) anwandte und statt der unausführbaren Projekte der Stubengelehrten und Salonzhelden ans feiner exakter Weltkenntnis herantraf praktisch brauchbare und für die Praxis verständliche Verbesserungsvorschläge formulierte. Diese Rücksicht auf die Praxis hat seine Gedankenbildung in allem bestimmt. B. ist z. B. in der Literatur der erste konsequente Vertreter der modernen rationellen Staatsverwaltung

tung. Er ist der literarische Verfechter des aufgeklärten Deputismus („Aufklärung, 4 a). Aber niemand war weniger ein abstrakter Revolutionär als B.; er verlangt Reformen nur soweit und insofern, als Hindernisse, welche die ruhige Entwicklung der nationalen Wohlfahrt stören könnten, wegzuräumen sind. An „Un gerechtigkeiten“ als solchen nahm er nicht Anstoß wie Rousseau, glaubte auch nicht wie dieser an eine goldene Vorzeit, die es zurückzubringen galt; er hat den Feudalismus z. B. nie als solchen bekämpft, schon weil er wußte, daß das Publikum, für das er schrieb, idealistischen Argumenten unzugänglich war. Auch seine Stellung zur religiösen Toleranz (4) läßt sich nur aus diesem praktischen Gesichtspunkte verstehen. Er verlangte Duldung weniger aus Gründen der Humanität oder der Gerechtigkeit als aus Rücksicht auf Wirtschaftsleben und Staatswohl, weil religiöse Verfolgungen zu unnötigen Blutvergießen, zur Entvölkerung, zur Verarmung der Böster, zur Unterbrechung des Fortschrittes führen. B.s ausführliche Schrift über Toleranz, sein „Traité sur la Tolérance“ (1763) verdankt dem Prozeß Calas seine Entstehung. Der Calvinist Calas in Toulouse war als Mörder seines Sohnes gerädert worden; die lath. Richter hatten, ohne einen Beweis dafür zu haben, angenommen, der Knabe sei ermordet worden, weil er zum Katholizismus habe übergetreten wollen, während sich dieser in Wirklichkeit selbst das Leben genommen hatte. Während drei Jahren war B. unermüdlich tätig, um eine Revision des Prozesses herbeizuführen; seine Bemühungen endigten mit der nachträglichen Freisprechung des Calas. Die Verfolgung religiöser Ansichten von Staatswohl mußte erst recht unhalbar erscheinen, wenn man nachweisen konnte, daß die religiösen Glaubenssätze über kirchliche Glau benssätze die volle Schale seines boshaften Wites und rücksichtslosen Spottes ausgeb. Nichts konnte den „Fanatismus“ sicher zu Falle bringen, als wenn gezeigt wurde, daß die vielen blutigen Religionskriege, welche die letzten Jahrhunderte erfüllt haben, um lächerlicher „Absurditäten“ willen geführt worden seien. Nur soviel sie diesen staatsfeindlichen Fanatismus unterstützen, ist ihm die Kirche verhaft. Als die Persönlichkeit, die sich im Mittelalter am meisten um die Menschheit verdient gemacht, nennt er z. B. einen Vorläufer der totalen Herrschaft, Papst Alexander III; denn die Päpste vertraten damals der allgemeinen Barbare gegenüber die höhere Kultur in materieller und geistiger Beziehung. Wie sah er mit den wirklichen Verhältnissen rechnete und selbst die wissenschaftliche Wahrheit zugunsten des praktischen Zweedes ovferte, zeigt vor allem seine Stellung zu dem Glauben an einen strafenden Gott. Er selbst hat, wie die neuere Forschung nachgewiesen hat, an das persönliche Eingreifen eines Gottes nicht geglaubt. Wie aber hat er sich in seinen Schriften zu dieser seiner wahren Ansicht bekannt, so oft

er auch von seinen radikaleren Gesinnungs-
genossen der Rücksichtlosigkeit geziert wurde.
Richt um verhöhlten Vorteils willen — er
hatte nichts mehr zu verlieren —, sondern weil
seit jester Glaube war, daß ohne den Glauben
an Gott die „Kanaille“ nicht im Raum zu halten
sei. Eine geordnete Staatsverwaltung ist un-
möglich, wenn nicht der Glaube des Volkes an
eine überirdische rächende Gerechtigkeit in die
Hände der staatlichen Polizei tritt. Sein be-
lautes Wort, daß „man Gott erfunden müsse,
wenn er nicht existierte“, saß diese Ansicht vor-
trefflich zusammen, obwohl es vorsichtig die
Wahrheit zwischen den Zeilen lesen läßt. Die
Berechnung auf die regierenden Kreise hat hier
mitgewirkt; eine offene Predigt des Atheismus
hätte die von ihm geforderten Verwaltungs-
reformen unmöglich gemacht, und an diesen
lag V. mehr als an dem metaphysischen Pro-
blem, ob es einen Gott gebe. Freilich hat dann
die achtungslose Art, mit der V. auch von dem
von ihm noch gerichteten Teile des Glaubens
redet, wohl kaum weniger als direkte Polemik
dazu beigeigetragen, den Glauben an diese nur noch
aus staatlichen Rücksichten statt vom Gemüt
festgehaltenen Dogmen zu erschüttern.

Für die Bibliographie der Werke V. vgl. Bengesco;
V. Bibliographie de ses œuvres, 1882—90, 4 Bände; —
Gesamtausgabe der Oeuvres de V. von Moland, Paris
1877—83, 50 Bde; Oeuvres choisies von Bengesco,
ebd. 1887—90, 2 Bde. Deutsche Ausgabe seiner „Erzäh-
lungen“ (Romans) von Ernst Hardt, 1908, seines
„Briefwechsels“ von Kathäne Schirmacher, 1908,
Anderes bei Nellam. — Ueber V. vgl. De bono et
terris; V. et la société française au XVIII^e siècle,
Paris 1867—76, 8 Bände; — Dav. Gr. Strauß: V.
(in seinem theologischen Teile verhältnismäßig noch am
besten geraten); — G. Lanson: Histoire de la littérature
française, 3. Buch; — Ders.: V., in: „Grands
Écrivains français“, 1906; — E. Bellissier: V. philoso-
phe, 1908; — P. Gaffmann: V. als Geistesart und Ge-
bundenheit, 1910; — Wilhelm Schmidt: Der Kampf
um den Sinn des Lebens I, 1907, S. 189—335; — Ed.
Fuehrer: Geschichte der neueren Historiographie, 1911,
S. 349 ff.; — E. Troeltsch in RE IV, S. 550—553; —
Weitere Literatur bei Gustave Lanson: Manuel
Bibliographique de la Lit. franç. moderne III, 1911,
S. 668 ff., 715 ff., 888 ff.

Autoren.

Voluntarismus.

1. Das Wort; — 2. Die psychologischen Tatsachen; —
3. Bedeutung für die Weltanschauung.

1. V. ist neulateinische Wortsbildung von
voluntas = Wille. Namenlich durch Fr. J. Paul-
sen ist der Ausdruck V. im Umlauf gelegt für eine
Gesamtanschauung, die im Gegensatz zum „In-
tellectualismus“ den Willen als tiefsten
Kern des menschlichen Wesens und
weiterhin des Seins überhaupt
darstellt. Nach Anträgen zu einer voluntaristischen
Psychologie bei Augustin und bei Duns
Scotus hat Kant den Prinzipien der praktischen
vernunft behauptet und damit eine Entwicklung
eingeleitet, die über Fichte, Schelling und
namentlich Schopenhauer hin zu weiterer Verbreitung
geführt hat. Unter den Psychologen der Gegenwart ist namentlich
Wundt als Vertreter des V. zu nennen; doch
dürfte es kaum Psychologen geben, welche nicht
heute dieser Anschauung weitgehende Zugeständ-
nisse machen, wie umgekehrt auch der V. in
manigfach verschiedenen Formen auftritt.

2. Im Anschluß an Schopenhauer hat J. Paul-
sen an der Entwicklung altes Lebens und ins-
besondere des menschlichen einleuchtend nachge-
wiesen, daß „der Wille“ die eigent-
liche Grundlage des inneren Le-
bens, „die Intelligenz“ nur sein
Werkezeug bildet. Ohne daß er das Leben
und seinen Inhalt kennt, tauchen im Menschen
die Triebe auf, teinen nach einander, wie die
Triebe der Blume, die Triebe des Knaben-
alters, des Junglings, des Mannes. Dies ganze
Entwicklung vollzieht sich nicht durch die Tätig-
keit des vorausblinden Intellekts; niemand
denkt sich seinen Lebenslauf, seine Entwicklung
aus, um sie dann, nachdem er ihre Vortrefflich-
keit erkannt hat, auszuführen, sondern er erlebt
sie und wundert sich, wie ihm geschieht. Das
Zentrum der Bewußtheitsvorgänge bildet das
Selbstbewußtsein. Der Factor aber, der dem Ich
und seinem Selbstbewußtsein (abgelehnt von der
körperlichen Erftenz) seinen Inhalt gibt, ist
nichts anderes als der Komplex von V. bil-
len und Positionen, die in einem Char-
akter bilden, der „Wille zum Leben“,
zur Selbstbehauptung. „Die Selbstunterschei-
dung des Ich ist an die inneren und äußeren Wil-
lensalte desselben gebunden“ (Wundt, Ethik II^a,
S. 52). Sie verbindet mit dem Willen ist das
Gefühl; beide zusammen bilden den „intel-
lectuellen“, d. h. vorstellenden, Gegenstände
seiner Seite des Bewußtseins gegenüber die
emotionalen Spärte des Seelenlebens,
d. h. jene Seite des Bewußtseinsvorganges, in
der die Beziehung zum Subjekt zum Ausdruck
kommt und dieses als lebendiges Wesen zu dem
im Bewußtsein ihm gegebenen Gegenständlichen
Stellung nimmt. Auf dieser gemeinsamen
Grundlage gibt es aber doch einen (allerdings
liegenden) Unterschied zwischen Ge-
fühl und Wille. Gefühle der Lust oder
Unlust sind der unmittelbar erlebte Ausdruck
für das befinden des Subjekts in gegebener
Lage, somit rein zufälliger Art, während der
Wille in Tendenzen zu tätiger Umgestaltung des
bisherigen Zustandes besteht. Indes, genau ge-
nommen, quellen sich doch die Gefühle,
je tiefer sie reichen, desto sicherer aus jener
Grundlegenden, die das Wesen des Ich
ausmacht, aus dem konkreten Willen zur Selbst-
behauptung. Ziemehr sie zentralen Ursprungs
sind oder jenseit sie durch ihre Stärke den ganzen
bewußten Moment auszufüllen vermögen, desto
mehr Neigung zeigen sie auch, in willkürliche
(Trieb-)Handlung überzugehen, d. h. Wille zu
werden. Aber auch da, wo es zur eigentlichen
willkürlichen Willenshandlung kommt, lösen sie
doch unmittelbar eine Begehrungsstendenz aus
und leiten damit den Willensprozeß ein. So er-
gibt sich, daß erst auf voluntaristischer Grundlage
das Gefühl in seiner Bedeutung voll erfaßt wer-
den kann. Gleiches ist von der Vorstellungst-
tigkeit zu behaupten. Zwar lassen sich Begehr-
ung und Vorstellung nicht aufeinander redu-
zieren, wohl aber läßt sich feststellen, daß der
Vorlauf und die Bildung der Vor-
stellung endurch das Interesse in-
tuativ beeinflußt wird. Absoziation, ja
selbst einfache Wahrnehmung ist ohne Trieb nicht
möglich. Daß aber auch für das logische Denken
der Wille die unerlässliche Voraussetzung bildet,
hat schon Sigwart betont; unser Denken

beruht auf einem „Denken wollen“; das „Ich will“ muß alle meine Denkfäste begleiten können (Logik II², S. 25). Der Wille nimmt aber auch das Denken in seine eigenen Dienste. Wie neuerdings H. Maier sorgfältig gezeigt hat, sind die in den Willensvorgang einfließenden, von Spannungs-/Lustgefühlen begleiteten Zwedvorstellungen bereits Besitztanteile, ja selbst Produkte der Begehrungsprozesse. „Der im Begehrten wirtschaftende Tätigkeitsdrang beherrscht den an die Vorstellungselemente der Reise anknüpfenden Reproduktions- und Gestaltungsprozeß und erzeugt so eine Vorstellung von der in ihm waltenden Tendenz.“ Die Willens-Denkfäste zeigen ganz die Struktur der emotionalen Denktätigkeit, indem sie ganz an die dominierende Tendenz gebunden sind“ (S. 573, 583). Natürlich erreicht der Wille sein Ziel nur dann, wenn die von ihm hervorgerufenen Zwedgedanken den realen Verhältnissen entsprechen, also der objektiven Erkenntnis angeglichen sind. Schon an diesem Punkt zeigt sich, daß die Attivität die Einheit von „Will“ und „Intellekt“ nicht, wie bei Schopenhauer, zu einer Gegenstätte umgebaut werden darf. Das gleiche ergibt sich aus der Tatsache, daß Triebleben und Geistesleben nicht notwendig auseinanderfallen, sondern gerade die höchste geistige Produktionen etwas Triebartiges zeigen (vgl. „Höchstes Gut“, 2, Sp. 74). Eben weil der Wille stärksten Trieb mit höchster Intelligenz zu vereinen vermag, bildet er wirklich das Zentrum des Menschen. Den ethisch gefärbten Ausdruck dieses B. bietet die Idee der Persönlichkeit.

3. Das Ergebnis der psychologischen Untersuchung ist zugleich von grundlegender Bedeutung für die Bildung der Weltanschauung. Denn da diese nur vom Innenleben her, aus der Selbstständigkeit und Kraft der geistigen Welt heran gewonnen werden kann, so muß die Deutung des Weltganzen im voluntaristischen Sinne erfolgen, d. h. der Weltgrund als ein höchste Intelligenz in sich sichelnder Wille gedacht werden. Diese Konsequenz ist z. B. von Wundt (System I³, S. 433 ff.), Lipps (Psychologie², S. 345), Münsterberg (Philos. des Werte, S. 103 ff., 452 ff.) auch gezogen, während diejenigen, die über den Gegensatz zwischen Wille und Intellekt nicht hinausgekommen sind, wie Schopenhauer, einen unbewußten Weltwillen als letzten Grund des Daseins behaupten müssen. Mit den auf dem psychologischen B. fußenden Deutungen der Welt berührt sich auf das engste die religiöse; denn auch die Religion ist eine voluntaristische Größe. War in die landläufige antintellectualistische Auffassung der Religion durch die Ablehnung an Schleiermachers Gefühlslehre bestimmt. Aber damit soll doch im allgemeinen nur ausgedrückt werden, daß sie der emotionalen Seite des Seelenlebens angehört. Wollte man sie aber ausschließlich im Gebiete des Mittellebens im Unterschiede vom Willen festhalten, so würde man damit nur zu einem Militärismus gelangen, der allezeit als ungefundene Religionstat empfunden ist. In Wahrheit will Religion den ganzen Menschen, den Menschen in seinem wirklichen Lebenszentrum erfassen, d. h. sie gehört in das Gebiet des Willenslebens („Wesen der Religion“). Daß diese schärfere Auffassung der Religion als voluntaristischer Größe allererst

ihrem Wesen gerecht wird, zeigt sich nicht nur im Stadium der Gesetzesreligion ans deutlichste; auch die Erlösungsreligion ist eine Sache des Willens, dem sie das Ziel eines Höchsten Gutes in erreichbarer Nähe, weil durch Gnade dargeboten, vorstellt. Auf den gleichen Zusammenhang weist die Geltung der Glaubensurteile, welche die Religion in Anspruch nimmt; diese untercheidet sich merklich von der der ästhetischen Urteile, infolge für die Gottheit eine überlegene Wirklichkeit in Anspruch genommen wird, welche mit der gemeinen Wirklichkeit samt und sie überwindet; eben hierzu berührt sich das religiöse Urteil aufs nächste mit dem Willensurteil, das für das Seinsollende eine in ähnlich tigere Geltung annimmt als für das Seinsende. Diesen Zusammenhang verlaunt zu haben, ist der Fehler der sonst sehr sorgfältig angelegten Unterforschung der religiösen Urteile bei H. Maier, die eben daher den Illusionismus nicht auszuschließen vermag.

A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819; — **D. F. T.:** Ueber den Willen in der Natur, 1836; — **F. T. Baumann:** Einführung i. d. Philol., 1909²; (bes. I. Kap. 6); — **W. Wundt:** Grundzüge der physiol. Psychologie, 1908¹; — **D. F. T.:** Grundzüge der Psychologie, 1909²; — **R. Lohmann:** Grundzüge der Psychologie, 1904; — **T. Lipps:** Von Wollen, Willen und Denken, 1907²; — **H. Maier:** Psychologie des emotionalen Denkens, 1908; — **R. Eisler:** Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1910 („B.“ und „Will“). **Titus.**

P. Pauli: evg. altheiliger Theologe, geb. 1871 zu Lichtenstein (Württemberg), erst Reppent in Tübingen, dann Stadtpfarrer in Leonberg 1902 bis 1907; Privatdozent in Tübingen 1907; a.o. Prof. ebenda 1909. **Religionsgeschichte**, 2, Sp. 219.

Die vorerstige Zehnprophetie und der Messias, 1897; — Jüdische Eschatologie, 1903; — Mose, 1907; — Geist Gottes im AT und Testum, 1910; — Die Schriften des ATs in Auswahl, III, 2 (Weisheit), 1911; — Verfasser des AT-sischen Teils des JB 1904—09. **Guentel.**

Poorthoeve, Hermannus Cornelis (1818—1903), holländischer evg. Theologe, geb. zu Rotterdam, stud. in Utrecht, war 1842 Pfarrer zu Opheemert; 1848 zu Leerdam; 1851 zu Harlingen; 1860—64 Direktor des Nederl. Missions-Gefellschaft; 1864 Pfarrer zu Ternaart; 1866 zu Delfshaven; 1868 zu Amersfoort; 1874 zum zweiten Male zu Harlingen; 1880 zu Monster; lebte seit 1885 als Pfarrer a. D. erst zu Scherpenseel, dann zu Utrecht. Er stand unter dem Einfluß von T. Da Costa, T. Binet u. a. und gehörte der positiv-orthodoxen Richtung an, so daß er z. B. 1864, als sich in seiner Missionsgesellschaft eine moderne Strömung geltend machte und die bisherige dogmatische Grundlage ab schwächte, seine Entlassung als Direktor einreichte.

Neben vielen Predigten und erbaulichen Beiträgen überfeste er die Biographie von A. Binet, von E. Lambert (1873); später Biets Betrachtungen (1901) und Geros Psalmen (1892—1903). Überdies veröffentlichte er eine Biographie von Pastor J. D. A. Wolter (1850); Den Irvingianismus beurteilt (1867); Domänetische Gedanken (1883); Der Prediger, ein praktisches Bibelstudium (1891). Nicht im Handel ist: Herinnerungen gedurende vierzig Jahren (1895). **A. M. Bronner.**

de Voragine, Erzbischof von Genua, Theologe, geboren aareu.

Voraussetzunglosigkeit der theologischen Wissenschaft **Theologie**, 2—5

¶ Unfrüchliche Theologie ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 4.

Vorbehalt, Geistliche (Reservatum ecclesiasticum), ¶ Deutschland: II, 2 (1555); II, 3 (1648).

Vorbehaltene Fälle ¶ Causa reservati ¶ Reservationen.

Vorbeter, jüdischer, ¶ Synagoge, 3
¶ Talmud.

Vorbildung der Geistlichen ¶ Pfarrer vorbildung; — B. der Lehrer ¶ Lehrerseminar.

Vordringend ¶ Indien: II, A.

Vorherbestimmung = ¶ Prädestination.

Vorherwissen Gottes (Präscient) ¶ Prädestination: I, 2; II.

Vorhof in der israelitischen Stiftshütte und im Tempel ¶ Heiligtümer Israels: III, 4 ¶ Tempel, herodianischer.

Vorländer, Karl, Philosoph, geb. 1860 in Marburg, 1883 Gymnasiallehrer in Reutlingen, noch in demselben Jahre in München-Gladbach, 1887 Oberlehrer am Reformgymnasium in Solingen, 1907 Professor.

Bef. u. a.: Kant und der Sozialismus, 1900; — Die neuvalentische Bewegung im Sozialismus, 1902; — Geschichte der Philosophie, 2. Bde., (1903) 1911; — Kant, Schiller, Goethe, 1907; — Kant und Marx, 1911; — Kants Leben, 1912. — Herausgeber der meisten Werke ¶ Kants mit Einleitungen und erläuternden Notizen in der Philol. Bibliothek, der Kritik der reinen Vernunft in Händels Bibliothek der Gesamt-Lit., des Streits der Idealisten in der Adels-Ausgabe von Kants Werken. Glaue.

Vormundschaftspflicht der Geistlichen ¶ Privilegien.

Vorreformatoren, zusammenfassender Name für die Träger der der Reformation des 16. Jhd.s vorangehenden kirchlichen Reform- und Oppositiionsbestrebungen des endenden Mittelalters; vgl. besonders ¶ Wielki, ¶ Düs, ¶ Savonarola, ¶ v. Goch, ¶ Gansfort Wessel, ¶ Nachrat Wesel, dazu die Artikel über die europäischen Länder.

Karl Ullmann: Reformatoren vor der Reformation, (1841/42) 1866; — Zur Kritik des Begriffs vgl. Albrecht Kritsch: Reformation in der lateinischen Kirche des Mittelalters, 1887; Göttinger Universitätsreden (in R.): Drei Akademische Reden, 1887, S. 30 ff. Bid.

Vorlesung. Die Grundbestandteile des B. glaubens bilden die Neuberzeugung, daß die Gottheit in einer das Vermögen des Menschen überragenden Weise das Weltgehehen zu überblenden und zu lenken vermag, und daß sie für gewisse Götter, die dem Menschen wertvoll sind, und damit für ihre Erhaltung und Förderung Teilnahme hat. Hierin stimmen die Religionen überein, sie unterscheiden sich durch die Größe des Gebiets, das der Einigkeit und der Macht der Gottheit unterliegt, und durch die Inthale, die als wertvoll gelten. Während in polytheistischen Religionen nur ein mehr oder weniger unangreicher Auschnitt aus dem Gesamtgeschehen als in der Macht der Gottheit liegend gedacht wird, der B. glauben also bejurkt ist und noch eine weitere Un Sicherheit durch die konkurrierenden Götterwillen erleidet, ist in den vom B. glauben ausgehenden Religionen alles, was geschieht, dem Willen Gottes unterworfen und demnach der Vorlesungsglaube ohne jede Einschränkung. Für den gläubigen Christen insbesondere gibt es weder Zufall noch Schicksal, sondern allein Gottes Führung, die durch und durch voll Vernunft und Liebe ist (¶ Welt, dogmatisch, ¶ Weltzweck ¶ Theodizee).

— Wichtiger noch sind die Unterschiede, die sich von den Inhalten her, die als wertvoll angesehen werden, ergeben. Die wechselnden Inhalte bezeichnen Gewissheiten, Probleme, Krisen und Entwicklungsläufen des B. glaubens. So ist z. B. der Bestand Israels ein Inhalt gezeigt, den der B. glauben mit völliger Gewissheit umfaßt hat. Aber in der prophetischen Bestürzung wird dieser Inhalt zum Problem, ja er kommt zu einer erschütternden Krise, deren Erfolg in, daß die Rationalität für den B. glauben aufhört, ein unbedingter Wert zu sein (¶ Universalismus und Particularismus im Alten Patriotismus, 2 a). Andere Inhalte sind das Einzel Leben, sein Glück, seine Tugend. Für das Christentum ist der höchste Wert die heilige Liebe Gottes, wie sie sich in Jesus offenbart hat, und wie sie auch in Menschenherzen zur Verwirklichung kommen soll. Christlicher B. glauben in seinem höchsten Sinne ist davon überzeugt, daß alles, was geschieht, geeignet ist, diesen Inhalt zu fördern, dem Werden einer Würlichkeit zu dienen, die ganz von Gottes heiliger Liebe erfüllt und gestaltet ist. Manche Schwierigkeiten, von denen andere Arten des B. glaubens geradelt werden, fallen hier hin. Während z. B. für einen B. glauben, der das irdische Wohlergehen zu seinem Inhale hat, Krankheit und Unglücksfälle schwer zum Schweigen zu bringende Einreden bilden, sind sie für den christlichen B. glauben keine unbeswingliche Gegeninstanz, denn gerade Krankheit und Unglück können der Förderung des höchsten Inhalts dienen, daß ein Mensch für Gottes heilige Liebe gewonnen werde. Außerdem ist aber auch der christliche B. glauben nicht von Schwierigkeiten frei, denn es gelingt auch hier nicht, das Weltgeschehen ganz durchdringlich zu machen und in jedem Falle völlig einleuchtend zu zeigen, daß in der Tat die Ereignisse der Ereichung des höchsten Ziels dienen. Der Ausblick des Weltgehebens ist auch für den Christen oft genug voller Dunkelheit und Verwirrenheit, es muß ihm vieles nicht wie Föderung, sondern Hemmung, ja Verstörung erscheinen. Auch für den christlichen B. glauben bleibt die Unerschöpflichkeit Gottes bestehen, und es muß so sein, weil sonst Gott außer Gott und dem Glaube Glaube zu sein. — Der höchste Inhalt des B. glaubens schließt im Christentum nicht aus, daß auch andere Inhalte von Gottes B. wie z. B. das irdische Wohlergehen des Menschen umfaßt werden, im Gegenteil wird gerade der Christ in jeder freudlichen Tätigkeit Gottes B. erlernen. Gott sorgt nicht nur für die Ereichung des höchsten Ziels, er sorgt für das Leben, er sorgt für den Bestand der Welt. Es ist demnach nicht unberedtigt, eine Abstufung vorzunehmen, wie ja auch die Dogmatik von einer allgemeinen, besondern und besondersten B. Gottes redete. Allerdings ist dabei zu beachten, daß das Verhältnis dieser Ebenen nicht als das tonsurtrichterfreie zu denken ist, als handelt es sich um weitere und engere Gebiete, sondern eben als Verabstufung, denn der höchste Wert mit dem es nach dem christlichen Glauben die B. Gottes zu tun hat, ist schließlich allumfassend.

Für die dogmatische Behandlung des im B. glauben enthaltenen Problems ist die Auffassung von dem Wesen der Natur bestimmend. Dem Aufklärungszeitalter ist die optimistische Ansicht von der Zweckmäßigkeit der Welt wie

dem bisherigen Christentum noch selbstverständlich (§ Ausklärung, 2 § Theobizee; I, 6). Der Bsglaube ist hier noch kein Problem, sondern eine sichere, unangefochte Überzeugung. Darin schafft das Erdbeben von Lissabon gründlich Wandel. Die erschütternde Erfahrung, daß der Weltlauf letztenswegs ohne weiteres den Zweien und dem Wohlergehen des Menschen eine Förderung zuteil werden läßt, ja sie als gleichgültig behandelt oder mit Vernichtung bedroht, könnte für die Behandlung der Frage nach der B. Gottes nicht ohne Einfluß bleiben. Kant zog sich darauf zurück, daß die irdische Aufgabe des Menschen von allem Weltgeschehen unabhängig sei. Wennleich er auf diese Weise imstande war, das Weltgeschehen dem Bsglauben dienstbar zu machen, so hatte sich doch für das allgemeine Empfinden ein Zwiespalt zwischen Weltgeschehen und Bsglauben aufgetan, der mit jenen Gedanken nicht einfach geschlossen war. Seitdem ist nun die Frage, wie Weltgeschehen und B. sich zueinander verhalten, und in der dogmatischen Arbeit des 19. Jhd. tritt uns nun entweder die Freienseitung oder die Engegenseitung von beiden entgegen, wobei natürlich manifistische Nuancen und auch Vermittlungen möglich sind. Schleiermacher setzt Naturzusammenhang und göttliches Walten engisch in eins. Es ist nach ihm kein Unterschied darin, daß ich mich von Gott schlechthin abhängig, und daß ich mich als in einem Naturzusammenhang befindlich weiß. Denn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl stellt die unbedingte Forderung, daß nichts von ihm ausgeschlossen sei, daß es alles umfaßt. Alles was durch den Naturzusammenhang geschieht, das geschieht auch durch Gott. Natürlich trug dieser Schleiermachersche Bsglaube nicht mehr die optimistische Art an sich, die das Zeitalter der Aufklärung zeigte, sondern es macht sich darin das Gefühl der Ergebung, der Gelassenheit vor allem geltend. Abweichend von Schleiermacher empfand A. Ritschl (I, 2, Sp. 233) den Weltlauf nicht ohne weiteres als Ausdruck der göttlichen B. Für ihn besteht ein Gegensatz zwischen den notwendigen Zwecken des Menschen und dem Weltlauf. Die Beherrschung der Welt durch den Menschen ist nicht eine immer schon bewußte Tatsache, sondern eine Aufgabe. Daß die Erfüllung dieser Aufgabe möglich werde, das ist der Inhalt des Bsglaubens. Natürlich besteht dabei die Überzeugung, daß Gott die Welt in seiner Gewalt hält, aber es kommt eben auf einen Kampf an, in dem die Herrschaft des Menschen über die Welt erst wird und, so der Bsglaube sich erst befähigt und rechtfertigt. In den denkbar schärfsten Gegenstücken treten Naturgeschehen und göttliches Walten bei Wilhelm Herrmann. Naturgeschehen ist selbstherstellerischer Mechanismus, und göttliches Walten ist das Gegenteil davon. Göttliches Walten kann darum immer nur als gegen die Natur geschehend bestimmt werden. Nach Herrmann würden Naturgeschehen und Bswalten als zwei absolut sich ausschließende Gedanken angesehen werden müssen. Man kann sie nur beide bejahen. Jeder Versuch einer Vermittlung stellt nichts als eine Unflattheit dar. Schleiermacher und Herrmann stehen so an entgegengesetzten Enden. Vor Schleiermacher hat Herrmann den Vorzug, daß bei ihm die besondere Gedankewelt der

Religion ganz anders zur Geltung kommt. Aber das hier vorliegende Verhältnis ist noch verwinkelster. Es genügt nicht, Naturgeschehen und Bswalten entgegensezten; sie müssen dann auch wieder in eins gefestigt werden. Im Bsglauben ist dieses beides erhalten, daß einerseits das göttliche Bswalten sich von dem Naturgeschehen unterscheidet, und daß es andererseits das Naturgeschehen völlig in sich aufnimmt. Wie überall, stoßen wir auch hier auf eine Antinomie, aber erst in der Antinomie spricht sich die religiöse Wahrschau vollkommen aus. Alle dogmatische Arbeit kommt darauf hinaus, daß Spannungszwischenstand zwischen den verschiedenen Gedanken in seiner Stärke herausarbeiten und die dennoch vorhandene notwendige Beziehung aufzuweisen. Außerdem ist zu beachten die Konfrontenz der Begriffe B. und Prädikation. Wo die Deutung der B. im leichten Sinne vorliegt, fallen die Probleme des Optimismus überhaupt weg und wird die ganze Anschauung geschlossener, aber auch härter und großer.iger.

B. Lobstei in RE² XX, S. 741 ff (mit sehr eingehendem Literaturverzeichnis, auch für die Geschichte des Bsglaubens; — **Wilhelm Schmidt**: Die göttliche B. und das Schleifen der Welt, 1887; — **O. Kien**: Bsglaube und Naturwissenschaft, 1903; — **Rudolf Otto**: Naturalistische und religiöse Weltanschauung, (1904) 1909²; — **Arthur Titius**: Religion und Naturwissenschaft, 1904; — **E. Dennert**: Naturgesetz, Zufall, Borsehung, 1906; — **H. Höring** in ChrW 1911, S. 5 ff. **Katweit**.

Borsehung, religiöse Genossenschaften von der: 1. **Töchter von der B.** (Filles de la Providence), gegründet 1643 zu Paris unter Mitwirkung des hlgr. Vincentius von Paulo durch Frau Luvaque (gest. 1657) und J. Ant. Levachet (gest. 1681) für Erziehung der weiblichen Jugend. Aus ihrem Kreise gingen auch die zur Fürsorge für Töchter und Witwen vornehmnen Standes bestimmten Schwester von der christlichen Vereinigung (Soeurs de l'union chrétienne) hervor, denen Levachet 1657 ein besonderes Mutterhaus in Charonne bei Paris und eigene Statuten gab, ferner auch das Institut der „Kleinen Vereinigung“ zur Fürsorge für Dienstmädchen. 1681 vereinigten sich der eine Teil der „Töchter von der B.“ als „Frauen vom hlgr. Mauritius“ (¶ Mauritius, Frauen vom hlgr.) mit den Schulschwestern vom Jesukind (¶ Kind Jesu, 1), der andere Teil mit der von Petrus Fourier gegründeten Kongregation Ursfrau (¶ Unsere Liebe Frau, ref. Genossensch.: I, B 1). **Bgl. Heimbucher III**, S. 546 (hier Literatur). Weitere französische Genossenschaften von der B. i. Nr. 7 und 13; — 2. **Schwester der göttlichen B.** vom hlgr. Vincentius von Paulo, mit Mutterhaus in Rappoltsweiler (Elsäss.), 1783 in Wolfshain von Blasius Ludwig Krempl gestiftete, 1869 päpstlich bestätigte religiöse Kongregation für Unterricht und Erziehung. Die Schwestern, die das Lehrerinnenexamen ablegen, wirken in 351 elässischen Volksschulen, ferner in Kleinfürstentümern wie Haushaltungsschulen, Waisenanstalten, auch höheren Töchterchulen und Pensionaten. Außer dem Mutterhaus (nach Kreos Handbuch³, 1911) 12 Niederlassungen im Bistum Straßburg mit 1664 Schwestern. **Bgl. Heimbucher² III**, S. 374 f.; — 3. **Schwester der göttlichen**

chen v. mit dem Mutterhaus zu St. Johⁿ von B^assel in Lothringen, gegründet in Meß 1762 von dem ehrenwürdigen Joh. Martin Moëe (1730–1793, seit 1771 als Mitglied des Kaiser Seminars in China, gest. in Trier, 1801 als „ehrenwürdig“ erklärt) für Krankenpflege, Erziehung und Unterricht, besonders auf dem Lande. Sie haben (1910) im Bistum Meß 116 Niederlassungen mit 528 Schwestern, ferner sind sie in Belgien und 5 Diözesen der Vereinigten Staaten tätig; Gesamtzahl etwa 1200 Schwestern. Vgl. Heimbucher² III, S. 547 f.; — 4. Schwestern der göttlichen B. vom hlq. Andreas, mit Mutterhaus (gest. 1829) in Belfre bei Meß, nach ihrem früheren Mutterhaus in Forbach in Lothringen auch Forbacher Schwestern genannt, 1806 gegründete Kongregation für Erziehung in Volk- und höheren Töchterschulen, auch in Penitentiarien, Handarbeitschulen und Krankenpflege tätig, im Bistum Meß (1910: 140 Niederlassungen mit 715 Schwestern) und in Belgien (35 Niederlassungen) verbreitet; — 5. Schwestern von der göttlichen B., mit Mutterhaus auf der Friedrichsburg zu Mühlberg (Westfalen), gegründet 1812 zur Pfleg und Erziehung von Waisen und verwahrlosten Kindern von Eduard Michaelis (1813 bis 1855, Bruder des Altkatholiken Friedrich Michaelis, war Geheimsekretär des Kölner Erzbischofs Clemens August v. Droste-Büchsen (Kölner Kirchenstreit), seit 1844 Professor am Priesterseminar in Luxemburg); die Genossenschaft wanderte 1878 infolge des Kulturkampfes nach Stein in Holland aus, lebte 1887 nach Deutschland zurück und leitet seitdem Waisenanstalten, Kleinkinder-, Haushaltungsschulen und Handarbeits- und Töchterschulen; sie hat im Bistum Münster (nach Kroes' Handbuch³ 1911) 62 Niederlassungen mit 737 Schwestern, in Holland 14 Filialen und willt seit 1895 auch in der Mission in Brasilien (St. Katharina); Gesamtzahl: über 1100 Schwestern. Vgl. Heimbucher² III, S. 569; — 6. Schwestern von der göttlichen B., mit Mutterhaus in Mainz, gegründet 1851 (1855) durch Bischof v. Ketteler in Dünthen bei Mainz (daher früher auch Dünther Schwestern genannt) für Schulunterricht auf dem Lande und Krankenpflege. Die päpstliche Approbation der Kongregation erfolgte 1912. Seit dem Kulturkampf, bei dessen Beginn sie in Hessen 24 Niederlassungen hatten, haben sie in Deutschland die Lehrertätigkeit aufgegeben und wirken jetzt in der Krankenpflege und in Kleinkinder- und Haushaltungsschulen und Mädelheimen; sie zählen (1910) im Bistum Mainz 72 Filialen mit 534 und im Bistum Limburg 6 Filialen mit 37 Schwestern. Ferner haben sie in Amerika, wo sie ausschließlich in Schulen wirken, ein Mutterhaus in Pittsburg mit 29 Filialen und über 200 Schwestern. Vgl. Heimbucher² III, S. 572 f.; — 7. Schwestern der B., Carmelite-Tertiärinnen mit Mutterhaus in La Pommeraye (Diöz. Angers), 1881 gegründet, 1852 staatlich autorisiert, leiteten bis 1903 zahlreiche Elementar- und Züchtischulen in Frankreich. Vgl. Chamard, O. S. B.: Histoire de la Congrégation de la Providence de la Pommeraye, Poitiers 1887; — 8. Schwestern von der hlq. Anna von der B. (Söhne der hlq. Anna), gegründet 1834 zu Turin von der Marchesa

Julia Gallotti von Varolo für Unterricht und Krankenpflege, 1846 als religiöse Kongregation päpstlich bestätigt, Mutterhaus in Forno; sie leiten in Italien Kinderküche und Arbeitschulen, in Italienisch-Eritrea Anstalten für aus den Sklaverei betreute Waisenkinder und wirken auch in der Diözese Hyderabad (Bordirundi) in Schulen sowie einem Waisenhaus und Hospital. Vgl. Heimbucher² III, S. 387 f.; — 9. Die sterreichischen Schwestern (Suore della Provvidenza sotto il patronato di S. Gastano da Tieje), 1839 zu Udine von zwei Priestern des italienischen Oratoriums (Oratorianer, I), gegründet für Unterricht und Erziehung von Mädchen, Leitung von Kinderküchen und Kreismenanstalten sowie für Krankenpflege, 1871 päpstlich bestätigt, Mutterhaus in Cormons, verbreitet im österreichischen Küstenland und Bistum Trient, in Südtirol und Italien; — 10. in Italien: Töchter (Schwestern) der B. a) Rossmünchnerinnen (Rossmünchnerinnen) — b) mit Mutterhäusern in Modena (1845 bestätigt), Florenz u. a.; — 11. in der Schweiz: Schwestern von der göttlichen B. in Basel (i. unter 13 d), ferner in Capolago bei Lugano, Bellinzona, Locarno; — 12. in Belgien: Schwestern von der B. von der Unbefleckt Empfängnis, mit Mutterhaus in Champion bei Namur, gegründet dagebst 1836 von dem Kanonikus Vitus Kinet für Unterricht, Waisen- und Gefangenepflege, 1858 päpstlich approbiert, auch in England, den Vereinigten Staaten und Italien verbreitet; — 13. in Frankreich entstanden im 17.–19. Jhd. zahlreiche, nach der B. benannte weibliche Genossenschaften für Mädchenerunterricht und Erziehung, Leitung von Waisen-, Blinden- und Taubstummenanstalten, Hauses und Hospitalkranenpflege, deren Niederlassungen in Frankreich neuerdings meist aufgelöst sind; vgl. die Aufzählung bei Heimbucher² III, S. 546 f. Hervorzuheben sind die B. schwestern: a) von Eureux, gestiftet 1700. Vgl. Langlois: Histoire de la Congrégation de la Providence d'Eureux, Eureux 1901 (darüber JB XXI, S. 709); — b) von Sainte-Brieuc, gestiftet von Jean Marie Robert de Lamennais (Schulbrüder, 3), haben Niederlassungen in Britisch-Nordamerika (Prinzip Albert); — c) die Schwestern der hlq. Anna von der B., mit Mutterhaus in Saumur, gegründet von Johanna Delauour (gest. 1736), Seligpreisung 1899 eingeleitet, für Krankenpflege und Unterricht, 1862 bestätigt; — d) die Bischwestern (Soeurs de l'instruction chrétienne, dites de la Providence) mit Mutterhaus in Portieux, gegründet von dem ehrenwürdigen Moëe (i. oben 3), mit Niederlassungen in Belgien, Basel, Rom, China, Cochinchina und Cambodcha, wo seit 1881 ein Noviziat für eingeborene Schwestern; — e) Schwestern der christlichen Liebe von der B. (Soeurs de la charité de la Providence), gestiftet 1806 in Ruillé (Bistum Le Mans) vom Piarer Dujarré (Zoerb, der hlq.: II, 4), Kongregation mit einfachen Gelübden, 1887 definitiv päpstlich approbiert, hatten bis vor kurzem in Frankreich über 200 Anstalten; seit 1840 in Amerika mit Mutterhaus St. Mary-of-the-Woods (Indiana) tätig, hier 1910: 937 Schwestern, die 68 Parochialschulen, 15 Alade-

nien, 2 Waisenhäuser und 1 Industrieschule in verschiedenen Diözesen der Vereinigten Staaten leiten. Bgl. Cath. Encycl. XII, §. 507 f; — 14. in Nordamerika: a) Oblatinnen von der B. Oblaten, B. 16; — b) Sisters of Providence of Charity, mit Mutterhaus in Montreal (Canada), gegründet dagegen 1843 von Biichot Bourget und Madame Gamelin (Biogr. Montreal 1900) mit einer der des hlq. Vincenz von Paul ähnlichen, 1900 von Leo XIII definitiv bestätigte Regel, wirken in Hospitälern, Schulen für Hfs- und Pflegebedürftige, Waisen- und Taubstummenziehung, Unterricht armer Kinder, sind (1600 Schwestern) in Canada und zahlreichen Diözesen der Vereinigten Staaten verbreitet. Bgl. Cath. Encycl. III, §. 609 und XII, §. 508; — c) Sisters of Providence (St. Mary-of-the-Woods) f. 13 e.

Vorlesungswelt der Religion — Typen der Religionen.

Vorius, Konrad (1569—1622), geb. zu Köln, einer der bedeutendsten Vertreter der armenianischen Lehrauffassung (Arminius Niederlande: I, 4, §. 777), seit 1576 Professor und Pfarrer zu Steinfurt (Reformierte Hohe Schule, 7), bis er 1610 als Professor nach Leiden berufen wurde. Hier geriet er nun mit Franciscus Gomarus in Streit, der ihn wegen seiner Schriften De praedestinatione, De sancta trinitate, De persona et officio Christi der jozimitischen Schule beschuldigte. Auch die reformierten Theologen von Heidelberg verwarfeno seine Theologie, und schließlich wurde er 1619 durch die Dordrechter Synode mit den übrigen Arminianern abgesetzt und verbannt. Der Herzog von Holstein bot ihm ein Amt an.

RE XX, §. 762 ff; — Al. Schweizer in den Theol. Jahrbüchern 1856—57.

Boës, Werner.

Vorträge religiöse, Diskussionsabende Tertiarium Neplerbund Innerne Mission: IV, 1 a 7 (apologetische B.).

Vorwerl, Dietrich, Jesus Christus: IV, 2 g. Vorzeichen (Dmitia) Erscheinungswelt der Rel.: I, A 1 f; III, B 3 — Mauli, 3, 4 (samt den dort genannten Ergänzungssartifeln).

Boß, 1. Gerrit Jan Az., evg. holländischer Theologe und Kirchenpolitiker, geb. 1836 in Harderwijk, 1862 Pfarrer der Nederlandse Hervormde Kerk, seit 1875 in Amsterdam. Streng konfessionell, leitete er 1862—1882 das Kerkelijk Weekblad und stand mit an der Spitze des Kampfes gegen den Modernismus, der Bewegung für „christlich-nationalen“ Unterricht und der Arbeit der Inneren Mission. Seine Bedeutung liegt einerseits in seiner Stellung als langjähriger (25 Jahre) Scriba und Quaestor der Amsterdamer Bezirkssynode und in dem Einfluss, den er als solcher bei der Kirchentrennung (Kupper) ausgeübt hat, und anderseits in seiner Schriftstellerrei. Er hat sich mit allen Kräften der Frühzeitigkeit erkannten Gefahr, die der nationalen Kirche von dem „Ultra-Calvinismus“ drohte, entgegengestellt und die Kräfte zur Abwehr und zum Angriff gesammelt. W. drängte auf die Absehung der 86 Pfarrer und Aelieften, die der Synode den Gehorcam verweigerten, und damit zum zwischenzeitlichen Einheitskampf zwischen Gemeinkirche und Einzelgemeinde, bei dem — vor den öffentlichen Gewalten wenigstens — die

festere unterlag. **Niederlande**: II, 1 (§. 784).

Betr. u. a.: Geschichte der vaderländische Kerk van 1630—1842 (1885); — Groen van Prinseler en zijn tijd, 2 Bde. (1886/91); — Het keerpunt in de jongste geschiedenis van Kerk en Staat (1885); — Amstels (Amsterdam) kerkelijk leven in de eerste 60 jaren (1893); — De tegenwoordige inrichting der Vaterl. Kerk (1894); — Hoe men zich in de Ned. Herv. Kerk heeft te gedragen (1896). — Allgemeine theologische Werke: Leben von Jesu (1874), eine neue Bibelsübersetzung, eine Übersetzung und Erklärung des NTs und eine kurzgefasste Dogmatik (Handboek voor het onderwijs in den Christ. godsdienst, 1898).

Schwartz.

Heinrich, = Boës.

Boës, 1. Hubertus, Bischof von Osnabrück.

2. Johann Heinrich (1751—1826), geb. zu Sommersdorf in Mecklenburg, wuchs in Penzlin und Reubrandenburg in den lümmerlichsten Verhältnissen auf. Die demütigende Behandlung, die er als Hauslehrer zu Unterschagen erfuhr, legte den Grund zu seinem Adelshah. Einige Gedichte, die er an den Göttinger Musenalmanach sandte, wendeten sein Geist: der Herausgeber Voie ernannte seine Ueberredung nach Göttingen. Hier erlangte B. aufs ehrigste die alte Philologie und wurde bald die Seele des „Hainbundes“, der idealistische, nationalfühlende, für Klosterstadt begierige Jünglinge zur Pflege der Freundschaft mit Poetie vereinte. Bei einem Besuch in Flensburg schloß er den Dersensbund mit der berühmten Ernestine Voie, die später nach des Gatten Tod ihr Scheidbitt in Schlichter, hergewinnder Erzählung aufgesetzte hat. Dieser Eheidoll begann 1777 in Wandsee, wo B. von der Redaktion des Musenalmanachs lebte, festigte sich fort in Otterndorf, wo er das Amt eines Rettors bekleidete, und spielte dann zwei Jahrzehnte in Cottbus, wohin er 1782 in gleicher Eigenschaft ging. Alle diese Jahre verloren über gewissenhafter Erfüllung der Berufspflichten und emsiger schriftstellerischer Tätigkeit (Odysee 1781, Itas 1793); sie brachten mancherlei Sorgen und Krankheitsnot und waren doch reich an innerem Glück, das die beiden Menschenleider in fröhlichem Gottvertrauen, wundervoller Seelengemeinschaft und rührender Genügsamkeit erlebten. Nach der Pensionierung zogen sie nach Jena, wo sie Goethe gern besuchten, und dann nach Heidelberg, als 1805 der Großherzog von Baden B. in die freie Stellung eines Beraters der neuen Universität mit dem Hofrätsel tituliert. In den beiden letzten Jahrzehnten seines Lebens socht der unermüdliche Mann schärfe lämpig mit der Romantik. Er schrieb gegen den Philologen Creuzer die „Antijymbolit“, gegen den Rath, gewordenen Jugendfreund die Streitschrift „Wie war Fritz Stolberg ein Unfreier?“ 1819. — Das Sympathische seines Charakters beruht auf der harmonischen Mischung fester, klarer Männlichkeit und tiefer Gemüts. Seine literarische Höchstleistung ist die Verdentlichung Homers. Unter den eigenen Dichtungen ragen die Zolle (Zuije, Der 70. Geburtstag u. a.) hervor, die das ländliche und häusliche Kleineiner seiner Heimat nicht nur beschreiben, sondern wahrhaft abspiegeln. Begnügt sind ihm auch die Oden und Lieder im Poulenon, sowie einige schwungvolle Gottessprüche. Hingegen ist die entweder allzu tunfröhle oder allzu traurig künstlernde Kampfsposse für Beruf und Freiheit ästhetisch weniger genehmbar. Seine religiöse Weltanschauung, die im

allgemeinen die Züge der deutschen Ausklärung trägt, wird besonders durch einen ausgeprägten Protestantismus bezeichnet. „Aus dem Herzen strömte“ ihm ein Gesang an „Vater Luther“ wider die Pfaffen in Hamburg. Seine „Warning an Stolz“ enthält wohl die derbste Kritik des Katholizismus, die seit Luther geschrieben ward. Über den „Lüfe“ aber liegt der friedliche Zauber des engl. Dorfsparhauses (¶ Pfarrer; I, 3d). Auf prächtigen, schlichtfronnen Menschen ruht hier uner Bild. Der Pfarrer ist der „Natur und der Menschlichkeit weiser Verfunder; die Abhakungen sind uns Endlichen endloser Gottheit“; — „Boltschriftsteller, 2a ¶ Literaturgeschichte; III D, 5 (Sp. 2319).

Sämtl. poet. Werke, hrsg. von A. v. Boß, Leipzig 1835; — Auswahl im Kürschner's Deutscher Nationalbibliothek, Bd. 49, von August Sauer; — Briefe nebst Erläut. Beigaben in 4 Bänden, hrsg. von A. v. Boß, 1829—33; — Briefe von Ernestine, hrsg. von Poell, 1882/83 (Dresden, Programm des Bützow-Gymnasiums); — Biographie von W. H. v. Boß; 3. B. 3 Bde., 1872—76. Art. Amer.

Bössische Zeitung

¶ Preisse: II, 1. 3 b.
Bosius, Gerhard Joachim (1577 bis 1649), Theologe und Philologe, geb. bei Heidelberg von niederländischen Eltern, studierte in Leiden, wirkte als Schulmann und Professor in Dordrecht, Leiden und Amsterdam, war eng befreundet mit G. T. Grotius, nahm im arminianischen Streit (¶ Arminius) eine vermittelnde Stellung ein. Von seinen philologischen Schriften wurde am bekanntesten die lateinische Grammatik, von den theologischen die durch die darin geübte geistliche Kritik bedeutsamen Dissertationes tres de tribus symbolis Apostolico, Athanasiano et Constantino, 1642.

Gesamtausgabe seiner Werke Amsterdam 1695—1701, —

W

Waadtland

¶ Schweiz, Freikirche des Wes, ¶ Freitüren; I, 3.

de Waal, Anton, lath. Prälat, geb. 1836 in Emmerich, seit 1872 Rektor des Campo santo in Rom, seit 1900 apostol. Protonotar. Er ist Begründer (1887) und Mitherausgeber der „Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte“. ¶ Kirchengeschichtsschriften, 5, Sp. 1274.

Er veröffentlichte eine Reihe archäologischer und hist. Schriften sowie Erzählungen und Schauspiele, darunter Biogr. Antonellis (1876), Lebens XIII (1878), Pius X (1903); — Der Romvölker (1888) 1911*; — Die Apostelfrucht auf Catacumbas, 1894; — Der Campo santo der Deutschen zu Rom, 1896; — Roma sacra, (1905) 1910*; — Valeria (Ed.), (1884) 1902*; — Katakombenbilder (Ed.), (1891) 1903*. ¶ Württer.

Wabuis, Auguste (1837—1913), französischer reformierter Theologe, geb. in Reitzenweier (Elsäß), 1874 Professor für nt. liche Ereignisse an der theolog. Fakultät in Montauban, seit 1908 im Ruhestand.

W. schreibt u. a.: L'Idéal messianique de Jésus, 1873; — Judaïsme et christianisme, 1879; — L'apôtre Paul et le Judaïsme de son temps, 1887; — La charité et son organisation au temps de Jésus et des apôtres, 1894; — L'instruction et l'éducation chez les anciens Juifs et à l'époque

über V. vgl. RE² XX, S. 764 ff und die Literatur zu Niederlande; III. ¶

Vota = ¶ Gesühde. Vgl. ¶ Orden: I, 1

¶ Kongregationen: I, 2 a.

Botivaltar ¶ Altar; I (Sp. 372); — V. ist auch Bezeichnung des Seitenaltares für die Leitung der Botivmesse (¶ Messe: I, 4).

Botivgabeb ¶ Erziehungswelt der Religion; I B, 2 a 5 (Sp. 516 f) ¶ Opfer: I, B 6.

Botivmesse ¶ Messe: I, 4.

Box in Rama (Buile 1233) ¶ Heren n. w. de Bries ¶ Entwicklungslärche, 5, Sp. 392.

Buillemier, Henri, reformierter Theologe, geb. 1841 in Basel, seit 1868 im waadländischen Kirchendienst, 1868 außerordentlicher, 1869 ordentlicher Professor für das AT an der Universität Lausanne, 1881—1894 Mitglied des waadländischen Sonobalrats, 1888 Präsident der schweizerischen Predigergesellschaft. N. ist Mitarbeiter und seit 1879 (in Gemeinschaft mit J. F. T. Aspié, seit 1895 mit Phil. ¶ Bridel) Leiter der Revue de théologie et de philosophie de Lausanne.

Außer zahlreichen Beiträgen zur alten Theologie und zur Kirchengeschichte der französischen Schweiz in seiner Zeitschrift veröffentlichte N.: L'Académie de Lausanne (1537—1890), 1891; — Les hébreuans vaudois du XVI^e siècle, 1892; — L'Eglise du Pays de Vaud aux temps de la Réformation, 1902. ¶

Bulcaeus ¶ Rom: I, 1. 3.

Bulgata ¶ Bibel: I, 4 (Sp. 1098); II B, 3 a (Sp. 1120 f) ¶ Bibelwissenschaft: I E, 2 a (Sp. 1200).

¶ Balkanisches im AT ¶ Berge, blge., ¶ Sinai ¶ Feuer- und Wolfsföhre ¶ Gott: Gesbegriff im AT: I, 2 ¶ Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes: I, 2.

Balkanismus ¶ Entwicklungslärche, 3 (Sp. 385).

de Jésus et des apôtres, 1904; — Histoire de la Vie de Jésus, 2 Bde., 1904 und 1906. ¶

Wachenmann.

Wadeuröder, Heinrich, ¶ Tief (Sp. 1236).

Waderauogel, Philipp (1800—77), evg. Hymnologe, geb. in Berlin, 1824 Lehrer in Nürnberg, 1827 Lehrer am Königlichen Realgymnasium in Berlin, 1828 Oberlehrer an der Gewerbeschule in Berlin, 1839 in Stetten (Württ.), 1845 Prof. an dem Realgymnasium in Wiesbaden, 1849 Direktor an der Real- und Gewerbeschule in Elberfeld; 1861 zog sich W. nach Dresden zurück, um seinen Studien zu leben. Neben naturwissenschaftlichen und pädagogischen Arbeiten richtete sich sein Interesse von früh an auf das Volkslied und das geistliche Lied. ¶ Kirchenlied: I, 2 c, Lit., Sp. 1293; I, 3 c, Sp. 1309; W. nahm auch am kirchlichen Leben regen Anteil (¶ Kirchenausschub, I ¶ Kirchentag).

Berl. u. a.: Das deutsche Kirchenlied von Martin Luther bis auf die Herman und Ambra Blauter, 1841; — Bilder Paul Gerhardts, 1843; — Die geistlichen Lieder Martin Luthers, 1848; — Job. Hermanns geistl. Bilder, 1855; — Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im 16. Jhd., 1855; — Das Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jhd.s, I, 1864; II, 1867; III, 1870; IV, 1874; V, 1877; — Beiträge zur niederländischen Hymno-

logie, 1867; — Gefangbuch für Kirche, Schule und Haus, 1860; — Ueber W.: ADB 40, S. 452—459; — RE¹ XX, S. 768 ff.; — P. W. nach seinem Leben und Wirken, Leizig 1879. **Glaue.**

Waddington, Charles, französischer Philosoph und Theologe, entstammt einer protestantischen Familie englischen Ursprungs, 1819 in Mailand geboren, in Frankreich erzogen, nach philosophischer Lehrtätigkeit an verschiedenen Lyzeen 1848 Dozent an der philosophischen Fakultät in Paris, las 1850—56 an der Sorbonne über Logik und wurde 1856 Professor am protestantischen Seminar in Straßburg, lehrte aber 1864 als Professor der Philosophie am Lycée St. Louis nach Paris zurück und hielt seit 1871 auch wieder Mitglied (jetzt Professeur honoraire) der Sorbonne. Er war einer der Gründer der Société de l'histoire du protestantisme français.

Schrieb u. a.: *Ramus*, sa vie etc., 1855; — *Essais de logique*, 1857; — *De l'âme humaine*, 1862 (deutsch von M. d. J., 1888); — *De l'autorité d'Aristote au moyenâge*, 1877 ff.; — Ueber W. vgl. Lichtenberger: *Encycl. péd. des sciences religieuses XIII*, (1882), S. 225; — P. Larousse: *Grand Dictionnaire universel du 19. siècle*, XV, 1876, S. 1242. **Ellau.**

Wadienna, Birgittin Kloster, **Widuina** **Birgittenorden**, **Wächtelin** **Buchillustration**, 3 (Sp. 1390). **Wächter vom hlg. Grab**: **Grab**: III, 3 **Kathodie des hlg. Landes**.

Wächterlied: **Dichtung**, profane im AT, 5 a **Propheten**: II, C. 12.

Wählerliste, **kirchliche**, die Liste der für kirchliche Wahlen, namentlich zu den Gemeindeorganen, Wahlberechtigten. In Altpreußen muß, wer sein Wahlrecht ausüben will, sich beim Vorstehenden oder den damit beauftragten Mitgliedern des Gemeindefinikats zur W. anmelden; eine vielfach angefochtene, aber innerlich nicht völlig unberechtigte Bestimmung. Anderswo stellt einfach der Kirchenvorstand die W. zusammen. Sie muß öffentlich ausgelegt werden; darüber und über etwaige Reklamationen sind überall besondere Bestimmungen erlassen. **Gemeindeverfassung**, bei Sp. 1262. **Zn.**

Wagenau, Johann Julius (1854—1910), holländischer evg. Theologe, geb. zu Heerenveen (Friesl.), 1881 Pfarrer in Wons, 1883 Heeg. Hier trat er 1887 über zu der „Doleantie“ von Kuyper; als Vorsteuer des südfrisischen reformierten Pfarrervereins hat er in Friesland für sie geworben. 1888 wurde er reformierter (dole-rend) Pastor in Leidenwarden, 1893 in Arnheim und endlich 1897 in Middelburg.

Walter: *Het Révél en de Afsehing* (Diss.), 1880; — **Die Hervormer van Gelderland** (Johannes Fontanus), 1895; — **Us Heit** (niederl. für „Unser Vater“): das Leben von Graf Willem Lodewijk von Nassau, 1903; — **Van Strijd en Overwinning** (die große Synode von 1618—19), 1909; — **Walcheren in 1770, 1908**; — **Eeu Wandel met God**, 1895; — **Hark er Is, Pieter** (niederl. Streitschrift gegen den Sozialisten und trift. Autor Dr. P. J. Troelstra); — **Tijer Ags** (niederl.-historisches Schauspiel). **A. W. Brower**.

Wagenmann, Julius August (1823 bis 1890), evg. Theologe, geb. zu Bernried (Oberamt Nagold), 1846 Repetent am Seminar in Blaubeuren, 1849 in Tübingen, 1852 Helfer in Göppingen, 1857 Oberhelfer dafelbst. 1861 o. Professor der Kirchengeschichte in Göppingen. Hat W. auch kein größeres wissenschaftliches Werk verfaßt, so zeugen seine zahlreichen Beiträge

in den von ihm 1862—78 herausgegebenen „Jahrbüchern für deutsche Theologie“ (Preise: III, 2 a), in RE¹ und RE², in ADB von umfassendem historischem Wissen und von sorgfältiger Darstellung.

ADB 40, S. 477 ff.; — RR¹ XX, S. 668 ff. **Glaue.**

Wagner, 1. **Adolf**, Nationalökonom, Christlich-sozial, 3. Evangelisch-sozial Sozialpolitik, 2. Sozialismus, 5.

2. **Adolf**, Naturforscher, **Deszendenztheorie**, 2 (Sp. 2048).

3. **Charles**, französischer vrot. Theologe, geb. 1852 in Wiebersweiler (Lothringen), 1875 Mitarbeiter in Barr (Elsass), 1877 Pfarrer in Remiremont (franz. Vogesen). 1882 niederte er nach Paris über, wo ihm die liberale Mündigkeit der reformierten Kirche, der alle Kanzeln verschlossen waren („Eugénie, I und 3. Fontanés, 2), ihr Evangelisationswerk anvertraute. Später teilte er sich mit C. Fontanés in die Predigt vor der freien liberalen Gemeinde, deren Leitung 1902 an ihn überging. Die Anziehungskraft seiner Vorträge steigerte sich von Jahr zu Jahr so sehr, daß er es wagen konnte, der liberalen Gemeinde 1906—1907 ein eigenes Sein zu ertheilen (Foyer de l'âme, 7 bis rue Daval). W. als religiöse Reden, die gründlich die Form und die Sprache der kirchlichen Predigt meiden, sind getragen von der Überzeugung, daß echte Menschlichkeit in der Frömmigkeit ihre Vollendung findet und das Evangelium Jesu dem modernen Menschen eine weder in seinen praktischen Bedürfnissen noch in seinen geistigen Nöten versagende Kraft bietet. Nach der Trennung von Kirche und Staat in Frankreich (11) nahm W. lebhafte Anteil an den Bemühungen um die Einigung der franz. Protestanten, die 1912 zur Verschmelzung der Liberalen und der Mittelpartei in der Union nationale des Eglises réformées de France führten. Sie wählte W. zu ihrem Ehrenpräidenten. — **Literaturgelehrte**: III, B, 6 d.

W.s Schriften, von denen die meisten oft aufgelegt und in alle Kulturbranchen (logar ins Javanische und Hebräische) übertragen sind, behältigen sich fast durchweg mit der Weise des religiösen Lebens und Erziehungsfragen. Von 1859—1912 erschienen folgende Bände: *Justice*; *Jennesse*; *Vaillance*; — *La vie simple*; — *Auprès du foyer*; — *L'Evangile et la vie*; — *Sois un homme*; — *L'âme des choses*; — *Le long du chemin*; — *L'amit*; — *Cinq discours religieux*; — *Histoires et farceboles*; — *Par la loi vers la liberté*; — *En écoutant le maître*; — *Pour les petits et les grands*; — *Ce qu'il faudra toujours*; — *Außerdem: Vers le cœur d'Amérique*; — *Libre-peuple et protestantisme libéral* (zusammen mit J. L. Quinson, 1903). — Ueber W. vgl. W. Lütge: *Religion und Dogma*. Ein Jhd. innerer Entwicklung im französischen Protestantismus, 1913, S. 73 f. **Wagenmann**.

4. **Christian**, Religiöse Dichtung usw.: I, 4 (Sp. 2175).

5. **Moritz**, Deszendenztheorie, 2 (Sp. 2045).

6. **Richard** (1813—83). Man kann der gewaltigen und vielseitigen Persönlichkeit dieses Meisters nur dann völlig gerecht werden, wenn man in ihm trog all seiner umfassenden Erkenntnis und Tätigkeit vor allem doch den Kämpfer und zwar wiederum zunächst den Missionär, den deutschen, aus den Tagen der Romantik stammenden Missionär erblickt. Dem alle seine philosophischen und philologischen Studien, all seine prosaischen und dichterischen Schriften,

all seine tiefe Denkarbeit und reiche Geistesbildung haben lediglich doch nur dazu gebient, der in ihm mächtig quellenden Empfindungswelt den begrifflichen Ausdruck zu leihen und die Novwendigkeit und Wahrheit seiner dichterisch-nußitalischen Schöpfungen zu erhärten. Im Anfang stand auch ihm die Tat als die nach außen tönende Offenbarung seines innersten Erlebens. Alle Darlegung und Verteidigung dieser rein künstlerischen Schöpferkraft und Schaffensfreude war nachträgliche Zutat. So muß man auch sein Verhältnis zur Religion werten. Es ist nicht das des Theologen oder Philosophen, nicht das des Kirchenmannes oder Sekteriers, sondern das des heilige Lebensgabe tief empfindenden und im zwingenden Drange tätig schaffenden Pfort- und Dommeisters, so daß alle angestellten Versuche (auch seine eigenen) nach lehrhafter Darstellung seiner inneren Erfahrung und Kündgebung notwendig scheitern müssen. Das religiöse Erlebnis aber hat sich ihm wesentlich in den geheimnisvollen Schauern selig entrückt und verzückten Empfindens dargestellt. Dieses Unaussprechliche galt es, in Tönen wiederzulingen zu lassen. Und hierfür wird ja auch die Muß allezeit der treffendste, ja manchmal der einzige oder sicherlich höchste Ausdruck bleiben. Über die seines religiösen Überzeugung und seiner Muß lebenslang zugrunde liegende Erfahrung geben die Werke seiner Selbstbiographie (Bd. I, S. 29) den besten Aufschluß, in denen er aus seinen Knabenjahren die Vorbereitung zur Konfirmation, die feierliche Handlung in der Dresdener Kreuzkirche selbst und den nachfolgenden ersten Abendmahlsgang schildert. Die Konfirmandenstunden hatte er gehabt, den sie erteilenden Geistlichen schöne verhönett. „Wie es trotzdem mit meinem Gemüte stand, erfuhr ich jedoch fast zu meinem Schaden, als der Alt der Auseilung des bl. Abendmahls begann, von Chor, Orgel und Gesang erörtete, und ich im Zuge der Konfirmanden um den Altar wanderte: die Schauer der Empfindung bei Darreichung und Empfang des Brotes und des Weines sind mir in so unvergeßlicher Erinnerung geblieben, daß ich, um der Möglichkeit einer gerinrigeren Stimmung beim gleichen Alte anzusehn, nie wieder die Beanzuführung ergriff, zur Kommunion zu gehen.“ Das ist geschrieben, als die härtesten Dateinstämpele des heldenmütigen Streiters für eine geläuterte deutsche Kunst soeben erst und doch nur halb sieghaft durchgeschlagen waren und ihre furchtbaren Erschütterungen noch in der Seele des Reformators erregt nachzitterten. Als nachmals größere innere und ängstige Stille über das dahin wild durch das Leben gehobten Mann kam, hat der ruhiger Denkende in der abgelärmten friedlichen Gefangenheit des Greises und Siegers doch auch gern wieder diese jüßen Schauer der Andacht gefühlt und mit den Seinen aus der Hand des würdigen Bayreuther Freundes und Defans das geeignete Brot und den Kelch der Dankagung entgegenommen. Und den tönenen Ausdruck für solches selige Empfinden innerhalb des gläubigen Vereins fand er in den weihevoll erhabenen Weisen seiner Ortsfeier, die eben doch mit ihrem Grundmotiv auf jenen feierlichen Gesang der Chorknaben in der Dresdener Kreuzkirche zurückgehen. Zwischen dem Jugend-erlebnis und der Altersschöpfung, die sich beide

zusammenhölzen, liegt nun freilich ein langes Leben voll bitterster Kämpfe, voll schmerzlichster Entfagung, auch voll hastenden Ringens um die Heilsgüter des tiefsten religiösen Besitzes. So verschieden dabei die einzelnen Stufen religiöser Erkenntnis und begrifflich geprägter Auffassung gewesen sein mögen: Boffenseindheit und Freigeisterei, [¶] Feuerbach'scher Optimismus und [¶] Schopenhauer'scher Pessimismus, junghegelische Weltverbesserung ([¶] Hegel) und buddhistische Weltverneinung ([¶] Buddhaismus, 3 [¶] Neubuddhismus) —, im Grunde spürt man bei den Schöpfungen W.s nicht nur allenfalls das religiöse Grunderlebnis immer wieder, wenn auch manigfach gefärbt, durchlängen, sondern alle seine Mußdramen offenbaren immer von neuem die Gefühle tiefsten seelischen Mitleidens und die starke Erlösungskraft, die jener Liebe innenwohnt, in welches der Mensch sich für den Schuld beladenen opfert. Schon dieles unablässige Vorheben der „Erlösung“ stellt diese Werke auf die Seite des Christentums, wenngleich die lehrhaft dargestellte Ausdrucksform dieser Religion im Hause des Dichters und des Denkers nicht selten durch Weisheitslehren verdrängt wurde, die aus den Systemen der heimischen Zeitphilosophen oder des indischen Buddhadglau**b**ens entnommen waren. Schon in dem Riesenwerke, daß noch fast ganz auf dem Boden der alten großen Oper erwachsen war, im Rienzi, bildet ein starkes, inniges Gebet des Helden den musikalischen Höhepunkt. Zur Taunhäuter und Lohengrin klängen die heiligen Töne laut und hell in ganz bestimmt christlicher, ja kirchlicher Färbung. Der junge, mit der ganzen Welt zerstallte Dresdenner Kapellmeister schuf in der gährenden Revolutionszeit den höchst bedeutsamen Entwurf zu einem Drama „Jesus von Nazareth“ ([¶] Jesus Christus; IV, 2 d), in dem er als Erster dieses Problem von der sozialen Seite her anfaßte und in diesem Helden einen so führen Glauben an die weltüberwindende Zukunftsmacht der Liebe zu verfoernen dachte, wie sie wirklich der hochgespannten Reichshoffnung Jesu eng verwandt war. Die Trauer um tausend verklumpte Blütenträume und die bittere Not des täglichen Daseinslampes haben dann den im Glorie lebenden Vereinsamten und Verfolgten wie von selbst in die Arme eines düsteren Weltschmerzes getrieben, der seinen ergreifendsten tönenden Ausdruck in dem düsteren Nachgelänge der Entfaltung fand, wie er durch Trittan und Holde von der ersten bis zur letzten Note klingt. Und das gütige Herz des großen Mannes, das fremdes Leid immer wie eigenes empfand und schon mit der gequälten Kreatur in Tier- und Pflanzenwelt innig teilnehmend fühlte, wurde ganz von selbst jener weiflüchtigen indischen Glaubensweise zugeführt, die seines Verständnis für alles Web der Welt hegt und für das Mitleiden so ergreifende Worte findet. Dem Riesenwerke des Königs der Nibelungen haftet insofern ein innerer Spiegel an, als der ursprünglich sonnige und lampstrohe Held, der herliche Siegtritt im Laufe der Schaffensjahre bei wechselndem und zunächst schmerzlichem Erleben durch die gebrochene und grüblerische, leidensvolle Gestalt Wolans ungebührlich in den Hintergrund gehoben ward. Aber schon in den Meisterstücken tönt stark und beruhigend die

Empfindungswelt des freiwillig und opferfroh Enttägten und des milden, gütigen Weinen, der mit gelasfener Heiterkeit den Wahn der Welt belächelt und mit freundlicher Klugheit die verknüpften Fäden entwirrt, damit noch alles in Leben und Kunst zum Guten hinausgeführt werde. Und im Parästal als dem reifsten Gipfelwert Wächer Kunst ward das Buddhisitische ganz in das Christliche hineingezeichnet; eben das Christliche freilich, wie der Meister es selbst froum empfand, als das felige Gefühl der von oben stammenden Heilandskraft, das in jüßen Schauern der Andacht dessen inne wird, wie solche Himmelsgabe über die Nöte des Tages und die Schuld des Lebens hinauszuhaben und im echten jüttidien Geisteskunste des Brudervereins der Seele den höchsten Frieden zu verleihen vermag. Wenn des Heilands Macht über die Welt durch die Sünde in seiner vollen Wirkung gebindert wird; durch des reinen Toren Parästal Selbst- und Weltüberwindung werden ihre Erdenfesseln gelöst und sie kann in den Gliedern brüderlicher Gemeinschaft ihre Befreiungs Kraft und Lebensmacht nun ungehindert bewahren. So ist es gemeint mit jenem Chorus mysticus des Bühnenweihespiels: „Höchsten Heiles Wunder! Erlösung dem Erlöter.“ Man kann darau natürlich aussehen, daß diese weid hingemelzende und sanft tönende Anfassung des Christentums nicht das ganze Christentum darstelle; aber man wird nicht bestreiten können, daß es aus der Tiefe eines ernst christlich gestimmen Gemüts in Tönen und Worten geflossen sei, und zwar aus dem Gemüte eines christlichen Mannes, der in erster Linie Künstler und Pfister war, der also den Beruf in jüch fühlte, die Welt der eigen erlebten Heilandsnähe unter der damit verknüpften Befreiung teilhaftig zu machen (doch vgl. „Jesus Christus“ IV, 2 d). Letztlich bleibt doch jede persönliche Darlegung des christlichen Heilsvermögens irgendwie den Schranken des Darlegenden entsprechend, einseitig und stellt nie das ganze, alle Gefühle und Streubungen umfassende Christentum dar. So gewiß aber das Enttägigungsvolle, Beschauliche, Gefühlige mit dem dadurch bedingten Ausdruck der Demut und des Mitleids ein betedigtes Stüd, ja ein wertvoller Bestandteil des Christentums, man ist fast verführt zu sagen: seine müßtäufige Seite ist, so gewiß hat eben diese wundervolle Welt der Gefühlsfreiheit im Parästal für unsre Tage ihren plakten und wirkungsvollsten Ausdruck gewonnen. Ganz davon abgesehen, daß es dabei durchaus nicht völlig an den markigen Klängen des weltüberwindenden Glaubens und der Glaubensstärktheit mangelt. Hier hat die Kunst mit der Religion den vollen geistigerster Bind geschlossen.

Rich. Wagner: Mein Leben, 2 Bde., 1911; — Ders.: Gesammelte Schriften und Dichtungen, 10 Bde., 2.; — Ders.: Jesu von Nazareth, 1887; — Ders.: Briefe an Matilde Weisendorf, 1904*; — Ders.: Briefe an Minna W., 1908; — Briefwechsel zwischen W. und Liszt, 2 Bde., 1887; — Carl Dr. Wäseney: Das Leben R. W., 6 Bde., 1905 ff.; — Richard Bürkner: R. W., s. Leben u. s. Werke, 1908*; — Otto Schmeidele: R. W.s relig. Weltanschauung, 1907; — Richard Vollert: R. W.s Stellung zur christl. Religion, 1906; — Rud. Poniat: Die Weltanschauung R. W., 1898; — O. Hartwich: R. W. und das Christentum, 1903.

* Richard Bürkner.

7. Valentini, vermutlich zwischen 1510

und 1520 in Kronstadt geb., der Genosse Johannes Hönters im Reformationswerte unter den Sachsen Siebenbürgens (I. Österreich-Ungarn: II B, 2 a, Sp. 904). Sein (zweiter) Studienaufenthalt in Wittenberg (1542) begründete mit dem speziellen Schülerverhältnis zu Melanchthon die persönlichen Beziehungen zwischen dem Kreise Luthers und zwischen Hönter, der mit seinem „Reformationsbüchlein“ („Formula“) wohl nicht zufällig nach W. zurückkehr aus Wittenberg herovertrat. W. ist der erste engl. Rektor der Kronstädter Schule, des heutigen Konterugsymposiums, und starb als Hönters Nachfolger im Stadtjahrre 1557. Gleich diesem Humanist und vielleicht mehr noch als dieser Schumann, nach dessen Tod auch der Inhaber seiner Buchdruckerei, entfaltete er eine reiche literarische Tätigkeit zum Froummen des protestantischen Kirchen- und Schulwesens der Heimat, die W. ihr erstes deutsches Kirchengesangbuch verdankt (* Kirchenlied: I, 3 a, Sp. 1298).

A.D.B. 40, S. 584; — Trausich-Schulte: Schriftstellerlexikon der Siebenbürgen Deutschen IV, 1902, S. 189 ff.

Nostalgia.

Wagnitz, H. Valthasar (1755—1838),

Halle, 3 a.

Wagrien (Holstein) ¶ Schleswig-Holstein

¶ Mecklenburg, Großherzogt., 1 a.

Wahlhabiten ¶ Islam, 12 c.

Wahlderey Bielje ¶ Domkapitel Kirchenverfassung: I, B2 ¶ Prämonition ¶ Petrus Sedisvalanz; — der Bäpste ¶ Papstwahlen; — der Pjarrer ¶ Kirchenamt, 3 A

¶ Pfarrwahl ¶ Patronat: I, II; — W. zur Gemeindevertretung und Zinnode ¶ Gemeindeverfassung, 2 (Sp. 1262)

¶ Wählerliste ¶ Synodalverfassung (Sp. 1058;

über Verlust des kirchlichen Wahlrechts vgl. Kirchenzuch, 2 ¶ Gemeindeverfassung, 2 (Sp. 1262).

Wahle, Richard, Philosoph, geb. 1857

in Wien; 1888 Privatdozent in Wien, 1896

a.o. Prof. in Czernowitz, 1898 o. Prof. in

Czernowitz, ¶ Philosophie: IV, 1 b.

Berl. u. a.: Gehirn und Bewußtsein, 1885; — Eine

Verteidigung der Willensfreiheit, 1887; — Geometrische

Methode des Spinoza, 1888; — Verhältnis zwischen Subjekt und Attributen in Spinozas Ethik, 1888; — Glücksleidtheorie der Ethik des Spinoza, 1889; — Das Ganze

der Philosophie und ihr Ende, (1894) 1896; — Gelehrten-

licher Nebenbild über die Entwicklung der Philosophie,

1894; — Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und Dar-

stellung der definitiven Philosophie, 1898; — Ideen zur

Organisation der Erziehung, 1901; — Vorschlag einer uni-

versellen Mittelschule, 1906; — Über den Mechanismus des

geistigen Lebens, 1906.

Glaue.

Wahlkappitalisierung bei der Papstwahl ¶ Kar-

dinalat, 2 ¶ Papstwahlen.

1. Grundzüge seiner Entwicklung; — 2. Welen des

aktuven W.; — 3. Das Problem der Gerechtigkeit im W.

1. Eine der wichtigsten politischen Fragen der modernen Staatstaaten lautet: wie weit sollen die Regierungen an der Staatsleitung teilnehmen? Sittliche und politische Gerechtsamkeit sind dafür maßgebend, sittliche informieren, als der Grundsatz der Gerechtigkeit dabei mispricht. Die absolute Monarchie die Alleinherrschaft des selbständigen Fürsten widerspricht den sittlichen und sozialen Verhältnissen moderner Kulturböller, so daß sich das eigentliche Problem der politischen Organisa-

tion der Gegenwart auf das Maß der Be-

Schränkung dieser Herrschergewalt durch die Bevölkerungen bezieht. Auch frühere Jahrhunderte, die Antike wie das Mittelalter, wiesen Formen auf, durch die sich die Kreise der Regierten Teilnahme an den Staatsgeschäften sicherten. Die Antike kannte die Volksversammlung, die Vereinigung aller freien Männer, das Mittelalter vor allem die ständische Vertretung; durch sie hatten bevorrechtigte soziale Gruppen das Recht einer in ihrem Umfang wechselnden Mitwirkung an der Regierung. Jene direkte Teilnahme der Volksgemeinschaft hatte den schweren politischen Nachteil, daß der Staatsherr in jedem Einzelfalle nur unter großen Erhöhungskosten zu stande kommen konnte; dazu traten die sittlichen Gebrechen einer Massenherrenschaft: nicht die Einsichtsvollsten und Ehesten, sondern die Schmeichler der groben Masseninstanzen erlangten den größten Einfluß. Die richtige Grundlage der Volksteilnahme an der Regierung besteht demnach in der Form der Volksvertretung. Jahrhundertlang mochte die ständische Vertretung, die Teilnahme von Adel, Geistlichkeit und Stadtvertretern an der Regierung, im ganzen dem Grundprinzip der Gerechtigkeit entsprechen. Je mehr aber die sozialen Vorzüge und Vorrechte des Adels schwanden, je mehr staatlich-politische und kirchlich-religiöse Dinge voneinander unabhängige Lebensgebiete wurden, je mehr ein selbstbewußtes, intelligentes und wirtschaftlich selbstständiges Bürgertum erwuchs und sich innerhalb des Bürgerums berufliche Gegenfäße verloren, desto unerträglicher und verfehlter wurden die noch während des 19. Jhd.s gemachten Berücksichtigungen des Volksvertretung auf ständischer Grundlage zu erhalten. Seit der Französischen Revolution verbreitete sich allmählich in Europa der eigentliche Konstitutionalismus, die Vertretung des ganzen Volkes durch Abgeordnete bei der Gesetzgebung.

2. Diese Volksvertretung bildet das Parlamen-tum, dessen Beschlüsse für den Willen des gesamten Volkes angesehen werden. Tathächlich kann also auch bei der demokratischen Verfassung nur ein kleiner Teil des Volkes direkt an den Regierungs geschäften teilnehmen; alle übrigen Bürger oder doch ein beträchtlicher Prozentsatz von ihnen haben nur dadurch indirekten Anteil an der Staatsleitung, daß sie nach freiem Er messen jene Volksvertreter wählen (aktiv e s Wahlrecht). Dieses aktive Wahlrecht bildet also das eigentlich wichtigste, politische Recht für die Gesamtheit oder viele Kreise der Bürger eines modernen Staates, da es für ihre Masse die einzige Möglichkeit ist, Einfluß auf die Staatsleitung zu gewinnen. Freilich wird man auch hier mit dem Begriffe Recht sofort den der Pflicht verbinden müssen; es handelt sich nicht darum, dem Einzelnen einem individuellen Vor teil zu verschaffen, damit er nach seinem Geschmacke den Staat wandele, sondern um seine bürgerliche Pflicht, die Sorge um die nationale Gemeinheit praktisch zu betätigen. So wichtig ferner die Gestaltung des Wahlrechts für die volstümliche Betätigung der Bürger ist, und so sehr sie einen Gradmaßstab für die Fortschritte der Demokratie bildet, so wenig ist es angebracht, aus dem Vorhandensein eines bestimmen Wahlrechts auf die Kultur und das Maß der bürgerlichen Freiheit in einem Lande schließen zu schließen. Nicht minder bedeutungsvoll als

die Frage, welches W. in einem Staat (oder einer Gemeinde) besteht, ist die weitere, wie es gehandhabt wird. In jeder Demokratie hängt viel davon ab, wer die Masse befreiert; mit Hilfe des demokratischsten Wahlsystems ist unter Umständen die reaktionärste Politik möglich. Umgekehrt kann eine starke aristokratische Verfassung zu einer durchaus volksfreundlichen Politik führen, wenn der Geist, der in diesen „Kammern“ wohnt, das Gemeinwohl extrebt. Nur man sich also im politischen Leben vor einer Überstreichung der bloßen Formen hüten, so soll danut freilich auch nicht behauptet sein, daß die Gestaltung des Wahlrechts eine nebenächliche Angelegenheit sei.

3. Am folgerichtigsten ist der Gedanke des aktiven Ws dort verwirklicht, wo (wie im Deutschen Kaiserreich) das allgemeine W. besteht und als direktes, geheimes und gleiches ausgebaut ist. Weiter kann man, abgesehen von der Erweiterung des Ws auf die Frauen, in der demokratischen Gestaltung nicht gehen; sie bildet auch heute noch eine Seltenheit. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob und bis zu welchem Umfang, dem demokratischen Charakter der Gegenwart folgend, dieses Wahlrecht auf andere Staaten, besonders auf die deutschen Einzelstaaten, übertragen werden soll. Allgemein gesagt, läßt sich das Problem so formulieren: ist das allgemeine, gleiche, direkte, geheime W. die gerechteste und politisch gesündeste Form, oder ist ein beschränkteres System gerechter? Ferner gegebenenfalls: welches? Dazu wäre grundsätzlich zu sagen: die konervative Forderung, ein Wahlrecht müsse dem organischen Zusammenhänge des Volkskörpers und dem Stande der historischen Entwicklung entsprechen, ist ebenso beachtenswert wie der liberale Grundsatz, daß mit der Verbreitung und Zunahme politischer Einheit das W. immer demokratischer zu gehalten ist. Ja, es ist wohl ein richtiges Vorgehen, Wahlrecht und Pflicht auf möglichst weite Kreise auszudehnen, um die Teilnahme am staatlichen Leben zu stärken und den Nationalismus der Euterben zu vermindern („Die Kräheleher gehören aufs Rathaus“). Allerdings in eine Vorstufe für die Ausübung des Ws durch Teilnahme an der Selbstverwaltung in irgend einer Form sehr wünschenswert. Die Miteinziehung über das Recht des Volkes sollte man aber heute nicht mehr einem Volksstimmverein entziehen; es handelt sich dabei um einen wertvollen Erziehungsprozeß der Masse zur Politik und Staatsgeinnahme. — Die bestehenden Abstufungen der Ws haben größtenteils erhebliche Mängel. Die Steuerkraft als Grundlage gibt dem Wahlsystem einen platonischen, den Reichthum einseitig begünstigenden Charakter; die indirekte Wahl ist unhandlich, unwürdig und fähigt den Volkswillen. Am untrittbarsten vom sittlichen Standpunkt ist die Frage, ob geheime oder öffentliche Wahl. Vornehm und würdiger ist zweifellos die zweiten genannte; aber mit der Tatsache der mannsachen wirtschaftlichen Abhängigkeiten muß man tatsächlich rechnen. Um die Mängel zu vermeiden, die den meisten Wahlsystemen vom Standpunkt der Gerechtigkeit anhaften, versucht man es neuordnungs vielfach mit verweilten, künftlichen Systemen. Dabei valdet nicht nur der sicherlich richtige

Grundsatz ob, jedes Wahlsystem den besonderen Verhältnissen des einzelnen Landes anzupassen, sondern auch der anscheinbarere Gedanke, in komplizierteren mathematischen Formeln den Schlüssel für die Lösung des Gerechtigkeitsproblems zu finden. Mögen diese Systeme im Prinzip unserem Gerechtigkeitsgefühl mehr entsprechen, so leiden sie doch an ihrer Schwierigkeit; ihre Ausführung kann nur zu leicht gerade mit dem Grundgedanken der Gerechtigkeit in Zwickeleien geraten. Hauptfachlich handelt es sich hierbei um das Pluralwahlrecht und das Verhältnis- oder Proportionalwahlrecht. Einfacher erfordert noch das erstgenannte, bei dem die Vertreter von Vermögen, Bildung, bestimmten Berufen und höheren Alters mehr als eine Stimme erhalten. Entspricht dieses System grundsätzlich einer Gerechtigkeitsidee, die nicht in der völligen Gleichheit, sondern in Abstufungen von Rechten das Wesen der Gerechtigkeit erblidet, so entsteht, auch wenn man sich prinzipiell auf diesen Standpunkt stellen will, sofort die Schwierigkeiten bei der Frage, welchen zahlenmäßigen Ausdruck nun diese Abstufungen bei der Stimmverteilung finden sollen. Die Fiktion der Gleichheit erscheint eben immer noch als das brauchbarste Mittel, gerecht zu sein. Sobald die Gerechtigkeit aus einem formalen Prinzip ein mehr innerlicher, lebendiger Grundsatz werden soll, wachsen im politischen Leben die Schwierigkeiten bei seiner Bewirklichung, weil die dabei anwendbaren Maßstäbe befrüchten sind. Die Proportionalwahl (im weiteren Sinne des Wortes) bedeutet einen grundsätzlichen Bruch mit dem Mehrheitsprinzip; sie sucht den Minderheiten eine Vertretung zu schaffen, auf die sie beim System der (absoluten oder relativen) Majorität verzichten müssen. Auf diese Weise hofft man in der Volks- (oder Gemeinde-)vertretung möglichst allen Richtungen und Meinungen Gehör zu verschaffen. Was damit (wenngstens in der Idee) an Bieltigkeits und an Verständigung aller Interessen gewonnen wird, geht an Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Parlaments verloren. Allen Systemen dieser Art (besonders den auf strenger mathematischer Berechnung ruhenden Proportionalwahlsystemen im engeren Sinne) hofft der Nachteil der Künstlichkeit an; sie sind meist schwer verständlich und nicht leicht ausführbar. Man wird aber an ein Wahlsystem auch die Ansprüche stellen müssen, daß es durchsichtig und klar ist.

Für die deutschen Einzelstaaten könnte vielleicht die Einführung des im Reiche bestehenden W. als richtig erscheinen; doch müßte überall diesem allzu demokratischen Elemente in der Volksvertretung eine gleichberechtigte, aristotelisch organisierte Erste Kammer gegenüberstehen, die auf einer breiteren Grundlage aufzubauen und mit mehr Rechten auszustatten wäre als etwa das gegenwärtige preußische Herrenhaus.

George Tellenkampf: Das Recht des modernen Staates, I. Band: Allgemeine Staatslehre, 1905; — **Georg Meier:** Das parlamentarische W., 1901; — **Fritz Stier-Somlo:** Politik, 1907; — **Oskar Poensgen:** Das W., 1909 (Sammlung: Aus Natur und Geisteswelt, 249. Vändchen); — **V. Beisotz:** Das parlamentarische W. in Deutschland, 1909 (Sammlung: Kultur und Leben, Band 21); — Handbuch der Politik,

1. Band, 6. Hauptstück: Der Parlamentarismus. Darin besonders als 28. Abschnitt: Hermann Rehm: Das W., 1912.

v. Biese.

Wahlrecht, lit. liches, in der e v g. Kirche § Gemeindeverfassung, 2 (Sv. 1262) § Wählerliste § Synoda-verfassung (Sv. 1058); über Verlust des kirchlichen W. vgl. § Kirchenzucht, 2 § Gemeindeverfassung, 2 (Sv. 1262); — über Pfarrwahlrecht vgl. § Pfarrwahl § Patronat; I, II, 2. — Für das Wahl- und Belebungsgesetz in der kath. Kirche vgl. § Kirchenamt, 3 A § Kollation § Patronat; I, II, 1 § Pfarrwahl, 1 a, über Bischofswahlen vgl. § Kirchenverfassung; I, B 2 § Domkapitel § Prämonition § Petri § Sediwalanz, über die Wahlen der Päpste § Papstwahlen.

Wahninnt = Belebtheit, § Geister, Engel, Dämonen usw., bei 4 (Sv. 1223) § Erzählaus; II; — Über den „heiligen W.“ der Propheten vgl. § Propheten; I, II A; — Über Seelsorge an Christiunigen § Seelsorge; III, 2 (Sv. 550) § Psychiatrie und Seelsorge § Psychoanalyse.

Wahrhaftigkeit ist eine der Tugenden, welche die verschiedenen Wurzeln von Frömmigkeit und Sittlichkeit am deutlichsten machen. Die zehn Gebote (§ Dekalog) z. B. lassen ein Gebot der W. schmerzlich vermissen, da das 8. Gebot nicht als solches zu deuten ist. Überhaupt erscheint im AT die W. keineswegs als Tugend der religiösen Volkshelden; offenbar nahm das alte Israel weder an der Art, wie der Erzvater Abraham seine Frau als seine Schwester ausgab, noch an den verschmitzten Lügereien des Erzvaters Jakob irgendwelchen Anstoß. Es ist eine Folge ihres Fehlens im AT, daß unter religiöser Jugendunterricht so wenig auf diese Tugend eingehet, die doch die Grundtugend eines sich selbst und seine Menschenwürde achtenden Menschen ist. Eine unglaubliche höhere Wertung gewann die W. in der griechischen und römischen Ethik, wenn auch Odysseus als ein Jakob verwandelter Typus der die Wahrheit verdrehenden Gewandtheit gerühmt wird. Jesus steht unerreichtbar da in Forderung und Verkörperung unbefriedigter W. (Jesus Christus; III, B. C). Sein größter Feind ist die Heuchelei, worunter nicht bloß die Nächtabereinstimmung von Neuerung und Handlung mit subjektiver Überzeugung und Eigenart, sondern mehr noch die Nächtabereinstimmung der Anerkennung, Beurteilung, Tatselung mit dem objektiven Tatbestand, die Verwendung verschiedener Maßstäbe für eigene und fremde Sünden zu verstehen ist (§ Scheinheiligkeit). Der seine Tugend bedingende Kampf gegen den Pharisaismus, dessen Selbststrahlung keineswegs subjektiv verlogen, nur vermessen, an zu engem Maß bemessen war, ist ein Kampf gegen der Frömmigkeit so nahe liegende Gefahr der Unwahrhaftigkeit. Im 4. Evangelium wird der Begriff der Wahrheit womöglich noch vertieft: „aus der Wahrheit seid“, sogar „die Wahrheit tun“ sind Ausdrücke, die über das Gegenteil der Lüge, der subjektiven, bewußten Unwahrhaftigkeit hinausgehen und den mangelnden Sinn für Tatsachen (der höhern Welt), für Wirklichkeiten und den mangelnden Gehör zum gegen diese Tatsachen bezeichneten (§ Johannesevangelium, 3 b, Sv. 625). Wenn Paulus II Kor 13, sagt: „Wir vermögen nichts wider die Wahrheit, nur mit der Wahrheit“

und I Kor 13^s für seinen Begriff der „Liebe“ wesentlich findet, sie freue sich nur der Wahrheit, so sah er dabei auch nicht den bloßen Gegensatz zur subjektiven Verlogenheit, sondern den zur objektiven Unwürdigkeit ins Auge: im Unterschied von blinder, parteilicher, vergleichender Verliebtheit will er eine klarschende, unparteiisch urteilende, gleiches Maß an sympathische wie antipathische Menschen aufgende Liebe preisen. Die ungemein tiefstumme Wendung von I Pet 1^{es}: „mache eure Herzen feucht zum Geborram der Wahrheit“ läßt die Folgiamkeit gegenüber der Stimme der über uns stehenden Wahrheit abhängig erscheinen von der Ungemessenheit der Motive („Inhalt“). So ist denn zu urteilen, daß der neutestamentliche Begriff der W. nicht zu überbieten ist: er schließt ein 1. Übereinstimmung von Rede und Handlung mit Überzeugung und Auffassung — also nicht bloß Ablehnung von jeder Art Lüge im Reden (doch vgl. ¶ Noilüge), sondern ebenso von Lüge im Sichgeben, wahrhaften Lebensstil; 2. Übereinstimmung von Reden und Handeln wie von Denken und Urteilen mit den außer und über uns stehenden Realitäten — also nicht bloß Verzicht auf liebgewordene Vorurteile, sondern auch aus uns entschuldigende, verschieden angewandte fiktive Maßstäbe. Und wenn Eph 4²²⁻²⁵, das „Leget ab den alten Menschen“ und „ziehet den neuen Menschen an“ konkreter dahin bestimmt: „Leget die Lüge ab und redet die Wahrheit“ (beidemal Singular), so zeigt diese Stelle, daß für Paulus wie für Johannes (s. o.) Lüge und Wahrheit Grundbestimmtheiten der ganzen Lebensrichtung sind, mehr als eine Summe von einzelnen Lügen und Wahrheiten, und daß sie auf einheitliche Entschließung zurückgehen. Weniger überzeugend will uns die Motivierung des Fortgangs erscheinen: „ein jeglicher mit seinem Nachsten; niemals wir Brüder untereinander sind.“ Denn da scheint als Motiv der W. die Liebe, der Altruismus angehängt, während die psychologische Beobachtung sie als Ausdruck des eisernen Egoismus, der Selbstzufriedenheit und Ehrenhaftigkeit erscheinen läßt. Zedenfalls kann Erforschung und Liebe gegen andere nur verstärkt hinzu treten zu der wahrhafte Haltung erzwingenden sittlichen Selbstzufriedenheit. Man wird nun die Beobachtung machen, daß mit der Verfeinerung der Innenkultur die Ausdehnung der W. vom Gebiet des Redens auf das des Sichgebens und auf den ganzen Lebensstil steigt zunimmt. Die „Allomodation“ der Art, uns zu äußern, zu kleiden, zu geben, an Ueberlieferung und Mode wird immer schärfer als der W. entgegenge setzt empfinden; so wird auch der künstlerische Stil, der der Eigenart voll entsprechende Ausdruck, mit dem Prädikat wahrhaft geehrt. Nur der religiöse Rede- und Darstellungsstil, die Gottes- und liturgische Sprache, streitet noch vielfach mit der uns sonst eingeprägten vernünftigen Angemessenheit des Ausdrucks zur Empfindung. Die Unschuldigkeit und das Märschieren vieler edler Geister gegen die Gemeinschaftsfrömmigkeit beruht nicht zu geringem Teile auf der als Unwahrhaftigkeit empfundenen ewigen Allomodation an nicht mehr zutreffende Ausdrucksweisen. Dazu tritt freilich das Mergerns über die Nichtachtung der wissenschaftlich ergriindeten Tatsachen oder doch Wahrscheinlichkeiten und psychologischen Möglichkeiten durch die kirchliche

Bekündigung. Es will streng wahrhaftigen Leuten so scheinen, als ob, gewiß aus begreiflicher Pietät gegen geheiligte Autoritäten, die Kirche nach dem Spruch handle: „Ein Wahn, der uns beglückt, ist einer Wahrheit wert, die uns zu Boden drückt“, während die immer lauter er hobene Forderung der Vorurteilslosigkeit — nicht Vorurteilslosigkeit — der Forschung gewiß kein je völlig realisiertes Ideal, aber doch ein möglichst strikt befolgter kategorischer Imperativ ist, der auch auf dem Gebiete der Religion und Kirche rücksichtslose Befolgung fordert. Aus allem Gefragten ergibt sich, daß die Erziehung zur W. zur subjektiven Aufrichtigkeit, zum charaktervollen Stil, zum unbemühten Wahrheits- d. h. Wirklichkeitszinn und zur Anwendung derselben objektiven, allgemein gültigen Maßstäbe auf unser wie auf anderes Leben die Grundlage aller sittlichen Charakterbildung und äußerster Fleisches, bis hin zum Wahrheitsfanatismus, sicher zu stellen ist gegen den Trug der Selbstgefälligkeit und Menschengefälligkeit, gegen die Steigerungen des Empfindens in die Höhenlage heiliger Neuster und Terje, gegen alle Lieblings- und mit Pietät gehaltenen Ideen. Nur wenn wir es zur Erfüllung von Eph 4¹⁵ bringen: „Wahr seind in Liebe“, wenn die Werbigkeit der Objektivität sich mit der Grazie der Subjektivität verbindet, erreichen wir die volle Mannesgröße Jesu Christi.

— B. Robertson: Verschiedene Predigten; — D. Baumgarten: Ueber Kindererziehung: Erziehung zu Wahrhaftigkeit und Witzlichkeitssinn; — M. Rade in RE³ XX, S. 779 ff (mit Lit. S. 779 ff); — Vgl. ferner die Lehrbücher der ¶ Eis. Baumgarten.

Wahrheit ¶ Johannevangelium, 3 b (Sp. 625).

Wahrheit, doppelte, ¶ Averroes ¶ Philosophie: III, 1 a (Sp. 1531).

Wahrheitsgewissenheit, Wahrheitsbeweis der Religion, ¶ Glaube: III, 3 ¶ Gott: III, IV ¶ Apologetik: I ¶ Offenbarung: III ¶ Testimonium spiritus sancti. Vgl. ferner ¶ Religionsgeschichte, 1 ¶ Religionsphilosophie, 2 ¶ Theologie, 3, 4, 5 ¶ Metaphysik, 5 ¶ Philosophie: I, IV ¶ Absolutheit des Christentums.

Wahrnund, Lundig, Kirchenrechtshistor., geb. 1861 zu Wien, Privatdozent in Wien 1889, o. Prof. Professor in Czernowitz 1892, o. Prof. dagebst 1895, desgl. in Innsbruck 1897, erregte, nachdem er zuerst für liberal gegolten hatte, 1908 durch einen Vortrag „Katholische Weltanschauung und freie Wissenschaft“ (in Österreich beschlagnahm) bestürzten Widerspruch der Klerikalen; der Nunius in Wien ¶ Granito di Belmonte verlangte Maßregelung W.s, was als Einmischung in österreichische Angelegenheiten stärksten Protest hervorrief; die österreichische Studentenschaft demonstrierte weitheim für W., der nach Prag verlegt wurde. Das dabei von ihm mit dem Unterrichtsministerium geschlossene Abkommen, bekannt geworden 1910, wurde auch von seinen Gelehrtenkollegen verschieden beurteilt. Eine erhebliche Lebhaftigkeit hat W. meist beurlaubt, in Prag nicht entfallen.

— Berl. aufgedem u. a.: Das Ausstellungsgesetz bei den Pariserwahnen, 1888; — Das Kirchenpatronatrecht in Österreich, 1894—96; — Ehe und Eherecht, 1906; — Religion und Klerikalismus, 1906; — Die Eherechtsreform in Österreich, 1907; — Ultramontan, 1908; — Lehrefreiheit, 1909. — M.

Wahrsagerei ¶ Ercheinungswelt der Rel.:

I, A 1 f; III, B 3 **W**antif usw., 3, 4 **L**os **Leber** **B**oltsaberglaube **H**exen usw. **T**raſ-
nig, gerichtsbarkeit, kirchliche, 4.

Waiblinger = **G**hibellinen.

Waiferfürsorge **A**rme und Armengesetz-
gebung bei den Hebrewern, 1 **L**iebesätigkeit; 1
Erziehungsanstalten, 2 a **C**haritas, 2 (lath.)
Domine Resson: IV, 1 e (evg.).

Waiferhaus, **H**alleſch eſ, **F**ranz, August Hermann.

Waifer und Witwen der Pfarrer **R**elitten-
verjorgung.

Waix, Theodor (1821—64), Professor der
Philosophie in Marburg, Ethnologe, **R**eligious-
geschichte usw., 4 e (S. 2196).

Walachei **R**umänien **D**orthodox anatolische
Kirche: II, 1 B (t. 10).

Walaeus, Antonius (1573—1639), geb.
zu Gent, studierte seit 1596 in Leiden und auf
ausländischen reformierten Universitäten, wurde
1602 Pfarrer in Rondekerke bei Middelburg,
1604 Hofprediger von Moris von Oranien und
1605 Pfarrer in Middelburg, an dessen hoher
Schule er zugleich dogmatische Vorlesungen
hielt. Nachdem er gegen **W**itwenbogaert für die
Freiheit der Kirche von den Eingriffen der
staatlichen Obrigkeit eingetreten war (Het
amt der kerkendieneraen, 1615), nahm er
auf der **D**ordrechter Synode teil an der Ab-
fassung der **C**anones Dordracenae. In dem-
selben Jahre wurde er als Professor nach Leiden
berufen. In seinem Hause errichtete er 1622
ein Seminar zur Ausbildung lutherischer Prediger,
das 1632 einging, weil es nach dem Urteil der
Bischöfer der ostflandischen Compagnie nicht mehr
nötig war (**D**eideinniſſion: III, 3, S. 1992). Wie
Wittem **T**eeling trat er für die Heiligung des
Somtags in seiner Dissertatione de Sabbatho
(1628) ein.

Seine gesammelten Werke erschienen 1647 in 2 folio-
bänden. Hervorzuheben ist besonders sein **C**ompendium
Eticae Aristotelicae ad normam veritatis christianae
revocatum, 1627 u. d. Auch war er an der **S**ynopsis prioris
theologiae, 1625 (**W**ittem), beteiligt. — **N**ebe **W**, vgl.
außer den **O**pera beigegebenen **Vita** (durch seinen Sohn
Johannes **W**.): **G**. **D**. **v**an **V**een in **RE** XX,
S. 788—790. **G**oebel.

Walafried, mit dem Beinamen **S**trabo
(der Schielende), theologischer Schriftsteller (um
808—849), ein Schwabe, gebildet im Kloster
Reichenau und in Türla unter **G**rabanus
Maurus, dann am Hofe Ludwigs des Frommen
Kaplan der Kaiserin Judith und Erzieher ihres
Sohnes Karl, 838 Abt von Reichenau, verfaßte
lateinische Gedichte, ferner unter dem Titel:
„De exordiis et incrementis rerum ecclesiastico-
rum“ ein **K**ompendium der christlichen Ar-
räologie, von Kirchengebräuchen, Gebeten,
Gedenken, Bildern, Taufe, Abendmahl usw., han-
delnd, vor allem aber die berühmte **M**onition „Glossa ordinaria“, enthaltend Wort- und Sach-
erklärungen zur Bibel, hauptsächlich aber Worte
für die erbaulich mystische Auslegung, allergröß-
tentheils patriarchalische Exzerpte. **B**ibelkunsthaft:
I, E 2 b **L**iteraturgeschichte: II A, 2 b.

RE XX, S. 790 ff.; — **Walafredi Strabonis** über de
exordiis et incrementis quatinus in observatioibus
ecclesiasticis rerum, ed. **A**ndreas, 1899; — **L**.
Görl: **W**. **S**., ein Mönch- und Dichterleben, 1908; —
M. **M**aurinus: Geschichte der lateinischen Lit. des
Mittelalters I, 1911, S. 302 ff. **G**. **C**lemen.

Walbert **V**allombrosauer.

Walch, 1. Christian **W**ilhelm **F**ranz
(1726—84), evg. Theologe, Sohn von Joh.
G. **W**. (s. 2), geb. in Jena, wo er nach voll-
endetem Studium der Theologie 1745—47 philo-
sophische, historische und biblische Vorlesungen
zu halten begann und 1750, nach einer mit
seinem älteren Bruder Joh. Ernst **I**mmanuel **W**.
(1725—78; jetzt 1750 a.o., 1755 o. Prof. der
Philosophie in Jena) unternommenen Studien-
reise (Holland, Frankreich, Schweiz, Italien),
a.o. Prof. der Philosophie wurde. Seit 1751
o. Prof. der Philosophie in Göttingen, trat er
1754 als a.o., jetzt 1757 o. Prof. zur theologischen
Fakultät über, wo er als Dogmatiker und ins-
besondere als Kirchenhistoriker eine geachtete
Stellung einnahm, wenn er auch trotz seines
ungeheuren Fleißes mit Fachgenossen rote
Mosheim und **S**emler nicht Schritt zu halten
vermöchte; theologisch war er gemäßigt orthodox,
doch unterscheidet ihn die Erkenntnis von der
Relativität der geistlichen Ercheinungen von der
orthodoxen Geschichtsbetrachtung (**K**irchen-
geschichtsschreibung, 3 b **S**ymbolik, S. 1033).

Walch, 2. u. 3. Entwurf einer vollständigen Historie der
römischen Käpste, (1756) 1758; — **C**ompendium historiae
ecclasiasticae recentissimae, 1757; — Entwurf einer voll-
ständigen Historie der Kirchenverfassungen, 1759; —
Grundzüge der notwendigen Gottesgefahrheit, 1760; —
Grundzüge der Kirchengeschichte des NT, 1761) 1772—74*;
1792—94*; — Entwurf einer vollständigen Historie der
Gekreuzigten, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf
die Zeiten der Reformation, 11 Teile 1762—85 (noch heute
unentbehrliche Materialsammlung); — **B**reviarium
Theologiae symbolicae eccl. Lutheranae, 1765; — Kritische
Rachricht von den Quellen der Kirchenhistorie, 1770; —
Bibliotheca Symbolica Vetus, 1770; — **R**eueste Religions-
geschichte, 9 Teile, 1771—83; fortgesetzt 1787—93 von
G. **J**. **P**land, 3 Teile; — Kritische Untersuchung vom
Gebrauch der hlg. Schrift in den vier ersten Ahnen, 1774
(gegen **J** Lefing); — **N**ebe **W**, vgl. **M**euſels Lexi-
ton XIV, S. 345 ff. (Schriftenverzeichniſ); — **H**. **D**öring:
die gelehrten Theologen Deutschlands IV, S. 615 ff.; —
P. **T**schadert in **ADB** 40, S. 610 ff.; — **G**. **K**awerau
in **RE** XX, S. 794 ff.

2. Johann **G**eorg (1693—1775), evg.
Theologe, geb. in Meiningen, während der
Leipziger Studienzeit durch **N**eckenberg, **G**.
Olearius u. a. in orthodoxem Geiste beeinflußt,
aber mild gerichtet etwa wie **T** Budeus, dessen
Schwagerohn **W**. war, und dessen **Institutiones
dogmaticae** er z. B. in Gestalt eines
Kompendiums (1723) und dann abernals mit
Amerikanungen (1748) herausgegeben hat (**D**e
orthodox, 2 b, S. 1060 **R**ationalismus: III,
2 a). Seine Hinneigung zum Pietismus verrät
u. a. auch seine „Sammlung kleiner Schriften
von der gottegefälligen Art zu predigen“ (1747).
Nach mehrjähriger Lehrtätigkeit in der philo-
sophischen Fakultät zu Jena wurde **W**. 1724
ebenda a.o., 1728 o. Professor der Theologie.
Seine historischen Materialsammlungen werden
z. T. noch heute gern gebraucht. — **K**irchen-
geschichtsschreibung, 3 b **S**ymbolik, S. 1032.

Walch, außer philologischen Studien und Textausgaben
u. a. ein Philologisches Lexikon, (1726) 1740, 1775*; —
Einleitung in die Philologie, 1727; — **I**ntroductio in
libros ecclesiacei lutheranae symbolicos, 1732; — Einleitung
in die theologischen Wissenschaften, (1737) 1753*; —
Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitig-
keiten der evg.-lutherischen Kirchen, 5 Vde. 1730—39; —

Desgl. außer der ev.-lutherischen Kirche, 5 Bde 1733—38; — Lutheransgabe, 24 Bde 1740—53 (¶ Luther, Sv. 2425); — Einleitung in die polemische Gottesgelehrtheit, 1752; — Einleitung in die theol. Moral, 1757²; — Bibliotheca theologica selecta, 4 Bde, 1757—65; — Theologia dogmaticae Epitome, hrsg. von Chr. W. Walch, 1757; — Bibliotheca patristica literaria adnotatioibus instructa, 1770 (Neubearbeitung 1834 von D. Anz); — Über der W. vgl. Menüls Lexicon XIV, S. 360 ff. (Schriftenverzeichnis); — H. Döring: Die gelehrten Theologen Deutschlands IV, S. 630 ff.; — Bl. Tschackert in ADB 40, S. 650 ff.; — G. Kawerau in RE² XX, S. 792 ff.

Johannad.

v. Waldburg, Otto, Augsburg Dillingen.
v. Waldburg-Truchsess, Gebhard II, Erzbischof, = Gebhard II von Köln.

v. Waldburg-Truchsess, Graf, Waldermer, 1. c.

Waldeß, Fürstentum. Die Fürstentümer W. und Vormont, seit 1625 durch Erbvertrag politisch und kirchlich vereint, bilden ein Saaßwesen, dessen innere Verwaltung gemäß Altezzonenvertrag vom 18. 7. 1867 namens des regierenden Fürsten zu W. und P. durch Preußen gelehnt, während das Kirchenregiment der „vereinigten ev. Landeskirche“ unmittelbar vom Landesherrn durch das Fürstliche Konistorium ausgeübt wird. Das im waldeßischen Bergland zwischen Eder und Diemel gelegene W. zählte 1910 auf 19,17 Quadratmeilen 52 338 Bewohner teils fränkischer, teils sächsischer Abstammung, Vormont, unweit der oberen Weser, am 1,19 Quadratmeilen 9349 Seelen niedersächsischen Stammes. Die Bevölkerung wächst, seitdem zum Asterbau noch Industrie gekommen ist, und die früher starke Auswanderung nachläßt. — Geschichtlich wird die Entstehung der Grafschaft W. um 1290 auf Grafen von Schwalenberg, die Ahnen des W. Fürstenhauses, zurückgeführt, die als Schirmvögte kirchlicher Güter Paderborns und Vorveys im Grenzgebiet der Franken und Sachsen ihre Herrschaft begründeten. Weiter zurück reichen zahlreiche Erinnerungen an die heidnisch-germanische Vorzeit und ihre von dem Christentum verjagte Götterwelt. Der Einzug d. Christentums darf im südlichen W. auf Bonifatius zurückgeführt werden, der auf Wessobrunner Boden, dem Johannispoli zwischen Wellen und Geismar, die Donner-eiche (723). Ein nördlich sächsischer Teil wird später ¶ Sturm von der nahen Greizburg aus zuerst missioniert haben. Ihr Werk der Kirchengründung ist von den Bistümern Paderborn, Köln und Mainz sowie Ss. Petri Vorvey aufgenommen und mit vielen Kirchen und Klöstern (11 verschiedene Klostergründungen auf engem Raum) gefestigt worden. Das hier erblühende kirchliche Leben im Mittelalter, vor und während der Reformation, schildert Victor Schulze in seiner „Waldeßischen Reformationsgeschich.“ (§. 1.). Die Reformation im Sinne Luthers saß bei den zu jener Zeit gemeinsam regierenden Grafen Philipp III (Eisenberger Linie) und Philipp IV (Widunger Linie) zwar früher schon religiöses und politisches Verständnis, doch erst seit 1525 enjisch ohne Förderung, in Ausehnung an Hessen, von dem die Grafschaft W. seit 1438 lebensfähig war und für die kirchlichen Reformen gegen die bisher zuständigen Bistümer (s. oben) Schutz zu erwarten hatte. Joachim Heijtzege oder Trygophorus

(geb. 1497 zu Fritzlar, gest. 1542 zu N. Billungen) brachte zuerst (1526) die lutherische Lehre, um deren willen er als S.itslerer aus Fritzlar vertrieben worden, ins Land und gilt mit Recht wegen seiner erfolgreichen Wirksamkeit als der Reformator von W. Nachher gewählten die Grafen noch oft heimatloren evg. Predigern Aufnahme, z. B. dem Ba'er des Philipp Nicolai. Die völlige Durchführung des kirchlichen Reformwerkes zog sich ziemlich lange hin. Die Landeshauptstadt Norbach zur Abstellung des alten Kultus und zur Annahme der lutherischen Lehre zu bewegen, gelang erst 1543 dem Grafen Wolrad II. Dieser innig fromme und hochgelehrte Fürst war denn auch berufen, das kleine Reformationsreich ein durch die Röte des Schmalzischen Krieges und des Türiten (¶ Deutschland; II, 2) mit starkem Glaubensmut und overwältiger Treue glücklich hindurchzuteuern, bis die ein Jahr nach dem Augsburger Religionsfrieden vollendete „Kirchenordnung“ von 1555 in echt lutherischer Art die Reformation in W. zum Abschluß brachte. Der befohlenen und mit dem Durchführung derseinen, insbesondere bei der allmählichen Sakularisation der abztreichen Klöster, ist es zu verdanken, daß viel a'les Kirchengut zum allgemeinen Besten für Hospital, Landsgymnasium u. a. S. iftungen Verwendung gefunden hat, und manchelei werthvolle a'kirchliche Kunstdenkmäler dem Lande erhalten sind. Harte Kämpfe am Ende des 16. Jhd. gegen eindringenden Calvinismus, an denen Philipp Nicolai hervorragend beteiligt war, und der im Anfang des 18. Jhd. erregte Geigenkrieg gegen eine stark pietistische Epoche stiegeren noch die Geltung der im Konfessionsbuch verfaßten lutherischen Bekenntnisse, auf welche die Geistlichen bis 1788 eidiich verpflichtet wurden. Der Rationalismus mit seinem geringen Verständnis für den seitgefügten lutherischen Kirchenbau suchte sein Kirchideal wie andernorts in einer Union mit den hier nur spärlich vertretenen Reformierten. Das Unionsedikt vom 23. Januar 1821 erklärte die konfessionellen Gegenseite für aufzuhoben und führte, jedoch ohne Ausgleich der Widersprüche, aber auch ohne wesentliche kirchliche Änderungen, Abendmahl und Verfassungsgemeinschaft herbei. Die erst später erwachte Opposition gegen die Union und den kirchlichen Liberalismus ließ unter dem Einfluß von ¶ Kocholl die Separaten Lutheraner aus der Landeskirche ausscheiden und sich an die ¶ Altlutheraner in Preußen (Breslau) anschließen. Trotz Union und des zeitweilig großen Einflusses liberaler Theologen (¶ Schramm) hat die evg. Landeskirche ihr geschichtlich bedingtes lutherische Gepräge bewahrt. Sie betont z. B. in der Synodalordnung von 1873 ausdrücklich ihre Übereinstimmung mit der Augsburgischen Konfession, ist auch seit 1899 zu Luthers kleinem Katechismus zurückgekehrt. Unter der Pflege ihres Fürstlichen Landesbischofs und der Leitung seines Konistoriums, das seit 1853 aus einem engeren und weiteren Kollegium von je 3 Mitgliedern, Geistlichen und Juristen, besteht, hat sie sich im Frieden ausgebaut, durch kirchliche Gemeinde- und Synodalordnungen auch die Laien in kirchlicher Verwaltung und Gesetzgebung herangezogen und sucht im Anschluß an die Eisenacher Kirchentagereien (¶ Konferenzen; I) und den ¶ Kirchen-

ausschluß der deutschen evg. Landeskirchen durch alte und neue Wege kirchliches Leben zu erhalten und zu fördern.

Die Landeskirche zählt in 4 Kirchkreisen mit 4 Superintendenten 49 Parochien mit 97 gottesdienstlichen Räumen. Von den 1910 gezählten 61707 Einwohnern W.-Promonts waren evangelisch: 57817 (einschließlich der etwa 550 Mitglieder der evg. luth. Gemeinden). Die 393 „anderen Christen“ gehören zum Teil den verschiedenen evng. Sekten an, von denen besonders die Baptisten, Tarbyisten und Irvingianer vertreten sind. Die röm. i. sch. Kath. Kirche, die zum Bistum Paderborn gehört, weist mit 2858 Mitgliedern gegen 1890 i. Z. 1905 ein Statut, durch Zugang erreichtes Wachstum auf. Hingegen geht die Zahl der Judenten: 590 gegen 696 i. Z. 1900 keig zurück.

Luther. Gesch. des Fürstent. W., 1850; — **V**aruhagen: Erste Einführung des Christentums in W., 1818; — **V**ittor Schulze: Waldecksche Reformationsgeschichte, 1903; — **L**uther: Gesch. der evng. Kirchenverfassung, 1850; — **R**odolf: Graf Wolrad von W., 1865; — **W**. Tramer: Geschichte des Pietismus in der Grafschaft W., Diss. Greifswald 1912; — **K**. Steinmehl: Die lutherische Union in W., 1859; — **V**ittor Schulze: Waldecksche Landeskunde, 1909; — **D**erl. in RE² XX, S. 797 ff. **XXIV**, S. 624 f.; — **Zofeyh Freisen:** Staat und Kirche in den deutschen Bundesstaaten, Bd. I, 1906.

August Koch.

von Waldeck, Franz, **T**Deutschland: II, 2 (Sp. 2109) **M**ünster: I, Bistum, 2 a.

Waldeck-Rousseau, Pierre Marie, (1846 bis 1904), franz. Minister, geb. in Nantes, 1879 in die Deputiertenfamilie gewählt, 1881—85 Minister des Innern unter Gambetta und Ferry, lebte dann als Advokat, bis er 1894 vom Département Loire zum Senator gewählt wurde, 1899 Ministerpräsident; als solcher ging er gegen die clerical-reactionäre Partei vor, lebte seit 1902 zurückgesogen. **F**ranzreich, 11.

Bers. u. a.: Discours politiques, (1889—1894); — Politique française et étrangère, 1903. Nach seinem Tode sind noch mehrere Bände seiner Reden erschienen. — **U**eber **W**. R. vgl. **G**. Deschamps: W. orateur et homme d'Etat, 1905.

Glaue.

Waldemar, Könige von Dänemark, **T**Dänemark, 2 (Sp. 1932) i.

v. **W**alden (**W**aldensis), Thomas, — **C**retter.

Waldenser.

1. Geschichte: a) Ursprung und mittelalterliche Geschichte; — b) Von der Reformationzeit bis zur napoleonischen Zeit; — c) Das 19. Jhd.; — d) Statistik.

1. Zwischen dem Monte Viso und dem Montecuccio westlich von Turin, also in den lombardischen Alpen, an der französischen Grenze, liegen die Hauptstädte von Police und von San Martino, die in Verbindung mit verschiedenen kleineren Nebentälern in ihrer Gesamtheit Waldenserländer genannt werden. Sie bilden sozusagen eine Insel mitten unter der römisch-lab. Bevölkerung; auch sprechen ihre Bewohner einen Dialekt, der ein Mittelding zwischen dem Französischen, dem Italienischen, dem Provençalischen und dem Piemontesischen darstellt. Die Gebildeten sprechen in der Regel gleich gut italienisch und französisch; in kirchlichen Handlungen ist letzteres noch häufiger im Gebrauch als das Italienische.

Woher stammen diese Leute? Frühere Schriftsteller haben behauptet, in jenen Bergen

hätte sich seit der apostolischen Zeit das Evangelium erhalten, oder man führt als Vorläufer oder Stifter der W. den fränkischen Bischof Claudius von Turin (817—29) an oder gar den gelehrten, bibelfesten Priester Vigilius, der gegen Ende des 4. Jhd.s in ganz Norditalien, „bis in die Gegend wo Gottius herrschte“, einen großen Einfluß ausgeübt haben soll. Im 11. Jhd. finden wir in der Gegend von Pinerolo, am Eingang der Wälder eine Art „Kloster“, von denen wir nichts anderes wissen, als daß sich der bekannte Damiani in einem Brief an die Gräfin Adelheid von Suza über sie beschwert, und daß die fromme Gräfin 1064 die Mönche der von ihr gegründeten Abtei von Pinerolo mit der Belämmigung der Kerezei beauftragt. Doch mit all dem haben wir historischen Boden oder geschichtliche Kontinuität mit den Wn noch nicht gewonnen.

1. a) Den historischen Ursprung der W. oder Waldecker müssen wir in Lyon in Frankreich suchen. Ihr unbewußter Stifter ist Petrus genauer Baldus (Baldes, de Bandia oder auch Baldus; vor 1218), ein reicher Kaufmann, der im Sommer 1176, durch den plötzlichen Tod eines Freindes erstickt und von einem frommen Priester beraten, im Interesse seines Seelenheils das Evangelium zu lesen begann; die Stelle Matth. 14, die er buchstäblich ausfaßte, machte auf ihn einen solchen Eindruck, daß er beschloß, dem darin enthaltenen Befehl Folge zu leisten und ein völlig armes Leben in Erneuerung des apostolischen Lebens (¶ Nachfolge Christi, 2) zu führen. Da in jener Zeit in Lyon eine große Temeur herrschte, so begann er eine ausgedehnte Wohltätigkeit, mit der er Seelsorge verband. Er begann, Abschnitte der Psalmen und der Evangelien aus der lateinischen in die Volkssprache übersetzen und unter dem Volk verbreiten zu lassen, und sandt bald unter den Armen, die seine Wohltaten genossen, auch begeisterte Anhänger, die seinen Worten lauschten wie denen eines Propheten, auch Helfer, die gleich ihm die Predigt der Buße und Armut übten (pauperes = Arme, auch Pauperes Christi, pauperes de Lugduno u. a.). Der Bischof verbot ihm vergeblich, zu reden, und verbannte ihn aus dem Bistum (1176). Petrus appellierte an Papst Alexander III.; die Lateranynode von 1179 (¶ Lateranynoden) bestätigte jedoch nur das dreifache Gelübde der Keuschheit, der Armut und des Gebotjams, verbot aber den Gliedern der W. bruderschaft, öffentlich ohne die Erlaubnis des Clerus zu predigen. Da der Clerus ihnen keine Erlaubnis geben wollte, so ergaben sich neue Rämpfe; die W. wurden vom neuen Bischof Johannes (Jean de Bellesmais) 1182 aus Lyon vertrieben und vom König zu Verona (1184) mit anderen Leibern (¶ Katharer, ¶ Patriarc, ¶ Albigenser) zusammen in den Bann getan, zumal da sie auch an vielen kirchlichen Einrichtungen Anteil übten: von den 7 Stufen kirchlicher Würden erlangten sie nur drei an, Bischof, Priester (Mönche) und Diakon; von den 7 Sacramenten nur drei, Taupe, Abendmahl und Beichte; auch Eid und Todesstrafe verwarten sie. — Aus Lyon vertrieben, banden die Anhänger des Baldes freundliche Aufnahme unter ihren Gefüllungsverwandten ¶ Katharer, ¶ Albigenser usw. in Südfrankreich, im Languedoc,

in der Schweiz, im Elsaß, in der Lombardei mit Einschluß von Piemont, und er duldeten mit diesen zusammen die frischlicherseits veranstalteten Ketzerverfolgungen, auch den Albigensekreuzzug v. J. 1208, der die Überlebenden von neuem zur Fluswanderung zwang. Sie suchten ihre Zuflucht in verschiedenen anderen Ländern, so auch in den damals zum Teil den Grafen von Lusseria gehörenden, noch wenig bevölkerten lottiischen Apentälern von Rora, Pelice, Angrogna, in den benachbarten von Chiavone und Germanasca, wie auch auf dem gegenüberliegenden französischen Abhang. Wie viele Geistesverwandte aus Piemont und der Lombardie sich mit den Einwanderern vereinigten, läßt sich nicht feststellen. Zedenfalls hatte die W.-bewegung jenseits der Alpen auf lombardischem Gebiet ihr Gegenstück vor allem in Mailand, wo wie die Patria und vornehmlich den Humiliatenorden, der schon auf der genannten Lateransynode von 1179 exkommuniziert worden war, im Streit gegen den Erzbischof standen. Es war natürlich, daß diese Bewegungen einen Zusammenfluß ertraten, obwohl die „Lombarden“ sich Waldes nicht einfach unterordnen wollten. Noch auf der Konferenz von Bergamo i. J. 1218 trafen sich sechs Vertreter der Humiliaten, auch Pauperes Lombardi genannt und sechs Pauperes de Lugduno oder W., ohne z. B. in der Frage, ob die von einem unfehligen Priester erteilte Kommunion gültig sei, zu einer Einigung zu gelangen; die Lombarden leugneten es, die anderen behaupten es, da die Wirkung eines Sakraments von der Würdigkeit des Spendenden unabhängig sei. Eine Einigung kam also nicht zu stande, aber gegen Ende des 14. Jhd.s waren die Pauperes Lombardi gänzlich verschwunden. Es ist anzunehmen, daß viele auch ihre Zuflucht bei den W. in den Apentälern gefunden haben. Trotz des kaiserlichen Ediktes v. J. 1210, das die Verbreitung der W. aus dem Gebiet des Bistums Turin gestattete, trotz der Verfügung der Stadt Pinerolo v. J. 1220, daß wer wissenschaftlich einen W. beherberge, eine Geldstrafe zu entrichten habe, und anderer Maßregeln hielten sich die W. doch in jenen Gegenden, da die Grafen von Lusseria noch bis gegen Ende des 14. Jhd.s ihre schützende Hand über sie hielten. Zugleich dehnte sich durch ihre Wanderprediger ihre Mission, allerdings sehr oft mit Elementen der Katharer vermischt, sehr weit aus: nach Deutschland, Böhmen, Mähren, der Schweiz, den Rheinlanden, immer und überall freilich von den Häschern der Inquisition fleißig verjagt und verfolgt. Aus den Berichten der Inquisitoren hören wir manche gutenzeugnisse über Leben und Lehren der W. heraus. Sie erscheinen als ordentlich und beispielhaft, begnügen sich mit dem Höflichen, vermeiden alles Auffällige in ihrer Kleidung, treiben keinen Handel, um sich nicht der Gefahr des Lügens, Schwörens und Beträufens auszusetzen; sie sind feinfühlend und mäßig, besuchten weder Schenke noch Tanzställe. Dennoch arbeitete besonders seit dem 14. Jhd. die Inquisition gegen sie. 1312 wird z. B. selbst in Pinerolo eine Waldenserin lebendig verbrannt. Dem Inquisitor Borelli, der von 1376—1393 sein blutiges Amt auf beiden Seiten der Alpen verrichtete, gelang es, unzählige Opfer dem Scheiterhaufen zuzuführen, besonders in den entlegenen Tälern von Trentino, Argentiere,

Ballouise und Pragela. 1484 wurde infolge der Bulle „Innozenz“ VIII ein förmlicher Kreuzzug gegen die W. veranstaltet, der die Angegriffenen zum bewaffneten Widerstand veranlaßte. Im Augrognatal (Rocciameloneout, Roccaaglià, Dompiù Schedel) glühte ihnen ein günstiger Friedensschluß mit Karl I von Savoyen. Auf französischem Boden dagegen, Briançonnais, Embrunais und bis zum Cijonatal wütete in den Jahren 1487—98 der von Cattaneo und Hugues de la Valud geleitete Kreuzzug darunter, daß jene Gemeinden beinahe vernichtet wurden.

Bis zur Reformation waren die W. nicht vollständig von der römischen Kirche getrennt, obwohl sie ihre eigene Lehre und eine Art theologische Schule in ihren Bergen hatten, wo die Barbi (d. h. Onkel, Name ihrer Prediger), sich vornehmlich mit dem Studium der hlg. Schrift beschäftigten, die sie zum großen Teil auswendig lernten. Obwohl man die unevangelischen Missbräuche der lath. Kirche bekämpfte, hörten doch vielfach die Laien noch die Messe, ließen ihre Kinder von den Priestern tauften und zahlten denjenigen den Zehnten. Erst die Einwirkung der Reformation hat im 16. Jhd. die Scheidung von der lath. Kirche vollständig gemacht.

1. b) Als die W. von den Anfängen der Reformation in der Schweiz und in Deutschland hörten, da sandten sie 1526 einen jungen Barba (= Prediger) Martin Gonin aus Angrogna nach Deutschland, der dann mit Schriften Luthers zurückkehrte. Das Jahr 1532 brachte dann die Synode von Châlon-sur-Turdine im oberen Augrognatal, die einen bedeutenden Markstein in der W.-Geschichte bildet. Denn hier beschloß die anwesenden Barbi von Apulien, Kalabrien, Lombardei, Piemont, Provence nach langen Beratungen mit den gleichfalls anwesenden Reformatoren Tharel, Anton Saulnier (Samier; damals Prediger in Peterlingen; 1535 in Angrogna verhaftet, seit 1536 in Genf und hernach in Waadtland), Robert Olivetanus fast einstimmig den völligen Aufschluß der Reformation, und Olivetanus wurde mit der Abfassung und Herausgabe einer neuen Bibelübersetzung beauftragt, die drei Jahre später in französischer Sprache erschien. Bald setzte jedoch die Religion en reformation ein, zunächst auf französischem Gebiet, in der Provence, in Merindol, Cabrières, Avignon, dann aber auch in den viemontelichen Tälern selbst, wo zwar während der französischen Besetzung (1535—1559) mehrfach gewaltsame Rühe herrschte und erst gegen Ende der Okkupation in Turin selbst der edle W. Barba Giofredo Baraglia aus Busca lebendig verbrannt wurde (29. März 1558), wo aber beim Friedensschluß von Château-Cambray (1559) Emanuel Philibert von Savoyen sich verpflichten mußte, die Reformation zu unterdrücken. Doch nach mehreren blutigen Gesetzen erlangten die entschlossenen Bergbewohner den Sieg und den Friedensschluß von Faverg (6. Juni 1561), der aber nicht verbündete, daß die W. unter seiner Regierung († 1580) durch den Gouverneur Graziosi (genannt Castro) oft mißhandelt wurden, der jeden Vorwand benutzte, um besonders den Männer das Leben unerträglich zu machen; mehrere ließ er ausschaffen, u. a. den berühmten Lentulus, den Verfasser der Historia delle grandi e crudeli per-

secutioni (durch Teos. Gay mit Hilfe von M. Crochet zum erstenmal veröffentlicht, Torre Pelice, 1906), der 1566 Torre Pelice verlassen mußte und sich nach Graubünden flüchtete. In derselben Zeit, 1560—61, wurden die W.-kolonien in Calabrien, wo sich auch ein neues Leben geregnet hatte, und wo die Prediger Negrino aus Bobbio, Bonello aus Dronero und Giov. Ludovico Pascale aus Cuneo eine gesegnete Wirthschaft einfuhrten, auch aufgefordert, wieder römisch-katholisch zu werden. Da sie sich weigerten, wurden die drei Prediger eingesperrt und zum Tode verurteilt: Negrino starb den Hungertod im Kerker von Coenzo, Bonello wurde nach Sizilien geführt und dort lebendig verbrannt, Pascale in Rom erdrosselt und verbrannt (9. Sept. 1560) und bald darauf die calabrischen Gemeinden vollständig vernichtet. 1601 wurden die evg. Bewohner des oberen Pothales und Umgebung gezwungen, ihre Heimatfeste zu verlassen und bei den Glaubensgenossen im Pelticatal eine Zuflucht zu suchen. Viele Gemeinden in Piemont gingen dadurch zugrunde. Um die Mitte des 17. Jhd.s erregte die Niedermethung zahlloser W. in den Tälern von Piemont durch Soldaten, die unter dem Vorwand, Winterquartiere zu nehmen, dorthin gewandt waren (1655), tiefe Entüstung in allen protestantischen und selbst in sa h. Vätern hervor. Ein Milion drückte diejenige in einem berühmt gewordenen Sonnet aus („Räthe, o Herr, die erschlagenen Heiligen dein, Deren Gebeine liegen zerstreut und falt, Dort auf dem Alpengebirg“), und Cromwell übte durch seinen Abgesandten Morland einen mächtigen Druck auf den Herzog Karl Emanuel II aus, so daß sich dieser herbeilebte, den Frieden von Piemont (August 1655) zu schließen, um dann doch bald wieder wortbrüchig zu werden. Unter K. Amadeus II wirkte die Aufhebung des Ediktes von Nantes (1685; Hugenotten: III, 3) auch in die W.-täler hinein, da der Herzog unter dem Druck seines Sohnes Ludwigs XIV erst durch das Edikt vom 4. Nov. 1685 verbieten mußte, Flüchtlinge anzunehmen, und dann sogar am 1. Jan. 1686 den evg. Gottesdienst bei Todesstrafe verbot und die Prediger verbannte. Im April rückten viemontische und französische Truppen gegen die W. vor, die unterlegen, zu Tausenden in die Gefängnisse von Piemont gesperrt wurden, bis ihnen erlaubt wurde, auszuwandern und sich, bis auf die Hälfte reduziert, über die schneedeckten Alpenhöhen mit unsagbarer Mühe und Not einen Weg zu suchen in die Schweiz; viele reisten weiter von da bis nach Den tschland und gründeten hier besondere Niederlassungen. Zwar glückte drei Jahre darauf der bekannte Rückzug der 900, die unter Heinrich Arnolds Führung auf dem Berg la Balzighia einen ganzen Winter lang dem Ansturm der piemontischen und französischen Truppen Stand hielten, ja endlich am 18. Mai 1690 mit ihrem eigenen Herzog wieder Frieden und Freundschaft zu schließen vermochten und ihre Angehörigen aus den Gefängnissen samt ihren im Ausland lebenden Familien zurückkommen lassen durften. Aber 1698 mußten auf Grund eines neuen geheimen Vertrags mit Ludwig XIV sämtliche aus Frankreich gebürtige Protestanten von neuem dem Landes verwiezen werden und durch die Schweiz nach Baden,

Hessen und Württemberg auswandern, wo sie freudliche Aufnahme fanden und Kolonien bildeten, die heute noch bestehen. Arnald selbst, weil französischer Herkunft, mußte mit; er starb als Pfarrer von Schönenberg 1721.

Von dem Jahre 1690 war allerdings die Zeit der blutigen Verfolgungen in den W.-tälern vorüber, aber noch lange nicht die Zeit der Unterdrückungen aller Art, des systematischen Kinderhauses (noch 1848 tam solches vor!), der Gelderspreiungen, kurz der völligen Rechtslosigkeit. Im 18. Jhd. ließ ferner infolge des Wegzuges der meisten Pfarrer, selbst in den W.-gemeinden, die religiöse Erziehung stark nach. Groß war die Armut. Ohne die brüderliche Hilfe der Glaubensgenossen aus England und Holland wäre das Gelenk ebenso unerträglich geworden, wie im 17. Jhd. die offene Verfolgung. Die napoleonische Herrschaft brachte infolge einer großen Erleichterung, als sie den W. völlige Religionsfreiheit und bürgerliche Gleichberechtigung gab. Die einzige evg. Kirche Italiens wurde der reformierten Kirche von Frankreich einverlebt, und für Pfarrer und Schulen aus Saalgebäuden geforgt. Aber das religiöse Leben blieb auf seinem Tiefstand. Nur äußere Kirchlichkeit war überall vorhanden. Erst als nach dem Sturz Napoleons die Strafgejeze gegen die W. wieder in Kraft traten, erwachte neues Leben.

1. e) Ein kurzer Besuch von Felix Neff (1825) genügte, um ein neues Feuer anzuzünden, das trotz der Gegenwart des rationalistischen Pfarrers Mondon in Schönenberg, Pérouse, Pinache, Neuengstett, Grossvillar, Palmbach (Baden) u. a. bald überall emporloderte und unter dem Namen „Ernesting“ bis auf den heutigen Tag wei erwirkte. Außer Felix Neff trugen die Engländer W. S. Gillly († 1855) und General J. Th. Beckwith (1792—1862) zur Hebung des religiösen Lebens der W. bei. Der erste besuchte, durch den Brief des gläubigen W.-pastors Fr. Perran angeregt, 1823 die Täler, schrieb darüber ein Buch (*Narrative of an excursion to the Valleys of Piemont, London 1826*) und zeigte bis zu seinem Tod lebhafte Interesse an allem, was J. alien und das Evangelium anging. Beckwith, durch die Lefire von Gilllys Buch gefesselt, mache 1827 eine erste Reise in die W.-täler, wo er sich dann niederließ und mit einer Waldenserin verheiratet, bis zu seinem Tod 1862 mit kurzen Unterbrechungen blieb, bestrebt, Schulen zu gründen, Lehrer und Prediger auszubilden zu lassen, Kirchen zu bauen u. dgl. Auch das holländische Comité Wallon und der preußische Gesandte in Turin, Graf v. Waldburg-Zeilheim († 1844) sind von großem Einfluß gewesen. Den Bemühungen von Gillly gelang auch die Gründung eines Gymnasiums (*Collegium sanctae Trinitatis*) in Torre Pelice (1831 eingeweiht). Dieser Anstalt schloß sich 1855 die theologische Schule an, die 1861 nach Florenz übergesiedelt, wo sie sich gegenwärtig befindet. In der Zwischenzeit hatte das Jahr 1818 den W. endlich auch die religiöse Freiheit gebracht. Einer der edelsten Söhne der Turiner Aristokratie, Roberto d'Ascalio, der Gelegenheit gehabt hatte, die W. kennen und schätzen zu lernen, hatte es verstanden, die junge liberale Partei für die Anerkennung der bis dahin Unterdrückten zu begeistern; Ende Dezember 1847 wurde dem König Karl

Albert zu diesem Zweck eine von zahlreichen hervorragenden Rahmen getragene Büttschrift überreicht. Die Gärung, die sich gleichzeitig in Mailand, in Neapel, in Toscana, in Genua immer lebhafter bemerkbar machte (vgl. "Italien, 6, Sp. 778), hätte auch Turin ergreifen, wenn nicht der wahlmütige König endlich nachgegeben hätte: er unterzeichnete den Statuto (Grundlage der konstitutionellen Regierung) am 10. und das Emancipationsedikt am 17. Febr. 1848, wonach zwar die römisch-kath. Religion „die einzige Religion des Staates“ blieb, aber bezüglich der Ausübung der bestehenden nicht-kath. Gottesdienste Tuldung zugelassen und den Wn. ausdrücklich „von nun an gleiche bürgerliche und politische Rechte“ wie den anderen Untertanen zugeschauten würden; sie durften auch „Schulen und Universitäten besuchen und akademische Grade erwerben“. Es en stand daraufhin eine Gemeinde in Turin, die sich auf Betreiben des General Bettini und des Kaufmanns Josef Malan († 1886), der selbst in Turin wohnte, mit Erlaubnis der städtischen Automission und des Königs Viktor Emanuel II. trotz des verzweifelten Widerstandes der Hofkameralista 1853 eine Kirche einweihen konnte. Die klerikale Partei wollte zwar noch lange nicht die Waffen strecken, und sobald die W. angingen, in anderen Städten öffentliche Gottesdienste einzurichten zu wollen, wurden unzählige Versuche gemacht, der Ausübung der Religions- und Kultusfreiheit den Weg zu versperren. Aber die öffentliche Meinung der Hauptstadt, die liberale Presse und das Parlament standen entschieden auf Seiten der Freiheit, der Roberto d'Azeglio (s. oben), Siecardi (Tav. 2) u. a. dienten. Einzelne Gemeinden bildeten sich auch in Genua, in Pietra Marazzi bei Alessandria, in Pineolo u. a., nach den politischen Umwälzungen des Jahres 1859 ff. (Italien, 6, Sp. 779), auch in Mailand, Como, Brescia, Palermo, Catania, Messina, Neapel, Florenz, Pisa, Lucca, Livorno und Rio Marina (Elba). Das Jahr 1866 öffnete den Wn. die Tore von Benevento, Verona und Mantua, 1870 die von Rom, wo im Lutherjahr 1883 auf der Via Nazionale, beinahe im Mittelpunkt der ewigen Stadt die W. Kirche hat erbaut werden dürfen; Ende 1913 wird in Rom, Piazza Cavour, eine zweite W. Kirche vollendet.

2. Staatlichkeit: Der Zahl nach ist die W. gemeinschaft noch immer klein. Nach der letzten Volkszählung leben gegenwärtig in Italien gegen 70 000 Evangelische (Italien, 9), von denen rund 36 000 den W. Gemeinden angehören. Von diesen stammen etwa 24 000 von den alten W.; andere 12 000 sind das Ergebnis der Evangelisationsarbeit, durch die sich in den meisten Städten kleine Gemeinden und in vielen anderen Orten kleine Gruppen von übergeirten römischen Katholiken gebildet haben. Die anderen sind Fremde oder auch zum Teil durch fremde Missionsgesellschaften zum Uebertritt gebrachte römische Katholiken. Lieber Anfalten zur Liebesästhetik bei den italienischen Wn. vgl. "Italien, 8a, Sp. 783. — Außerdemhalb Italiens finden wir W. Gemeinden in Uruguay, Argentinien, Nordcarolina, in ganzem 8—9000 Seelen, mehrere Hundert in New York, in Marseille, in Nice und andern Städten.

Zur Literatur vgl. S. Böhmer RE XX, S. 799—840 (S. 799—806 Literaturangaben); — Die Herausgabe einer

vollständigen Bibliographie wird von der Société de l'histoire des Vaudois geplant. — Als von Wn. selbst verfaßt seien genannt: Scivone Lentulo: Historia delle grandi et crudeli persecuzioni . . . , verfaßt 1595 zum erstenmal durch Th. Gay veröffentlicht 1906; — Pierre Gille: Histoire ecclés. des églises vaudoises, 1645 (neuertei. Aut. 1881); — Jean Léger: Hist. générale des égl. vaud., 1669; — Em. Comba: Storia dei valdesi avanti la Riforma, 1880; — Deric: Hist. des Vaudois I, 1901; — Thos. Gay: Hist. des Vaud., 1912; — Paolo Calvino: Evg. Bestrebungen in Italien, 1902; — Von Nicht-Waldern vgl. außer S. Böhmer in RE² (h, o.) und Th. Z. von Funk in KL XII¹, S. 1185—95, A. B. Dieckhoff: Die W. im Mittelalter, 1851; — Karl Müller: Die W. und ihre einsamen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jhd.s, 1886; — Zu den humiliaten und den Pauperes catholici vgl. L. Bödder in RE VIII, S. 447 ff., XV, S. 92 f.; — L. Bononi: Gli Umiliati, Mailand 1911; — Joh. B. Pieron: Die kath. Armen, ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der Bettelorden mit Berücksichtigung der Humiliaten und der wieder vereinten Lombarden, 1911. **Calvino.**

Waldenström, Paul Better, evg. Theologe, geb. 1838 in Umeå im Nortland (Schweden), 1862 Gymnasiallehrer in Wärö, 1864 Oberlehrer in Umeå, 1874 in Gäte, seit 1905 im Ruheland, 1904 offizieller Leiter des „Svenska Missionsförbundet“, dessen tatsächliches Oberhaupt er seit 1868 war. In diesem Jahre übernahm er die Zeitchrift „Pietisten“, das Organ der separatistisch gesetzten Pietisten der Staatsskirche, die er noch heute herausgibt. Hier, wie in dem immer wieder neugedruckten „Roman“: Bruskpatron Adamsson, entwickelte er eine neue Verföhnungslehre. Christus gilt ihm nur als Stellvertreter der göttlichen Gnade, die zugleich Gerechtigkeit ist, nicht als Stellvertreter des Menschen vor dem zornigen Gott. Diese Verföhnungslehre wurde die Lösung für eine feste gemeindenähnliche Organisation der Separatisten. 1878 war die Freitliche fertig. Die Freitliche ist sie, obwohl sie auch heute noch den Titel „Schwedischer Missionsverein“ führt und die Mitglieder auch vielfach Mitglieder der Staatsskirche sind. W. selbst war Mitglied der letzten schwedischen Reichskonode; er machte dort einen Versuch, das Band zwischen Staat und Kirche zu schneiden. Durch die Streitigkeiten über die letzten Dinge (Thiman, E. J.) ist sie wenig erschüttert. W. Übersetzung des NTs hat, so hören sie ist, bei den Seinen fast kanonisches Ansehen. Seine zahlreichen Erbauungsästhetiken und Erzählungen erleben ungeheure Auflagen. In neuester Zeit hat er sich der kirchlichen Reaktion genähert und diese erheblich gefährigt. — **Schweden, 6c.**

Bol. Schleswig-Holsteinisches Kirchenblatt 1905, S. 37, 38.

R. Schmidt.

Waldenseeversammlung || Hilfsverein, evg. kirchlicher, 1. Wilhelm II., Kaiser, 1, Sp. 2044. **Waldes** (Waldens), Petrus, und die Waldesier, || Waldenser.

v. Waldhausen, Konrad v. W.

Waldis, Burkhard (um 1495 bis um 1556), einer der bedeutendsten Dichter der Reformationszeit (Literaturgeschichte: III, A 3. 4), geb. in Allendorf a. d. Werra. Als Franziskanermönch in Riga (|| Östsee-Provinzen, 1b, Sp. 1081) ward er 1523 von seinem Erzbischof mit zwei anderen an Kaiser und Papst gesandt, um Hilfe gegen Einführung der Reformation zu erbitten,

und bei seiner Rückkehr 1524 vom evg. Stadtrat verhaftet, aber nach wenig Wochen aus dem Gefängnis entlassen, da er die durch die ungünstigen Eindrücke der Romreise innerlich vorbereitete Umwandlung vollzog und zum evg. Bekennnis übertrat. Er wurde Binnigießer; ausgedehnte Geschäftstreisen führten ihn durch Deutschland und die Niederlande, verweilten ihn aber auch durch Botendienste in die politischen Intrigen zur Säkularisation des Erzbistums Riga. 1536 ließ ihn der Deutschesordensmeister auf einer Reise verhaften; 3½ Jahre blieb er trotz Fürsprache Philipp's von Hessen, des Stadtrats sowie seiner Brüder im Kerker. Nach seiner Wiederherstellung studierte er 1641 in Wittenberg Theologie, lehrte nach Hessen zurück, wurde 1544 Pfarrer und Propst in Abterode bei Altena und scheint bald nach 1556 gestorben zu sein. Viele wie sein Leben sind auch seine Dichtungen. Von bleibendem Werke sind drei von ihnen, die vor allem auch innerliche Erfahrungen befunden: Das Fastnachspiel „De parabellum vorloru Szohn“ (1527), eine Darstellung des Bekenntnisses aus Gnaden selig, nicht aus den Werken, das erste bedeutende deutsche Drama und eines der besten des 16. Jhd.s. Die andere ist sein „Gopius“ (1548, doch bereits in Riga begonnen, nicht nur eine Umdichtung östlicher Fabeln, sondern auch eine Neubeliebung mit einer Erweiterung um eigene Fabeln und Anekdoten, Endlich sein.“ Walter“ (1553), der seine Entstehung der Rigaer Kerkerhaft verdankt und darum aus dem Herzen quillt.

ADB XL, S. 701—709; — GG II, S. 447—453 (Schriften: S. 451 ff.); — Neuauflage deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jhd.s, Nr. 30 und Ergänzung (Biographie von M. L. J. a. d., 1881; Nr. 49, 1883); — Deutsche Dichter des 16. Jhd.s, Nr. 16 und 17, 1882; — Triih Herrmann: Hessisches Reformationsbüchlein, 1904, S. 88 ff.

Carl Vogt.

**Waldus, Petrus, „Waldenser.
von Wallenburg, Adrian und Peter,
= Wallenburg.“**

Wales „Dissenters“ (S. 90); — Einwanderungsbewegung von W. „Gemeinschaftschriftentum, 1 d.“

Walter, John, „Darbysten.
Waltären“ Germanische Religion, 3 (S. 1333).

Wallace, 1. Alfred Russel (geb. 1822), „Darwinismus, 2.“

2. Lewiss (1827—1905), Schriftsteller, „Kindheitsevangelien“ (S. 1125).

Wallenburg (Walenburg), Adrian († 1669) und Peter († 1675), luth. Theologen, erster Priester in Köln, seit 1661 Weihbischof des Kurfürsten Maximilian Heinrich von Köln († Köln: II, 3), letzterer nach verschiedenartigen Stellungen 1658 Weihbischof in Mainz, dann als Nachfolger seines älteren Bruders in Köln. Beide Brüder sind charakterisiert durch ihre Bemühungen um Zurückführung der Protestantischen zur luth. Kirche, die sie auch durch ihre schriftstellerischen Arbeiten zu erreichen suchten. Peter W. hat auch die Unionstreitungen von Leibniz („Unionstreitungen“, I, 2, S. 1466) unterstützt. — „Erlaube: VI, S. 159.“

Schriftenammlung unter dem Titel: Tractatus generales de controversia fidei, 1669; — Neben die W. vgl. A. Räb: Die Konvertiten seit der Reformation, 1866 ff., Bd. VII, S. 397 ff.; — NN IV, S. 79 ff.; — KL XII,

S. 1195 ff.; — KHL II, S. 2658; — ADB 40, S. 728 f. Zicharnac.

Wallfahrt und Wallfahrtsorte.
1. Ursprung und Ausdehnung der W.; — 2. Die Stellung der Kirche zur W.; — 3. Die Gegner der W.; — 4. Die wichtigsten lath. W.-orte.

1. Unter W. versteht man das Reisen zu Orten, mit denen sich fromme Erinnerungen oder der Glaube an wunderbare Wirkungen verknüpfen. In diesem Sinne findet sich das W. als religiöser Brauch in den meisten Religionen (Ergebnisswelt der Religion: I B, 2 e; 3 b, S. 524, 533). Bei den Griechen und Römern waren die Heroengräber und besonders die Oraefstätten, deren Zahl in Griechenland, Italien, Kleinasien und Ägypten so unüberschaubar groß war wie die der Marienheiligtümer in der heutigen römisch-lath. Kirche (Mantik u. v., 3 „Griechenland“: I, 5, 6 (S. Rom: I, 4 u. v.), stets besuchte W.-orte. In alten Israel (i. u. vgl. I. Heide: I B, S. 874), bei den Persern und Hindus, in China und Japan spielt die W. eine bedeutende Rolle. Im Islam ist die W. zum Grab Muhammads in Medina (Hadsch) für alle Gläubigen verbindlich, der Besuch heiliger Gräber im allgemeinen (Zaret) gilt als gottgefälliges Werk (Islam, 2, S. 709; I, S. 732 „Arabi-n, 2, S. 651). Wir beschränken uns auf einen Überblick über die Geschichte und Ausdehnung der W. in der römisch-lath. Kirche.

Die W. wird als religiöses Bedürfnis von der lath. Theologie psychologisch gerechtfertigt aus der eigenartigen Anlage des Menschen als eines geist-leiblichen Wesens, wonach er auch auf den höchsten Tugend geistiger Bildung von den Einflüssen der Sinnwelt abhängig bleibt. Ist auch Gott als Geist (Joh 4, 24) an keinen Ort gebunden, so kann es doch Orte geben, wo der Mensch Gott besonders nahe tritt, weil er mehr als an einem andern Ort in eine erhöhte religiöse Stimmung versetzt wird, vermittelt deren er in eine ungewöhnlich innige und fruchtbringende Vereinigung mit Gott treten kann. Die biblische Begründung der W. wird gegeben durch Hinweis auf die W. der Israeliten nach Bethel, zu den Läden Sabots, zum Tempel in Jerusalem („Wallfahrtlieder“, „Palmen, 2 „Propheten“, II, 612) und auf Siedlungen wie I. Moos 25, 2 II. Moos 23, 7 V. Moos 16, 15 I Sam 1, 5 ff. 9, Luf 2, 11. Das älteste und heiligste Ziel der W. ist Palästina mit den Stätten der Weisheit und des Leidens Jesu. Seit I. Konstantin der Große dem Christentum näher gerieten war und seine Mutter Helena die Geburtsstätte in Bethlehem, das hlg. Grab und andere hlg. Orte mit Kirchen und Bethäusern hatte schmücken lassen, griff die Sitte der peregrinationes religiosae immer mehr um sich. Wir besitzen die Beschreibung einer solchen W. aus der ersten Hälfte des 4. Jhd.s in dem Itinerarium Burdigalense von 333 (?). Nach dem Verlust des hlg. Landes an die Araber schloss Karl der Große mit Harun al Raschid einen Vertrag zum Schutz der christlichen Pilger. In Jerusalem wurde ein lateinisches Kloster gegründet zur geistlichen und leiblichen Versorgung der zahlreichen Wallfahrer. Die Erhöhung der W. nach dem hlg. Land und die traurige Lage der dortigen Christen unter der sarazenenischen Herrschaft wirkte wesentlich zu der Begeisterung für die „Kreuzzüge mit.“

Ebenfalls ins 4. Jhd. gehen die ältesten Zeugnisse für die W. zu den Gräbern der Apostel, Märtyrer und Heiligen zurück, über deren Grabstätten prunkvolle Kirchen (*memoriae martyrum*) erbaut wurden. An Alter und Bedeutung obenan steht die W. zu den Gräbern der Apostel Paulus und Petrus in Rom (*ad limina apostolorum*). Daneben belannte früh die einzelnen Reiche und Provinzen ihre besonderen W.-sorte: in Seleucia das Grab der hlg. Thella, der ersten Märtyrerin, in Africa die Gebeine des hlg. Stephanus zu Hippo, in Cappadocien die der 40 Märtyrer, in Kampanien das Grab des hlg. Felix zu Nola, in Frankreich das Grab des hlg. Martin in Tours, in Thessaloniki das Grab des Märtyrers Demetrios und des hlg. Sergius in Relachia; Iacobus die Gräber und Kirchen der ersten Glaubensboten eines Landes, wie des hlg. Walbert in Gnesen, des hlg. Willibald zu Eichstätt, des Thomas Becket in Canterbury, des hlg. Benno in Meißen; oder endlich Gebeine von Aposteln, die von den Stätten ihres Märtyrertodes an andere Orte überführt worden waren, wie die Gebeine des hlg. Matthias in Trier, des hlg. Jakobus in Compostela. Am beliebtesten wurde bald die W. zu den Stätten, mit denen sich der Glaube an Wunderwirkungen verknüpfte, so daß sie schon früh als Beweise für die Fördigkeit der Wunder in der kath. Kirche gegen die Häretiker ins Feld geführt wurden.

Der Wunderglauk ist das Hauptmotiv zu den beliebtesten W.-sorten, deren Ziel die unzähligen Mariengnadenorte (% Gnadenbilder) bildeten. Ihr Ursprung liegt nicht auf dem Gebiet des Reliquiehutes, da die kath. Kirche weder das Grab der Maria noch Reliquien ihres Körpers kennt, sondern geht zurück auf die Erzählungen von sichtbaren Erscheinungen oder inneren Offenbarungen der Gottesmutter an bestimmten Orten, die sie selbst zu ihrer besonderen Verehrung und als Gnadenbilder bestimmt hat (% La Slette % Bourdeles), oder auch auf Gelübde, die von Einzelnen oder ganzen Gemeinden in Zeiten der Not der Maria dargebracht wurden, oder endlich auf wunderbare Wirkungen eines Marienbildes (% Einiedeln).

In den Kreuzzügen, in den Geiselfahrten (besonders 1260 und 1348) und gegen das Ende des 15. Jhd.s nahm die W. den Charakter großer enthuastischer Volksbewegungen an, die wie Auseinandersetzungen auftraten, alle Geschlechter und Lebensalter ergrißen und oft genug in starkste Erscheinungen und groben Aufzug ausarteten. Eine den bejubelten W.-stätten in Deutschland war % Wilsnac. In Nidlashausen drängten sich nach den bekanntesten Berichtenstattern oft 40–50 000 Pilger (nach andern Angaben bis zu 500 000) um den Sachsefeier Hans Böheim zu laufen. Im Rheinland kam es vor, daß die Mönche eines Klosters ein altes hölzernes Heiligenbild, das plötzlich der Gegenstand einer eifrigeren Verehrung geworden war, entfernen mußten, um vor den massenhaften Wallfahtern Ruhe zu bekommen. Um 1500 war die Marienkirche zu Grimmenstein in der Grafschaft Henneberg das Ziel einer lange anhaltenden W. zur Heilung gegen die „tranjöische Krankheit“. Der Ruf ihrer Wunderkraft erstreckte sich weit über Deutschland hinaus. Viele Männer nahmen strenge W.-gelübde bis zu 7 Jahren auf sich. Zu den Orten, die sie zu besuchen gelobten,

gehörten außer den lokalen W.-stätten stets die drei heiligen Städte Deutschlands: Trier, Aachen, Köln. Je weiter entlegen ein W.-sort war, um so mehr reizte er die Phantasie der Pilger: Palästina war das ersehnte Ziel der höheren, Compostela das der niederen Stände. Von welcher Lebenslust diese Pilger oft beseelt waren, lassen die Bestimmungen vermuten, die man für neu gestiftete Herbergen zur Aufnahme armer Waller nötig fand; viele Schilderungen, die von W'en auf uns gekommen sind, lassen sie fast als Vergnügungsreisen erscheinen. Daß sie das vielfach heute noch sind, beweist ein Aufruf des Ehrenbischöflichen Collin in Meß zu einer Männer-Pilgerfahrt nach Lourdes (Lorraine vom 2. März 1912), in dem es heißt: „Unter uns gesagt, ich wette, daß (trotz der Erhöhung des Fahrartenpreises) drei Bierel und noch mehr der Pilger deswegen keinen Schoppen weniger trinken werden. Ich sehe schon, wie wir, fidet und fromm, durch ganz Frankreich laufen“ usw.

Zeugnisse zugunsten der W. finden sich schon bei den Kirchenbüchern; doch haben sie sich auch veranlaßt, ungeheure Vorstellungen und Missbräuche zu befähigen: non Hierosolymis suisse, sed Hierosolymis bene vixisse laudandum est (Hieronymus ep. ad Paulin. c. 2; „nicht daß man in Jerusalem geweilt, sondern daß man dort ein fröhliches Leben geführt hat, verdient Lob“). Die Mahnung Augustinus: „ad Christum amando venitur, non navigando“ („zu Christus kommt man durch Liebe, nicht durch eine Pilgerfahrt zur See“) wird oft wiederholt. Besonders eingehend hat sich das fränkische Nationalamt zu Châlons 813 mit den Regelständen der W'en befaßt, die W. selbst aber ausdrücklich gelöst. Bis ins 7. Jhd. zurück reicht die kirchliche Uebung, W. als Bußwerke aufzutreten und zwar bei schweren Sünden nach entfernten heiligen Orten (Jerusalem, Rom, Tours, Compostela). Später, als fast jede Provinz einen oder mehrere W.-sorte hatte, wurde es kirchliche Gewohnheit, kleinere W'en auch für leichte Vergehen aufzutreten. Endlich hat die Kirche in ihrer Bußdisziplin die W. dadurch zu einem guten Werk gestempelt, daß die Abfälle daraus gezeigt hat, durch welche die gewöhnlichen faulnischen Büßen ganz oder teilweise nadgelassen werden (seit dem 9. Jhd.: % Buchenau l. 3; II), und die Verhüththeit eines W.-sortes wurde um so größer, je reichere Abfälle mit seinem Besuch verknüpft waren. In neuerer Zeit trug die namenlich seit Pius IX. üblich gewordene Verleihung der Krönung an einzelne Marienbilder (% Gnadenbilder) viel zum Aufschwung der W. an die Orte bei, denen diese Ehre zuteil wurde.

Die Kirche nahm auch schon frühe die Vorbereitung und Leitung der W. in die Hand, indem sie auf vielen Synoden auordnete, daß die Pilger zu ihrer W. Urlaub bei dem zuständigen Priester zu holen haben und durch Beichte und Kommunion sich vorbereiten sollen. Die anzuhenden Waller wurden feierlich gesegnet und mit Kreuz, Fahnen und Weihwasser in Prozession bis zur Grenze des Pfarrsprengels begleitet. Bei den großen W'en wurde die Pilgertracht (Mitschelbutz, Rock und Pilgerstab) vor dem Altar vom Priester geweiht und den Wallern überreicht.

3. Vereinzelter Widerpruch gegen die

Sitte der W. en wurde schon im 4. Jhd. lat. Die Anhänger des **Eunomius** und **Vigilanius** verwarfen mit dem Reliquienkult auch die W. Bischof **Claudius** von Turin griff den Gebrauch der Bilder und die W. zu den Gedächtnisstichen heftig an (823). Die radikale Verneigung aller äußeren Formen und aller Vermittlung des Glaubens durch sichtbare Dinge bei den **Katharern** und **Waldensern** trug auch die W. **Wicliif** und **Hus** wandten sich mit besonderer Schärfe gegen die mit der W. verbundenen Minbräuche, die menschlichen Erfindungen, den abergläubischen Götzenkult und die Habhaft des Klerus. Mit der Verdienstlichkeit der guten Werke und dem Wert des Ablusses fiel für Luther und die anderen Reformatoren auch der Wert der W. gegen die er sehr schärfe Worte gebrauchte: „es sollten alle W.-orte niedergelegt werden, denn es ist kein gutes nicht drinnen, kein Gebot, kein Gehorsam, sondern unzählig Unfach der Sünde, und Gottes Gebot zu Verachtung“ (an den christl. Adel deutscher Nation 1520); noch stärker drückt er sich 1530 in der „Warnung an die lieben Deutschen“ aus. Wie der Protestantismus, so haben auch die **Alt-katholiken** auf ihrer ersten Synode 1874 die W. abgelehnt. Aber auch innerhalb der luth. Kirche ist der Widerpruch gegen die W. nie ganz verhummt. **Thomas von Kempen** warnt vor der häusigen W. (Imitatio Christi I, 23), ebenso **Geiler von Kaysberg**, der in **Nivularia satyrorum XXXIII** daran hinweist, daß W. en nichts nützen, wenn man ohne innere Besierung von ihnen hinfiebt. Die modernen Reformationskatholiken befämpfen die W. als Symptom der jesuitisch-romantischen Reaktion innerhalb der Kirche, namentlich in Frankreich, wo die W. nach **Lourdes**, **Paray-le-Monial** und der **Sainte-Croix**-Kirche in Paris im Dienst der ultramontan-royalistischen Bestrebungen zu politischen Zwecken missbraucht wird.

4. Zum Schlüß seien noch einige der wichtigsten W.-orte in Europa mit dem Jahr der ältesten Besiegung genannt. In **Deutschland** ist wohl der älteste W.-ort **Mündingen** (Oberbayern); **Altdorf** (mit der Tunika der bla. Jungfrau, angeblich seit Karl dem Großen); **Andechs** (955); **Beuron** im **Donautal** (1077); **Köln** (Maria Ablaß 1150); **U. L. Frau** in **Buggenhofen** (Bayern, 1471); **Drei Lebhen** bei **Kolmar** 1491 und **Mariental** im **Elsäß** (im 15. Jhd. hochberühmt); **Zur schmerzhaften Mutter** auf dem **Bussen** (Württemberg, 1516); **Maria-Hilf** auf dem **Lechfeld** (Bayern, 1603); **Locrofische** Bühl im **Algäu** (1666); **Maria Lauteriana** auf dem **Schönberg** bei **Ellwangen** (Württemberg, 1639); **Revelaer** (am Niederrhein, seit 1643 wunderbares Marienbild, 1880 von Leo XIII. gekrönt, jährlich bis zu 200 000 Pilgern). — **De Ste e r e i d - U n g a r u n**: **Mariä-Änger** bei **Lorch**, bis zur Zerstörung der W.-kirche 1788 viel besucht; **Maria-Langendorf** (791). — **Schwyz**: **Einfelehn**, Liebfrauenkapelle zu **Borburg** (1049). — **België**: **Esquermes** bei **Lille** (1014); **Die Mutter** der **Barmherzigkeit** in der Kapellenkirche zu **Brüssel** (1134). — **Frankreich**: Das älteste W.-heiligtum ist das Bild der schwarzen Jungfrau **N. D. de Sous-Terre** in **Chartres**, ein früheres **Druidenheiligtum** (877); **Notre-Dame de la Délivrance** bei **Caen** in der Normandie; **N. D. de la Garde**

bei **Marville** (13. Jhd.); **N. D. de Fourvière** in **Lyon** (15. Jhd.); **La Salette**, **Lourdes**, **Paray-le-Monial**. — **Italien** ist mit W.-orten ganz überfüllt; Rom allein zählt 62 der Marien geweihte Kirchen. — **Spanien**: **Compostela**; **Madonna del Pilar** in **Saragossa**; **Monzerrat** (880). — **England**: **Our Lady Undercroft** in **Canterbury** mit dem Grab des hl. **Dunstan** (988). — **Polen**: Das Nationalheiligtum auf dem **Krakenberg** (**Kazanówka**) zu **Czestochowa** an der **Warthe**, wo 1382 ein von **Lucas** (?) gemaltes schwarzes Madonnenbild aufgestellt wurde.

3. **Mass**: Das Wallfahren in der luth. Kirche, 1842; — **h. Rudolfi**: Die berühmtesten W.-orte der Erde, 1891; — **h. Siebert**: Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung, 1907; — **h. Gothein**: Politische und religiöse Wallfahrtbewegungen vor der Reformation, 1878; — **T. Trede**: Das Heidentum in der römischen Kirche, 4 Bde., 1889—91; — **KL XII**, Sp. 1199 bis 1204; dazu über die Marienwallfahrtsorte, ebd. VIII, Sp. 846—859.

Laemmlein.

Wallfahrtslieder im AT **¶ Psalmen**, 2 **F**allin, **Johan Olof** (1779—1839), schwedischer evg. Theologe und Dichter, geb. zu **Tora Tuna** (Talarne), 1806 theologischer Adjunkt an der Kriegssakademie zu Karlsburg, 1809 Lector ebenda, zugleich Präster zu **Söder** und **Schloßprediger** an **Uppsala**, 1812 Pfarrer zu **Stockholm**, 1816 **Dompropst** zu **Uppsala** 1818 Pastor primarius zu **Stockholm**, 1837 Erzbischof; 1810 Mitglied der **Schwedischen Akademie**, 1815 des Reichstages (conservativ). Um 1809—10 erlebte er eine tiefgehende Krise, die nicht allein eine Quelle der Ed. war, mut in seiner Seele eröffnend, sondern auch eine vertiefte Christentumsauflösung (**Schweden**, 6 a) anbahnte. Von **rafflosem** Schaffensdrang und willensstarlem Charakter beeinflußt, entfaltete er eine reiche dichterische (Samlade **Witterhetsarbeten**, I—II, 1847—48; I—III^a, 1863—64 n. ö.; „Der Engel des Todes“, deutsch 1858) und kirchliche Wirksamkeit. Hochgeschätzt war er als Redner. Sein Hauptwert ist die Schaffung des 1819 offiziell bestätigten **Gesangbuches** (**Den svenska Psalmorden**; **Kirchenlied**; I, 4 c), von dessen 500 Psalmen er selbst 123 gedichtet hat.

Berl. außerdem u. a.: **Preliminärer Överser de artiga sönn och högtidsdagarnas evangelier I—III**, (1840—41) 1858^a (Auswahl in: **Ausgewählte Predigten schwedischer Kanzelredner des 19. Jhd.**, deutsch von C. Genzken, 1. Teil, 1858—); **Religionstal vid åskälliga titillen I—III**, 1825 bis 1831 (deutsch von J. O. W. Röhlisch 1835); I—IV, 1859 bis 1860. — **Nebot W. Minne** af J. O. W., utg. af S. A. **Göllander**, 1865; — **Emil Liedgren** in **Kyrkohistorisk arsskrift XI**, 1910, 30 ff. (vgl. X, 1909, S. 114 ff.); — **Derl. J. O. W.**, 1912. **B. B. Jørgensen**.

Wallmann, Johann Christian (1811 bis 1865), evg. Theologe, geb. in **Quedlinburg**, ebenda hernach Pastor, als solcher verdiene um die Hebung des heimatlichen Missionslebens (**Sachsen**; II, 4 c, Sp. 145; u. a. Herausgeber des „**Missionsfreund**“, seit 1846), 1848—57 Inspector der Rheinischen Mission, 1857—63 Di rektor der ersten Berliner Missionsschule, die ihm neben **Wangemann** ihre Eigenart und Organisation verdankt.

Vi. u. a.: **Die Missionare der evg. Kirche**, (1843) 1848^b; — **Die Briefe St. Pauli sind voll erläutert**, 1846; — **Leiden und Freuden rheinischer Missionare**, (1856) 1862^c; — **Die**

Formenlehre der Romagna-Sprache, 1857; — Jähriges Missionare und vier Ueberichten über das gesamte Missions-
jahr der Gegenwart, 1859. — Neben W. vgl. *Cause et
zweig*; Schmidt: *W. und W.-Sal* (Neue Missions-
bibliothek, Nr. 44), 1895.

36.

Wallonisch-reformierte Gemeinden nennt man nicht nur die in den Niederlanden selbst in der Reformationszeit entstandenen evg. Gemeinden von Wallonen (¶ Niederlande: I, 3), sondern auch die von dort unter den Verfolgungen ¶ Albas auswandernden, wallonischen Flüchtlingsgemeinden, z. B. in England und Frankreich, vor allem aber in Deutschland, die sich bald Hand in Hand mit den holländischen „Gemeinden unter dem Kreuz“ ein gemeinsames Bekenntnis, die ¶ Confessio Belgica, und eine gewisse kirchliche Organisation zu geben versuchten (1571 Synode in Emden; ¶ Niederlande: I, 4) und auch ferner den Zusammenhang mit dem Mutterland verloren, wo nach langem Freiheitskampf die Reformation siegte und im Laufe des 17. Jhd. z. nun die anderswo verfolgten Evangelischen Zuflucht fanden (über die französisch-wallonischen Gemeinden in den Niederlanden vgl. ¶ Hugenotten: IV, 2). Von den wallonischen Gemeinden im Auslande sind folgende als die wichtigsten zu erwähnen. In England die 1548 in Canterbury von dem Genten Edelmann Jan ¶ Utenhove gesammelte französische Gemeinde und die Gemeinde von London, wohin Utenhove übergesiedelt war, die Gemeinde in Straßburg, zu der viele Belgier gehörten, die Gemeinden in Köln, Frankfurt und Frankfurt a. M. König Edward (¶ England: I, 3, Sp. 346) bildete 1550 aus den „deutschen und andern Fremdlingen“ eine gemeinsame evg. Gemeinde in London, über die Job. ¶ Lasti als Superintendent gesetzt wurde; die Wallonen und französisch Redenden erhielten als Pfarrer den ehemaligen Augustinermönch Richard Bawille, Reformator von Bourges (gest. 1555) und François Perruel de la Riviére (den früheren Novizenmeister der Pariser Barfüßer, einen Freund Calvin's). Ihr schloß sich auch die italienische Flüchtlingsgemeinde des Bern. ¶ Dechino an. Der wallonischen Gemeinde wurde die Kirche des St. Antoniushospital als Gotteshaus angewiesen; ihr gemeinsames Bekenntnis war die von Lasti aufgestellte Confessio Londoniensis; auch entwarf er eine eigene, der calvinistischen Straßburger Verfassung nachgebildete Kirchenordnung. Neben der Londoner Gemeinde bestand seit 1550 in Glastonbury eine kleine blühende wallonische Flüchtlingsgemeinde, deren Superintendent Bélerand Poullain (ein ehemaliger Priester von Kassel in Flandern, seit 1543 französischer Pfarrer von Straßburg) war. Nach der Thronbesteigung der blutigen Maria 1553 (¶ England: I, 3, Sp. 346) mußten die Flüchtlinge aufs neue fliehen. Poullain mit 24 Familien fand in Deutschland in Frankfurt a. M. Aufnahme, wo sich die Gemeinde nach ihren Gründägen bilden konnte; dank dem Wohlwollen des Rates entwidelte sie sich trotz der Feindseligkeit der lutherischen Prälaten in eirendlicher Weise, vermehrt durch den Zugang von Hugenotten (¶ Hessen: IV, 1, Sp. 2182 ¶ Hugenotten: IV, 2 e). Die anderen Flüchtlinge suchten zuerst in Kopenhagen Zuflucht. Hier, wie in Mecklenburg, Lübeck und Hamburg wurden sie ausge-

wiesen und mußten sich unter ungänglichen Mühsalen vor den lutherischen Eiferern flüchten. Vorübergehend hatte Lasti in Emden Zuflucht gefunden. Aber auch dort war seines Bleibens nicht. Er zog gleichfalls nach Frankfurt (¶ Hessen: IV, 1, Sp. 2182), wo er mit den Trümmern der Londoner Gemeinde 1555 die slämisch-holländische (jetzt deutsch-reformierte) Gemeinde gründete. Sie, wie die wallonische (jetzt französisch-reformierte) Gemeinde bilden jetzt zusammen die reformierte Gemeinde von Frankfurt, aber mit getrennten Presbyterien (¶ Hessen: VI, 1, e). Von den zahlreichen anderen wallonischen Flüchtlingsgemeinden auf deutschem Boden erwähnen wir die Gemeinden in Emden, Befel, Norden, Köln, Weimar, Frankenthal, Leideberg, Schönau, Osterberg, Oppenheim, Nürnberg, Stade, Altona, Kassel, Hanau, Speyer, St. Lambrecht-Pfalz, Alzey, Mannheim, Fürth, Zweibrücken, Kallow, Dürerich, die wie Frankfurt eine Zellung in losem Verbande mit der überländisch-reformierten Kirche standen. Die Gemeinden verbanden sich zu „Kassen“ (Synode von Emden 1571), die Bezirkssynoden abhielten; die letzte Synode des Pfälzer Kreises fand 1606 statt. Die meisten dieser Gemeinden sind nach und nach mit der übrigen Bevölkerung verschmolzen und den betreffenden Landeskirchen einverlebt worden. Mannheim verdankt seinen Wiederanbau 1644 den französischen wallonischen Kolonisten. Außer Frankfurt erschienen jetzt noch die wallonischen Gemeinden von Hanau (congregationally, seßhaftändig, im Winter einmal monatlich französisch Predigt) und von Magdeburg, die zwar zur preußischen Landeskirche gehört, aber sich erhalten hat. — ¶ Hugenotten: IV, 2 e.

¶ Hesse d' de Groo: 100 Jahre aus der Geschichte der Reformation in den Niederlanden, deutsch von C. Greven, 1893 (ferner Lit. zu Niederlande); — F. de Schijf: Les églises du refuge en Angleterre, 1892; — F. W. Croh: History of the Walloon and Huguenot church at Canterbury, 1898; — F. C. Ehrard: Die französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt a. M., 1906. W. Hadorn.

Walvurgis, die Hlg., ¶ Heiligenverehrung: C 1.

Walter, Julius (1794—1834), evg. Theologe, geb. in Wolmar, 1817 Pastor in Rodenpois, 1824 in Wolmar, 1830 o. Prof. der prakt. Theologie in Dorpat.

Schriften: Glaube — Genuinit, Glauben und Wissenschaft. Beiträge zu einer wissenschaftlichen Begründung der Religionsphilosophie, 1829; — Predigten, 1830. Arch.

von Walter, Johann, evg. Theologe, geb. 1876 in St. Petersburg, 1901 Privatdozent in Göttingen, 1909 a. Prof. in Breslau.

Ber. u. a.: Die ersten Wanderprediger Frankreichs I, 1903; II, 1906; — Das Leben der Religion nach Erasmus und Luther, 1906; — Die Ablösung des Christentums und die Mission, 1906; — Erasmus, de libero arbitrio dictatus, 1910; — Frau v. Missi und die Nachahmung Christi, 1910; — Frauenlos und Frauenerbe in der Geschichte des Christentums, 1911; — Die neuere Beurteilung des Erasmus, 1911; — Alt- und neu protestantische Sichtung zu Christus, 1913. Glane.

Walther, I. von Mortagne, ¶ Literaturgeschichte: II A, 3 (Sp. 2232) * Universitätsfrei, 2 (Sp. 1480).

2. von St. Viktor, ¶ Victoriner.

3. von der Vogelweide, ¶ Literaturgeschichte: II B, 3.

Walther, I. Carl Ferdinand (1811—87), lutherischer Theologe in Amerika, geb. in Sachsen, studierte in Leipzig Theologie, 1837 Pastor in Braunsdorf. Das Schicksal brachte ihn mit Pastor M. Stephan zusammen, den er 1838 nach Amerika begleitete. Die durch diesen in St. Louis irregelmäßig gesammelten sächsischen Lutheraner wußte W. wieder zu sammeln, stellte Ruhe und Ordnung her und gab ihnen eine kirchliche Verfassung. Schon 1842 baute er in St. Louis die Trinitatiskirche und wurde 1847 der Gründer der lutherischen Missouri-Synode und ihr Präsident, 1849 übernahm er die Leitung des theologischen Seminars der Synode. Als 1872 die Synodalkonferenz gegründet wurde, war er Leiter der Bewegung dazu und behielt auch Zeit seines Lebens seinen Einfluß. Als theologischer Schriftsteller war W. äußerst fruchtbar, "Vereinigte Staaten von Nordamerika", 9 e.

Er redigierte den "Lutheraner" 1844—87 und die theologische Zeitschrift "Lehr und Wehr" 1855—87. Schrieb: "Amerikanisch-lutherische Pastoraltheologie", 1872. — Ueber W. vgl. RE³ XX, S. 844 ff.; — Martin Günther: C. F. W. Loebsäld, St. Louis 1900; — Dazu die Lit. zu "Vereinigte Staaten u. s. w.", 9. **Glaue**.

2. Jo hannes, "Kirchenleib": I, 3 a (Sp. 1295); III, 3 (Sp. 1337).

3. Mich ael, evg. Theologe (1593—1662), geb. zu Nürnberg, 1618 Hofsprecher der Herzogin Elisabeth von Braunschweig in Schöningen, zugleich seit 1622 Professor der Theologie in Helmstedt, um dort dem Georg Gallicius das Gegen gewicht zu halten. Nach dem Tode der Herzogin siedelte W. 1626 als Hofsprecher und General superintendant von Ostfriesland nach Aurich über. Hier verfaßte er 1631 nach dem Muster der lüneburgischen eine neue Kirchenordnung für sämtliche Gemeinden Ostfrieslands und des Harlingerlandes und wurde 1642 Generalsuperintendent in Celle. Sein hier entstandener Katechismus wurde 1653 in den Fürstentümern Lüneburg, Celle und Grubenhagen, sowie in den Grafschaften Hoya und Diepholz eingeführt.

Vorl. u. a.: Officiale (1636) 1703²; eine Art bib liche Einführung in das AT und NT; — Harmonia biblica, 1693²; — Ueber W. vgl. Tödchers Gelehrten-Lexikon IV, Sp. 1804 (Uebersicht über W.'s übrige Schriften); — Adrian Reersheimus: Ostfriesisches Predigerdenkmal, 1765, S. 57 ff.; — I. Dohr: Warda: Ostfriesische Geschichte IV, 1794, S. 330 ff.; — Lebensbeschreibung Celleischer General-Superintendenten (Manuskript im sog. Konstistorium in Hannover); — ADB 41, S. 119 f. **K. Käyser**.

4. K u d o l f, = "Gualher."

5. W i l h e l m, evg. Theologe, geb. 1816 zu Curbach, 1870 Pastor in Cuxhaven, 1895 ord. Prof. in Rostock.

Vorl. u. a.: Luther vor dem Richterstuhl der Germania, 1883; — Luther im neuzeitlichen Gericht, 4 Hefte, 1884/92; — Die Früchte der römischen Weicht, 1888; — Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, 1889; — Luthers Bibelübersetzung, 1891; — Das leichte Gebot und Luthers Leben vor: Lutherophilus, 1893; — Die Bedeutung der deutschen Reformation, 1894; — Melanchthon als Retter des wissenschaftlichen Sinnes, 1897; — Ein Merkmal des Schwärmergeistes, 1898; — Das Zeugnis des Heiligen Geistes nach Luther und nach moderner Schwärmerie, 1899; — Die Gemeindebewegung der Gegenwart, 1900; — Gottes Liebe, 1901; — Das Leben im Glauben, 1901; — "Harnads Weisen des Christenthums für die christliche Gemeinde geprüft, 1901; — Worin besteht die reformatorische Lebensausstaltung?, 1902; — Das Erbe der

Reformation, 3 Hefte, 1903, 1901, 1909; — Denktese Luther, 1904; — Das Licht der Welt, 1905; — Für Luther, wider Rom, 1906; — Das alte und neue Christusbild, 1906; — Der Bandel im Licht, 1907; — Heinrich VIII von England und Luther, 1908; — Zur Werthung der deutschen Reformation, 1909; — Jahre fort, 1912; — Die Gebets erörterung, 1912. — Herausgeber der Bände XIX (1897) und XXII (1901) der Weimarer Lutherausgabe. **Glaue**.

Walton, W r i t n (oder Bryant), 1600 (?) bis 1661, evg. Theologe, geb. im Bezirk Cleveland (Yorkshire), 1623 ordiniert, darauf in Suffolk, Sandon (Essex) und London im Kirchen- und Schuldienst. Ein Hauptämpfer im Zehntestreit des Clerus und Anhänger des Erzbischofs Laud, stieg er auf so viel Widerstand von Seiten der Puritaner, daß er zeitweise Vermögen und Freiheit einbüßte. Er flüchtete nach Oxford, und in der gelehrten Lusi, die ihn hier umgab, reiste sein Plan zur Londoner Polyglotte, die 1653—1657 in 6 Foliobänden erschien, die letzte und kritisch wertvollste der vier großen Polyglotten (¶ Bibel: I, 4, Sp. 1099). Zu ihrer Aufertigung hatte W. zahlreiche Helfer herangezogen, vor allem Orientalisten wie Edmund Castellus (Prof. der arabischen Sprache in Cambridge), dessen Lexicon Heptaglotton (1669) eine wertvolle Beigabe bildete, Thomas Hyde, der W. u. a. in der Wiedergabe der persischen Bibelübersetzung half, Edward Pococke, den Oxfordischen Arabist (vgl. RE³ XV, 2, Sp. 1099), u. a. Nach seiner Rückkehr nach London und nach der Wiederherstellung des Königtums wurde W. Kaplan Karls II, wie er es schon bei Karl I gewesen war; 1660 erfolgte seine Ernennung zum Bischof von Chester.

Zur Einführung seiner Polyglotte schrieb er 1654 (1655²) seine Introductio ad Lectionem Linguarum Orientalium, und die Angreife, die jene wider sich herausbrach, als sei sie zum Unglück ein Anlaß, wie er in seinem Considerator consideret zurück. — Henry J. Todd: Memoirs of the Life and Writings of W., 1821; — G. Brit XXIV², S. 341 ff.; — Dictionary of National Biography LIX, S. 268—271; — Zur Polyglotte vgl. auch RE³ XV, S. 242 ff. **Berthold**.

Walz, M ich ael, "Pregizer."

Wamwas, Ne o p h y t o s (1770—1855), griechisch-orthodoxer Theologe, geb. in Chios, zeitweilig Mönch, 1813 Direktor des Gymnasiums in Chios, im Freiheitskampf (¶ Griechenland: II, 1) Sekretär Ypsilantis, 1833 Lehrer in Syra, 1837 Professor an der Universität Athen. In dem Streit, ob neben der griechisch auserkannten Septuaginta eine Übersetzung des AT (ohne Apokryphen) aus dem Hebräischen ins Neugriechische, wie sie die Britische Bibelgesellschaft herausgab, berechtigt sei, hat W., der als Grätz bei diesem Werke beteiligt war, es auch literarisch verteidigt.

Vorl. u. a.: Rhetorike, 1873; — Grammatica tes hellenikes glosses, (1821) 1845²; — Stoicheia ethikēs, (1818) 1800²; — Encheiridion tes tu hēri ambōnōs rhetorikēs, 1851; — Ueber W.: R. Nicolaï: Geschichte der neugriechischen Literatur, 1876, S. 128 ff.; — RE³ XX, S. 849—851 (B. Meyer). **Glaue**.

Wandalbert, von Br ü m "Literaturgeschichte": II, A 2 b (Sp. 223).

Wanderarme, **Wanderarbeiter** iststädtischen, "Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung", 1.

Wanderastese, Typen der Religion, B 2 (Sp. 1413) "Mönchium", 4 a (Sp. 437) u. ö.

Wanderbischof ¶ Beamte: I, kichl., 2 (Sp. 988 f.).

Wandlungsllehre ¶ Transubstantiation

¶ Abendmahl: II, 6 b ff.

Wandmalereien ¶ Altchristliche Kunst: I, 1 c; 2 d. ¶ Katalomben ¶ Malerei usw.: I, II. ¶ Renaissance: II.

Wandsbeder Vate ¶ Claudius, Matthias.

Wangemann, Hermann Theodor (1818 bis 1894), evang. Theologe, geb. in Wilsnack, 1845 Rektor und Hilfsprediger in Wollin, 1849 Seminardirektor und Archidiakonus in Kammin, 1865 Direktor der Berliner Missionsgesellschaft, bereiste 1866—1867 und 1884—1885 in deren Auftrag Südafrika.

Berf. u. a.: Sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte, 3 Bände, 1859 f.; — Reise durch das gelobte Land, (1869) 1876; — Ein Reisejahr in Südafrika, 1869; — Gustav Knal, (1879) 1881; — Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft und ihrer Arbeiten in Südafrika, 4 Bde., 1872 bis 1877; — Südafrika und seine Bewohner, 1881; — Ein zweites Reisejahr in Südafrika, 1886; — Die kirchliche Kabinettspolitik Friedrich Wilhelms III, 1884; — Die lutherische Kirche der Gegenwart in ihrem Verhältnis zur Una sancta, 3 Bde., 1883 f.; — Ueber W. o. Petrich: H. Th. W., 1895; — DDr. W., ein Lebensbild, dargeboten von seinem ältesten Sohne, 1899. **Glaue.**

Warburton, William (1698—1779), englischer Apologet im Zeitalter des Deismus (I, 2), geb. zu Newark, am längst Jüdisch, widmete sich um 1720 dem Studium der Theologie und wurde 1727 Barrister in Griesley, 1728 in Bant-Broughton, 1730 in Frisby, 1738 Kaplan des Prinzen von Wales, 1746 in Lincoln's Inn, 1753 Domherr in Gloucester, 1751 Kaplan des Königs, 1757 Dekan von Bristol, 1760 von Gloucester, — eine Laufbahn, die er seinem schriftstellerischen Ruhm als Verteidiger der Staatskirchenverfassung einerseits, der Orthodoxie anderseits verdankte. Mit der Abwehr des Deismus ist sein Name eng verbunden. Wie er 1768 die „Warburtonian Lecture“ zur Verteidigung der Offenbarungsreligion“ stützte, die noch gegenwärtig jährlich in Lincoln's Inn gehalten wird, so hat er auch literarisch mit den Deisten die Klinge getrennt und vor allem in der „Divine Legation of Moses“ (1737 ff.) gestützt auf „Gottes“ Wertung des mosaischen Gesetzes, das A. gegen die Angriffe ¶ Volingbroke, ¶ Morganus u. a. verteidigt, obwohl er diejenigen das Zeichen der Unberücksichtsliebe im A. zugab; aber gerade aus dem Zehlen dieser aller menschlichen Gesetzesgebung würdig Stütze glaubte W. auf die Göttlichkeit der jüdischen Religion schließen zu können. Sein Buch stand auch in Deutschland eifrige Leser.

Die „Divine Legation“ erschien deutsch unter dem Titel „Die göttliche Sendung Moäis aus den Gründen der Deisten beweisen“, 1751—53 von J. Chr. Schmidt; — W. verf. ferner u. a.: Miscellaneous translations from Roman Poets, Orators and Historians, 1724; — The Alliance between Church and State, (1736) 1741^a u. ö.; — A Commentary on Mr. Popes „Essay on Man“, 1739; — Principles of Natural and Revealed Religion, Bd. I—II 1753; Bd. III 1767 (deutsch: Grundlehrten der natürlichen und geoffenbarten Religion, 1760); — A View of Lord Bolingbroke's Philosophy, 1754—55; — Remarks on Mr. Humes Natural History of Religion, 1757; — Sämliche Werke 1788 in 7 Bde. übersetzen von H. v. H. Neuauflage 1811 in 12 Bde. (mit Biographie). — Ueber W. vgl. ferner Dictionary of National Biography 59, S. 301 ff.; — R.

Buddeusfigur in RE¹ XXI, S. 2 ff.; — Ferner die Art zu ¶ Deismus: I. **Schärnac.**

Ward, I. Humphry, Entlein von Thomas Arnold of Rugby, geb. 1851, heiratete 1872 einen Fellow von Oxford, lebt seit 1881 in London, schrieb zunächst eine Reihe Artikel für das Dictionnaire of Christian Biography u. a. Zeitschriften, übersetzte 1885 Antels Journal intime (¶ Dichter und Denker des Auslands, 5), warr sich aber seit 1885, wo „Robert Elsmere“ erschien (von ¶ Gladstone einer eingehenden Kritik gewürdigt, unzählige Male ausgelegt, auch ins Deutsche übersetzt) auf die Schilderung religiös-sittlicher Entwicklungen und Konflikte, die sie mit ungemeiner, an George Eliot geähnelter Aneignung an die inneren Nötigungen verschiedenartigster Naturen und Lebensgeschichten, und mit überraschender Kenntnis der neuesten literarischen, auch besonders der französisch-politischen und der deutschen trittschen Bewegungen durchführte. Während nun Robert Elsmere die ergreifende Tragödie einer tiefe Gemeinschaft suchenden Ehe zwischen einer edlen, reichen Calvinistin und einem durch die Kritik der neutestamentlichen Bezeugnisse zu einer ganz menschlichen und sozialen Auffassung Christi geführten Katholiken darstellte, hat H. W. in der „Geschichte von David Grieve“ (1892) mehr den Kampf zwischen der religiösen Schwerlebigkeit Englands und der graziosen Weltförmigkeit Frankreichs geschildert, in „Matrella“ (1894) und dem die Titelheldin weiterführenden „Sir George Treviso“ (1896) die Überwindung altenglisch-aristokratischer Lebensanschauung durch einen sich immer mehr christlich-personlich vertiefenden Sozialismus gezeigt, in „Hell“ (1898) den natürlich nur tragisch zu lösenden Liebestampf zwischen einem ungemein edel geschilderten Jesuitenschüler und einer anziehenden, in vollem Gegenas zu allem Religiösen erzogenen Frauenseele zu ergreifender Darstellung gebracht. In dem 1911 erschienenen, mit dem Fall Falstaff vielseitige Parallelen bietenden „Fall Richard Reynell“ ist wiederum der edle Reynell in die Rolle des ersten W. zurückgewichen. In dem Helden, der zwischen der Witwe und Tochter Elsmeres einen voll gelösten Liebesknoten durchlebt und im Gegenzug zu Elsmere seinem Kampf mit der Staatskirche nicht durch freiwilligen Austritt, sondern durch rein und edel durchgeführte Verurteilung seitens der voll gewürdigten Altgläubigen zu Ende führt, schildert sie eine neue Phase in dem von der Berufsethik als Lebensaufgabe erfassten Streit um Autorität und Freiheit, Pietät und Wirklichkeitsgehorsam in der Religion.

Die vortheillichen Vorreden der Romane W. in den vorstehenden Jahrgängen der ChrW (1889, S. 285 ff. 294 ff. 329 ff. 345 ff.; 1892, S. 508 ff. 523 ff.; 1894, S. 646 ff. 673 ff. 723 ff. usw.).

Baumgarten.

Wardlaw, Ralph (1779—1853), schottischer Geistlicher und Philanthrop, geb. zu Dalkeith, 1803 Geistlicher der Congregationalisten-Kirche zu Glasgow und Professor der Theologie ebenda. Der Antislavery-Bewegung führte er die Kräfte Schottlands und der Freikirchen zu. In seiner Kirche ist er u. a. als Gegner der in seinen jüngeren Jahren starken militärischen Einflüsse (¶ Congregationalisten, Sp. 1669) von Einfluss geworden.

Berf. u. a.: Discourses on the Socinian Controversy,

1814; — National Church Establishments examined, 1838 (gegen T. Chalmers); — Systematic Theology, 3 Bde. hrsg. v. J. R. Campbell 1856—57; — Ueber W. vgl. Life of R. W. by L. Alexander, 1856; — RE³ XXI, S. 6 ff.; — Dictionary of National Biography 59, S. 353 f.

Wardien, James und Anna, T. Shatres. Warned, 1. Gustav (1834—1910), evg. Theologe, wurde in Ramburg a. S. geboren, 1862 Hilfsprediger in Roitsch, 1863 Archidiakonat in Dommitzsch, 1871 Missionärspfarrer in Barmen, 1874 Pastor in Rothenkirchenbach, auch als solcher verdient um die Mission (W. ist u. a. der Begründer der Haferischen Missionsskonferenz; T. Sachsen II, 4 c). 1896 o. Prof. für Missionswissenschaft in T. Halle, 1908 von der akademischen Tätigkeit entbunden.

Berl. u. a.: Pontius Pilatus, der Richter Jesu Christi, 1867; — Die apostolische und die moderne Mission, 1876; — Das Studium der Mission auf der Universität, 1877; — Die Bedeutung des Missionstheusses in der Heimat, 1878; — Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Kultur, 1879; — Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart, (1882) 1913*; — Die christliche Mission, ihre fachliche Begründung und tatsächliche Ausführung in der Gegenwart, 1879; — Warum ist das 19. Jhd. ein Missionssjahrhundert, 1880; — Protestantische Beleuchtung der katholischen Angriffe auf die evg. Heidemannmission, 1883; — Missionärsstudien, 1. Bd., (1878) 1907*; 2. Bd., 1. Abt. (1884) 1897*; — Die Mission in der Schule, (1887) 1911*; — Evg. Missionsschule, 3. Bde., (1892) 1897—1903*; — Begründer und Herausgeber der Allgem. Missionseigenschrift seit 1874. — Ueber B. vgl. M. Köhler und J. Worek: G. W., Blätter der Erinnerung, 1911; — RE³ XXIV, S. 625 ff.; — Schriftenverzeichnis in der Allg. Missionärszeitung, 1911, S. 231 ff. 275 ff.

Zobianus, evg. Theologe, Sohn des Vorigen, geb. 1867 in Dommitzsch, 1892—1906 Missionar der Rheinischen Missionssgesellschaft in den Balkanländern auf Sumatra, 1908 Missionärsinspektor der Rheinischen Missionssgesellschaft in Barmen, 1912 Lehrer an der Theologischen Schule zu Berlin. — Religionsgeschichte, 3. c.

Berl. u. a. neben vielen Aufsätzen in AMZ: Studien über die Literatur der Toba-Bata: Statist. Studien des Oriental. Seminars, Berlin, 1899; — Das Batikische Ebercht, 1903; — Die Christianisierung der batikischen Sprache, 1904; — Toba-batik-deutsch Wörterbuch, 1906; — Religionsaufsunden der Böller: Die Religion der Bata, 1908; — Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums, (1908) 1913*; — Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission, 1913.

Glaue.

Warnung T. Disziplinarverfahren.

Warschau, früher nur ein Archidiakonat und zur Diözese Polen gehörig, ward nach der Teilung Polens (T. Niedland, I, 1) auf einen Anteil Preußens 1798 ein Bistum und 1817 ein Erzbistum mit den Suffraganbistümern Stolpisch, Płot, Sennin, Kölz, Sendomir, Lublin, deren Gebiet bisher den Metropolen Gnesen und Lemberg unterstellt war. Da der Klerus des Erzbistums im Einverständnis mit seinen Oberen sich sorgfältig an politischen Umtrieben beteiligte und Träger der Revolution von 1830/31 und des Aufstandes von 1863/64 war, sah sich die russische Regierung wiederholt zu Maßnahmen gegen die Erzbischöfe gezwungen. Von 1838—1856 war der erzbischöfliche Stuhl überhaupt unbesetzt. Der 1862 ernannte Erzbischof

Felix Felinski ward schon im folgenden Jahre nach Jarosław an der Weichsel deportiert, 1865 auch der mit der Verwaltung des Erzbistums betraute Weihbischof Rzewuski verbannt. Daselbe Schicksal traf seine beiden Nachfolger. Erst 1882 wurden die Bischöfe begnadigt (T. Niedland, B 1). Das Erzbistum zählt 120 000 Katholiken, hat 282 Pfarreien mit 330 Kirchen und 410 Priestern.

Wartshauer Reichstag (1573) T. Polen, 2 a.

Wartburg, Zeitschrift, T. Preßse, III, 5.

Waruna T. Bedürfe usw. Religion, 3 (Sp.

1561).

Wasa T. Schweden, 1, 2 (Sp. 486).

Waschungen T. Erziehungswelt usw.: 1, B 2 b (Sp. 522) T. Levitisches, 3 a; vgl. Entfödigung, 4 T. Wasser.

Wäßi abn Ali T. Islamsche Philosophie, 2.

Wasmann, Erich, geb. 1859, Naturforscher. W. hat beachtenswerte, selbstdändige Forschungen auf dem Gebiet der Ameisenförderung veröffentlicht. Besonders bedeutsam ist, daß er als gläubiger Katholik und Mitglied der Gesellschaft Jesu die Entwicklungslöslehre, soweit dies innerhalb des Rahmens des kath. Dogmas möglich ist, anerkennt. Er führt nur hinzu, daß die erste Entstehung der Organismen durch ein übernatürliches Einbrechen Gottes zu erklären sei. Der menschliche Leib möge von tierischer Abstammung herführen. Aber die Seele des Menschen sei durch eine übernatürliche Tat Gottes geschaffen. In dieser Form scheint überhaupt die kath. Kirche unter Billigung des Papstes sich mit der Entwickelungslöslehre (9, Sp. 409) abfinden zu wollen.

W. versuchte u. a.: Die moderne Biologie und die Entwicklungslöslehre, (1903) 1906*; — Der Kampf um das Entwicklungsprinzip, 1907; — T. Entwicklungstheorie und Monismus, 1910; — Georg Wobermann: Monismus und Monothéismus, 1911, S. 33—49 (auch Th. 1908, S. 143—54); — L. Plate: Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde, 1907.

Wendland.

Wasser, heilige. Unter der Sonne des Orients ist die Heiligkeit der Quellen besonders begreiflich, weil das W. Leben spendet (T. Erziehungswelt der Religion: I, B 1 a, Sp. 508). Am W. wachsen die Bäume, liegen Zelte und Dörfer, erquicken sich Menschen und Tiere, wohnen die Geister und Götter, die Nymphen und Nixen, werden die Tempel errichtet (T. Heiligtum Israels: II, I, Sp. 2046). Aufmerksamkeit erregen vor allem die warmen und heilkräftigen Quellen, wie die schwefelhaltige bei Palmyra, die von einem Diener des Gottes Jarchi obwohl bewacht wurde, über Kalatröhre in Woab, die noch nach dem Glauben der heutigen Araber von den Dämonen (Dämonen) gehext wird, oder der Teich Bethesda, in dem jährlich ein Engel hinabsteigt (Joh 5,1 ff.). Da die Schänge das Leben retten, dachte man die Quellgotter (wie die Dämonen) häufig in Schlangengestalt; daher der Name „Drachenquelle“ (Reh 2,12) bei Jerusalem, vielleicht der Quelle Rogel gleichnamigen (1 Kön 1,9). Fast alle Quellen gaben als heilig: bei der Jordanquelle von T. Dan errichteten die Daniten ein Heiligtum (Amos 8,12); bei der von Banias (Caesarea Philippi) weihten die Römer eine Grotte dem Pan und der Echo; noch heute verehren die Araber dort den Scheich Chidr. Wie Dan in Nordisrael, so war T. Beer-sabe in Judäa berühmt wegen seiner Quellen. Zahlreiche Mosesagen (T. Moses, 1) knüpfen an

die drei Quellen bei **Kadech** an: Mara, Massa und Meriba (II Moie 17 f. IV 11), an denen im Namen der Gottheit Recht gesprochen wurde. Am Bach singt man; darum ist es (nach antifer Denkart) der fatalistische Quell, der die Mäuse begleitet. — Neben den Quellen sind auch die **Füsse** voll von geisterhaften Wesen, Wassermännern und Seefräulein, vom Rest und von der Rize, wie die deutschen Sagen erzählen. Im Orient sind die Flussgötter mein freundliche Gestalten, die „Lebenpenden“ schlechthin: sie werden dargestellt (in Babylonien) mit dem W. des Lebens in der Hand, das aus einem Gefäß hervorquillt, oder in dem der Strom des Lebens aus ihren Schwestern oder ihrem Leibe hervorbricht, oder (in Ägypten) mit Wellentlinien auf dem Körper oder mit den Erzeugnissen des Flusses in der Hand (Vil.). Doch fehlt es auch nicht an feindlichen Wesen, wie sie in der deutschen Sage vorausgelebt werden: so überfällt der Flussgott des Jakob den Jakob (§: 4) in **Tpiel** und will ihn töten (Gen 32 ss.). Viele Küste heißen nach Gottheiten (Belus, Adonis, Afriepos, Ares, Rhon usw.). Das heilige W. hat die Kraft, vom Auslass zu befreien (so der Jordan II Kön 5, 10) oder die Sünde wegzuspülen (**Levitisches**, 3 **Entschuldigung**, 4 **Taufe**) oder den Frauen Fruchtbarkeit zu verleihen (so heute nach weitverbreitetem Volksgräuben in Palästina). Einzelne Völker haben auch über das Meer eine Gottheit gejekkt, bei den Babylonier Ca (Babylonien, 4 B e, Sp. 863), bei den Griechen Oceanos. Der W. lustus ist ursprünglich wohl überall ganz primitiv gewesen, indem man die Gaben ins W. warf, wie beim Zemzembrunnen neben der Kaaba zu Mecca; erst später errichtete man besondere Altäre neben und vielleicht auch über den Quellen. — Eine mädchenhafte Vorstellung sind die „W. des Lebens“, die den Toten lebendig, und die „W. des Todes“, die den Lebendigen tot machen. Hierher gehören auch die „redenden W.“, die „mantischen W.“, die wunderbaren Flüsse des Paradieses (**Paradiesesmuthis**) u. a. Vgl. weiter **Erziehungswelt** der Religion: I, B 1 a (Sp. 508); 2 b (Sp. 522).

Wolf Graf von Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 148 ff.; — **Edward B. Taylor:** Die Anfänge der Kultur (deutsch von Spengel und Voß), 1873, Bd. II, S. 210 ff.; — **W. Robertson Smith:** Religion der Semiten (deutsch von Stahle), 1890, S. 128 ff.; — **Friedrich von der Leyen:** Deutsches Etagenbuch, Bd. I, 1909; IV, 1910, S. 188 ff.; — **August Wünsche:** Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser (Ex Oriente Lux I, 2, 3), 1905; — **Hugo Grotius:** Altertümliche Texte und Bilder, Bd. II, 1909, Abb. 13, 92 ff. 128 f.

Greßmann,

Wasserorakel, **Planus** usw., 4.**Wasserorgel** **Orgel** (Sp. 1009).**Wasserprobe** **Orda**.

Wasserflöhen, **Hermann** (1812—1893), Jurist, geb. in Liegnitz, 1838 Privatdozent in Berlin, 1841 o. o. Prof. in Breslau, 1850 o. Prof. in Halle, 1852 Prof. in Gießen; seit 1859 im Ruhestande. W. trat in mehreren Abhandlungen für die Trennung von Staat und Kirche ein.

Wichtige Schriften: Beiträge zur Geschichte der vorderasiatischen Kirchenrechtsquellen, 1839; — Regimoni: abbatis Prumensis libri duo, 1840; — Beiträge zur Geschichte der falschen Detracten, 1844; — Die Rechtsordnungen der athenäischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Ein-

leitung, 1851; — Sammlung deutscher Rechtsquellen, 1860; — Das Prinzip der Erbfolge nach den älteren deutschen und verwandten Rechten, 1870; — Irthre Kanonenfassung, (1874) 1885; — Deutsche Rechtsquellen des Mittelalters, 1892. — Über W.: ADB 41, S. 236 ff.; — RE² XXI, S. 12—18. **Glaue.**

Wasserweihe **Weihwasser.**

Waterland, **Daniel** (1682/83—1740), englischer Apologet, geb. in Waterford, in Cambridge gebildet, ebenda 1715 Bizefanzler der Universität, 1716 Kaplan des englischen Königs, zuerst Kanonikus von Windsor und Pfarrer von Twickenham bei London. Seine Kämpfe galten den **Latitudinariern** und **Deisten** (I Deismus: I, 2) des 18. Jhd. s. auch rationalistischen Supranaturalisten wie Samuel Clarke; gegen diese und deren Geschmuggelgenossen hat er die Trinitätslehre und den Symbolzwang verteidigt.

Berf. u. a.: Vindication of Christ's Divinity, 1719; dazu 1723 Second Vind., 1724 Further Vind.; — The Scriptures and the Arians compared, 1722; — Critical History of the Athanasian Creed, 1723; — Remarks upon Dr. Clarke's Exposition of the Church Catechism, 1730; — The Importance of the Doctrine of Holy Trinity, 1734; — Schmettete „Works“ (mit Biographie), hrsg. von W. van Milbert, 11 Bde., 1823—28. — Über W. vgl. vierte Dictionary of National Biography 59, S. 416 ff.; — R. Buddenbieg in RE² XXI, S. 19 f. **Johannad.**

Waternlanders **Mennu** usw., 2 a **Niederlande**: I, 5 a (Sp. 778).

Watson, L. John, = **Maclearn**.

Richard (1737—1816), englischer apostolischer Theologe, geb. in Shrewsbury, aufangs Chemiker, 1771 Professor der Theologie in Cambridge und zugleich Pfarrer von Somersham, 1773 von E, 1774 En., 1779 Norwood, 1789 Knapholt, 1782 Bischof von Llandaff, in der historischen und systematischen Theologie wenig bewandert, streng biblistisch. Von seinen Schülern sind die gegen Gibbons Darstellung der Einschlagsfähigkeit des Christentums und gegen Th. Baine oft aufgelagert.

Berf. u. a.: A brief State of the Principles of Church Authority, 1773; — Apology for Christianity. Letters to E. Gibbon, 1778; — Theological Tracts, 6 Bde., 1785 (Reprint 1791); Sammelwerk mit Beiträgen von R. T. Barber, S. Chandler, J. Taylor u. a.); — Considerations on the Expediency of Revising the Liturgy and Articles, 1790; — Apology for the Bible. Letters to Th. Paine, 1796; — Miscellaneous Tracts, 2 Bde., 1815. — Über W. vgl. die Selbstbiographie: Anecdotes of the Life of W., hrsg. von seinem Sohn 1817; — Dictionary of National Biography 60, S. 24 ff.; — R. Buddenbieg in RE² XXI, S. 20 ff.

Richard (1781—1833), methodistischer Theologe, geb. in Barton, nach längerer Tätigkeit als Hilfs- und Reiseprediger bei den Wesleyanern (**Methodisten**, 2 A) und dann in der New Methodist Connexion (i. ebd. Sp. 33), 1812 wesleyanischer Prediger in Wakefield, 1814 in Hull, 1816 in London, wo er zog sich als Sekretär der Missionsgesellschaft die östindischen Missionspläne seiner Kirche und nicht minder die Ali ist averte-Bewegung eifrig und erfo. gleich gesödert hat; sein Aufenthalt wedstete später zwischen London und Manchester. Obwohl er nicht leb. den Vorwurz hatte hören müssen, daß er Arianer sei, zeigt doch seine christo. opische Auseinandersetzung mit dem rationa. östlich gerichteten A. Clarke (Romarks, 1818; §. Lit.) und sein Lehrbuch der Dogmatik seinen Willen zur

Orthodoxie, freilich in der Lehre von der § Prädestination (: II, 4) die universalistische Abiegung zum arminianischen Lehramt.

Works, hrsgg. von Th. Joadon, 12 Bde., 1834—37; Neuauflage in 13 Bden, 1847 u. d.; — An Evangelist's opinion genannt: Defense of the Wesleyan Missions in the West-Indies, 1817; — Remarks on the eternal Sonship of Christ and the Use of Reason in Matters of Religion, 1818; — Theological Institutes or a View of the Evidences, Doctrines, Morals and Institutions of Christianity, 6 Teile, 1823—29 (Reutubud 1877, 4 Bde.; Analysis dazu, von Mac Clinton, 1842 u. d.); — Conversations for the Young, 1830 und 1851; — Life of J. Wesley, 1831; — Biblical and Theological Dictionary, 1831 (oft aufgelegt und nachgedruckt). — Ueber W. vgl. außer Th. Joadon's Life in der Ausgabe der „Works“ das Dictionary of National Biography 60, S. 27 ff.; — R. Buddeu lieg in RE¹ XXI, S. 22 ff.

4. Thomas (gest. 1686), § Burittauer (Sp. 1994). **Bisharnad.**

von Watt, Joachim = § Badian.

Watts, Isaac (1674—1748), englischer Theologe und Kirchenliederdichter (§ Kirchenlied: I, 6 c), geb. in Southampton, 1698 Hofs prediger und 1702 Pfarrer in einer Kongregationalisten-Gemeinde zu London, seit etwa 1712 französischstämmiger tatsächlich im Ruhestand lebend. W. gilt als der Schöpfer des flüssigsten englischen Gemeindeliedes in den Seiten sowohl wie in der anglikanischen Kirche. Von jenen etwa 400 Liedern sind fast ebenso zahlreichen Psalmenundichtungen werden noch heute viele in den englisch sprechenden Ländern gebraucht.

Die Lieder erschienen in seinen öfter aufgelegten Sammlungen Horae lyricae, 1706; — Hymns and spiritual Songs, 1707; — Psalms of David, 1718; — Divine and moral Songs for the Use of Children, 1720 (kürzere Ausgabe: Divine Songs, 1715); — Vgl. ferner u. a. The Christian Doctrine of the Trinity, 1722; — Dissertations relating to the Christian Doctrine of the Trinity, 1724—25; — Scripture History, 1732; — Gesammelte Works, 1753 hrsg. von Jennings und Doddridge, ergänzt von G. Burder, 6 Bde., London 1810, Ausgabe in 9 Bden 1812. — Ueber W. vgl. die allgemeine Lit. zu § Kirchenlied: I, 6; — ferner Th. Gibbons: Memoirs of W., 1780; — Dictionary of National Biography 60, S. 67 ff.; — R. Buddeu lieg in RE¹ XXI, S. 29 ff.

Bisharnad.

Wazo, 1041—48 Bischof von § Lüttich.

Weber, Webo pfer § Opfer: I, B 4 (Sp. 966). **Hebeopfer.**

Weber, 1. Albrecht (1825—1901), Berliner Sanskritist, § Religionsgeschichte, 4 b (Sp. 2195).

2. Emil, evg. Theologe, geb. 1882 in M. Gladbach, 1905 Inspektor des Tholusturmkirches in Halle, 1907 Priabidograf derselbst, 1912 a.o., 1913 ord. Prof. in Bonn.

Vers.: Die Beziehungen von Rom 1—3 zur Missionssprache des Paulus, 1905; — Die philosophische Schrift des deutschen Protestantismus, 1907; — Der Einfluss der protestantischen Schriftpolitik auf die orthodox-luth. Dogmatik, 1908; — Das Problem der Heils geschichte nach Rom 9—11, 1911; — Nibelglaube und historisch-kritische Schriftforschung, 1913. **Glaue.**

3. Ernst Heinrich, und das Webersche Ge se § Physiophilist, 1, 2 (Sp. 1984).

4. Friederich Wilhelm, § Volks schriftsteller, 2 d.

5. Heinrich (1821—1900), eva. Theologe, Dichter und Hymnologe, geb. in Zürich als

Sohn des Vorsingers zu Predigern, seit 1845 Pfarrer an verschiedenen zürcherischen Landgemeinden, zuletzt in Höngg bei Zürich von 1862 bis zu seinem Tode. W. hat als sozialer Pfarrer, als Geschichtsforscher, als Dichter großzügiger Festspiele für die Jahrhundertfeiern von Sempach (1886) und Bern (1891) und besonders auf dem Gebiete der Erforschung des evg. Kirchenlebens und der Plege des evg. Kirchenganges Tüchtiges geleistet. Die Redaktion und Einführung des „Gefangbuches für die evg.-reform. Kirche der deutschen Schweiz“ (1878 bis 1890) ist fast ganz sein Werk (§ Kirchenlied: I, 3 e, Sp. 1315).

Vers. u. a.: Schriftpiele: Ulrich Zwingli, 1883; — Jeremia, 1889; — Niklaus Manuel, 1904; — Lieber eines Sohnen, 1861; — Hilt. und hummel. Schriften: Die Kirche Zürichs und ihre praktische Wirthschaft in Predigt, Jugendunterricht, Seelsorge und Armenpflege seit der Reformation, 1868; — Charakterbilder aus der christlichen Kirchengeschichte, 1888; — Der Kirchengesang Zürichs, sein Wesen, seine Geschichte, seine Förderung, 1866; — Das Bärcher Gefangbuch, seine Lieder und Weisen, 1872; — Das neue Gefangbuch für die evg.-reformierte Kirche der deutschen Schweiz, seine Lieder und Weisen auf Grundlage der neuen hymnologischen Forschungen, 1891; — Kurz geschaffte Geschichte des deutschen evg. Kirchenlebens, 1895. — Ferner Biographien über Mueller und Abhandlungen über musikalische Fragen in den Neujahrsblättern der Musikgesellschaft Zürich 1867—91. — Vgl. über W.: Reitz, Vollstätter, 1900, S. 88, 97. **Ostar frei.**

6. Ludwig, evg. Theologe, geb. 1846 zu Schwelm, 1871 Hilfsprediger in Herkunft, 1872 Pfarrer in Delwig, 1881 Pfarrer in Münchener Gladbach. Für seine soziale Tätigkeit vgl. § Evangelisch-Sozial 5, Sp. 764. **Gütlichkeitssbestrebungen, 2. 5 § Frauenverbände, 3, Sp. 1027.**

Vers. u. a.: Behandlung der sozialen Frage auf evg. Seite 1888; — Soziale Organisation des römischen Katholizismus in Deutschland, 1888; — Praktische Anleitung zur Begründung und Leitung evg. Arbeiter-Ver., (1887) 1890; — Reformation und soz. Frage, 1890; — Bestrebungen für das Arbeiter-Wohl, 1891; — Soziale Betriebsredigenten, 1891; — Der Kampf wider die Unzucht, 1891; — Rom und die soziale Frage, 1891; — Charles Dickens als soz. Schriftsteller, 1895; — Selbsthilfe, Erwachsenenhilfe, Gotteshilfe auf soz. Gebiet, 1895; — Geschichte der littl.-religi. und soz. Entwicklung Deutschlands, 1895; — Die sozialen Aufgaben und der Anteil der Kirche an ihrer Lösung, 1905; — Soziales Handbuch, 1907; — Altobol u. soz. Verhältnisse, 1908. **Glaue.**

7. Max, Nationalökonom im Heidelberg, § Calvinismus, 2.

8. Michael (1754—1833), § Halle, 3 a.

9. Theodor (1836—1906), luth., damals altluth. Theolog und Philosoph, geb. zu Bülpich, 1860 Priester, 1864 Gymnasiallehrer in Breslau, 1868 Privatdozent, 1872 a.o., 1878 o. Prof. der Philosophie derselbit, siegelte 1890 nach Bonn über als Generalvikar der § Alttestamentlichen Deutschlands, 1896 altluth. Bischof. Zu seiner Philosophie Schüler A. § Günthers. — § Altheologie, 2 (Sp. 409); 6 (Sp. 415).

Hauptwerk: Metaphysik, eine wissenschaftl. Begründung der Ontologie des positiven Christentums, 1888/92. — Daneben philosophische und kirchenpolitische Schriften, — über W.: Altham, Gottsch. 1906, Nr. 3. **M.**

Webster, Julius, evg. Theologe, geb. 1850 in Festenberg, von 1876—96 Herausgeber der Protestantischen Kirchenseitung in Berlin, seit 1897 der Protestantischen Monatshefte (§ Preise: III, 2 a § Protestantverein, 3). **Maue.**

Wechselgesang. *Poesie und Musik Israels*, 4. Band, 3 u. 8. *Liurgie*: II, A 1. B.

Weder, Koch, Wilhelm.

Wederlin, Rudolf, *Literaturgeschichte*: III, D 1.

Weda, Wedanta, Wedische Religion usw. *Wedische und brahmische Religion*. Weda, Volksstamm auf Ceylon (*Indien*: II, B 1), dessen städtische Reste in den Waldungen nahe der alten Hauptstadt Bentura auf dem östlichen Gebirge der Insel ein abgeschlossenes Leben führen. Ihr kleiner Wuchs, die dunkle Hautfarbe, ihre Niedlichkeit, ihre äußerst wenigen Geraete, ihr früheres Leben in Dschennahöhlen hat auf den Schluss geführt, daß die W. nicht nur ein Mindermaß der Zivilisation darstellen, sondern noch in einer wirklichen Primitivität, auf einer Anfangsstufe der Menschheit leben. Offenbar ist aber ihr dürftiges Leben die Folge der Missgeschide, die über das von seinem ursprünglichen Wohnsitz verdrängte Volk ergangen sind. Vor der Missionierung des buddhistischen Indos auf Ceylon scheinen sich die W. gräßiger Verbreitung und besserer Verhältnisse erfreut zu haben. Auch sind für keineswegs religiösenlos, wie man früher behauptet hat. Ihre Religion ist und war offenbar auch ein gewöhnlicher Animismus, der auch gute Geister kennt und diese als Schützer der Familie oder des Ortes (der Höhle, in der der Tote verschied) verehrt. Zu ihren religiösen Zeremonien gehören inspirierte Tänze, die besonders ihre Zauberer, nach Art der Schamanen, zur Heilung von Kranken befähigen. Der Name der Geister, Yakkho, scheint von den Buddhisten her zu stammen (pali; = sanskr. yakshas, „Teufel“), die offenbar nicht nur die Geister, sondern auch ihre Anbetter mit diesem Wort als böse Dämonen bezeichneten; auch die heidnischen Bewohner Ceylons wurden von den Indern durchweg als Teufel bezeichnet. So löst sich auf sprachlichem Wege das Problem, an dem Birchom arbeitete: wie die W. sich zu dem Volke der „Dathhos“ verhielten, und es ist nicht ausgeschlossen, daß die „Dathhos“ einfach W., und diese also damalige Bewohner Ceylons waren. Die W. Ureinwohner Ceylons zu nennen, ist wiederum sehr gewagt. Die schöne Insel war von den besten Hafensäcken der Koromandelküste aus so leicht zugänglich, daß wiederholte Besiedelungen im Lauf der Jahrtausende sehr deutbar sind.

R. Birchow: *Neben die W. auf Ceylon (ABA 1882, S. 1—143); — B. u. J. Sarasin: Die W. auf Ceylon usw., 1892—93.*

Eduard Lehmann.

Wederburn, John, Kirchenfled: I, 6 a. Wedenzü, Kritische Sektion, 8.

Weg, heilige, Erscheinungswelt der Religion: I, B 3 b (Sp. 528).

Wegener, Hans, evng. Theologe, geb. 1869 zu Barmen, 1897 Pfarrer in Mörs, 1911 Pfarrer in Brandenburg a. H.

Berl. u. a.: Morgenrömerung in der Steiermark, (1902) 1904*; — Der Gustav-Wolfs-Verein in der Schule, 1904; — Wir jungen Männer, (1906) 1911, 110. Tausend; — Das nächste Geschlecht, (1908) 1909*; — Geschlechtsleben und Gesellschaft, 1910; — Wir wollen leben, 1910; — Christoph Hormann (Roman), 1912. — Herausgeber (mit Fr. Daab) des Jahrbuchs „Das Euchen der Zeit“ (v. Preise: III, 7). Glane.

Wegscheider, Julius August Ludwig (1771—1849), einer der bekanntesten rationalistischen Theologen (*Nationalismus*: III, 2 c; 4), geb. in Küblingen, in seiner Helmstedter Studienzeit besonders von R. Henke beeinflußt, dessen „Lineamenta“ noch in W. handvort, den „Institutiones theologiae christiana dogmaticae“ (1815; *1844) nachwirken, dann während seiner langjährigen Tätigkeit als Hauslehrer in Hamburg (1795—1805) für „Kants rationale und moralische Religionsauffassung“ gewonnen, an der er trotz der romantischen Kritik festhielt, 1805 Rektor in Göttingen, 1806 Professor der Theologie und Philosophie in Münster, 1810 Prof. der Theologie in Halle, wo er trotz der in den 30er Jahren auftretenden Gegenpartei und der von ihr ausgehenden Angriffe auf seine Stellung (vgl. „Halle“, 3 a. b) bis zu seinem Tode ein einflußreicher Lehrer gewesen ist. Seine oben genannte Dogmatik, gekennzeichnet durch die historische Darstellung und durch „vernunftgemäße“ Dogmatisierung auf Grund des gefundenen Menschenverstandes, ist „die Voraussetzung des Nationalismus“ gewesen und zeigt in interessanter Weise, wie selbst auf diesem konsequent rationalistischen Standpunkt, der den Supranaturalismus grundsätzlich ablehnt und von der Notwendigkeit einer Vollkommenheit der christlichen Religion überzeugt ist, noch die Autorität der Schrift nachwirkt, die unter ihren mehreren, nebeneinander stehenden Lehrtypen nach W. Überzeugung einen bietet, welcher der gefundenen Vernunft entspricht und so als Beweis für die Christlichkeit des reinen rationalistischen Lehrtypus verwertet werden kann. Den wissenschaftlichen Grundfehler hat vom Standpunkt einer über den Nationalismus fortgeschrittenen Theologie schon Karl v. Hofe, „Der neue Huterus und seine Gegner“, 1834; vgl. auch in diesen „Antröhr“, 1836; Ges. Werke VIII, 1892, S. 66 ff. 337 ff. klar aufgedeckt, wenn er W. vorholt, daß er nur nach einem „natürlichen Wahlsatzgesetz“ entscheidet, aber in den Prolegomenen seiner Dogmatik „eine philosophische Entwicklung dessen, was die Vernunft in Sachen der Religion für wahr und was für falsch anerkennen müsse“, d. h. also eine philosophische und kritisch-kritische Begründung seines rationalen Wahlsatzkriteriums vermissen lasse. Hier zeigt sich eben bei W. die nur einseitige Beeinflussung durch Kant, dessen Kritisismus (vgl. „Kant“, 2, 3) ihm eine unverständene und unbeachtete Größe geblieben war.

Z. v. ferner u. a.: Versuch, die Häufigkeit der philosophischen Religionslehre in Predigten darzustellen, 1801; — Arbeit die von der neuesten Philosophie geforderte Trennung der Moral von der Religion, 1804. — Ueber W. vgl. außer der Lit. zu „Halle“ vor allem W. Schrader's W. Ga: Geschichte der protestantischen Dogmatik IV, 1867, S. 458 ff.; — Gustav Frank: Gesch. der prot. Theologie III, 1875, S. 337 ff.; — Berl. in ADB 41, S. 427 ff.; — Heinrich Hoffmann in RE XXI, S. 34 ff.; — Germann in ZWL 1888, S. 306 ff.; — Kl. XII, S. 1235 ff.

Wehrli, Johann Jakob (1790—1855), Pädagoge, geb. in Eggenau (Thunau), seit 1804 Schulmeister in Lentenegg (Besitz Tobel). 1810 wurde er Armenlehrer an der Erziehungsanstalt von Tellenberg zu Höwyl. Dort übernahm er, von Jean Pestalozzi bestimmt, die Leitung und Organisation der „landwirtschaftlichen Arbeitsschule“ — später ihm zu Ehren „Wohlfahrtsschule“ genannt —, die unter ihm zu

einer, auch von Pestalozzi gerühmten Musteranstalt geworden ist. Durch die Verbindung des Un erreichbaren mit landwirtschaftlicher und gewerblicher Arbeit (s. von Felsenberg) suchte er arme und verwahrloste Kinder zu nützlichen und zufriedenen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft zu erziehen. Die Hofmaler Anstalt wurde das Vorbild zahlreicher nach denselben Grundzügen organisierter Schulen in der Schweiz, der sog. Wehrli-Schulen. Zur Ausbildung ihrer Lehrer wurde in Höfli ein unter W. bestehendes Seminar für Armenerzieher errichtet. — W. wurde 1833 zum Direktor des in Kreuzlingen gegründeten Thurgauischen Lehrerseminars berufen, dem er bis zu seinem 1853 erfolgten Rücktritt vorstand. Die Arbeit seiner letzten Lebensjahre galt einer von ihm gegründeten eigenen kleinen Erziehungsanstalt in Guggenbühl bei Kreuzlingen.

J. A. Buvilofor: Leben und Wirken von J. J. W. 1857; — J. J. Schlegel: Drei Schulmänner der Ostschweiz, 1879, S. 241—278; — H. v. Mori: J. J. W., in: Neujahrsblatt der Hilfsgenossenschaft Winterthur, 1891; — EHP X, S. 127—137; — ADB 41, S. 435—440.

Bunde.

Wehrpflicht. Voraussetzung der W. als sittlicher Pflicht ist die Bejublung des Staates als Machtorganisation, die um ihrer stets weltlichen Interessen willen Angriffs- und Verteidigungs- kriege führen und von den „Untertanen“ Kriegsdienste fordern darf. Das sittliche Urteil über den Staat und den Krieg bedingt darum das Urteil über die W. Mit der — bedingten oder unbedingten — Bejublung des Staates und des Krieges ist aber eine W. der „Untertanen“ noch nicht begründet, sondern nur das Wehrrecht der Obrigkeit oder des Staates. Ob ein Staat eine W. der Staatsglieder schaffen will, hängt ab von dem Kulturstand und den äußeren Lebensbedingungen eines Volkes sowie von technischen Errüttlungen. Wird aber, wie in Deutschland, die durch das Wehrrecht sittlich gerechtfertigte W. der Volksglieder gefordert („Militär“ Heerespflicht des Kraus), so kann, sittlich die W. nur in der Form der allgemeinen W. in Betracht kommen. Denn da sich in der W. der Volksglieder der sittliche Gedanke der Erhaltung eines gemeinsamen und allgemeinen sittlichen Guts Ausdruck gibt, so ist jedem einzelnen wehrfähigen Mitglied die Aufgabe gestellt, es mit dem Einsatz seiner Person zu erhalten. Ausnahmen mögen aus gesichtlichen Gründen zu erkennen sein, können aber vor dem sittlichen Gewissen nicht bestehen.

Literatur vgl. Militär Heerespflicht des Kraus, auch I. II, wo die Fragen der sittlichen Erziehung der Heerespflichten erörtert sind.

Scheel.

Weidart, Christof, Anhänger W. Wigels, Weidensee, Eberhard (um 1486—1547), Sachsen: II, 2 a; Schleswig-Holstein: 2 a.

Weiditz, Hans, Buchillustration, 3 (Sp. 1390).

Weiffenbach, Ernst Wilhelm (1812 bis 1905), evng. Theologe, geb. in Bornheim (Rheinbaben), 1868 Privatdozent in Gießen, 1871 a.o., Prof. derselbst, 1882 Prof. am Predigerseminar und Pfarrer in Friedberg i. H., 1896 Direktor, seit 1903 im Ruhestande.

Betr. u. a.: Exegethisch-theologische Studie über Jac 2 16—18; — Der Wiederfußungsgeiste Jesu, 1873; — Das Papiafragment bei Celsus, 1874; — Die Papias-

fragmente über Markus und Matthäus, 1878; — Zur Auslegung der Stelle Mat 2 14—15, 1884; — Gemeinderechtsfrage oder Individualrechtsfrage, 1887.

Glaue.

Weigel, Valentin (1533—1588), protestantischer Pantheist und Mönch, aus Naundorf bei Großenhain in Sachsen, 1567 Pfarrer in Zschopau in Sachsen, wo er bis an sein Ende ein zurückgezogenes, ernstes Leben in allgemeiner Achtung und Anerkennung führte. Erst nach seinem Tode erfuhr man aus seinen hinterlassenen Schriften, die von seinen Anhängern, namentlich dem Kantor Weifart in Zschopau (1580 bis etwa 1591) und seinem Amtnachfolger Biedermann verarbeitet und seit 1609 gedruckt wurden, daß er mit der gangbaren Kirchenlebte völlig zerstört gewesen war, obwohl er z. B. die Konkordienformel unterschieden hatte. Die genaue Feststellung seines Standpunktes erschwert der Umstand, daß seine Werke nur in Abschriften erhalten sind, die nicht frei von fremden Zusätzen geblieben sind. Unter den sicher echten Werken ist am wichtigsten sein Dialogus de christianismo, ein Gespräch zwischen dem „Zuhörer“, einem Anhänger W., und dem „Prediger“, einem Vertreter der Schultheologie. In seinen Gedanken ist der überaus selbständige und gelehrte W. abhängig von antiken Autoren, namentlich den Neuplatonikern (Neuplatonismus), von den deutschen Mystikern wie Tauler, von Paracelsus, dem Wiederauferstehenden u. a.; die Reformatoren, namentlich Melanchthon, schätzt er sehr gering. Bei seinem Berichte, die Philosophie mit der Theologie zu vereinigen, betont er immer wieder die Subjektivität unserer Erfahrungen, verwirft demnach in der Religiosität jedes Gebundensein an Normen, spricht sich gegen die Schrift, das Predigtamt, die Sakramente usw. aus, und will alle Religion nur im subjektiven Empfinden des Einzelnen finden. Nicht Christus kann uns erlösen, sondern jeder muß das für sich selbst tun, Christus hat nur den Weg dazu gezeigt. Dieser Weg ist die Unterdrückung des eigenen Willens, in dem das Böse zum Ausdruck kommt. In der Erlösung siegt das Göttliche im Menschen über das Kreatürliche, das Böse. — Als diese Gedanken nach W.s Tode bekannt wurden, ging man streng gegen seine Angehörigen und sonstigen Anhänger vor; so wurde sein eifrigster Schüler und Amtnachfolger Biedermann 1600 entstellt. Weitere Schritte erübrigten sich, da die Sache keine Ausdehnung und Organisation befeuern hatte.

RE XXI, S. 37—44; — KL XII, Sp. 1257—1259; — ADB XII, S. 472—476; — JUL. Otto Opel: B. W., 1864; — A. Israel: B. W. Leben und Schriften nach den Quellen dargestellt, 1885; — R. Grümmacher: Wort und Geist, 1902, § 19; — B. W. Windelband: Geschichte der neuere Philosophie, 1907, § 18. **Zwider.**

Weigl, Eduard, Münchenu: II, 2 d (Sp. 561). Weiblichkeit: **W. Beamte:** I, 2 **W. In partibus.** Weih **W. Erscheinungswelt** der Religion: III, D 2 (Sp. 563 f.) **W. Konfession** **W. Sakramentalien;** — **W. Erzenweihe;** — **W. Rauterweihe;** — **W. Dovelweihe;** — **W. Chrisma** (Sp. 1679); — **W. Brieftweihe;** — **W. Ordination;** — **W. Wasserweihe** **W. Beihwasser.**

Weihgaben **W. Erscheinungswelt** der Rel.: I, B 2 (Sp. 516 f.) **W. Opfer:** I B, im AT, 6.

Weihgräde **W. Ordination:** II, 1 **W. Beamte:** I, 1 **W. Majorist** **W. Minorist.**

Weihfesten (Ordinationsfesten) ¶ Fasen: II, 5 (Sp. 836).

Weihfeste ¶ Kerzenweihe ¶ Kräuterweihe ¶ Nachweihe; zur Ölweihe vgl. ¶ Christma (Sp. 1679).

Weihgeschenke ¶ Ercheinungswelt der Rel.: I B, 2 a (Sp. 516) ¶ Opfer: I, B 6.

Weihnachten. Das alte Weihnachtsfest der Christen ist das ¶ Epiphanifest am 6. Januar gewesen. Dass man hernach die Geburt Jesu auf den 25. Dezember gelegt hat, hängt damit zusammen, dass man die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche (25. März) als den Tag der Weisheitsöffnung und zugleich der Empfangnis Jesu ansah; sein Geburtsstag musste 9 Monate später fallen. Dieser Aufführung tritt eine andere entgegen, wonach der 25. Dezember zum Geburtsstag Jesu geworden sei, weil dieser Tag als der der Sonnenwende im römischen Kalendarium den Namen Dies invicti solis trug; die Deutung kam sich darauf beruhen, dass tatsächlich nach Einführung des Weihnachtsfestes das Kommen Jesu als dem Lichts der Welt mit dem Dies invicti solis der Römer oft in Parallele gestellt worden ist, wie man ähnlich auch den „Tag des Herrn“ den „Sonntag“ genannt hat (¶ Ercheinungswelt: I, B, 4 b); inwieweit man daraus für die Frage nach der Entstehung des ¶ Sonntags (: Sp. 737 f.) einerseits, des Weihnachtsfestes andererseits Schlüsse ziehen darf, ist umstritten (vgl. zur religiengeschichtlichen Eingliederung des Weihnachtsfestes ¶ Mithren usw.: II, 2, Sp. 622). Tatsig ist es jedenfalls, dass christliche Weihnachtsfest als Erfolg der römischen Saturnalia (das vielleicht am 17. oder vom 17.—19. bzw. 20. Dezember gefeiert worden ist) oder der germanischen Sonnenfeier, auf die freilich einzelne Weihnachtsriten der späten Zeit zurückzugehen (z. B. die Sitte der Weihnachtsbelehrung), oder des jüdischen Festes der Tempelweihe (Feste: I, A 6 b) zu betrachten. Nach Wiener (s. u.) ist das Weihnachtsfest zum ersten Male in Rom am 25. Dezember 354 gefeiert worden. Von da hat es sich im Orient verbreitet. Gregorius von Nazianz hat es in Konstantinopel zuerst 375 gefeiert, Chrysostomus in Antiochien 387 eine berühmte Weihnachtspredigt gehalten. Später drang es auch in Ägypten und Palästina ein; nur langsam wird die (in Armenien noch heute herrschende) „alte Gewohnheit“, Geburt und Taufe Jesu zugleich am ¶ Epiphanyfest (6. Januar) zu feiern. Im Missale Romanum wurde die kirchliche Weihnachtsfeier dadurch ausgesetzen, dass drei verschiedene Messen seien, in der heiligen Nacht (die sogenannte Chrismette; ¶ Vigilien, I) und am nächsten Morgen, auf dieses Fest gelegt wurden. Die Aufstellung von Christi und den dazu gehörigen Figuren in den Kirchen (¶ Ausstattung, 8) ist schon im 8. Jhd. nachweisbar. Daraus entstanden die ¶ Weihnachts Spiele. Der Weihnachtsbaum (¶ Sitten, kirchliche, B 3) entstammt nicht alter germanischer Sitte. Auch das bekannte Bild von Otto Schwerdgeburth: Weihnachtsbelehrung in Luthers Haus, mit dem Weihnachtsbaum, ist ein Anachronismus. Er taucht zuerst und zwar ohne Lücher Anfang des 17. Jhd.s in Straßburg auf und wird erst allmählich Verbreitung auf deutschem, zunächst protestantischem Gebiete, später auch im Auslande.

H. Usener: Religionsgeschichtliche Untersuchungen.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, V.

I: Das Weihnachtsfest, 1880 (1911²) von H. Liebmann; II: Christlicher Festbrauch, 1889; — Paul de Lagarde: Altes und Neues über das Weihnachtsfest, 1891; — A. Meyer: Entstehung und Entwicklung des Weihnachtsfestes, (1911) 1913; — G. Rießel: W. in Kirche, Kunst und Volksleben, 1902; — Ders. in: RE² XXI, S. 47 ff.; — n. A. Kellner: Heortologie, (1900) 1906², §. 94 ff.; — über einzelne Weihnachtsriten vgl. die Lit. in RE² a. a. D., S. 47 f. und bei G. Rießel; — Benannt seien: Georg Häger: Die Weihnachtsspitze, 1902; — R. Heidrich: Christnacht und Christnachtsglänge in der evg. Kirche, 1907; — Alexander Zille: Die Geschichte der deutschen Weihnacht, 1893; — Wilhelm Monnhardt: Weihnachtsblüten in Sitten und Sage, 1864; — Ders.: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachvölker, 1875; — Ferdinand Hoffmann: Nachtlungen altgermanischen Göttergläubens im Leben und Dichten des deutschen Volkes, 1887; — über ¶ Weihnachtssitte s. die Lit. im Sonderartikel. D. Element.

Weihnachtsbäume ¶ Weihnachten ¶ Ercheinungswelt der Religion: I B, 1 a, Sp. 504 ¶ Sitten, kirchliche, B 3.

Weihnachtskrippen ¶ Weihnachten ¶ Aussattung, kirchl., 8.

Weihnachtsküchen ¶ Weihnachten, Genossenschaften, 10.

Weihnachtsriten und -brände ¶ Weihnachten ¶ Sitten, kirchliche, B 3.

Weihnachtsspiele.

1. Geistliche Entwicklung: a) kirchlicher Ursprung; — b) Volksmündige Entwicklung; — c) Blützeit; — d) Geistliche Behandlung und Ausläufer; — 2. Die heutigen B.

1. a) Der Ursprung ist kirchlich und fällt in das Mittelalter, wo man wie anderen Feiern (¶ Mysterien: II ¶ Passionsspiele) so auch ¶ Weihnachten durch halbakzentuale, symbol-liturgische Handlungen eine reiche Aussatzung zu geben bemüht war und dieses Fest dadurch zugleich über das ältere ¶ Epiphanifest zu erheben suchte. Das erste und grundlegende Element der Weihnachtsfeier wurde nicht die Hirtenfeier nach Luk 2, sondern die Magierfeier nach Matth 2, zumal die Berehrung durch fremde Weise und Könige (¶ Drei Könige, Sp. 153) besser als die durch Hirten zu der göttlichen Beurteilung Christi und zu der hierarchischen Weltanordnung der römischen Kirche paßt. Letztere Beispiele bietet Frankreich, wo im 10. Jhd. in Rouen, Limoges und Orleans im Weihnachtsspiel die 3 Könige, begleitet von Geschenken tragenden Dienern, aus 3 verschiedenen Teilen der Kirche hervordröhren, über den Stern sprechen, sich vor dem Altar treffen, sich küssen und das Kindlein suchen, das sie nach Gelang und Umzug infolge Definition eines Vorhangs finden. Sie bringen ihre Geschenke dar und beten das Kindlein an. Ihre Worte sind äußerst knapp, monumental feierlich; das Spiel sieht noch in Verbindung mit dem Te Deum und der Messe, aus der es wohl wie die ¶ Passionsspiele herausgewachsen ist. Bald wurde daraus ein ausgebildetes Spiel, wie es in Orleans für das 12. Jhd. bezeugt ist. Dass sich in Deutschland die gleiche Entwicklung vollzogen hat, zeigen die lateinischen kirchlichen Spiele des Klosters Freising. Hier ist durch Verbindung dreier ursprünglich getrennter Spiele (6. Jan. Magier, 28. Des.: Kuschelnde Kindlein und 25. Des.: Geburt Christi) eine große Reichhaltigkeit erzielt, zugleich auch durch zarte Einführung der heiligen Personen Maria und

Joseph ein Schritt zum Volkstümlichen getan. Das Volk nimmt an der Bereitung des Kindleins teil. Fortgesetzter ist das Weihnachtsspiel des Klosters Benediktbeuren. Der Kirchenvater Augustinus und ein Chor von Propheten, darunter auch Aaron, Bileam und die Sibylle, kämpfen zur Einleitung in einem lebhaften Streitgespräch mit dem Führer der Judentheorie. Sämtliche Jüge der evg. Erzählung werden benötigt; auch legendärer fehlen nicht, besonders bei der Flucht nach Ägypten. Betrieß der Beliebtheit und Verbreitung dieser W. genüge der Hinweis auf die Klage T. Gerhards von Reichenberg (1162) darüber, daß die Kirchen mit theatralischen Darstellungen besonders am Weihnachtsfest erfüllt seien.

Solche Klagen und tatsächlichen Missstände mögen das Verbot der Aufführung dramatischer Spiele in den Kirchen durch Innocenz III (1200), das freilich noch lange ohne Erfolg war, veranlaßt haben.

1. b) Die vollständige Entwicklung der W., die schon zuvor eingefestigt und das Spiel eben mit denkerigen Elementen durchsetzt hatte, die dann Anlaß zu Klagen geben konnten, begann völlig ungebunden fortzuschreiten, als die Spiele Altar und Kirche verließen. Deutsche Verse drangen ein, seit dem 14. Jhd. (St. Gallen) waren die Spiele deutsch. Auch die heiligen 3 Könige trugen ihre bekannten Namen, Kaspar, Melchior und Balthasar, und erschienen deutsche Heimat (Köln); die volkstümlichen Gestalten traten in den Hintergrund und wurden derb und komisch (die Hirten) oder warm gemütlich (Maria). Echtes deutsch wird die Krippe zur Wiege; und das Kindespielen, an das Luther in dem vorletzten Vers seines Weihnachtsspiels erinnert, wird ein Bestandteil des Spiels. Um die Wiege her ergiebt sich der Weihnachtsumjubel des Volkes in Prozessionen, Liedern und Tänzen bis zur wilden Ausgelassenheit. Maria singt: „Joseph, lieber Reise mein, hilf mir wiegen das Kindlein, daß Gott müsse dein Lohner sein“, und Joseph antwortet: „Gerne ich die Mühne mein, helf ich dir wiegen dein Kindlein, daß Gott müsse mein Lohner sein“, um so, „die große Freude anzuseigen, welche alles Volk von dieser Geburt hat und haben soll“. 1520 wird z. B. aus Frauen berichtet: „Junge Burschen famen in Frauenkleidern in die Kirche. Andere hatten sich als Hirten verkleidet und führten an Stricken allerlei Tiere, Hunde, Schafe, Ziegenböde. Mit diesen Bestien ließen sie in der Kirche auf und ab oder legten sich hin zu fressen und zu saufen.“

1. c) Die Blütezeit des volkstümlichen deutschen W. liegt in der Zeit vom 15.—17. Jhd. Die Fortschreibung des 19. Jhd.s hat eine Fülle dieser W. aus Süddeutschland, Österreich, Schlesien, Ungarn, Kärnten, dem sächsischen Erzgebirge u. a. (f. Lit.) ans Licht gezogen. Als Probe sei aus Reinholds Sammlung die Aufführung der Hirten an der Krippe mitgeteilt, wie sie Kussew im steirischen Salzkammergut aufweist:

„Alle 3 Hirten zu dem andte:

„Ma duan di stes gräufsen“

„Und saltn da zu güoßen“

„Und s' Baudel hat uns jähns Hauberl schan göben.“

„Di etla Moab Vier gheau dein Boba,“

„Und d' Muada hat z'ößen daudöben.“

Erster Hirte: „Vua Maapl“, nim d' Pfeisen!“

Zweiter Hirte: „I dua schau drum greisen.“
Dritter Hirte: „Und i los mei Dudelsack drehn.“
Alle drei:

„Häast wärn ma beim Kräupel was singen
Und dann ham ma Zeit das ma gehu:
Mir duan di stes preien
Und all Aer aveien,
Mir göbn da uner Herz zum Psand.
Und müsste wider s's Land.“

Die Zahl der handelnden Personen wächst jetztig. Die Vorführung erfolgt durch herumziehende Gesellschaften in den Häusern unterstets sich wiederholenden Gebräuchen. Der Eintritt auf Jung und Alt ist groß. Mehrfach wird dabei Luthers Lied „Vom Himmel hoch, da kommt ich her“ verwendet, auch in lath. Gegenenden, wie denn überhaupt die W. interkonfessionellen Charakter tragen.

1. d) Die volkstümlichen Ueberlieferung steht die gelehrte Behandlung, die sich im 16. Jhd. des Stoffes bemächtigt, zunächst noch nahe. 1510 wurde in Berlin gezeigt und 1541 gedruckt „Ein sehr schön und nützlich spel von der lieblichen Geburt u. D. Jesu Christi“ von Knut, einem Schullehrer; es enthält Teufelszettel von wirklich diabolischer Derrheit; vor der Krippe 9 Hirten und 1 Skecht. Hans Sachs hat unter seinen zahlreichen biblischen Dramen (Literaturgeschichte: III, A, 3) auch eine Comedia mit 24 Personen: „Die entpängnuß und Geburt Johannis und Christi, und hat IX Altus.“ Es ist eine sehr ausführliche Darstellung des gesamten biblischen Materials im Mitt und Lut. In engem Zusammenhange damit steht das Hans Sachs „Tragedia von der Schepfung, Fall und Aufrichtung Adae aus dem Paradies“, da beide Vorgänge, Sündenfall und Erlösung, nahe zusammen gerückt wurden, auch durch den Kalender. In 5 Akten bringt Edelhöds Weihnachtssomodie von 1568 den Bergang in vornehmester Haltung und mit moralischen Anwendung. Die kurze Komödie von der Geburt des Herrn Christi wurde 1589 in Berlin durch die Kinder des kurfürstlichen Hauses und junge Adlige beiderlei Geschlechts vorgeführt; Herodes ist hier gestrichen. — Ein lath. geistlicher Dichter in Bayern zu Anfang des 17. Jhd.s biegt dann die volkstümlichen Dichtungen um; die Hirten sind nur noch poetische Staffage; die Hauptrolle spielt die anima (= Christenseele), die dem Heiland huldigt. Bald treten als handelnde oder vielmehr rebende Personen auf die Justitia, Veritas, Clementia, Jehova, Verbum, Spiritus Sanctus, also Tugenden der Gerechtigkeit, Wahrheit, Milde, und die göttlichen Gestalten Vater, Sohn und hl. Geist. So wird das W. unter den Händen der Gelehrten zwar sinn- und geistvoller, aber auch allmählich immer mehr geschrägt, läufig, bombastisch. Daß sich daneben lange Zeit hindurch jene volkstümlich einfachen W. erhalten haben, zeigt besonders deutlich das sächsische Erzgebirge, aus dem G. Mojen noch 1861 die letzten Erinnerungen aus dem Munde von Spielern und Spielerinnen hat sammeln können; die „Königschar“ oder die „Engelschar“ spielen ihr volkstümlichstes Spiel alljährlich, zuletzt noch 1857 in Wildenau. „Ich habe mange sagen hören, daß gar keine rechte Weihnacht mehr sei, seit diese Spiele verboten wären.“ Tirol und Steiermark haben sie stellenweise noch heute.

2. Nach G. Mojens Bericht einer Erneuer-

nung der volkstümlichen Spiele des Erzgebirges 1861 sind sehr zahlreiche Dichtungen, fast, wie protestantische, hervorgetreten. Weihnachtliche Aufführungen sind stehende Sitz vieler christlicher Vereine geworden. Auch zur Bereicherung des gottesdienstlichen Lebens werden dramatische Darstellungen (neben Transparenten und Lichtbildern) auf neue verwendet. Das Bedürfnis scheint — nach der massenhaften Produktion zu schließen — sehr groß zu sein; doch ist größte Vorsicht bei der Auswahl geboten, da viel nach Form und Inhalt Wertloses geschaffen wird. Hier folge das Beste:

a) Für die Kirche dienen bei der Christvesper und Weihnachtsliturgie: A. Fleischer: Weihnachtsschlange (Landsbuchdruckerei Berlin) mit vollständigen Noten; — W. Konrad: Liturgische Weihnachtsfeier (Lützen, Gummersbach); — Bruno Weiß: Weihnachtsfeier der Rembertigemeinde in Bremen (Winter, Bremen) sehr ausführliche Weihnachtsliturgie mit Geistlichem, Chor, Gemeindegefang unter Mitwirkung von Jungen und Mädchen. Als Spiele für die Kirche sind geeignet: Ludwig Seidel: Christkinds Geburt (Zansa, Leipzig), die erzgebirgische Lebensorferung in edelster Form enthaltend; neben den biblischen Personen ein Chor von 12 Jungfrauen, auch in beiderseitener Verhältnissen durchführbar; — (Friedrich) Svitka: Weihnachtspiel (Heilbronn, Straßburg), sehr gut, fordert aber reichen Aufwand; — Albr. Thoma: Das kleine W. (Reiff, Karlsruhe), einfach, doch wertvoll.

b) Für Gemeindefäle, Schulen, Vereine. 2) Biblisch mit mehr oder weniger Erweiterung: Herm. J. Bauer (Nietz): 5 W. mit verschiedenen Namen (Zansa, Leipzig), vermeiden nicht völlig die Einmischung fremder Motive, doch ernst und schön; — A. Hadenberg: Am hlg. Abend (Grünewald, Dortmund), dichterisch wertvoll, voll deutsch-engl. Stimmung; — M. Henning: Christnacht (Deutscher Junglingsbund, Berlin), von schöner Steigerung; — M. Laue: Glaube, Liebe, Hoffnung (Schergens, Frankfurt a. M.), mit glücklicher Beziehung auf Heidemission; — R. J. Martin und M. Harnisch: Hlg. Nacht (A. Strauß, Leipzig), mit vollständiger musikalischer Ausstattung und unter Anlehnung an alte Überlieferung; — G. Wiesen: Christi Geburt (Grauer, Annaberg i. Erzgeb.) zeigt der vollständigen Überlieferung am nächsten. Albr. Thoma: Großes W. (Reiff, Karlsruhe), in dichterisch schöner Sprache, fordert aber nicht geringen Aufwand; — R. N. Ahle: Dora oder die Töchter Bethlehems (Auer, Donauwörth, fahrb.), entstand aus einem gleichnamigen Gedicht eines provenzalischen Troubadours, wohlgeeignet auch für evg. Jungfrauenvereine; — R. Historisch: W. Kithad = Stahni: Deutsche Weihnacht (Friede, Halle a. S.); eine heidnische Sonnenfeier wird in ein christliches Weihnachten umgewandelt; — F. Klaproth und A. Suhle: Kaiser Heinrichs Weihnachten (Zansa, Leipzig) schließt Heinrich IV im Kampf mit seinem Sohne; — Albr. Thoma: Frau-Cotta-Spiel (Reiff, Karlsruhe), hat weihnachtlichen Schluss, stellt freilich hohe Anforderungen an die Spieler (10 zweistimmige Lieder; mit ausführlicher Spielanweisung); — Fanny Stodhausen: Luthers Weihnachtsspiel (Zansa, Leipzig), voll kindlich-froher,

gläubig-sommer Lutherstimmung; — v. Märchenhaft: Gustav Falke und Engelbert Humperdinck: Büchhens Weihnachtstraum (Münster, Gr. Lichtenfelde), für größere Schulchöre bei langer Vorbereitung geeignet, voll poetischer und musikalischer Schönheiten; — H. Hadenberg: Alte kleine Märchen und gute neue Mär. (Grünewald, Dortmund), auch wohl im Jugendgottesdienst verwertbar, voll schönster Stimmung; — Joh. Lehmann: Dornröschchen (Selbstverlag, Freiberg i. Sa.) u. a. Märchen, voll Leben und Gehalt, doch große Anforderungen; — 3) Modern: Symboleisch (vom Leichteren zum Schwierigeren fortshreibend): H. Maurer: Wie die Tanne zum Christbaum ward (Zansa, Leipzig); — Hedwig Bleuler-Waser: W. (Schaggräberammlung des Dürerbunds, Callwey, München); — Hermann Anders Krüger: Walbüters Weihnachten (Zansa, Leipzig), für Kinder, jinnig und nicht schwer; — Th. Lehmann-Haupt: Wie Klein-Eise das Christkind suchen ging (Reclams Universalbibl. Nr. 3748 neben vielen anderen), bei großem Aufwand recht wirksam und von gutem Geist erfüllt; — Ein Weihnachtsschlüssel mit weihnachtlichem Schluss ist H. Schaumbergers: Im Hirtenhaus, dramatisiert von G. Verbig (Beneden-dorf, Berlin).

Texte und Tertünen in Adolf Bichler: Neber das Drama des Mittelalters in Tirol, 1850; — Karl Weinhold: W. und Lieder aus Süddeutschland und Schlesien, (1853) 1875; — G. Willen: Geschichte der geistlichen Spiele in Deutschland, 1872; — Gustav Meissner: Die W. im südlichen Erzgebirge, 1861; — W. Paitz: Weihnachtslieder aus Oberösterreich, 1881; — Ders.: Kirchenpièces aus Oberösterreich und Tirol, 1883; — R. J. Schröder: Die deutschen W. aus Ungarn, 1858; — Aug. Hartmann: Weihnachtslied und W. in Oberbayern, 1875; — Georg Rietzschel: Weihnachten in Kirche, Kunst und Volksleben, 1902, S. 68 ff.; — Alexander Tille: Die Geschichte der deutschen Weihnacht, 1893; — R. Heidrich: Christnachtstaler und Christnachtsgelände der evg. Kirche, 1907; — Weiteres bei G. Rietzschel a. a. O. und in RE³ XXI, S. 47; — Zu den heutigen W. vgl. EvFr 1907, S. 415 ff. 497 ff.; 1910, S. 421 ff.

Weihrauch war für die überall im vorderen Orient verbreiteten Räucheropfer (Opfer: I B, 1) notwendig. Nach der herrschenden Annahme ist W. zuerst bei Jerem (6²⁰ 17²⁰ 41⁶) erwähnt und stammt als Produkt der boswellia sacra aus Südarabien (vgl. Jes 60⁶) oder der boswellia serrata aus Somalia; von dort wurde es durch arabische Karawanen über Petra nach Palästina eingeführt. Das Rauchopfer soll angeblich nur in Priestertode vorkommen (1. Mose 30²⁴ ff.). Dieser Theorie widersprechen die Tatsachen, denn „räuchern“ ist der terminus technicus für „opfern“ überhaupt geworden; der W. muss demnach schon viel früher bekannt gewesen sein. Das hohe Alter des Rauchopfers erhellt nicht nur aus der Geschichte des israelitischen Altars (:), sondern auch aus seiner weiten Verbreitung bei fast allen Semiten. Überdies ist der Name für W. (lebōnā) zweifellos von dem in Palästina, namentlich im östjordanlande einheimischen Stora (hebräisch libnā, ja noch heute bei den Arabern, = styrax officinalis) abgeleitet. Der Baum wird mehrfach erwähnt (1. Mose 30²⁷ Hos 14⁵; ist allerdings meist mit dem „Libanon“ verwechselt worden wie Hos 15⁶ u. a.). Für die ältere Zeit ist demnach an eine Einführung des W.

aus Südarabien nicht zu denken; anders wurde es erst in der Zeit der späteren Könige, wo der Bedarf an fremdländischen Kurzartikeln wuchs. — Zum W. im lath. Gottessdiens ist vgl. *¶ Messe*: I, 2 a ¶ Räucheru.

Rudolf Behn fand: W. in der Bibel (RE² XXI, 1908, S. 54 ff); vgl. ebda XVI, C. 404 ff. Grehmann,

Weihwasser, das geweihte, mit Salz gesalzte Wasser, dessen man sich in der lath. Kirche als erzritusl. Mittels (¶ Groritius) bedient. Zur gottesdienstlichen Reinigung war auch in der heidn. und in der jüd. Religion Wasser üblich. Die ursprünglich nur symbolische Reinigungs-handlung des Händewaschens vor heiligen Handlungen wurde wohl unter Einwirkung abergläubischer Anschauungen, wie sie die ¶ Taufe mit sich brachte (Abwehr der Dämonen) im 8. oder 9. Jhd. zu einem Sakramentalen (¶ Katholizismus, 2). Die Weihe des Wassers findet in der römisch-lath. Kirche nach festen Formen regelmäßig sonntäglich vor der Hauptmesse (außer zu Oster- und Pfingsten) statt, in der griech. Kirche hauptsächlich am Epiphaniastag (zum Andenken an die Taufe Jesu). W. findet sich zu allgemeinem Gebrauch im W. beden (Weihlesef.; ¶ Ausstattung, kirchl., 6 d.) an den Eingangstüren jeder lath. Kirche, kann auch von den Gläubigen mit nach Hause genommen werden, der Priester besprengt (benedicere) damit Personen und Gegenstände im Gottes-hause, aber auch außerhalb desselben. Des Weihwedels (¶ Ausstattung, kirchl., 6 d.) bedient man sich, um sich beim Eintritt in die Kirche und beim Ausgang aus derselben zu besprengen, wenn man nicht die Finger in das W. beden eintauchen will. Der Gebrauch des W.s findet sich auch bei den Irvingianern (¶ Irving, u. v.). Zur religiösen-schichtlichen Eingliederung vgl. „Erscheinungswelt der Religion“: I B, 2 b (Sp. 522) ¶ Levithus, 3 a ¶ Entbindung des Wassers.

H. Fannenschmid: Das W. im heidnischen und christlichen Kultus, 1869; — Smith and Cheetham: Dictionary of Christian antiquities I, Z. 758 f.; — G. Cabrol: Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Art. Bénédiction de l'eau et Bénitier; — Victor Schulze in RE² XXI, S. 55 ff (über Wasserwege vgl. ebd. S. 18 f).

Graue.
Weihwassergefäß ¶ Ausstattung, kirchl., 6 d. Weihwedel ¶ Ausstattung, kirchl., 6 d. Weitart, Christopher, Abhänger ¶ Weigels. Weiler, Anna, ¶ Weiser.
Weimarer Passionspiel ¶ Passionsspiele, 3 (Sp. 1250).
Weimar ¶ Sachsen: III, Z. W.-Eisenach.
Weimarer Kartell.
1. Gründung und Zweck; — 2. Mitglieder; — 3. Bedeutung.
1. Das W. K. ist ein Zweckverband freigeistiger Vereine und Gesellschaften Deutschlands. Nachdem Vertreter von 10 Vereinen am 15./16. Dezember 1907 auf der „Weimarer Konferenz“ bereits die Grundlinien eines Zusammenschlusses festgelegt hatten, wurde das W. K. am 8./9. Juni 1909 in Magdeburg durch Festsetzung der Statuten endgültig begründet und in einem Aufruf das Programm festgelegt: Geschlossener Kampf gegen den „Dreibund reaktionärer Mächte, Autoritätsstaat, Klerikalismus und Orthodoxie“. Gegen sie werden drei Grundforderungen aufgestellt: „1. Freie Entwicklung des geistigen Lebens und Abwehr aller Unterdrückung; 2. Trennung von Schule und Kirche; 3. vollständige Verweltlichung des Staates.“ Einstimmigkeit herrschte ferner über folgende praktische Einzelforderungen: „1. Schutz der Universitäten gegen jeden Eingriff in ihre Doctrinenges. und Lehrreihen; 2. Aufhebung der theologischen Fakultäten und Einordnung des religiöswissenschaftlichen Stoffes in die philosophischen Fakultäten; 3. Befreiung der Schulen und sämtlicher öffentlicher Unterrichtsanstalten, auch der Lehrerseminare, von kirchlicher Bewormung und Beeinflussung; 4. Schaffung selbständiger Unterrichtsmittel; 5. Befreiung der Gemeinden von staatlichen Eingriffen, besonders bei Kulturfragen (Beispiel: Lehrergebälter, Schuldevotionen usw.); 6. Vereinfachung des Kirchenaustritts und Regelung deselben (soweit noch nicht geschehen) durch entsprechende Landesgesetze; 7. Befreiung der Dissidentenländer vom konfessionellen Religionsunterricht; 8. Aufhebung des Zwanges zu einer religiösen Eidesformel; 9. Freiheit der Bestattungsform (Feuerbestattung); 10. Bekämpfung der gelehrten, wirtschaftlichen und litth. Minderbewegung der Frau.“ Als nächstes Mittel zur Erreichung solcher Ziele wurden ins Auge gefaßt: „Deutlicher Zusammenschluß aller frei-jüngsten Weltanschauungs-, Kultur- oder Lebenstreformvereinigungen der gleichen Stadt zu einem Volkskartell, gemeinsames Heim für diese örtlichen Kartelle mit gemeinsamer Bibliothek, Zeitdruckstafel und Verfammlungsräumen; gemeinsame Veranstaltung größerer Versammlungen, intensive Werbe- und Belehrungsarbeit, Ausbildung der nötigen Redner und Lehrer in eigenen umfassender Lebenstreform dienenden Kulturseminaren, Unterstützung der geistesverwandten Preise, Zeitungskorrespondenz, Jahrbuch der gesamten Lebenstreformbewegung, Flugschriften, statistische Untersuchungen und Rundfragen über die wichtigsten Probleme, Organisierung des Widerstands gegen freiheitliche Angriffe, Rechtsbüchstelle und Hilfsfonds für die kirchlich oder staatlich zu Unrecht Gewaltigkeiten, jährliche Kongresse in Weimar usw.“ — Das zuerst ziemlich mutige W. K. wurde durch die Begeisterung des internationalen Monistenkongresses zu Hamburg wieder augerüttelt; am 12. September 1911 wurde es neu gebildet mit der Geschäftsstelle in Frankfurt a. M. Seitdem entfaltet es eine rege Tätigkeit im Sinne des genannten Programms.

2. Nach der Neubildung von 1911 gehören dem W. K. folgende Organisationen an: 1. Deutsche Gesellschaft für Christliche Kultur (1912 etwa 800 Mitglieder in 7 Ortsgruppen und 4 „Zweigen“, d. h. Gruppen mit 25 Mitgliedern); — 2. Deutscher Monistenbund (1912 etwa 5000 Mitglieder aus 41 Ortsgruppen und gegen 700 Einzelmitgliedern); — 3. Deutscher Freidenker-Bund (1912 etwa 1000 Einzelmitglieder und 64 Organisationen mit etwa 5000 Mitgliedern); — 4. Jungdeutscher Kulturnorden (Horneffer; 1912 1 Ortsgruppe in Würzburg mit 60 Mitgliedern, gegründet 1906, Zweck: Ausbildung junger Kräfte zu Führern für die verschiedenen Organisationen, besonders im Dienst des Kartellsgedankens); — 5. Bund für weltliche Schule und Moralunterricht (gegründet 1906; 1911 1880

Mitglieder, darunter etwa 40 förderliche Mitglieder; den Zweck sagt der Name des Bundes); — 6. **B**und für **p**ersönliche **R**eligion, **C**assel (gegründet 1906; 1911 220 Mitglieder); — 7. **K**artell der **f**reie*h*eilichen **V**ereine, **M**ünden (= Mündener Kartell, gegründet 1907; 1911 gegen 1100 Mitglieder aus den unter 1., 2., 4. genannten Vereinen und der freireligiösen Gemeinde Münden); — 8. **K**ulturkartell **G**roßberlin (gegründet 1909, mit den Gruppen der unter 1., 2. und 5. genannten Organisationen); — 9. **B**und für **M**utterschuß (gegründet 1905, 1911 3500 Mitglieder in 9 Ortsgruppen und Einzelmitgliedern); — 10. **O**rtsgruppe **H**amburg des **D**eutschen **M**onisten**u**n**des (gegründet 1906; 1911 853 Mitglieder); — 11. **K**artell **f**reie*g*eweihter **V**ereine, **F**rankfurt a. **M**. (gegründet 1909, 1911 etwa 3300 Mitglieder, mit den Gruppen der unter 1., 3., 5. genannten Organisationen und der Deutsch-katholischen (freireligiösen) Gemeinde); — 12. **K**omitee **o**n*f*ession*l*os¹ (gegründet 1910 als Arbeitsausschuß zur Organisation des Maissenaustritts aus der Landeskirche zur Durchführung voller Anerkennung der staatsbürgерlichen Rechte der Dissidenten). Seinen Beitritt zum B. K. hat angemeldet der **H**umboldt**u**n*d* für **n**aturwissenschaftliche **W**eltanschauung (gegründet 1911). — Der **B**und **f**reier **r**eligio*s*er **G**emeinden **D**eutschlands (gegründet 1859, **L**ichtfreunde, 4; 1911 etwa 30 000 Mitglieder in 40 Gemeinden) war bei der Gründung des B. K. hervorragend beteiligt und arbeitete völlig mit ihm Hand in Hand; er ist 1909 nur formell ausgetreten, „wegen drohender rechtlicher Gefahren speziell in Preußen für den Religionsunterricht und die Mitgliedschaft von Kindern“.**

3. Die Mitgliederzahlen der verschiedenen Organisationen des W. R.s geben deshalb kein deutliches Bild von der Bedeutung dieser Bewegung, da es sehr oft diejenigen Personen sind, die in jeder Organisation als Mitglieder auftreten; auch in den Vorständen finden sich immer wieder dieselben Namen. Gar nicht gerechnet werden dürfen die Mitglieder von 7., 8. und 11., da wenigstens ihr Hauptbestand schon unter den Gesamtorganisationen mitgezählt ist. Trotzdem sind die Zahlen doch recht erheblich, und sie gewinnen an Bedeutung durch die Beobachtung, daß die Organisationen meist noch ganz jung sind. Wichtiger ist die Tatsache, daß die mannigfaltigen Einzelbeschreibungen nunmehr im W. R. einen Mittelpunkt gefunden haben, wo ihre Kräfte zusammengefaßt werden können. Swarz ist die Organisation des W. R.s noch ganz lose; die einzelnen Mitglieder haben volle Bewegungsfreiheit und jede Überprüfung ist statutengemäß ausgeschlossen. Aber die Möglichkeit praktischen Zusammensegehens in der Agitation auf den oben genannten, vom W. R. ins Auge gefaßten Wegen gibt zweifellos ihren Bestrebungen einen starken Zusprach an Stütze; und gerade die rechtliche Personalunion in den Vorständen läßt eine allmähliche innere Annäherung der Organisationen wahrscheinlich erscheinen. Das zeigt denn auch die Bildung von örtlichen Kartellen in München, Berlin und Frankfurt a. M.; besonders das Münchener Kartell ist außerordentlich reich aufge-

blüht; es besteht ein Kartellheim mit Leesaal, Zeitschriften und Zeitungen und Bibliothek, hält freie wissenschaftliche Kurse und erteilt einen staatlich genehmigten konfessionslosen Sitzenunterricht, an dem schon im zweiten Kartelljahr 200 Kinder teilnahmen. Die Agitation wird durch große Veranamungen unterstützt. Außerdem wurde auch schon ein „Süddeutschес freiheitliches Kartell“ gegründet. Es ist sehr wohl denkbar, daß die Bewegung, der sich am ehesten rührige Agitatoren wie T. Benig, T. Horneffer, T. Schirn, T. Naunenbrecher zur Verfügung gestellt haben, sich mit Hilfe des W. K. S. zu einer geschlossenen Bewegung ausprägt; hat doch der Schriftsteller des W. K. S., Max Heinrich, im Jahrbuch des W. K. S. 1912 schon die Grundlinien dieser zukünftigen einheitlichen Bewegung zeichnen zu können geglaubt. Ihre Stärke werden freilich immer Verneinung und Kritik sein; aber solange unsere religiopolitische Lage noch so viel Stoff zu begründeter Kritik gibt, wird sich der Mangel an wertvollen positiven gemeinsamen Ideen nicht so leicht beseitigen lassen.

Zoene may jo leute hundre mauren.
Jahrbuch des B. K. 1912. Ein Handbuch der frei-
geistigen Bewegung Deutschlands, hrsg. im Auftrag des
geschäftsführenden Ausschusses von Max Henning,
S. Pemmler.

Weimarer Kolloquium (1560) ¶ Musäus, Simon; vgl. ¶ Synergiismus.

Weimarer Konfutationsbuch (1559) | Deutschland; II, 3 (Sp. 2113) | Synergismus.
Wein, 13. Druck. | Erfurt: J. B. 1. | Erscheint.

Wein als Opfer ¶ Opfer: I B, 1 ¶ Erhebungswelt der Rel.: I B, 1 a², 2 b² (Sp. 505, 522); — beim Abendmahl ¶ Abendmahl: I ff. ¶ Messe: I, 2 f. g., 5. — Ueber ¶ Kelchentzüglich vgl. den Sonderartikel.

Stadtarchiv. Zur jüdischen Bevölkerung des Landes im Altertum, 1910.

Wein und Weinbau in Israel. Heute wird in Palästina nur wenig W.bau getrieben und ausschließlich von Fremden, da die einheimischen Araber den W. verpönen. Aber die Israeliten waren ein weinreiches Volk, wie die zahlreichen antiken Weinettern im Lande bezeugen und wie die Literatur bestätigt (Richt 9,13; Sam 1,9; Jef 19,11-28; Ps. 104,13). Die Weinettern sind auf dem Bergberg selbst angelegt und aus dem Felzen gehauen; sie bestehen im Prinzip aus zwei Räumen: In der Freitüre wird der W. gefeiert; durch einen Raum steigt der Saft in die tiefer gelegene Sammelküche. Der W. wurde, wie ägyptische Abbildungen lehren, meist mit naadten Füßen getreten. Besonders berühmte W.-sorten gab es in Moab (Jel 16,8), am Libanon (Sol 14,8; Hohlied 8,11) und in Hermon nördlich von Damaskus (Ezech 27,18). Die gewaltigen Traubengärten, welche die Kundschafter bei Hebron sahen, sind in der Sage verarbeitet (IV Mose 13,21), aber jedenfalls war der W.-stauden neben dem Delbaum und der Feige für Palästina bezeichnend (Richt 9,17 u. a.). Als erster W.-bauer gilt Noah. Ein Jahrh-Kultus hat der W. nach den vorliegenden Nachrichten keine Rolle gespielt, doch darf man fragen, ob die literarische Überlieferung dem wirklichen Tatbestände entspricht. Wenn Jahrh von Haas aus ein Bedeutungsgott war, müßte er den W. als Kulturbeil verworfen; so haben sich die P. Rechabiten, welche die Jahrhverlogen in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherstellen wollten, des W.s enthalten. Die Forderung der Sekte aber läßt sich nur als Einwirkung gegen damals übliche Sitten verstehen:

demnach muß damals der W. von der großen Masse des Volkes als etwas mit der Judentheit Verträgliches gegegolten haben. Wie man im Aufschluß an die Baalreligion Getreide und Öl als Gebeute Jahves betrachtete und Abgaben davon in seinem Kultus darbrachte, so hat man gewiß auch Jahu W. gespendet und Traubentuchen geopfert. Die Propheten haben darin Baal- und Götterdienst gelehrt (besonders Hoh 2, 14 f. 3.). Wenn aber im herodianischen Tempel ein goßner W.-Stod stand, wenn es in Sephoris eine Synagoge des W.-Stods gab, wenn Weizen und Trauben überhaupt beliebte Zerate in den Synagogen waren, wenn die Griechen Jahuw dem Bacchus gleichsetzten, so sind diese Wätbezweigten Tatsachen nur aus einem älteren Glauben Israels zu verstehen, der sich gegen den W. im Kultus Jahves nicht so abhängig verhielt. Dafür sprechen auch die mythischen Antipielungen, die uns bei den Propheten begegnen: so wird das Götterland des Paradieses, das von Milch und Honig fließt, auch reich an W. gedacht; daher stammt die Verheißung, daß am Ende der Tage alle Berge von W. triefen werden (Amos 9, 13; Joel 4, 19) und daß der Heilbringer aus Juda W. im Ueberfluß schaft (1. Mose 49, 6). So haben noch die Makkabäer auf ihren Münzen einen Becher prägen lassen. — Wein im Kultus anderer Völker. Erziehungswelt der Religion: I B, 1 a p (Sp. 505); 2 b 2 (Sp. 522).

In manuel. Venizier: RE¹ XXI, 2. 58 ff.; W., Bau bei den Hebreäern; — Über die mythischen Vorstellungen vgl. Hugo Gressmann: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 129 ff., 203 ff.

Gressmann.

Weinbrenner, Johann, und die Weinbrennerianer. *Church of God*.

Winkel, Heinrich, evg. Theologe, geb. 1874 in Bonnhamen (Gr. Heiden), 1899 Privatdozent in Berlin, 1900 Privatdozent und Inspektor des evg.-theologischen Stiftes in Bonn, 1904 a. o. Prof. in Jena, 1907 o. Prof. dagebst. Rheinland, 4 b (Sp. 2298) *Jesus Christus*: IV, Sp. 414.

Berl. u. a.: Reichshach und seine Derivate, 1893; — Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachchristlichen Zeitalter bis auf Atenäus, 1899; — Paulus als katholischer Organisator, 1899; — Die Bildersprache Jesu in ihrer Bedeutung für die Erforschung seines inneren Lebens, 1900; — Die Nächsterlieben und die freie Theologie, 1903; — Jesus im 19. Jhd., (1903) 1906; — Die Gleichnisse Jesu (1903) 1910; — Paulus, 1904; — Die urchristliche und die heutige Mission, 1907; — Die Stellung des Urechristentums zum Staat, 1908; — Aben, Björnson, Siegler, Individualismus und Christentum, 1908; — Als das „liberale“ Jesubild widerlegt, 1910; — Biblische Theologie des NT.s. Die Religion Jesu und des Urechristentums, (1911) 1913; — Herausgeber der „Lebenstragen“ seit 1901; — Mitarbeiter an *Heine und die alten Apostoliken*. Glane.

Weingart, Hermann, evg. Theologe, geb. 1866 zu Gotha, zuerst im gothaischen Kirchendienst, 1897 Pfarrer an St. Marien in Öhringen. Gegen ihn wurde wegen seiner kritisch-theologischen Anschauungen, wie sie in einem 1898 an der Öhringer Bezirkssynode gehaltenen, ihm amtlich übertragenen Referat über den hannoverischen Agendenentwurf und in Predigten hervorgegangen waren, welche die Behörde einforderte, 1899 vom hannoverischen (Besitzts-)Konsistorium das Disziplinarverfahren eröffnet, das

Urteil lautete auf Verweis; auf die vom Anklagevertreter wie von W. eingegangene Berufung hin erkannte das hannoverische Landeskonsistorium auf Antersetzung; Petitionen an Kultusminister und König waren erfolglos (die Urteile sind veröffentlicht im Alg. Kirchenblatt für das eva. Deutschland 1900, S. 89 ff.). Als Hauptanklage erschien, daß W. die leibliche Auferstehung Jesu bestreite; doch bat T. Uhlhorn auf der Landessynode erklärt, W. sei nicht deshalb verurteilt worden, sondern weil er das Recht in Widerspruch nehme, theologische Ergebnisse gegen die Beleidnisdriften geltend zu machen; W. und sein Verteidiger bezeichneten dies als unwahr. 1901 wurde er zum Pfarrer von Nördlingen (S. Weimar) gewählt; das weimarer Ministerium vertrug die Bekämpfung; gegen die hierfür gegebene Begründung, man könne W., weil er in Hannover abgekehrt sei, in Weimar nicht anstellen, erfolgten zahlreiche Proteste in der Öffentlichkeit. Seit 1902 ist W. Pfarrer in Borgfeld bei Bremen. — Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit, Sp. 2036.

Über den Fall W. vgl. der Prozeß W. (Öhringen, Radorth, 1900) und CeW 1899 ff. (i. Register). — W. vers. u. a.: Predigten in Auswahl, 1900; — Soden und Binden, 1904. m.

Weingarten, Hermann (1834—1892), evg. Theologe, geb. in Berlin, 1857 Privatdozent in Jena, 1858 Adjunkt am Joachimsthaler Gymnasium in Berlin, 1862 zugleich Privatdozent in Berlin, 1864 Oberlehrer an der Straßauer höheren Bürgerschule dagebst, 1873 o. Prof. in Marburg, 1876 Professor im Breslau, seit 1888 im Ruhestand.

Berl. u. a.: Die Revolutionistischen Englands. Ein Beitrag zur inneren Geschichte der englischen Kirche und der Reformation, 1868; — Pascal als Apologet, 1863; — Das Wunder der Erziehung Christi, 1867; — Das Monachium im nachkonstantinischen Zeitalter, 1877; — Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisation zur luth. Kirche, 1880; — Zeitgeschichtl. zur Kirchengeschichte, (1870) 1905 (hrgsg. v. Arnulf); — Herausgeber von *Notices* Vortrages über Kirchengeschichte, 2 Bde., 1875—76. — Über W. vgl. Arnulf in RE¹ XXI, S. 62 ff. Glane.

Weintanne. Ausstattung, kirchl., 6 b.

Weinstock. Wein u. v. Simmbilder, kirchliche (Sp. 619).

Weis, Nikolaus (1796—1869), kath. Theologe, geb. in Rinnlingen, stud. in Mainz, 1818 Priester, 1820 Pfarrer in Dudenrode, 1822 Domkapitular in Speyer, 1837 Domdechant, 1841 Generalvikar, 1842 Bischof dagebst. Von 1819—1833 veröffentlichte er mit seinem Freunde R. Räß 86 Bde. meist älterer Schriften oder Bearbeitungen französischer Werke. 1821 gründete er mit demselben die Zeitchrift „Der Katholik“ (V. Preise; IV, 1, Sp. 1784), die er bis 1841 herausgab. 1848 beteiligte er sich an den Würzburger Beratungen deutscher Bischöfe, 1850 an der bayerischen Bischofskonferenz. Er war für alle Zweige des kath. Lebens unermüdlich tätig und galt dabei für besonders mild und friedliebend. Trotzdem hatte er in den späteren Jahren einen Konflikt mit der Regierung, weil der von ihm gewünschte Ausbau des Clericalseminars zu einer vollständigen theologischen Lehramanstalt nicht genehmigt wurde.

ADB XXXI, S. 521 f.; — KL¹ XII, Sp. 1273—1279;

— Franz X. Remling: N. v. W., 1871. Möller.

Weisen, Dreie, aus dem Morgenlande

¶ Drei Könige ¶ Jesus Christus: II, 1 e; — Ueber die Sieben Weisen des Altertums vgl. ¶ Philotheie: II, 1.

Weishaupt, Ad am, ¶ Illuminaten.

Weisheit (als Hypothese) ¶ Hypothesen ¶ Christologie: I, 2 c (Sp. 1723) ¶ Weisheitsdichtung, 3; — Weisheit als Göttin ¶ Mythen: II, 10 ¶ Weisheitsdichtung, 3.

Weisheit, Töchter der (Filles de la Sagesse), religiöse Kongregation für Mädchenerziehung und Krankenpflege wie alle Aufgaben der Charitas (speziell auch Taufkommunionfürsorge), gegründet Anfang des 18. Jhd.s auf Anregung des sel. ¶ Grignon de Montfort von Marie Louise Trichet („Marie Lutte von Jesus“, erste Oberin, gest. 1759; Biogr. von Terier, Paris 1901), Mutterhaus seit 1720 in St. Laurent-sur-Sèvre, 1853 päpstlich approbiert. In Frankreich bereits vor der Revolution 57 Niederlassungen; von Napoleon I. und der Regierung, die ihnen die Krankenpflege in allen Marinehospitälern übertrug, begünstigt. Gesamtzahl steht über 5000 Schwestern. In Frankreich wurden 1903 ihre (etwa 250) Unterrichtsanstalten geschlossen, doch besteht ihr Mutterhaus und ihre umfangreiche Tätigkeit in der Kranken- und Armenpflege u. f. Außerhalb Frankreichs wirken sie in Belgien (seit 1816), Holland (seit 1880), Italien, Schweiz, England (6 Konvente mit mehreren Italienen), Canada (seit 1884; Provinzialhaus in Cummings Bridge bei Ottawa, 20 Häuser), Vereinigte Staaten, Haiti (45 Anstalten), Colombia.

Haimbucher III, S. 552 f.; — The Cath. Encycl. XV (1912), S. 668—670; — Fonteneau: Hist. de la Congrégation de la Sagesse, Paris 1878. Joh. Werner.

Weisheit Salomos ¶ Apotryphen: I, 1 e.

Weisheitsdichtung im AT.

1. Uebersicht; — 2. Sitz der W. im Leben; — 3.agogische W.; — 4. Mündliche und schriftliche Ueberlieferung; — 5. Arten der Sprüche; — 6. Profane und religiöse Sprüche; — 7. Stimmschungen. — W. = Weisheit.

1. Man hat in Israel unter „W.“ zu verschiedenen Seiten sehr Verschiedenes verstanden. Da gab es in ältester Zeit viele Männer und Frauen, von denen man sich in allerlei Röten, großen und kleinen, Rats erholte II Sam 13, 14 16, 22; Jes 29, 14; aus diesen Kreisen aber ist, soweit wir wissen, keine Literatur hervorgegangen. Von Weisheitsliteratur kennen wir zwei Gattungen: a) die ältere, die König ¶ Salomon zugeschrieben wird, eine Naturbeschreibung in Räthelform (¶ Dichtung, prosaisch im AT, 5 a), wovon uns im AT keine Proben überliefert sind; b) die uns im AT erhaltenen Weisheitsliteratur, die, in zeitlicher Reihenfolge angezählt, die Sprüche (¶ Spruchebuch), das ¶ Hohbuch und das ¶ Predigerbuch, dazu in den sogenannten Apotryphen den Jesus-Sirach und die Weisheit Salomos (¶ Apotryphen: I, 1 e ¶ Jesus-Sirach) umfasst. Alle diese Schriften sind, im großen betrachtet, zu einer Gattung zu rechnen. Diese Literatur hat es mit einer bestimmten Art von „W.“ zu tun, nämlich mit praktischer Lebensweisheit. Gegenstand dieser W. ist das menschliche Leben; „weise“ ist, wer sein Leben so einrichtet, daß es zu einem guten Ende führt; und die W. will lehren, wie man sich im Leben verständig benehmen soll. Die älteste Form der W. stellen, literaturgeschichtlich betrachtet, die beiden Spruchsammlungen Sprüche und Jesus-Sirach dar; diese Art W. soll in diesem Artikel, wesentlich von

literaturgeschichtlichem Gesichtspunkt aus, behandelt werden.

2. Auch diese Gattung hat wie viele andere Gattungen der hebräischen Literatur ursprünglich einen Sitz im Leben befreit und ist damals mündlich vorgetragen worden (¶ Bibelwissenschaft: I C, 3 c, Sp. 1193). Einige Ansplungen in den uns erhaltenen W.-büchern machen das deutlich. Da hören wir von der „Sprücheammlung der Arier“, in der man die meisten Sprüche hören kann (¶ Sir 6, 21); da reden die Weisen untereinander, was sie selbst eins von ihren Vätern gehört haben (Hob 8, 11 ff. 15, 1; ¶ Sir 8, 9); ja, es mag sich einer von ihnen selbst auf göttliche Offenbarung berufen (Hob 4, 12 ff.); der Jungling wird ermahnt, zuzuhören und W. zu lernen (Sir 15, 21 ¶ Sir 6, 21 8, 2). Solche Szene der Verhandlung der Weisen ist zu denken auf der Gaße, auf den freien Plätzen, an der Strafenecke, im Tore (Spr. 1, 21 § 8, 2). Auch private W.-lehre, etwa im Hantie des Weisen, hat es gegeben (¶ Sir 6, 28); und besonders häufig wird der Fall gewesen sein, daß der weise Vater (etwa kurz vor seinem Tode Tob 4) dem Sohne die W.-sprüche, die er bei Lebzeiten gelernt hatte, als kostliches Erbe mit auf den Lebensweg gab (Spr. 4, 1 ff.) oder daß die Mutter solche Lehren ausprach (Spr. 31, 1 ff.). Auch einen Unterricht an mehrere zugleich im „Lehrbau“ des Weisen dürfen wir uns vorstellen (¶ Sir 51, 22). Aus diesen Situationen der W.-lehre erlärt sich der Ton vieler Sprüche; hier redet der Erfahrene zu dem Heranwachsenden (Spr. 1, 4), dem er im Bewußtsein des eigenen Besserwissens gute Lehre gibt (¶ Ps. 32, 8). Daher auch die häufige Andere „mein Sohn“, seltener „meine Söhne“ (Spr. 1, 10, 2, 1, 3, 1, 11, 21 ¶ Sir 2, 1 3, 12, 17, 4 20 u. a.). W.-literatur ist also v. d. a. g. o. g. i. c. h. e. L. i. t. e. r. a. t. u. r. Wer ein „Weiser“ werden will, hat von früher Jugend folche Sprüche auswendig zu lernen (¶ Sir 25, 2) und darüber nachzudenken (¶ Sir 8, 8); er wird, wenn er sich besonders um W. bemüht, dann noch etwa berühmte W.-lehrer aufsuchen (¶ Sir 6, 26 39, 2); er wird Reihen machen und die Welt mit klarem Auge zu beobachten streben (¶ Sir 31, 12 39, 4 51, 10); er wird sich bemühen, den ersten Schach zu vermehren. So wird er idyllisch als Leichte der W. hocherhoben: alles Volk hört auf ihn (¶ Sir 9, 17, 11, 15, 5 21, 17 20, 21 37, 28 39, 9 ff.), und vielleicht wird die Gemeinde oder der König den weisen Mann für die öffentlichen Gedächtnisse verwenden (¶ Sir 8, 28 30, 29, 4). Nicht zu verwechseln sind die Weisen, wenigstens in der älteren Epoche, mit den „Schriftgelehrten“ (¶ Sopherim); diese W. ruht in keiner Weise auf einer „hgl. Schrift“, sondern schöpft aus dem Leben. Auch daß die W.-bücher für den Schulunterricht verfaßt sind, ist nicht zu beweisen.

3. Solche W. ist nun nicht allein in Israel betrieben worden, sondern auch im Auslande. So wissen wir von den Spruchdichtungen der Griechen, Babylonier, India und Chinezen. Die hebräische Ueberlieferung selber aber führt uns in den Orient. Daß alle die Namen der großen „Weisen“, die man nennt, sind Nicht-Judeäer. Die Sprüche Salomos zitieren Worte eines Agur aus dem arabischen Stamme Massia (I Mose 25, 14) und der Mutter des Königs Lemuel eben daher (30, 31, 1). Nach dem Apotryphen-Buche Baruch sind die weisesten unter

den Völtern u. a. die „Söhne Hagars; die Kaufleute von Medan und Tema“ (3,29); auch dies also Araber. Im Osten sind heimlich Hiob und seine Freunde („Hiobbuch“, 8). Die Weisheit Edom ist erwähnt Jes 49,7, Obadia 8. Während uns von jüdischen ostländischen W. nichts erhalten ist, besitzen wir W.-bücher aus der ägyptischen Literatur, die den ältesten hebräischen Sprüchen in Form und Inhalt sehr nahe verwandt sind: auch hier die Absicht des Weisen, nach den Wissen zu wissen, unterweisen nach der Vorschrift der guten Riede, zum Rügen für den, der es hören wird, zum Schaden für den, der es übertreten wird“; auch hier die Einleidung, daß der Vater zu seinem Sohne kurz vor seinem Tode spricht; und besonders auffallend viele Sachparallelen, z. B. die Warnung vor der fremden Ehefrau, die dem Junglinge Reue stellt (vgl. H. Guntel, Reden und Auffärs, 1913, S. 137 ff.; Tertie bei H. Ranke in Greifmanns Altorientalischen Texten und Bildern I, 1909, S. 201 ff.; „Ägypten“ IV). Die Ausgabe der Wissenschaft, die fremdländischen, besonders die ägyptischen Texte mit den hebräischen zu vergleichen, ist noch nicht gelöst; dennoch läßt sich schon jetzt vermuten, daß diese Literaturgattung von den Ägyptern ausgegangen und von da aus in den von ihnen abhängigen Kulturreis gedrungen ist. Dafür spricht besonders der internationale Ton, den die W. auch bei den Hebreern hat: hier tritt das eigentlich Israelitische stark zurück, Hiob und die Sprüche reden niemals von Israel, und Hiob verneidet es selbst, den Jahve-Namen zu nennen. In der vorrömischen Zeit haben die Juden in Ägypten W.-sprüche in aramäischer Sprache gelesen (Eduard Sachau, Aramäische Papirus- und ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, 1911, S. 160 ff.). Später sind sie dann durch griechische W. beeinflußt („W. Salomon“). Aus solcher Verbindung mit der Fremde erklärt sich wohl die hebräische Figur der „W.“, die Sprüche 8,2 als ein kleines Kind, an dessen Spiel sich Gott ergötzt, geschildert wird: Klingt hier das aus polytheistischer Religion stammende Bild von einer Göttin der W., der Erblings-tochter des höchsten Gottes, nach? Ueber diese Gestalt der „W.“ vgl. „Hypofasen im AT und Judentum“ (Christologie: 1,26 (Spr. 1723). Ueber W.-literatur der Fremde „Apotryphen“: 1,1 d).

4. Fragen wir nun, in welcher Form die W.-literatur in innlicher Weise überlieferung bestanden hat, so kann kein Zweifel sein, daß die ursprüngliche Einheit der einzelne Spruch, der eine metrische Zeile umfaßt, gewesen ist. Diese Form finden wir noch in den „Sprüchen“ und „Fir“ außerordentlich häufig: dabei steht jeder Spruch völlig für sich ohne jeden Zusammenhang. Dann sind größere Einheiten, die zwei oder mehr Langzeilen umfassen, gebildet worden. Am Schluß dieser Entwicklung kommt es zu den langatmigen, großen Perioden bildenden Reden, die Sprüche 1—9 zusammengefaßt sind. Für „Fir“ vgl. „Apotryphen“: I, 1 e. Solche Sprüche vereidigten Unionen sind in einer weiteren Periode in Sammlungen vereinigt worden; eine derartige Zusammenstellung wird nach hebräischem Gefühl nicht für eine besondere künstlerische Schöpfung gehalten; daher hat man auf die Anordnung der Einzel-sprüche kaum besonderen Wert gelegt; manchmal

stellte der Sammler Sprüche ähnlichen Inhaltes zusammen, manchmal ließ er sich durch ein Stichwort leiten, manchmal steht Verschiedenartigstes hintereinander; die Einheit einer solchen Sammlung bildet nur der einheitliche Geist des Sammlers. Aus solchen Sammlungen sind dann die mit erhaltenen Bucher der „Sprüche“ („Sprüchebuch“) und des „Jesus Sirach“ zusammengefügt worden; im Buche der Sprüche lassen sich noch die älteren Urkannungen unterscheiden („Sprüchebuch“, 1). Natürlich haben auch die Sammler selbst eigene Erzeugnisse nach Gutdünken hinzugefügt oder ihnen weniger passend Erkennendes ausgelassen; doch das entgeht meistens unserer Beobachtung. Am Ende der ganzen Entwicklung stehen dann die großen, mehr oder weniger aus einem Guß bestehenden Werke „Hiobbuch“, „Predigerbuch“ und die W. „Salomon“ („Apotryphen“: I, 1 e). Wir sehen hier und bei den Propheten, eine große Literaturgeschichte, die vom einzelnen Spruch bis zu ganzen großen Werken führt.

5. Auch in den Einzelsprüchen treten vor allem verschiedene Arten vor. Da finden wir Zeilen, deren beide Hälfte dem Sinne nach entgegengesetzt sind, z. B. Sprüche 10,4:

Armut erwirkt sich die lässige Hand,
aber der Fleißige hand schafft Reichtum.

Solche „antithetischen“ Sprüche sind besonders häufig Spr. 10—15. Da werden in einer oft geistreichen Weise der Ton und der Weise, der Fromme und der Gottlose, der Faule und der Fleißige einander gegenübergestellt.

Oder die beiden Halbzellen sind einander parallel z. B. Spr. 15,30:

„Fremdlicher Blick erfreut das Herz;
trohe Lunde erquält das Gebein.“

Oder der zweite Halbvers steht den ersten fort, z. B. Spr. 15,12:

„Der Sohn liebt Zurückweisung nicht,
zu dem Weinen geht er nicht.“

Oder es wird die Sache durch ein Gleichen verdeutlicht, z. B. Spr. 15,26:

„Wie Eis für die Zähne und wie Rauch für die Augen
ist der Faule für den, der ihn sendet.“

Letzteres besonders häufig Spr. 25—27. Dies ist wohl die älteste Form der Sprüche; ihr Ursprung ist vielleicht im Käthel zu suchen.

Alle solche Sprüche haben im Grunde denselben Zweck, den Unländigen über den Weltlauf zu belehren und ihm so den rechten Weg zu zeigen. Aber der Form nach unterscheiden sie sich so, daß in den einen die „Lehre“, in den andern die „Mahnung“, hervortritt. So geben die einen eine weiße Lehre, z. B. Spr. 29,8:

„Später verlegen die Stadt in Aufruhr,
aber Weise hilft den arm.“

Anderer haben die Form der Mahnung, z. B. Spr. 29,17:

„Richtige deinen Sohn, so wird er dir Freude machen
und deiner Seele Leidwissen reichen.“

Das Letztere besonders in den späteren Sprüchen, Spr. 1—9. Eine andere Form ist es, wenn man den Weisen glücklich preist, z. B. Spr. 3,13:

„Heil dem Menschen, der Weisheit erlangt hat,
und dem Manne, der Einigkeit gewonnen.“

Andere Beispiele Spr. 8,24 28,14 Hiob 5,17 Psalm 1,1 u. a.

Oder der Dichter läßt gar die „W.“ selber auftreten und ihr Wissen verhindern, vgl. *Syr* 8 *Sir* 24, ff. 4 u.—19.

Mit dem vollständlichen Sprichwort, von dem uns im NT Reife erhalten sind (*¶* Dichtung, profane im NT, 5 a), sind diese funktionsfähigen gegliederten Sprüche nicht zu verwechseln.

6. Auch dem Inhalt nach unterscheiden wir verschiedene Arten, ja verschiedene Zeitalter. Da sind zunächst die rein profanen Sprüche, wie sie besonders für das Buch der Sprüche und darin für die älteren Sammlungen (25—29) bezeichnend sind. Hier besonders sind die Parallelen mit ausländischer Spruchweisheit zu suchen. Solche Sprüche gehören im ganzen einem älteren Zeitalter an. Jüngerer Herkunft dagegen ist diejenige Schicht von Sprüchen, in denen zu den Klugheitsregeln die sittliche oder religiöse Mahnung tritt, die durch den Hinweis auf die göttliche Vergeltung eingeschärft wird. Beides, die Klugheitsregel und das sittliche Gebot, haben sich hier aufs engste durchdrungen: W. und Frömmigkeit geben dieselben Maßschläge, und beide, Weiser und Fromm, sind überzeugt, daß, wer ihre Worte befolgt, zum guten Ziele kommt: der Weise erkennt aus der Beobachtung der Welt, daß sein Rat nützlich ist, und der Fromme glaubt, daß dem Gerechten der göttliche Lohn nicht fehlen wird. So ist die Vergeltungslehre zum Kern und Stern der W. geworden (*¶* Lohn; I, 5 *¶* Höbzbuch, 1), und neben die konkrete Klugheitsregel der alten Zeit ist die allgemeine Marime getreten.

7. Die religiös gewordene W.-lehre ist mit der Literatur der Psalmen in mannigfaltige Mischung getreten. Im Buche Höb, das seinen Grundstock nach der W. angelegt, stehen große lyrische Stüde (*¶* Höbzbuch, 7); umgekehrt findet man in den Psalmen vielerlei, was von der W. herkommt (*¶* Psalmen, 16). Im Buche der Sprüche, das demnach seiner Gesamthaltung nach, einem älteren Zeitalter angehören muß (*¶* Sprüchbuch, 4), ist von dieser Mischung noch nichts zu merken. — Von Geiste der Prophezeiung ist die W.-literatur im ganzen weit entfernt; der nüchterne Geist der ruhigen Erwägung, wie ihn diese Sprüche enthalten, ist von dem heroischen Enthusiasmus der Propheten fast unterschieden; auch handeln die W.-sprüche vom Ergehen des Einzelnen und denten nicht an das Geschick Israels; am wenigsten ist hier von Eschatologie die Rede. Daher erklärt es sich, daß die Propheten fast niemals die Weisen zitieren und daß auch die Weisen nicht auffordern, auf die Stimme der Propheten zu hören. Auch zu den Priestern und ihrer Tora haben die Weisen ursprünglich keine Beziehung. Anders ist es erst im Jetus Sirach, der nicht nur eine Fülle von psalmähnlichen Gedichten enthält (*¶* Apotheken; I, 1 e), sondern zugleich auch die Weissagungen der Propheten (39, 1—36, 20 f.; vgl. 44, 3—21, 48 f.), das Gebet Moïs (24, 29—28, 6—38, 31—45, 5 u. a.) und die Tora des Priesters (45, 17), sowie die heilige Geschichte annimmt: hier ist man in ein Zeitalter versetzt, wo der Name bereits vorliegt und die Weisen beeinflußt: hier ist W. zur Schriftgelehrsamkeit geworden, und alle Gattungen fließen ineinander.

Bol. die „Biblischen Theologien“ und die „Einleitungen ins NT“ sowie die Kommentare zum alten *¶* Sprüchbuch.

Guntel.

Weizmann, 1. August, *¶* Darwinismus, 3 b, Sp. 1981 *¶* Dezendenztheorie, 2, Sp. 2046.
2. Christian Gerhardt (1677—1747), *¶* Tübingen, 3.
Weiß, Farbe, *¶* Farben, 1 (Sp. 828); 2 *¶* Alter: II, 6 (Sp. 379) *¶* Sinnbilder, kirchliche (Sp. 650).

Weiß, 1. Bernhard, evg. Theologe, geb. 1827 zu Königsberg, habilitierte sich da selbst 1852, wurde 1857 a.o. Prof., 1863 in Kiel o. Prof. und 1877 nach Berlin berufen. Wie er schon in Kiel Mitglied des Konstituums gewesen war (1874—77), so trat er 1879 in das Berliner Konstituuum ein, wurde 1880 Oberkonstistorialrat und (bis 1899) vortagender Rat im Ministerium der geistlichen Angelegenheiten, 1907 Wirklicher Geheimer Rat mit dem Präsidat Erzellen. 1908 legte er das Ordinariat nieder. Seine wissenschaftliche Arbeit gilt ausschließlich dem NT, fast sämtliche Disziplinen des NT sind von ihm mit großer Sorgfalt bearbeitet worden, vgl. *¶* Bibelwissenschaft: II, 7, Sp. 1222 (es fehlt nur die Geschichte des apostolischen Zeitalters und die nt. liche Zeitgeschichte — beides wohl nicht zufällig). W. gehörte in der synoptischen Frage mit das Verdienst, die „Zweiquellentheorie“ zu weitgehender Anerkennung gebracht zu haben (*¶* Evangelien, synoptische: I), seine besondere Aussprache hierbei ist die, daß die vom Apostel Matthäus herrührende Spruchquelle auch solche Erzählungen enthalten habe, die wir in Kiel lezen, und von Markus benutzt worden sei; so erklärt er, unter Umgang einer Urmarthypothese den Tatbestand, daß bisweilen Wohl gegenüber NT urprüngliche Fassungen bewahrt zu haben scheint. Die Evangelien-erklärung förderte er weiter durch die gefundene Scheidung zwischen Gleichnis und Allegorie, die er durchführte (*¶* Literaturgeschichte: I A, 1 a). Eine bedeutsame Meinung von W. auf anderem Gebiet, der sich freilich von bekannteren Vorjahren nur sein Schüler V. Kühl angelehnt hat, betrifft den I Petr, den W. für echt hält und vor die Zeit der Ausbildung der paulinischen Theologie verlegt, vgl. Der petrinische Lehrgegriff, 1855. Der I Petr (Bibl. Zeit- und Streitfragen, 1906). Im ganzen geht ein konservativer Zug durch W.s Arbeit, er hält sämtliche Schriften des NT für echt, sogar den II Petr; dazu kommt, daß er sich bei seiner Ereignis, die sich durch große Genauigkeit auszeichnet, zunächst auf Erklärung aus der Bibel bekränzt; einer religiösen-geschichtlichen Erweiterung der nt. lichen Wissenschaft steht er fern. Um ein weiteres Publizum machte W. sich verdient durch sein „NT, Deutsch mit Erläuterungen“, 1907 und vor allem durch seine Taschenausgabe des NTs in Luthers Übersetzung nach dem Gründerte Berichtigung und verbessert, 1909. Seine praktischen Interessen betätigte W. weiter durch seine Beteiligung an den Arbeiten der Inneren Mission; er verfaßte kleinere Schriften darüber und trat als Vizepräsident (1887—96 Präsident) in den Ausübun-

Ein schrieb ein Lehrbuch der Einleitung in das NT, (1886) 1897, ein Lehrbuch der biblischen Theologie des NTs, (1868) 1903, ein Leben Jesu, (1882) 1902⁴, bearbeitete den Text des NTs in gründlichen Unterredungen (im Gerhardt und Hornads TU.), veranstaltete selbst eine Textausgabe mit kurzem glossatorischem Kommentar, 1902—05, ließ viele Neubearbeitungen des *¶* Meyerschen kommen-

tars über das NT, nämlich Matthäus (1911^a), Markus und Lukas (1901^a), Johannes (1902), Römer (1899), Timotheus und Titus (1902), Hebräer (1897^c) und I—III Johannes (1900^a) und schrieb kritische Untersuchungen zu den einzelnen biblischen Büchern. Reiche Arbeit verwandte er besonders auf die Lösung der synoptischen Frage, vgl. Das Markus-evangelium und seine synoptischen Parallelen, 1872; — Das Matthäusevangelium und seine Lukasparallelen, 1876; — Die Quellen des Lukasevangeliums, 1907; — Die Quellen der synopt. Ueberlieferung, 1908; — V. ferner u. a.: Der Philippibrief, 1859; — Der Johannes-Lehrbegriff, 1862; — Die Religion des NT, (1903) 1908^a; — Morgenandachten über evg. Texte, 1909; — Abendandachten über apostol. Texte, 1910; — Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Deutung, (Tl. XXXV 3) 1910; — Der Gebrauch des Artikels bei den Gottesnamen, 1911; — Das Johannesevangelium als einheitlicher Werk, 1912; — Die urchristlichen Gemeinden im apostolischen Zeitalter, 1912; — Jesus von Nazareth, 1913^a. Windisch.

2. H. E r m a n n (1833—1898), evg. Theologe, geb. in Rottenburg, 1858 Diakonats- und Bezirks-schulinspektor in Baiingen, 1863 in Nürtingen, 1875 o. Prof. der Theologie in Tübingen, als Nachfolger Palmers, seit 1891 im Ruhestande. A. „Rückblicks „Theologie“ und Meaphysik“ rich-te sich u. a. gegen W. („Unto mystica“, 2).

Berl. u. a.: Sechs Vorlänge über die Person Christi, 1863; — Ueber die hauptähnlichen Bildungs-ideale der Gegenwart, 1876; — Die christliche Idee des Guten und ihre modernen Gegenstöße, 1877; — Einleitung in die christ-lische Ethik, 1889.

3. F. r. J. H u g o (1842—1909), kath. Theo-loge, geb. in Elbing, 1869 Privatdozent in Brauns-berg, 1872 a. o. Prof., dafelbst.

Berl. u. a.: De idea immortalitatis in Pentateuco, 1869; — Basilus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, die großen Kappadozier des Egeten, 1872; — David und seine Zeit, 1880; — Moses und sein Volk, 1885; — Bergpredigt Christi, 1892; — Judas Matthesius, 1897; — Neuere wissenschaftliche Funde und Entdeckungen, 1901; — Die Messianischen Vorbilder im AT, 1905; — Gesùbde Jephias, 1907.

4. J o h a n n e s, evg. Theologe, geb. 1863 in Kiel als Sohn von 1. 1888 Privatdozent in Göttingen, 1890 a. o. Prof. dafelbst, 1895 o. Prof. in Marburg, 1908 in Heidelberg. „Religionsge-schichte usw.“, 2 (Sp. 2186, 2188, 2189) „Bibel-überlegungen“, 5 (Sp. 1169).

Berl. u. a.: Barnabasbrief, 1888; — Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, (1892) 1900^a; — Kommentar zum Lukasevng., 1892; — Frauenberuf, 1892; — Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart, 1895; — Beiträge zur Paulinischen Rhetorik, 1897; — Ueber die Weisheit und den literarischen Charakter der Apostolsgeschichte, 1897; — Idee des Reiches Gottes in der Theologie, 1900; — Ueber die Freiheit, (1902) 1912^c; — Die christliche Freiheit und die Verkündigung des Apostel Paulus, 1902; — Das älteste Evangelium, 1903; — Die Offenbarung des Johannes, 1904; — Die Aufgaben der utlichen Wissenschaft in der Gegenwart, 1908; — Christus die Anhänger des Dogmas, 1909; — Paulus und Jesus, 1909; — Jesus im Glauben des Urchristentums, 1910; — Jesus von Nazareth, Mithus oder Geschichts-, 1910; — Kommentar zum 1. Korintherbrief, 1910. — Herausgeber der „Schriften des NT“^a, 1906 ff. Glane.

5. N a t h a n a e l, französischer prot. Theologe, geb. 1845 in St. Kreuz (Elsass), studierte in Straßburg, wurde 1869 Hilfsprediger in La Glacière bei Paris, 1871 Reiseagent der Société des Ecoles du dimanche de France, 1875 Pfarrer in Boulogne sur Seine, 1885 als J. Bonneis

Nachfolger Bibliothekar und Sekretär der Société de l'histoire du protestantisme français, deren Bulletin er herausgibt.

Aufer zögerteidene Arbeiten zur Geschichte des franz. Protestantismus in der genannten Zeitschrift veröffentlichte 28.: La chambre ardente, 1889. Lichtenmann.

Weissagung. Erscheinungswelt der Reli-gion; I, A 1 f.; III, B 3 „Mantif usw.“, 3, 4. 5 „Los“ Leber „Volksaberglaube“ — Ueber Wen der Prophete u. vgl. „Propheten“; I, 2; II A, C „Weissagung und Erfüllung“ „Schrift und Schriftbeweis im Urchristentum“, 2, 3.

Weissagung und Erfüllung.

1. Die „heilige Geschichte“; — 2. Das Interesse der Frage; — 3. Die „messianische“ W. und Jesus; — 4. Sind andere Wen der Propheten erfüllt?

1. Von den ältesten Tagen der Christenheit an („Apologeit“; II, 8, Sp. 573) „Schrift und Schriftbeweis im Urchristentum“, 2, 3) bis auf die Gegenwart ist der Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion besonders auch durch den Nachweis geführt worden, daß die Wen des AT auf den kommenden „Messias“ durch Jesus von Nazareth erfüllt seien. Es ist es, so sagte man, von dem die Propheten geprahnt haben; von ihm redet Moses im Gesetz und David in den Psalmen. Je mehr aber diese erfüllten Wen ins Einzeln gingen und je geringsfügiger sie an sich waren, je größer schien ihre Beweiskraft zu sein; darum legte man Wert darauf, daß Jesus ganz so, wie es der Prophet verheißen, in Bethlehem geboren und auf einem Gel in Jerusalem eingeritten sei, und daß die Hohenpriester, genau nach der W., um die 30 Silberlinge des Judas den „Töpfervader“ gekauft hätten (Mtth 27, 2 ff. Sach 11, 12). Ja, im Lanze der Geschichte ist ein ganzes System, neuerdings „Heilsgeschichte“ genannt, auf einem Bind: IV, 1—2) genannt, aufgestellt worden, wonach die W. bereits im Anfange der menschlichen Geschichte, im „Protovangelium“, damals freilich noch ganz allgemein ergangen, später aber genauer und immer genauer geworden ist, bis sogar der Geburtsort des Christus genannt (Micha 5, 1) und sein Vorläufer (Mal 3, 1) erwähnt wird.

2. Aber seit dem Erwachen der evg. Wissen-schaft sind Bedenken gegen diesen Beweis aus der Erfüllung der Wen erhoben worden, und die Frage ist entstanden: sind die Prophete zei-gungen des AT in Jesu erfüllt? Nun ist freilich bemerkenswert und dem Laien vielleicht sehr seltsam, daß sich die moderne wissenschaft mit diesen Dingen kaum be-schäftigt hat. Hierin tritt der tiegriessende Unter-schied der gegenwärtigen Auffassung vom AT von der früheren deutlich hervor. Der älteren Auffassung waren die Schriftsteller des AT die im legenden Grunde gleichgültigen Organe einer schlechthin übernatürlichen Offenbarung („In-spiration“). Nicht ihre Personen, nicht die im AT niedergelegte Geschichte, sondern allein ihre Worte kamen in Betracht, ihre Worte aber nur als einzelne Sprüche, abgesessen von ihrem ges-chichtlichen Zusammenhänge. Die moderne Wissenschaft aber glaubt tiefer und weiter zu blicken. Sie sucht aus den Schriften des AT das Innengeleben ihrer Schriftsteller zu erfassen; sie sieht also in den prophetischen Büchern nicht einzelne, wunderbar erfüllte Orakel, sondern die

Ausführungen gewaltiger Helden der Religion und Sittlichkeit, deren Herz für Gott und Gottes Sache glühte. Und sie versucht es, alle diese Personen in eine große Geschichte zusammenzufassen. Von diesem Standpunkt ab betrachtet, erscheint die frühere Auffassung sehr ungenügend zu sein: denn sie überzieht — scheinbar zu Gottes Ehren — das Höchste, was Gott geschaffen hat, den für Gott und durch Gott begeisterten Menschen und die wunderbare Geschichte, in der diese Personen und ihre Gedanken aufeinander wirkten, eine Geschichte, die uns vor allem als die Offenbarung Gottes gilt. Sie überzieht das Große und heftet das Auge auf seltsame Zusammentreffungen, die uns ganz gleichgültig sind. Und sie versteht auch die innere Stellung der Propheten selber nicht: denn die Propheten haben nicht, wie man wohl meinen möchte, den Blick auf eine weit entlegene Zukunft gerichtet, sondern sie haben stets für ihre Zeit geprägt und immer nur Ereignisse, die sich bald oder in einer nicht zu fernen Zukunft vollziehen sollten, verkündet (Propheten: II, 67). Demnach ist das Interesse für die Frage, ob von den Propheten geweissagte Einzelheiten in der Geschichte Jesu wirklich geschehen seien, dahingefallen. Und wenn wir Jesus den Christus nennen, so tun wir es in dem Sinne, daß wir ihn für den Erfüller, zugleich aber auch für den Ueberbeter der religiösen und sittlichen Ideen der Prophetie halten.

3. Zugleich hat sich herausgestellt, daß viele Worte des AT, die man früher als Worte verstanden hat, nach dem geschichtlichen Zusammenhang ganz anderen Sinn haben. Das gilt vor allem für solche Worte, die man auf dem Wege der Allegorischer Auslegung gewonnen hatte. Kein Gegenwartiger sieht mehr in „Rahabs rotem Reitungsstiel“ eine Hindeutung auf das Blut des Erlösers oder in Abrahams 318 (griechisch INT) Knechten eine Weissagung auf „Jesus“ und sein Kreuz. Aber auch das genannte „Protostevangelium“ ist keine Weissagung auf Christus; der Segen über Japheth (I Mose 9, 27): „er wohne in Semis Zelten“, soll nicht bedeuten, daß Japheth vereinst Semis Religion übernimmt, sondern daß er Sem aus seinen Söhnen verdrängt. Und der Segen über Abraham (I Mose 12, 2) ist wahrscheinlich nicht zu übersehen: „in dir sollen gezeugt werden“, sondern: „in dir sollen sich segnen alle Geschlechter der Erde“, d. h. alle Menschen sollen sich, wenn sie sich Glaubt wünschen, nichts Besonders begehrn können als Abrahams Lebensglück. So weiß, daß AT auch nichts von einer Jungfrau-Geburt des Messias (Immanuel). Ueberhaupt hat man früher die Stellung, die der Messias im AT einnimmt, bei weitem überschätzt („Messias“ Hoffnung, messianische). Wo aber — wie besonders bei den Propheten — wirklich von ihm gesprochen wird, wird das Bild eines idealen Herrschers über Israel, d. h. zunächst eines politischen Königs, gezeichnet, das dem Bilde des geschichtlichen Jesu nur bei großen Umdeutungen und Abstrichen gleichgelegt werden kann.

4. Die bisherigen Erörterungen behandelten die Frage, ob die Weissagungen des AT in Jesus erfüllt seien. Eine weitere Frage ist, ob andere, nicht den Christus betreffende Worte, von denen die prophetischen Bücher voll sind, ihre Erfüllung gefunden haben oder

nicht. Zunächst: gibt es überhaupt unter den Menschen ein wunderbares Wissen um die Zukunft, das vinochologisch nicht zu erklären ist? Eine vergangene rationalistische Auflklärung war geneigt, ein solches Wissen zu leugnen. Die moderne Psychologie, die solchen „offenkundlichen“ Erscheinungen mehr Verständnis entgegenbringt, würde solche einfache Verneinung nicht mehr wagen. Wir kennen beglaubigte Beispiele von „Abnungen“, und der Leser wird vielleicht aus seinem eigenen Leben oder dem seiner Familie derartiges erzählen können. Aber man beachte, daß sich derartige Erscheinungen durchaus nicht nur aus dem Gebiete der Bibel finden, sondern daß der Glaube daran besonders auch bei niedrigen Religionen bezeugt ist und auch ohne jede Beziehung auf die Religion auftreten kann: man denkt an Goethes Erlebnis bei seinem Abschied von Schenken („Dichtung und Wahrheit“, III. Teil, 11. Buch). Fragen wir nun weiter, ob auch die Worte der artlichen Propheten erfüllt sind, so kann die Antwort hierauf nicht einfach „Ja“ oder „Nein“ lauten. Unzweifelhaft ist, daß sie sich häufig genug geirrt haben. So hat Deuteronomij („Jesaja“, 2) in überschwenglicher Begeisterung Heil und Segen geweissagt, die Israel für die nächste Zeit bevorstünden; in Wirklichkeit aber erfolgte das Gegenteil: das bleierne Ende vieler Jhd.e. Wem überhaupt die volkstümliche Seite der Hoffnungen der Propheten, die ihnen, wie man nicht leugnen darf, von größter Bedeutung gewesen ist, sich fast ganz und gar als Irrtum erwiesen hat. Besonders häufig haben sich die Propheten über die Zeit geirrt, da die Ereignisse kommen sollten, auch wenn sie sie richtig vorausahben: menschliche Leidenschaft und Ungeduld eilt den schwerfälligen Dingen voraus. Ost liegt bei den Propheten Wahrheit und Irrtum aufs engste zusammen; so weissagt „Jesaja“ (10, 2 ff 13, 2 ff 29, 1), daß Jerusalem vor Assur Ansturm wunderbar gerettet werde und daß Assur es vor Jerusalem zusammenbrechen solle: die h. g. Stadt ward wirklich nicht eingenommen, aber Assur ging damals nicht zugrunde. Und desseits sind eben so ungewißhaft einige Worte der Propheten wunderbar genug erfüllt: Jeremia hatte Jahrzehnte lang den Feind aus Norden geweissagt, als der Chaldäer kam; Ezechiel hat den Tag, da Jerusalem angegriffen wird, in Babylonien nennen können (Ezech 24.). Faßt man den Inhalt der prophetischen Bücher in wenig Worten zusammen, so sind ihre Worte: daß der Staat Israel und Juda zertrümmert werden würde, daß aber Gottes Herrschaft auch von den Heiden anerkannt werden sollte. Beide Worte sind erfüllt. Mit besonderer Erfurcht aber betrachten wir die zweite: ein wunderbares Bild, daß die Religion Israels, eines so unbedeutenden Völchens, die weltgeschichtliche Rolle ahnt, die sie einst spielen soll, und daß auch die Gestalt dessen nicht fehlt, der alle Leiden demütig trägt und unschuldig die Sünden der Freveler führt („Knecht Jahves“). Die Hauptfalte aber ist und bleibt, daß die Größe der Propheten nicht in der Erfüllung ihrer Worte, sondern in der Weitheit ihrer Ideen besteht.

Weissagungsbeweis I Schrift und Schriftbeweis, 2, 3 (Apologetik: II, 8; III Weissagung und Erfüllung).

Weiße, 1. Christian Hermann (1801 bis 1866), spekulativ-theistischer Philosoph, geb. zu Leipzig, seit 1846 o. Prof. der Philosophie ebenda. Es erscheint eigentlich, daß die Gedanken W.s, die in wesentlichen Stücken durchaus modern anmuten, auf die zeitgenössische Theologie keine Wirkung ausgeübt haben. Möchte die theologische Auseinandersetzung von Philosophie und Religion, möchte das deduktiv-konstruierte Verfahren nicht mehr befriedigen oder möchte die schwerfällige Schreibweise des Verfassers abtreden, gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß der abstrakt-logische Idealismus Hegels durch W. eine bedeutende Fortbildung erfahren hat. Denn W. sah in Gott nicht mehr nur die absolute Vernunft, sondern daneben Genütt und Willen, eine Trinität, die alles natürliche Sein und Geschehen verursacht (ortsdauernde Weltschöpfung durch Eingehen des göttlichen Willens in die vor-treaturlichen Erzeugnisse des göttlichen Gemüts, und allmähliche Aufhebung des dadurch entstandenen Gegenseitzes zwischen kreaturlichem und göttlichem Willen durch die ehrliche fort-schreitende Schöpfertätigkeit des göttlichen Liebeswillens) und selbst wiederum Glied einer anderen Trinität ist (Gott — Sohn-Mensch — Himmelreich). Und die Christologie W.s gipfelte in der Vorstellung, daß der Mensch Jesus, ein Produkt des ethischen Werdeganges, der fort-schreitenden Menschwerdung Gottes, infolge übergenialer Begabung das Wesen der Gottheit innerhalb des Menschenwerks geoffenbart und die Gemeinde des Himmelreichs, in der diese ideale Menschheit zur Verwirklichung gelangt, begründet habe.

Schiffen: Die Idee der Gottheit, 1833; — Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums, 1834; — Theodicee, 1834; — Von der Auferstehung, 1836; — Grundzüge der Metaphysik, 1835; — Die evg. Geschichte, kritisch und phiol. bearbeitet, 1838; — Neben über die Zukunft der evg. Kirche an die Gelehrten der deutschen Nation, 1849; — Phiol. Dogmatik oder Philosophie des Christentums, 1855—62; — Pneumatologie und Unsterblichkeitslehre, 1869. — Ueber W. vgl. D. Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie, 1893, S. 564; — ADB 41, S. 590 ff.

Hedorn.

Wichsel, evg. Kirchenliederdichter (gest. 1534), geb. in Rejse, Mönig in Breslau, durch Luther, den er 1524 in Wittenberg aufsuchte, angeregt, schloß er sich den böhmischen Brüdern an (in Lettowia), wurde 1531 Priester und Vorsteher der Brüdergemeinde in Landskron. Nachdem bereits 1501 mehrere tschechische Gesangbücher der böhmischen Brüder erschienen waren, gab W. (mit Job. Horn) 1531 in Jungbunzlau das 1. deutliche Gesangbuch heraus, in das er neben 16 aus dem Tschechischen und 4 aus dem Lateinischen übersetzten 137 von ihm selbst gedichtete Lieder aufnahm. Von diesem Gesangbuch, das in Deutschland großes Aufsehen machte, hat Katharina Zell in Straßburg i. E. Einzelausgaben verfaßt. Bei der 2. Ausgabe dieses Gesangbuchs (1544 erschienen), über deren Vorbereitung W. starb, mußte er Stellen in einigen seiner Lieder, die wegen der darin vertretenen Zwinglianischen Abendmahlsausfassung der später mehr lutherisch geküntneten Gesangsgemeinde außfällig erschienen, verändern. Von W.s Liedern, deren 14 Luther in sein Bäbliches Gesangbuch 1545 aufnahm, ist am bekanntesten „Kun lasset uns den Leib begraben“. Aber auch andere

wie „Gelobt sei Gott im höchsten Thron“, „O gläubig Herz, gebenedeit“, „Lob Gott getrost mit Singen, frohlock, du christlich Schär“ gehören mit zu den schönsten unter den Liedern der evg. Kirche. — ¶ Hus, 3 (Sp. 210) ¶ Kirchenlied: I, 2, 3 a; III (Sp. 1289, 1296, 1297, 1339). Glane.

Weiße Damen ¶ Opferung Mariæ, 4. Weiße Frauen ¶ Hospitaliterinnen, 3 ¶ Magdalenerinnen.

Weiße Schwestern heißen 1. die Töchter des hlq. Geistes; ¶ Geistl. relig. Genossenschaft, 8; — 2. die Missionsschwestern UL Frau von Afrita; ¶ Weiße Väter.

Weiße Väter (Pères blancs) heißen nach ihrer Tracht die (Gesellschaft der) Missionare UL Frau von Afrita (Société des missionnaires de N.-D. des missions d'Afrique d'Alger, Societas Missionariorum ab Africa), eine 1868 von dem späteren Kardinal, damaligen Erzbischof von Algier ¶ Lavigerde gegründete, 1879 von Leo XIII bestätigte Kongregation von Weltpriestern zum Zweck der Mission unter den Nubianbedauern und Heiden in Afrita. Mutterhaus (mit Noviziat) in Naouïn-Carrée bei Algier. Ihre Missionarbeit begannen sie 1874 in der ihnen übertragenen (damaligen) apostolischen Präfektur Welt-Sahara und Französisch-Sudan. Zu ihrer Unterstützung gründete Lavigerde 1869 die 1896 päpstlich bestätigten „Missionen in Afrika UL Frau von Afrita“, meint „Weiße Schwestern“, nach ihrem Mutterhaus St. Charles in Kouba bei Algier auch „Schwestern vom hlq. Karl“ genannt, die durch Leitung von Waisenhäusern, Unterricht, Krankenpflege u. w. wirken. Gesamtzahl (1908) der W. B.: 880, nämlich 520 Patres, von denen 38 in Afrita wirken, und 360 Laienbrüder, die der Weißen Schwestern etwa 350. Das gegenwärtige Missionsgebiet besteht aus 7 apostolischen Patriarchaten: 4 in Äquatorialafrika (Sahara und Französisch-Sudan, Massa, Oberlongo, Nord-Kanja d. h. Uganda), wo 393 Missionare (Priester und Laienbrüder) sowie 177 Schwestern auf 91 Stationen mit 945 Schulen und etwa 200 charitativen Anstalten (Waisenhäuser, Krankenhäuser, Armenapotheken, Asyle für Ausländer, Spitäle für Schlafranke und Bodenkrankte) wirken, sowie 3 Patriarchate in Deutsch-Ostafrika (Tanganika, Süd-Kanja, Unjambwe), wo 95 Patres, 30 Brüder, 25 Schwestern auf 35 Stationen arbeiten. Ferner wirken die W. B. in Nord-Afrika (Algierien, Tunisien, Tripolis, Untergypten) auf 26 Stationen mit 109 Missionären und 119 Schwestern, sowie in Syrien und Palästina; in Jerusalem leiten sie das 1882 von Lavigerde gegründete griechisch-nestorianische Seminar St. Anna. Zur Heranbildung ihres Nachwuchses haben die W. B. 12 Missionsseminare, u. a. in Mecheln und Bortel, Rom, Paris, Marceille, Buenos Aires, Quebec und seit 1894 in Trier. 1905 wurde eine deutsches Provinz gebildet, zu der außer Trier (hier nach Trots 1911: 5 Patres und 5 Brüder) die Niederlassungen Haigerloch (seit 1903) in Hohenzollern, Altdorf im Elsass und Marienthal in Luxemburg (Apostolat für Laienbrüder) gehören. Die Weißen Schwestern haben Pionierhäuser in Linz am Rhein, Elsch bei Bortel (bis 1896 in Maagtricht), Lyon, Paris, Marceille u. a. Die W. B. haben sich auch um

die wissenschaftliche Erforschung und Beschreibung Africas verdient gemacht, so der Deutsche P. Aug. Wilh. Schunze (1857—1892; vgl. Kl² X, Sp. 2121 f und die Literatur bei Heimbucher III², S. 508, Ann. I). Mit den W. B. wirken zusammen die ebenfalls von Lavigierie gegründeten Frères und Soeurs agricoles (sog. *St. e r b a u - B ü d e r u n d - S c h w e s t e r n*), welche Kinder, besonders Waisenkinder, für den Landbau ausbilden.

H e i m b u c h e r III², S. 504—510 (hier Literatur); — Die Zeitschriften der W. B.: „Afrilabote“, Trier, seit 1905; — Bulletin des missions d’Alger; — Missions d’Afrique des Pères Blanç; — Bericht über die Missionsgesellschaft der W. B. und Brovret über das Missionsseminar in Trier, 1904; — Statistischer Überblick über die Missions-tätigkeit der W. B. in Afrika, 1909; — Schriftenände über die Kongregation der Missionsschwestern von W. Frau, Maastricht 1887; — P. Comte in dem von J. B. Piollet herausgebrachten Werke: *Les missions catholiques françaises au 19e siècle*, Bd. 5, 1903.

Weißenburg, Biszum (= Karlsruhe), *Der sterreich-Ungarn*; II A, 3 b (Sp. 902); B, 3 (Sp. 908) *Untere Kirchen des Orients*, 11.

Weißer Orden = Prämonstraten.

Weißer Sonntag *Kirchenjahr*, 1 *Dominica in albis*.

Weißes Kreuz *Sittlichkeitsbestrebungen*.

Weißenfrauen *Magdalenerinnen Hospitalitern*, 3.

Weitbrecht, Karl und Richard, *Vollschriftsteller*, 2f.

Weiterentwicklung der christlichen Religion.

1. Erhebung des Problems; — 2. Wie in der gegenwärtigen religiösen Lage enthaltenen Entwicklungsmöglichkeiten; — 3. Die positive Aufgabe der Weiterentwicklung.

1. Das Christentum hat seit seiner ersten Ausbildung zur kirchlichen Organisation fortwährend neue wissenschaftliche, soziale, ethische und kulturelle Elemente aus der Umwelt aufgenommen. Aber diese Aufnahme erfolgte ohne Bewußtsein um eine grundständige Verchiedenheit und unter Wahrung des Vorberichts des bisherigen Dogmas in der kirchlich-kulturellen Organisation. So wurde diese Anpassung, Ausgleichung und Fortentwicklung als „Tradition“ bezeichnet und unter diesem Titel jeder revolutionierenden und erschütternden Wirkung entledigt. Die lath. Tradition ist von der Kirche geleitete und sanktionierte Fortentwicklung, theoretisch konstruiert als bloße fortlaufende öffentliche Verkündigung dessen, was in der Konsequenz der Stiftung Christi liege und in der nünigen Überlieferung stets vorhanden gewesen sei, praktisch durch das herrschende kirchliche Gemeinengefühl und die kirchliche Überleitung in Überzeugung, mit den beherrschenden Dogmen und Institutionen gehalten. Eine andere Art des Fortbildungsgedankens gehört den mystischen Kreisen an und ist durch die Geistlehre des Johannes-Evangeliums („Geist u. w. im NT, 7“) bereits vorbereitet. Hier handelt es sich um den Subjektivismus der religiösen Gegenwartserfahrung, die gegenüber Tradition, Dogma, Bibel und Kirche eine eigene selbständige Offenbarungsquelle und damit ein Prinzip der freien Bewegung bedeutet. Doch ist auch hier eine Überschreitung sehr ausgeschlossen durch die Theorie, daß der Geist alles aus dem Geiste Jesu nehme und nur den Geist Jesu auf geistig-innnerliche Weise erkenne, so daß es sich

um eine innere Fortbewegung des in subjektive Offenbarung sich wandelnden Geistes Jesu handelt. In den mystischen Kreisen ist dieser Spiritualismus bis zu dem Programm des dritten Reiches, des „Evangelium aeternum“, des Zeitalters des reinen Geistes fortgeschritten, wo alle unmittelbar ohne Kirche, Dogma und Geschichte vom Geiste Gottes oder Christi erfüllt werden. Natürlich diente auch dieser Subjektivismus vielfach der Ausgleichung und Anpassung in der Aufnahme neuer Gedanken. Doch blieb er im ganzen praktisch in der christlichen Gefühlswelt festgehalten. Erst im Rationalismus des 18. Jhd. hat der Gedanke einer W. das Bündnis mit der ethischen und wissenschaftlichen Autonomie des modernen Denkens geschlossen. Englische, niederländische und deutsche Spiritualisten haben diese Entwicklung ange deutet. Bei Edelmann, Semler und Lessing ist sie prinzipiell formuliert worden. Damit aber ist bereits die große Epoche in der Geschichte des Christentums berührt, wo ihm eine so veränderte wissenschaftliche, ethische und soziale Umwelt gegenübersteht, daß die verhüllten und unbewußten, mit allerhand Theorien der „natürlichen Offenbarung“ („Aufführung, 5. Deismus: 1, 2“), der Erleuchtung, der Tradition verdeckten Anpassungen nicht mehr möglich waren. Fest entstand vielmehr die große Frage, ob sich das Christentum von dieser Kulturentwicklung abscheiden und in schroffer Bekämpfung des „Zeitgeistes“ die alte Welt behaupten solle, oder ob es auf sie eingehen und dann allerdings die Möglichkeit einer starken Fortbildung und Umgestaltung einzuräumen müsse, wobei dann natürlich die Frage am Ende liegt, ob es eine solche Umwandlung ohne Selbstauflösung und Selbstzerstörung überhaupt vornehmen könnte. Das Problem taucht bei den Rationalisten W. A. Deller, Semler, Ammon, bei Lessing, Kant, Fichte, bei Körner u. a. auf. Jedenfalls hierbei die nun unvermeidliche Umwandlung und Fortbildung an der Voraussetzung der Orthodoxie, daß die biblisch-liturgische Vorstellungswelt eine absolute und unveränderbare Offenbarungswahrheit darstelle („Absolutheit des Christentums“), unwillkürlich mah, mußte sich diese Einsicht in den Gedanken der Perseverabilität oder der Verbesserungsfähigkeit des Christentums einleiten. Die Frage, ob die Perfektibilität wirklich über den inneren Gehalt und Sinn des Urchristentums hinausziehe, oder ob sie sich nur auf Aeußerlichkeiten der Vorstellungsf orm beziehe, vlogte die Aufführungstheologie dahin zu lösen, daß das Christentum in seiner geistig-religiös-ethischen Substanz nicht verbesserungsfähig sei, dagegen in seiner kulturellen und dogmatischen Form verbesserlich und wandelbar sei. Die große Fortbildung der Dogmatik bei Schleiermacher hat das Problem nicht gelöst, sondern lediglich durch künstliche Unterscheidungen der mit der Erfahrung von Christi Einzigkeit geleisteten Unüberbietbarkeit und der geistiglichen, bedingten Form der Selbstdarstellung Jesu zurückgedrängt. Schärfer hat Fichte’s spiritualistische Theologie das Problem angegriffen, den Geist und den Buchstaben unterschieden und eine Entwicklungsfähigkeit des Geistes Christi gelebt, die weniger mit dem historischen Christus als mit der Christus-Idee arbeitet. Es ist in Wahrheit die Herausarbeitung

der in Christus erstmals verwirklichten Vernunftreligion. In der den Entwicklungsgedanken viel klarer durcharbeitenden Schule Hegels („Speculative Theologie“) stellte das Problem sich von neuem ein und zwar erst jetzt in seinem freien, von den entwicklungs geschichtlichen Grundbegriffen her bedingten Sinne. Seitdem hat es in dem großen Konflikt zwischen kirchlichem Christentum und moderner Kultur nicht geruht und ist immer schwächer herausgearbeitet worden. Heute wird dafür nicht mehr der Name der „Perfektibilität“ gebraucht, der mit dem wesentlich normativen, nicht entwicklungs geschichtlichen Denken der Aufklärung zusammenhängt und geschichtliche Bewegung nur als Bevölkerung, nicht als wirkliche Entwicklung und Anpassung denken kann. In den heutigen Erörterungen führt es daher die einfachen Namen der „Zukunft des Christentums“, „Fortbildung des Christentums“ oder „Weiterentwicklung des Christentums“. Der letztere Ausdruck ist durch seine gelegentliche Benützung in einer der Reden Wilhelms II populär geworden. Das Problem selbst ist nichts anderes als das Problem des Konflikts des kirchlichen Christentums mit einer neuen Kulturrevolution, die sehr viel schwerer als die antike und mittelalterliche Kultur anzueignen ist, und der das Christentum bereits mit einer viel größeren historischen Bereitigung gegenübersteht, als es jenen älteren Kultusformen gegenübergestanden hatte.

2. Will man zu einer Beurteilung und Lösung des damit gegebenen Problems kommen, so muß man die in der gegenwärtigen Lage enthaltenen ins Auge fassen. Es sind folgende: a) Wer auf dem Standpunkt steht, daß das Christentum als Religion eine relative Unabhängigkeit von den theoretischen und sozialen Entwicklungen besitzt, daß es in eben diesem Sinne jedenfalls für unseren Horizont die höchste Offenbarung religiösen Lebens ist und darüber hinausgehend wohl auch als prinzipielle Grundlage der weiteren religiösen Entwicklung der Menschheit betrachtet werden darf, der wird eine Fortentwicklung in Aussicht nehmen, welche die unhaltbar gewordenen Bestandteile des Dogmas, des theoretischen Weltbildes und der Sozialethik aufgibt und umgelebt den speziell religiösen Gehalt des Christentums, d. h. den Glauben an eine die Persönlichkeit in Gott festigende und über Welt und Sünde erhebende Erlösung („Wesen des Christentums“), mit der modernen geistigen und praktischen Umwelt ausgleicht, also Glaubensgedanken und Ethisch einer sehr veränderten Gesamtlage anpaßt. Damit müßte, um das möglich zu machen, eine neue Aufstaltung der kirchlichen Gemeinschaft verbunden werden, die nicht bloß die verbliebenen Kirchen als relativ berechtigt nebeneinander duldet, sondern auch innerhalb ein und derselben Gemeinschaft sehr verschiedene Stellungnahmen und Verbindungsweges frei gibt; auch an eine Zerteilung in freie Gruppen, Sekten und Judentudentengemeinden könnte man denken, die dann aber doch irgendwie wieder ihre Gemeinsamkeit behalten und zusammenfassen müßten. Das ist das Programm der sog. liberalen Theologie, deren Bezeichnung freilich sehr unpassend ist, da diese

Bewegung mit dem politischen Liberalismus wenig zu tun hat. Dieses Programm war im Zeitalter der Aufklärung relativ verwirklicht und findet auch heute nach der Unterbrechung durch Methodismus und Restauration sowohl in Amerika, England, Niederlanden und Schweiz als auch in Deutschland erheblichen Anhang und wirkliche Vertretung, freilich auch eine um so leidenschaftlichere Gegnerchaft, je mehr dieses Programm zu einer wirklich ernsten Auseinandersetzung mit der modernen Kultur führt und nicht mehr bloß das kirchliche Dogma liberalisiert und im übrigen alles läßt wie es ist. Freilich liegen die Dinge heute bei der Majoritätsherrschaft in Staat und Kirche schwächer als nie in dem Zeitalter des ausgeklügelten Absolutismus und seiner reinen Staatskirchen gelegen hatten; — b) Eine andere in unseren Verhältnissen bereitliegende Möglichkeit ist, daß einerseits die starken, vom historischen Gemeinsinn und von Rechtsgeistespunkten beherrschten Kirchen diese Anpassungen ausstoßen und möglichst zu dem alten, gleichmäßigen Dogmatismus zurückkehren. Damit kann sich die Abneigung der modernen Bildung gegen die Kirchen und gegen jede irgendwie geartete Christlichkeit verbinden und steigern. Beide würden dann das moderne Humanitätschristentum ausstoßen und zwischen sich zerreißen. Das Ende wäre dann bei der Auflösung eines großen Teils der Bevölkerung von den Kirchen eine Loslösung der Kirchen vom Staat und völlige Freigebung der Orthodoxie an freie kirchliche Vereine, während die übrigen Volksmassen auf irgend einem anderen Wege etwa vorhandene ethische und metaphysische Christnissbedürfnisse befriedigen würden. Der Katholizismus ist mit der Ausweitung des Reformulatholizismus auf diesem Wege — allem Anschein nach unwiderrücklich — vorangegangen, und viele protestantische Staats- und Freikirchen haben Neigung, ihm darin zu folgen. Praktisch würde das wohl auf eine Zurückdrängung des Christentums in immer kleiner und zerplitterter werdende Freikirchen hinauskommen; — c) Möglich wäre aber auch eine Wiederholung des Vorgangs, den die aus die Französische Revolution folgende politische und kirchliche Restauration am Anfang des 19. Jhd. gezeigt hat. Schwere soziale Katastrophen und politische Erdüttungen möchten dann die Gemüter an der Wissenschaft und an der Freiheit irre machen; ein enges Bündnis staatlicher Autorität und kirchlicher Orthodoxie möchte den Bedürfnissen der Lage entsprechen, zu einer Umkehr der Geister führen und die politische und kirchliche Zwangswelt wieder in den Stand setzen, eine geistige Einheit herzustellen. Das ist die stilte Hoffnung vieler. Die Schwierigkeit besteht vor allem in der doch immer bleibenden Gespaltenheit der Konfessionen und in der konfessionellen Mischung der Bevölkerungen, die naturgemäß relativistisch stimmt und keine wirkliche Einheit aufnehmen läßt würde. Freilich ist auch sonst, nachdem die erste Restauration sich nicht behaupten konnte und nicht die Gläubigkeit der Böller, sondern nur die der Geistlichen restauriert hat, eine zweite Restauration wenig wahrscheinlich. Zumindest ist sie im Zusammenhang mit sozialen Katastrophen denkbar, aber schwerlich dann etwas Dauerndes; — d) Schließlich liegt die Möglichkeit religiöser Neubildungen vor, die sich außer und neben dem

Christentum erheben, und die etwa bei einem wirklichen Banterott der heutigen Ideenlosigkeit einen mächtigen Impuls erfahren könnten. Spiritualistische, okkultistische, freidenkerische und andersartige Gemeindebildungen liegen bereits vor, und die Möglichkeit ist nicht völlig ausgeschlossen, daß damit der Boden wirklicher religiöser Neubildungen vorbereitet wird, obwohl man eine wirklich überlegene religiöse Kraft hier bis jetzt wohl nirgends wird entdecken können. Eine neue Religion von umfassender Kraft ist freilich schwer ausdenkbar, aber eine Unzahl verschiedenster Neubildungen liegt wohl im Bereich der Möglichkeit und demnach eine Zustützung des Christentums. Auch an eine wirkliche Erneuerung der Religion und eine philosophische „Irrreligion de l'avenir“ kann man immerhin denken.

Welche von diesen Möglichkeiten, ob eine oder mehrere, sich aus ihrer Angelegenheit in der allgemeinen Lage der letzten beiden Jahrhunderte zur Wirklichkeit auswachsen wird, das ist natürlich nicht vorauszusagen. Wie die Dinge tatsächlich geben werden, ist ja auch gleichgültig für den ursprünglich notwendigen Entschluß, daß Richtiges und Wahre zu wollen. Auch ist dieser Entschluß ja selbst einer der Mächte in der Gestaltung der Zukunftsmöglichkeiten. Daß, sich politisch-sozialer Interessen die Religion dienstbar machen und ihrer rein religiösen und geistigen Entwicklungstendenz einen schwer zu überwindenden Gegensatz entgegenstellen, das war immer so und wird immer so bleiben. Diese Möglichkeiten brauchen einen nicht irre zu machen. Auch die Gefahr einer Lösung der Kultur von der Religion überhaupt und die Möglichkeit außerchristlicher Neubildungen („Ertaligionen“) braucht einen nicht zu erschüttern, wenn man weiß, daß schließlich jede Kulturmehrheit, die nicht untergeben will, der Religion bedarf, und daß im Christentum jedenfalls bis jetzt unüberwogene Kräfte liegen („Absolute des Christentums“ B. neuer B.), die jede Zukunft in dem Maße erhalten mögen, als sie Anteil an der Wahrheit hat. Bei solcher Sachlage wird man als die einzige Möglichkeit der Behauptung der christlichen Lebenswelt ihren Ausgleich mit der modernen Kultur fördern und betreiben müssen, wobei ja die innere Verschiedenheit der Erlösungsreligion („Erlösung“) von aller Kultur erst recht zur Wirklichkeit kommen muß. Man wird sich an diese Aufgabe als an die von der Gegenwart geforderte machen, die Toleranz verschiedener Richtungen und Gruppen vom radikalen Modernismus bis zur Altgläubigkeit durchzusetzen streben und im übrigen es Gott überlassen, was in fünf oder zehn Jahrtausenden in der Welt sein wird. Die vorhandenen kirchlichen Organisationen, soweit es möglich ist, religiös und ethisch der großräumig erfaßten Gesamtlage anpassen und ihr inneres Gefüge für die Aufgabe leistungsfähig zu machen, das ist vorerst das Einzige, woran praktisch gedacht werden kann. Alle großen Reden von einer neuen Zukunftsreligion und von einem neuen Christentum sind Brodschüreweisheit. Das, was kommen soll und wird, bildet sich in verborgener Tiefe. Genug, daß man den der Gegenwart vorgezeichneten Weg kennt und sich in nüchternerer Erwägung der um uns herum liegenden Möglichkeiten doch entschlossen für die

von der Gegenwart geforderte Weiterentwicklung einstellt. Man kann das, ohne daß man die letzten Endergebnisse schon zu wissen braucht. Man schafft das, was der Tag verlangt, und läßt kommende Tage für sich selber sorgen.

Die Literatur über dieses Thema ist natürlich unendlich. Nur weniges kann daher genannt werden: C. Beller: Die Annahme einer Perspektivität des Christentums. Historisch und dogmatisch untersucht (Kleine Schriften III, 1911); — C. Troelst: Absolute des Christentums, 1911; — Dr. E. S. Guttmann: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums (Logos 1, 1910, S. 165—185); — C. v. Hartmann: Die Selbstzerlebung des Christentums in die Religion der Zukunft, 1874; — P. Euden: Können wir noch Christen sein, 1911; — A. Bonus: Zur religiösen Kritik, 1911; — Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion von Deihman, Dörner, Euden usw., 1905; — Protokoll des Weltkongresses für freies Christentum, 1911; — R. Seeberg: Kirche Deutschlands im 19. Jhd., 1900; — Gobet d'Avella: L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous, 1889; — Martin Schulze: Die Forderung einer Zukunftsreligion und des Christentums, 1913; — Karl Barth: Die Entwicklung des Christentums zur Universaltheologie, 1912; — F. W. Förster: Autorität und Freiheit, 1911.

Troelst.

Weitzsäcker, Wilhelm, Utopisten, 5 b.
Weizsäcker, Karl Heinrich (1822 bis 1849) evg. Theologe, in Deringen im Hohenlohen geboren, studierte 1840—45 in Tübingen, wo ihn Stärker als Prof. Chr. Baur der Vermittlungstheologie Christian Friedrich Schmid antrug. Nach kurzem Vikariat und der wissenschaftlichen Reise, die ihn nach Berlin führte, habilitierte er sich in Tübingen und wurde Rektor am Stift. 1848 wurde er Dorfschulter in Billingsbach bei Langenberg, 1851 unerwartet Hofkaplan und Gardesfeldprediger in Stuttgart, 1856 Hilfsarbeiter im Minnium für Kirchen- und Schulangelegenheiten, 1859 außerordentliches Mitglied des Konstituents. Literarisch trat er 1853 mit der Herausgabe der ntlichen Theologie seines Lehrers Schmid (1868) hervor, seit 1854 mit kirchengeschichtlichen und systematischen Artikeln der RE und seit 1856 als Leiter der JdTh, die in ihren ersten Jahrgängen von ihm Arbeiten über Sünde und Verjährungslehre, vor allem aber über das Johanneische Evangelium brachten. Mit alledem gehörte W. einem theologischen und kirchlichen Kreise an, welcher der Schule Baur's bei aller wissenschaftlichen Freiheit in verminderndem Grade entgegentrat. Es war darum nicht zu vernehmen, daß bei seiner Berufung auf Baur's Lehrstuhl 1861, die Absicht obwaltete, an ihm ein Gegengewicht gegen die Nachwirkungen Hegels in Tübingen zu gewinnen. Und in der Tat Hegelianer ist W. nie geworden. Aber er war als Kirchenhistoriker berufen und hat sich in strengster wissenschaftlicher Arbeit der historischen Methode und in weitem Umfang auch den geschichtlichen Ergebnissen Baur's so sehr genähert, daß der Gegensatz zwischen ihm und seinem Vorgänger allmählich ganz zurücktrat. Drei Werke gaben und sicherten ihm seine herausragende Stellung. Sie gehörten alle drei dem Gebiet des NTs an. Das NT, überarbeitet von C. W. 1875, 1900 (heidem bis 1910 zwölf Stereotypdrucke in Klein-Oktav, acht in Groß-Oktav; NT-Bibelübersetzungen, 5, Sp. 1169) sollte mit Luthers Volksbuch nicht in Wettbewerb treten, sondern dem Leser in der heutigen Sprache,

soweiit möglich, dieselben Eindrücke verschaffen, welche die ältesten Leser aus der Ursprache erhalten hatten. Ihm waren 1864 die „Untersuchungen über die evg. Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung“ (1901) vorangegangen. Längst hatte W. in Resummen der JdTh die Literatur über das Leben Jesu und die Evangelien verfolgt. Sein eigenes Buch zerfällt in zwei Teile, einen untersuchenden und einen darstellenden. In jenem ersten tritt er, kurz nach Heinrich Holzmann, entschieden für die Zweiquellentheorie: Marcus und Redequelle (Evangelien, synoptische), ein, stellt sich aber übrigens noch sehr freundlich zu dem Geschichtswert des Johannesevangeliums, das darum auch die Darstellung des zweiten Teils, z. B. in der Aussetzung der Tempelreinigung am Beginn der Wirklichkeit Jesu, stark beeinflusst. Schien W. noch einem vermittelnden Standpunkt zu huldigen, so zeigte sich die Beschränkung auf die Behandlung der öffentlichen Wirklichkeit Jesu und die Fragen, die sich aus ihr unmittelbar ergeben, den Blick mit die Zucht des Historikers. Ganz ausgereift aber bewies sich die historische Methode und Kunst W.s in dem dritten Werk: „Das apostolische Zeitalter“ 1886–1892 (Abdruck 1901). Ein Buch ohne Vorwort, ohne Anmerkungen, von seiner Polemik gegen andere Forscher bestoßen, führte es seinen Lesern in eindringendster Auseinandersetzung mit den Quellen und durchaus ruhiger, aber künstlerisch vollendeter Darstellung die Urzeit des Christentums vor Augen, wie es die Fortdauer am Ende des vorigen Jahrhunderts irgend vermöchte. Ausgehend von der Verstreuung der Jünger nach Jesu Tod, schildert ein erster Abschnitt „die älteste jüdische Gemeinde“, während in zwei weiteren, „der Apostel Paulus“, „die paulinische Kirche“, der Höhepunkt erreichen wird. Ein vierter, „die weitere Entwicklung“, verfolgt die Schicksale der Christenheit bis an das Ende des Ibd.s, und ein letzter, „die Gemeinde“, bringt zusammenfassende Untersuchungen über die Versammlungen, die Verfassung, die Sitte. — W. hat lange Zeit der Tübinger Gemeinde als Prediger im Frühgottesdienst gedient. Rektor im Jubiläumsjahr der Universität (1877), verfasste er die reiche Festchrift: „Geschichte des Unterrichts an der theologischen Fakultät in Tübingen von den Reformatoren bis zur Gegenwart.“ Seit 1889 als Nachfolger von Rümelin Kanzler, war er auch Mitglied des Abgeordnetenamtes und hat sich, im Alter an die praktische Wirklichkeit der Jugend anknüpfend, auch in diesen Stellungen unter höchster Anerkennung bewährt.

Über W.: Alfred Heiler: Zur Erinnerung an C. W., 1900; — Heinrich Holzmann: RE² XXI, 2, 76–84; — Adolf Jülicher: ADB 55, 27–38; — Rudolf Günther: W. als Prediger (Monatschrift für Pädagogiktheologie IV, 1907, S. 10–32, 64–78). Ed.

Weltl. Türci, 3 e.

Welfen, Ghisellinei und Guelfen.

v. Welting, Anna, * Gemeinschaftskirchentum, 1 b.

Weller, Jacob, lutherischer Theologe (1602 bis 1664), geb. in Neulichsen i. B. 1635 Professor der orientalischen Sprachen, in Wittenberg, 1640 Superintendent in Braunschweig, 1645 nach Doe von Hoheneggs Tod Hofprediger in Dresden, entalte hier eine kirchenpolitische Tätigkeit sondergleichen, durch das blinde Vertrauen s. mer

Kurfürsten getragen. Seine Lebensaufgabe sah er in der Bekämpfung des „Syncretismus“ (I); vgl. Georg Calixtus und des seiner Überzeugung nach von jenem erprobten Calvinismus. Darauf unterließ er es auch nicht, die südlichen Gesandten am westfälischen Friedenskongress (Deutschland: II, 3) gegen die Gleichberechtigung der Reformierten mit den Lutheranern scharf zu machen. Auf seine Veranlassung vereinigten sich alle südlichen Theologen zu einem Beweis gegen die Schriften Reuter (1646); auf sein und Hölssemans fortgesetztes Bohren erfolgte die Demunition Calixts bei den braunschweigischen Herzögen seitens seines Kurfürsten (1649); er vermittelte 1650 die Berufung Calixt.

A. Tholud: Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852, S. 171 ff.; — RE² XIX, S. 243 ff.; — vgl. die Lit. zu G. Calixtus und „Syncretismus“ II, von den Streittheisten besonders G. Calixt: Widerlegung B. s. Moldente.

Wellhausen, Julius, und Wellhausen, Jeanische Schule. W., al. licher Theologe und Semitist, geb. zu Hameln als Sohn eines Pastors 1811, studierte in Göttingen unter Ewald, Privatdozent ebenda 1870, o. Prof. der Theologie in Greifswald 1872, ging dann (Greifswald, 3) 1882 als Privatdozent an die philologische Fakultät in Halle, docebat o. Prof. der orientalischen Sprachen in Halle, 1885 o. Prof. in Marburg, 1892 in Göttingen, 1913 im Ruhestand.

W.s Verdienst als al. lichen Theologen ist es, die jüd. Entstehung des vor ihm gewöhnlich für sehr alt gehaltenen „Priesterlobes“ (Mosesbücher, 3 d) erkannt und damit den Boden für eine lebendige Erfassung der ältesten Religion Israels bereitet zu haben (Mosesbücher, 2). Die neue Auffassung von der Geschichte Israels, die sich ihm so ergab, hat er, ausgerichtet mit allen Mitteln der Philologie, mit genialer Intuition und in glänzender Sprache ausgeführt. Seinerseits auf den Schultern älterer Schriftsteller stehend und vielleicht als Höhepunkt der Epoche der al. lichen Kritik zu begreifen, gewann er weniger durch persönliche Wirksamkeit, als durch seine Schriften fast das ganze Geschlecht mitlebender al. licher Gelehrter zu seinen Schülern, die seine Auseinandersetzungen weiterführten und ins einzelne ausarbeiten (Bibelwissenschaft: I, 2 e, Sp. 1299 ff.). Durch eine Verlettung gütiger Umstände, das Fehlen ebenbürtiger Gegner, das gleichzeitige Auftreten des älteren Geschlechts, die damalige Bereitwilligkeit der Regierungen, auch auf dem Boden der Theologie bei akademischen Berufungen in erster Linie auf wissenschaftliches Verdienst zu sehen, ist es der Schule gelungen, einen großen Teil der akademischen al. lichen Lehrstühle des engl. Deutschlands einzunehmen und fast den ganzen jüngeren Nachwuchs auf ihre Seite zu ziehen. So haben die Auseinandersetzungen W.s und seiner Schule lange Zeit als völlig gesichert, ja, als selbstverständlich gegolten. Widerproof wurde nicht beachtet oder erfuhr von solchen, die wissenschaftlich nicht in Betracht kamen. Neuordnungen aber sind in steigendem Maße Bedenken, auch von wissenschaftlicher Seite her, laut geworden; das Gesamtbild sei ohne Rücksicht auf die Geschichte des übrigen Orients entworfen und, obwohl die orientalischen Entdeckungen in letzter Zeit in ungeahnter Weise geübt werden, nicht in genügender Weise umgearbeitet worden; die Schule habe sich, besonders in ihren jüngeren Vertretern immer

mehr in eine zuerst notwendige und heilsame, jetzt aber immer unfruchtbare werdende Literaturrekritik vergraben; dabei sei die religiöse geschichtliche Be trachtung, die gerade W. und seine älteren Freunde so glänzend begonnen hätten, und noch mehr die literaturgeschichtliche vor der literaturkritischen in zurückgetreten; überhaupt sei die Schule mittlerweile alt und unproduktiv geworden; die Jünger und Jüngsten begnügten sich, das längst Geagierte zu wiederholen. Wie sich aber auch dieser wissenschaftliche Streit, der gegenwärtig erst in seinen Anfängen steht und durch sein Machtwort der Schule erledigt werden kann, entscheiden wird, sicherlich bleibt die durch W.s Namen bezeichnete Epoche eine der bedeutamsten und vielleicht die glänzendste, welche die at. Wissenschaft je erlebt hat; und es wird das Bestreben, auch der Gegner der Schule in Zukunft sein müssen, sein Körnchen der Wahrheit, das von ihr entdeckt worden ist, wieder zu verlieren. W. selbst hat sich seit langer Zeit vom AT zurückgezogen und sich mit arabischen und m. lichen Untersuchungen beschäftigt.

Betr. u. a.: De gentibus et familiis Iudaicis, 1870; — Teg der Bücher Samuels, 1871; — Pharisäer und Sadduäer, 1874; — Geschichte Israels, 1878, dann als Prolegomena zur Geschichte Israels, 1905*; — Abriss der Geschichte Israels und Judas und Lieder der judeo-hellenistischen (Sizzen und Vorarbeiten I), 1884; — Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT (Sizzen und Vorarbeiten II), 1885, 1890*; — Israelitische und jüdische Geschichte, 1894 1907*; — Mohammed in Medina, 1882; — Der arabische Jofipus, 1887; — Reste arabischen Heidentums (Sizzen und Vorarbeiten III), (1887) 1897*; — Medina vor dem Islam (Sizzen und Vorarbeiten IV), 1889; — Die kleinen Propheten (Sizzen und Vorarbeiten V), (1892) 1893*; — Book of Psalms (in der Regenbogenbibel), 1895; — Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams (Sizzen und Vorarbeiten VI), 1899; — Ein Gemeinwohl ohne Obrigkeit, 1900; — Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, 1901; — Das arabische Reich und sein Sturz, 1902; — Das Evangelium Marii, 1903; — Das Evangelium Matthäi, 1904; — Das Evangelium Lukä, 1904; — Einführung in die drei ersten Evangelien, (1905) 1911*; — Erweiterungen und Änderungen im 4. Evangelium, 1907; — Analyse der Offenbarung Johannis, 1907; — Evangelium Johannis, 1908; — Bearbeitete Blefts Einführung in das AT, 1878*—93*. — Ueber W. vgl. Meinhold: ChrW. XI, 1897, S. 461 ff., 487 ff., 539 ff., 555 ff., 578 ff.; — Karl Marti: Stand und Aufgabe der at. Wissenschaft, 1912; — H. Guntzel: Die Religionsgeschichte und die at. Wissenschaft (V. Weltkrieg); für freies Christentum I, 1910, S. 169 ff.; — Guntzel: Weltsche Nounen § Unire Viele Frau, rel. Genossenschaften, I B 1.

Welt und Weltanschauung. Übersicht.

I. Weltanschauung, altorientalische; — II. Welt-, Natur- und Tierbeobachtung, biblisch: A. im AT; — B. im NT; — III. Weltanschauung des Mittelalters; — IV. Welt-, dogmatisch (Metaphysische Weltanschauung) zur Entwicklung und zum Wesen der modernen Weltanschauung und zur Auseinandersetzung mit dieser vgl. § Philosophie; III. IV. § Kosmologie und Religion § Entwicklungstheorie § Schönung; III (Natürliche Schöpfung) § Naturphilosophie § Monismus § Immanenz und Transzendenz Gottes § Metaphysik § Intellektualismus § Philosophie: I, 2 § Welt usw.; VIII (Weltzyklus) § Teleologie § Kantianität § Naturgelege § Welt usw.; VI (Welträsel); — V. Weltbeobachtung und W. vereinigung; — VI. Weltätigkeit; — VII. Weltfeld; — VIII. Weltwesen;

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

— IX. Weltende, religionsgeschichtlich (biblisch und dogmatisch) § Eschatologie: I—IV.

1. Weltanschauung, altorientalische. Hugo Windler und seine panbabylonistischen Anhänger (§ Mythen: II, 11 § Bibelwissenschaftschaft: I, 2 e, Sp. 1210 § Religionsgeschichte usw., 2, Sp. 2190) glauben an eine uralte, einheitliche, in Babylonien geschaffene und von dort über die ganze alte Welt verbreitete Weltanschauung, die ihnen als Schlüssel für alle verschloßenen (und auch offenen) Türen der antiken Mythologie dient und mit mathematischer Sicherheit jedes Problem lösen soll. Wer diese a. W. einmal begriffen hat, der kann — nach Windlers und seiner Anhänger Meinung — alles erflären, aber nichts Neues mehr entbeden. Alle Einzelfälle sind nur Beispiele für ein allgemeingültiges Gesetz, das auf die einfachste Formel gebracht, lautet: Himmelsbild = Weltbild, Macrocosmos = Microcosmos. Das bedeutet, ins Praktische gewendet, daß man den Verlauf der iridischen Ereignisse in der Vergangenheit (wie in der Zukunft) ohne Überlieferung und Erfahrung feststellen kann, nämlich durch astronomische Rechnung (§ Mantik usw., 5); so deutet Windler sich einen großen Teil der antiken „Überlieferung“ entstanden und behauptet, daß auch bei Berichten über wirklich historische Ereignisse stets die Sprache der astralen Mythologie geläufigt werde, und daß man darum den Sinn der Überlieferung nur erfassen könne, wenn man diese Sprache verstehe. — Weil Himmelsbild = Weltbild, so muß das Weltall ebenso dreiteilt sein wie die Erdewelt (Himmel, Erde, Quellhöhle unter der Erde) und wie die Erdoberfläche (nebliger Norden, „das Land“ = Babylonien, Meer); daher gibt es am Himmel eine Lustregion, ein Festland (Tierkreis) und einen Ozean, und auch das himmlische Festland, der zu beiden Seiten der Elliptik liegende Himmelsstreifen, ist abermals dreiteilt, in die übereinander liegenden „Wege“ der Götter Sin, Elil und Ea (Babylonien und Assyrien, Sp. 862 f.). Diese obere Dreiteilung offenbart sich in der nächst-niederen Sin (Mond), Schamach (Sonne), Sichtar (Venus), den eigentlichen Regenten des Tierkreises, (§ Mantik usw., 5) und alles Weltgeschehens, und zwar in doppelter oder auch vierfacher Weise in den Hälfte von Tag und Nacht (Licht und Dunkel, Sommer und Winter), in Zu- und Abnahme des Mondes (und der Venus) — in den vier Phasen des Mondes und der Venus und den vier Jahreszeitenstellungen der Sonne, denen wieder die Planeten Jupiter, Mars, Merkur, Saturn, „entsprechen“, jo daß alle diese Erscheinungen und die sprachlichen und mythologischen Ausdrücke für sie einander vertreten, miteinander vertauscht werden können. Da nun aber in den uns bekannten Zeiten der babylonischen Geschichte Sin, Schamach und Sichtar gar nicht an der Spitze der Götterwelt stehen, schließt Windler weiter auf einen Wechsel der Weltzeitalter, der eine Veränderung in der Rangordnung der Götter mit sich gebracht habe, und der bedingt sei durch die schon in ältester Zeit erfolgte Beobachtung der Präzession der Tag- und Nachtgleichen. So sei dem Widderszeitalter, während dessen der Frühlingspunkt und Jahresanfang im Widder liegt, auch im Bewußtsein der Babylonier ein Stier- und ein Zwillingss-

zeitalter vorangegangen, und aus diesem letzten stamme die ganze a. W. Mit der Feststellung jedes neuen Zeitalters sei eine Kalenderregulierung und damit eine Rollenverteilung unter den astralen Gottheiten vorgenommen worden, die um so weniger Schwierigkeiten mache, als es in der a. W. eigentlich nur eine Gottheit gibt, von der alle Einzelgötter nur Erscheinungen sind. — Für diese an sich großartige Konzeption fehlen aber nicht nur leider alle teilnachrichtlichen Belege, sondern sie steht auch mit dem Inhalt der Urkunden in klaffendem Widerspruch. Weder ist den Babyloniern der ältere Zeit die Präzession der Tag- und Nachgleiche, noch überhaupt deren Zeitpunkt bekannt gewesen; vor dem 8. Jhd. v. Chr. ist der Jahresanfang überhaupt nicht in die Nähe dieses Ereignisses gefallen, und erst im 6. und 4. Jhd. v. Chr. ist man zu einer geordneten Monats-Schaltung im 8- und 19-jährigen Zyklus gelangt. Damit fällt aber die ganze Lebte von den Weltzeitaltern (¶ Weltreihe) in Nichts zusammen; ebenso unhaltbar ist die Zuordnung bestimmter Weltgottheiten zu den vier Jahreszeitpunkten, die es natürlich gar nicht gegeben haben kann, solange man den Frühingspunkt nicht kannte; auch die Behauptung, daß die Babylonier von den vier Phasenercheinungen der Venus gewußt hätten, erweist sich als falsch, da sie in den zahlreichen Venus-Beobachtungsberichten nie erwähnt werden; und endlich wird die Annahme, daß die Babylonier die himmlische „Erde“, den Ellipspunkt, in ein Lust-, Erd- und Wasserreich, die übereinander lagen, geteilt hätten, durch die Beobachtung widerlegt, daß diese Wege Anus, Elulis und Gas nicht übereinander, sondern auf der Kreislinie der Ellipse nebeneinander liegen und das angebliche Lustreich Anus von Stier und Löwe bewohnt wird. — So erweist sich die angeblich aus dem 6. Jahrtausend v. Chr. stammende a. W. als ein trügerischer Schein und alle auf diesem Grunde errichteten Konstruktionen sind zusammengebrochen.

Hugo Winckler: Geschichte Israels II, Die Legende, 1900; — **Derl.:** Die Weltanschauung des alten Orients (PRJ 1901); — **Derl.:** Arabisch-Semitisch-Orientalisch (Mitteilungen der Vorberatenden Gesellschaft VI), 1901; — **Derl.:** Astronomisch-Mythologisches (Altorientalische Forschungen, 3. Reihe), 1902 ff.; — **Derl.:** Himmels- und Weltentwurf der Babylonier als Grundlage der W. und Mythologie alter Völker (Die alte Orient III), 1903; — **Derl.:** KAT 1903?; — **Derl.:** Die babylonische Geistesfultur in ihren Beziehungen zur Kulturrevolution der Menschheit, 1907; — **Alfred Jeremias:** ATAO 1906², S. 1–128; — **Derl.:** Das Alter der babylonischen Astronomie, 1908; — **Derl.:** Handbuch der altorientalischen Geistesfultur, 1913; — **P. J. A. Kuylar S. J.:** Die babylonische Mondrechnung, 1900; — **Derl.:** Sternfunde und Sternbilder in Babel, 1907, 1909; — **Derl.:** Im Bannkreis Babels. Panbabylonistische Konstruktionen und Religionsgeschichtliche Tafeladen, 1910; — **Bruno Baentsch:** Altorientalisch und israelitischer Monotheismus, 1906; — **Friedrich Wölfe:** Die astralmystologische W. und das AT, 1907; — **Carl Bezold:** Astronomie, Himmelslehre und Astrologie der Babylonier, 1911. **Friedrich Aücker:** Welt usw.: II. Welt, Natur- und Tierbetrachtung, biblisch e.

A. Welt-, Natur- und Tierbetrachtung im AT; — B. Welt- und Naturbetrachtung im RT.

II A. Welt, Natur u. Tierbetrachtung im AT.
1. Weltbetrachtung: a) Himmel; — b) Erde; — c) Unter-

welt; — 2. Naturbetrachtung: a) Himmelbeobachtungen; — b) Erdische Erscheinungen; — 3. Tierbetrachtung.

1. Für die Weltbetrachtung der Hebräer gibt es gewöhnlich nur zwei Teile der Welt: Himmel und Erde, selten kommt als drittes noch das Meer unter der Erde dazu (II Mose 20, 4ff.).

1. a) Der Himmel besteht aus festgestampftem Erdbrocken und wird daher „Feste“ genannt (I Mose 1, 5ff.), oder aus Erz und wird mit „Metallguss“ verglichen (Job 37, 15). Diese Platte ist an den vier Ecken der Welt auf Säulen gegründet (Job 26, 11) oder wird von vier Kerkern getragen (Ezech 1, 5ff.). Drei, vier oder sieben Himmel kennen die Babylonier und die späteren Juden (II Kor 12, 2). Nach anderer Vorstellung wird der Himmel als Wohnung der Gottheit gedacht und daher als ein ausgepanntes Zelt (Jes 40, 22), als ein Palast (Aethiop. Denoch 14, 10ff.), als ein vierstöckiges Haus (Off. Joh 21, 10), als eine Stadt geschildert (Ezech 48, 10ff.; Jes 54, 11ff.; Off. Joh 21, 12ff.). Wie der Himmel selbst eine Mauer ist mit vielen Toren, durch die Sonne, Mond und Sterne eingehen, so ist auch die Himmelsstadt mit einer Mauer umgeben (Slav. Denoch 65, 10). Eine andere Idee ist die des Himmels als eines Berges; es wird oft dargestellt, wie der Sonnen-gott mit seinem Gepäck den Berg hinaufzährt. Bald ragt der Berg im Norden, aus dem das Paradies liegt, und von dem die vier Weltströme herabfließen (das armenische Hochland; Olymp; Abordis); I Mose 2; ¶ Paradiesmythos; bald im Süden, wie der „Gottesberg“ Loreb; wer ihn bestiegt, kommt in den Himmel, deinen Boden von Säulensteinen glänzt (II Mose 24, 10), bald ist es ein geographisch unbestimmbarer Berg. Weder anderswo wird der Himmel als ein Wasserbehälter gedacht, aus dem der Regen strömt; daher gibt es Türen, Fenster oder Schleusen am Himmel, die nach babylonischer Ansicht bewacht und verschlossen oder geöffnet werden müssen (Pslm 148, 4; Mose 7, 1; 28, 17; II Kön 7, 2); daher das „Eherne Meer“ (¶ Heiligtümer Israels; III, 4) und das „gläserne Meer“ (Offb. Joh 4, 6). Der „himmlische Ozean“ entspricht dem irischen Ozean, wie überhaupt im babylonischen Schöpfungsmythus der Himmel nach Analogie der Erde vorgetellt wird (¶ Welt; I. Weltanschauung, altorientalisch; ¶ Babylonien, 4 F). Noch anders ist die Idee des Wagens: der Himmel geht auf Rädern, die mit Sternen besetzt sind, und diese Räder bewegen sich nach den vier Richtungen und geben ein gewaltiges Getöse von sich (Ezech 1, 4ff.). Das ist die „Harmonie der Sphären“, die Pslm 19, 1ff. bejungen und in griechischen Mythen gefeiert wird. Diese verschiedenen Antizipationen stehen nicht unausgeglichen nebeneinander, da der alte Mensch nicht das Bedürfnis nach einem einheitlichen Weltbild hat, daß der moderne empfindet. Bisweilen geben sie dicht nebeneinander, aber ohne innerlich verschmolzen zu sein (s. B. in Ezech 1). Bei den Ägyptern (¶ Ägypten; II, 2, § 181) gilt der Himmel als Ozean, über den die Sterne in Schiffen fahren, oder als eine gewölbte Frau, deren Leib mit Sternen besetzt ist, oder als eine Kuh, auf deren Rücken der Himmels-gott thront.

1. b) Die Erde ist wie der Himmel über dem „Nichts“ (d. h. über der Luft, für die der Hebräer keine Bezeichnung hat) angehängt (Job 26, 7), eine Stelle, die im AT einzutragen ist. Gewöhnlich wird die Erde als Haus gedacht; bei d. r. Schöpfung

legte Gott seinen Grundstein unter dem Jubel der Morgensterne (Job 38, 1). Dies Haus ruht auf Pfeilern oder Säulen, die tief in das Wasser unter der Erde eingesenkt wurden; die Wurzeln der ewigen Berge, die vor aller Zeit „geboren wurden“, reichen bis in das Urmeer hinab (Job 9, 15, 38, 8; Psalm 46, 104, 9; Sprüche 8, 2). So gleicht die Erde einem Pfahlbaum über dem Ozean, wie Sabao den Himmel als Söller über dem himmlischen Meer, re gebählt hat (Psalm 104, 9). Wo Himmel und Erde im Horizonte zusammenstoßen, da scheiden sich Licht und Finsternis (Job 26, 10). Die Grenze der Erde bildet auf allen Seiten das Meer (Psalm 139, 7), „von Meer zu Meer“ (Sach 9, 1); es hat seinen bestimmten Platz erhalten, von Mauern, Toren und Riegeln eingeschlossen (Job 38, 11), nachdem es einst die ganze Erde wie ein Gewand bedekt hatte (1. Mose 1, 9; Psalm 104, 9). Wer dies Meer überschreitet, gelangt ins „Paradies“, ins Land der Selig u oder der Götter, so sabelten die Babylonier und Griechen; das Grenzmeer hat in den Abenteuerromanen (z. B. im Alexander-Roman) die Phantasie zu allerlei Ausdrückungen gezeigt. Auch die „Wasser des Todes“ sind leichtlich mit diesem Meer identisch. Anderswo dachte man als Grenze ein unübersteigbares Gebirge (Gilgamel-Epos) oder eine unüberbrückbare Kluft (Vul 16, 2a). Den Ägyptern ist die Erde ein liegender Gott, aus dessen Leib Pflanzen sprühen.

1. c) Die Unterwelt, in der die Seelen der Abgeschiedenen hausen (1. Tod: II, im AT, 2), wird häufig als „Erde“ (Boden) bezeichnet (Psalm 61, Jonas 2, 7), ein Spiegelbild der Erde, auf der wir leben. Dort ist das „Land der Finsternis und des ewigen Dunkels“, das „Land des Schweigens und Vergessens“ (Job 7, 9, 10; 21, Psalm 88, 12, 94, 12). In diesem Lande gibt es Wasser wie hier auf Erden, „die Bäche Belials“ (Psalm 18, 6; 1. Tod: II, im AT, 2), wie im Hades Strö, Rofnös, Phryphegelein. Damit freut sich eine andre Idee, nach der die Unterwelt als ein Meer gedacht wird, das „drunter lagert“ (1. Mose 49, 2); das Meer ist selbst ein „Reich“ (Lehom) oder in ihm befindet sich eine Schlange (Amos 7, 4). Daher ruht die Erde auf dem Meer (Psalm 24, 2; vgl. 1 b). Diese Vorstellung stammt aus § Babylonien (: 4 E), wo man beim Graben steis auf Grundwasser stößt; daraus schließt der antike Mensch, daß unter der Erde ein Ozean brauchen muß. Daher stammten die vielen Bilder in den Psalmen, die den Tod als ein Ertrinken in den Flüssen malen (Psalm 69, 15; 130, 1; Jonas 2, 4 ff.). Die Bezeichnung der Unterwelt als „Schœol“ ist wahrscheinlich ägyptischen Ursprungs (Davoud, Epbing XIII, 120) und bedeutet das „Feld der Garben“, weil das Totenreich für die Ägypter ein Fruchtgefele war. Im AT läßt sich diese Vorstellung nicht nachweisen. Der Mensch, der im „Reich des Todeschattens“ lebt, „wohnt im Staube“ (Jes 26, 19; 29, 4; Job 17, 19); überall lagert jingewidder Staub auf den Eingängen, am Boden, auf der Bank. Wieder anderswo wird die Unterwelt als Festung vorgestellt, ein passendes Sinnbild, da sie ihre Bewohner nicht wieder freiläßt: manche Wege führen zwar hinein, aber keiner wieder heraus. Am deutlichsten ist dies in dem babylonischen Mythus von „Schiats Höllenfahrt“ (§ Babylonien, 4 F, Ep. 880), wo die Stätte der Toten mit sieben Mauern umschlossen ist. Von den „Toren“ der

Schœol ist auch im AT vielfach die Rede (Jes 38, 10; Job 38, 17; Psalm 9, 14), seltener von ihren „Regeln“ (Job 17, 10) und „Wörtern“ (Job 38, 17; LXX). Die Gestalt, der die „Schlüssel des Todes und der Unterwelt“ anvertraut sind, ist wohl ursprünglich eine Totengottheit gewesen (Offb. Job 1, 16).

2. a) Die Naturbeobachtung ist im AT ebenso wenig wissenschaftlich wie die W., sondern sie ist hier wie dort religiös oder richtiger mythologisch: hinter allem Geschehen schaut das Auge des Künstlers die Gottheit (§ Mythen und Mythologie; II, in Israel, 9). Wo aber die profane Betrachtung durchbricht, da ist sie phantastisch, durch keine Zucht wissenschaftlicher Kritik gehemmt. Eine weitere Eigentümlichkeit der hebräischen N., die sie mit dem ganzen Altertum teilt, ist das völlige Fehlen des subjektiven Momentes: nicht das wird hervorgehoben, was den Einzelnen in der Natur entzündt und seinen Mund zum Reden zwingt, sei es die Schönheit des Sonnenuntergangs oder die Pracht eines Fernblicks. Dafür hat man damals wahrscheinlich keine Empfindung gehabt, wie sie auch heute noch dem Araber und dem primitiven Menschen überhaupt fehlt. Beseitigend ist die Tatsache, daß erst der moderne Mensch gelernt hat, Berge zu besteigen, um die Natur genießen zu können. Aber auch da, wo die Erhabenheit einer Naturerscheinung einen Eindruck in der Antike gemacht hat, verschweigt man die subjektiven Gefühle und begnügt sich mit einem objektiven, der Wirklichkeit zwar wenig entsprechenden, aber dennoch oft poetisch geschauten Bilde. Von Himmelserfahrungen fesselte auch den hebräischen Dichter die Sonne (§ Himmelskörper, 2). Nach Psalm 19, 2 ff. hat sie ein Zelt im Meere wie der babylonische Sonnengott Schamash (§ Babylonien; 4, B, 2); darin wohnt die Sonnenbraut, im Babylonischen Asia genannt, des Abends kehrt der Sonnengott zu ihr zurück, des Morgens aber tritt er wie ein Bräutigam aus der Kammer, um den weiten Weg von Osten bis Westen zu laufen. Statt des „Zeltes“ reden andere Völker von einem „Palaste“; während der Sonnenheld hier zu Fuß wandert, fährt er anderwo auf einem Wagen (vgl. Sach 6, 1 ff.) oder reitet hoch zu Ross (syr. 1). Die Ägypter denken die Sonne als Kind, Falke, Löwe, Starabäus oder als geflügelte Schiefe von einer feuerpendenden Schlange umringelt. Während die Sonne den Tag regiert, hat der Mond die Herrschaft über die Nacht (1. Mose 1, 16); beide werden von Göttinnen bei ihrem Aufgang mit Kußhand begrüßt (Job 31, 17). Aber der Mond scheint die Phantasie, entgegen den Theorien moderner Religionshistoriker, fast gar nicht gereizt zu haben, da im AT solche Bilder fehlen. Die Sterne wurden schon früh als die kriegerischen Heerscharen des Himmelsgottes aufgeschaut und besonders wegen ihrer unendlichen Zahl verherrlicht. Wenn sie nicht strahlen, waren sie eingesperrt in ihren Häusern und „unter Siegel gelagt“ (Job 9, 7). Jahve kennt sie alle bei Namen und rufst sie, wie der Hirte seine Herde (Jes 40, 26). Wie Götze bei den Griechen, so ist auch nach dem Palästinen die Morgenröte gesühlt (Psalm 139, 9); ihre „Wimpeln“ werden den Augen des Krokodils verglichen (Job 41, 10). In der Anspielung auf einen Mythus wird Helas als ihr Sohn bezeichnet (Jes. 14, 12; § Mythen; II, 6). Der Regenbogen gilt als ein gewaltiger Bogen

des Kriegsgottes, den er nach dem Kampf an den Himmel stellt als Zeichen des Friedens (I Mose 9₁₃; "Mythen": II, 2 "Gott: I, Göttergriff im AT; II, 2). Als Beile geltend die Blüte (Sabaat 3₁₁; Psalms 18₁₅, 77₁₈; Sach 9₁₃ f.), die anderseits als Seeve betrachtet werden (Sabaat 3₁₁; Jes 30₃₀). Wie die Regentropfen, so füllen auch die Blißstrahlen in Röhren herab (Job 38₂₅); daher werden im Kultus der Babylonier Blüte in Form von ehrnen Röhren errichtet, die man sich mit lodernem Feuer gefüllt dachte. Der Donner wurde als Stimme Gottes gedeutet, der vor seinem himmlischen Heere donnert (Jes 2₁₁), oder wie ein Löwe brüllt (Amos 1₂), oder wie ein Kettler treibt (Jerem 25₃₀); oder er wurde dem Trompetengeschmied verglichen (II Mose 20₁₈; Jes 30₃₂; Sach 9₁₄). Die Wolken sind das Gefährt der Gottheit (Jes 19₁; Psalm 18₁₀); anderseits werden die Winde als geflügelte Rosse gedacht, auf denen Jahve reitet (Psalms 104₃); daneben gelten sie wie die Blüte als seine Diener und Boten (Psalms 104₄; "Mythen": II, 8). Ueber den Himmelsbaum vgl. auch "Bäume, heilige".

b) Von denirdischen Erbscheinungen in der Natur haben besonders die außästhetischen, graufligen Ereignisse die Phantasie erregt, wie das Erdbeben. Es wird dadurch erklärt, daß Jahve die Erde mit seiner Hand geschlagen (Amos 9₅) oder mit seinem Fuß getreten hat (Richt 5₄; Sach 14₄). Das Rollen des Erdbebens wird als die Stimme Jahves gedeutet, der schlägt (Nah 1₈; Psalm 18₁₀) oder mit seiner Wut den uralten Bergen anspielt (Psalms 11₄ ff 29). Auch der Vulkan mit seinen Ausbrüchen hat zu mannigfaltigen Bildern Anlaß gegeben: wenn Jahves Zornesglut erregt ist, schmelzen die Felsen vor ihm (Nah 1₆), zerreißen sich die Berge und Täler (Micha 1₉); wenn er die Berge schlägt, so rauchen sie (Psalms 104₂₂–114₅). Der vulkanische Berg ist gleich einem Schmelzofen (II Mose 19₁₈); das Feuer, das im Innern der Erde bis in die Tiefen der Unterwelt führt (V Mose 32₂₂), wird nach uraltem und modernem Glauben von Dämonen angezündet (Aethiop., Henoch 67, 11); vgl. Sinai. Die Lavabäche, die wie Wasser an einem Abhang ausgegossen sind (Micha 1₉), sind brennende Schwefelbäche, von Jahves Hauch entzündet (Jes 30₂₇ ff 34 ff; Sibyl 3₈₄ f.). Auch die Heilquellen, in denen Götter oder Dämonen hausen, hat man mit dem unterirdischen Feuerbehälter in Zusammenhang gebracht; sie werden nicht nur als heilend, sondern auch als Strafmittel für abgesägte Engel oder Sünder angesehen (Aethiop., Henoch 67, 11). Die Quellen hat Mose mit seinem Zauberstab aus dem Felsen geschlagen (II Mose 17₁₅ ff); die Brunnen haben Fürsten mit ihren Szeptern gebohrt (IV Mose 21₁₇ f.). Über Jahve hat den Berg gespalten, daß eine Quelle hervorbrudelt (Richt 15₁₀). Von den uralten Bäumen des Libanon glaubt man, daß Jahve selbst sie gepflanzt habe (Psalms 104₁₄; IV Mose 24₅ f.). Die Bäume im Gottesgarten könnte man sich nur gleich den Bäumen des Libanon denken (Ezech 31₁ ff.). Die hier nicht anzählbaren Bilder aus dem Pflanzenreich sind vielfach typisch wie das Verwelken des Grases, das Brennen der Disteln, die Fruchtbarkeit des Weinbaus, die Armutseigenschaft des Sylomore, die Pracht der Zeder, der Wohlgeruch und der Früh-

feige, der Duft des Weihrauchbaumes, die Schönheit der Lilien auf dem Felde; Pflanzen und Bäume haben auch zu manchen Fabeln und Märchen Anlaß gegeben. Besonders schön sind die Bilder, in denen die Dichtkunst die menschlichen Stimmungen und Empfindungen auch der Pflanzwelt zugeschrieben haben, wie Paulus (I, II B, 2) der unbeseelten Kreatur das Sehnen nach Erholung (z. B. Jes 14₈, 33; Joel 1₁₂ u. s.).

3. Lehrreich für die Tierbeobachtung im AT ist ein Vergleich zwischen I Mose 1 und 2₅; während die Tiere dort als Wesen gelten, über die der Mensch herrscht, weil er ihnen prinzipiell überlegen ist, hat Gott hier die Tiere geschaffen, in der Absicht, sie dem Menschen als gleichwertige Gehilfen beizugeben ("Schöpfung: I, 3). Die Absicht ist zwar mißglückt, aber es ist doch bestechend, daß der Erzähler auf diesen Gedanken verzerrt kommt. Das ist nur in einer Zeit begreiflich, wo sich der Mensch dem Tiere noch viel näher verwandt fühlte, ja wo er manchmal zu ihm wie zu einem höheren Wesen ausschaute. Spuren dieser Auffassung, die sich in Märchen und Mythen vielfach nachweisen läßt, haben sich auch sonst im AT erhalten; so wenn die Ezelin "Bileams" den Engel Jahves früher bemerkte als ihr Herr (IV Mose 22). Gewöhnlich allerdings beruht die Werthschätzung der Tiere nur auf dem Geldwert, den sie für den Betiber haben und der in primitiven Verhältnissen größer ist als der Preis einer Frau, weil diese mehr oder weniger als Sklavin gewertet wird; doch fehlt es auch nicht an Zeichen rührender Liebe zu den Haustieren, mit denen der Bauer aufs engste verwachsen ist (I Mose 24₁₂ ff). Anfänge zu einer wissenschaftlichen Eintheilung der Tiergattungen finden sich in I Mose 1; neben den Vögeln "des Himmels" und den Fischen "des Meeres" kennt der Verfasser als die Landtiere: Haustiere, Raubtiere und Krechtiere. Obwohl hier die Fische mit eingeschlossen sind, spielen sie in der Literatur nicht die geringste Rolle, ein Zeichen dafür, wie wenig sie als Nahrungsmittel dienten; Fische zu essen war zwar erlaubt, aber nur diejenigen, die Flossen und Schuppen haben (III Mose 11, 9 ff). Fischzähmung gilt als speziell ägyptisch (II Mose 7, 1, 24 IV 11; Ezech 29, 4). Daher fehlt es an Eigennamen für Fische, nur die märchenhaften Tiere, Krokodil und Nilpferd, die halbwegs als Drachen gechildert werden, haben besondere Namen. Sehr viel genauer wissen die Israeliten über die Vogelwelt, sie beobachten ihr Wandern (Jerem 8, 7) und ihre Mutterliebe (Jes 31, 12), die Gier der Raubvögel nach Asas (Mich 1, 16; Matth 24, 28) und die Schnelligkeit des Adlers (II Sam 1, 2), der auf seine Beute herabstürzt (Job 9, 26). Viele Bilder sind dem Leben des Adlers entnommen, der auf den Bergen hortet (Jerem 49, 16), hoch über der Erde schwirbt (Jerem 48, 30; Sprüche 30, 19), der seine Schwingen schüttend über die Jungen breitet (V Mose 32, 11), ein Bild der Jugendkraft (Jes 40, 9). Man pflückt Vögel zu jagen und zu essen; schon während der "Wüstenwanderung" nähte man sich von Bachstelen ("Moses", I, Sp. 518). Auch Vogelzüchter nahm man der Eier wegen aus (V Mose 22, 15; Jes 10, 14). Aus dem Flug und Geschieß der Vogel suchte man die Zukunft zu deuten (I Mose 15, 11; III 19, 26; V 18, 10; II Kön 21, 6). Das Schaffen der Gottheit wird mit dem Brüten verglichen (I Mose 1, 2), wie die Vorstellung von dem

Sonne sei, aus dem der Sonnenvogel hervor-geht, über einen großen Teil der Welt verbreitet ist. Hausvögel, auch Hühner, sind im AT unbekannt; die Hiob 40²⁴ vorausgesetzte Zähmung von Vogeln wird ägyptische Sitte sein. Die Kriechtiere haben die Phantasie zu mancherlei Mythen und Fabelwelten gereizt; so erzählt man, warum die Schlange auf dem Bauch kriecht und Staub frisst (I. Mose 3¹¹), sie gilt als besonders klug (I. Mose 3¹, Matthe 10¹⁶; ¶ Paradieses-mythos, 4) und daher auch als heiligste (IV. Mose 21, 16). Von geflügelten Schlangen fabelte man in der Wüste und an schaurigen Orten (Jef 14²⁹, 30¹), ebenso auch in der Umgebung Gabdes (Jef 6²; Seraphim; vgl. ¶ Geister usw., 4 b). Zu diesen mythischen Schlangen gehörten auch die ¶ Drachen, die ¶ eiserne Schlange, die Greife usw. Die Raubtiere seien, so glaubte man, in der Urzeit zahm gewesen; sie sollten wieder zahn werden in der Endzeit (Jef 11, 1 f.). Reisende Tiere waren damals, wie die Bilder lehren, sehr häufig in Palästina: Löwen, Bären, Auerochsen, Hyänen u. a. Unter den zahlreichen Säugetieren gelten viele als unrein (¶ Levitischen, 1). Hunde sind zwar oft erwähnt, auch als Hirtenhunde, werden aber nicht zu den Haustieren gerechnet, so wenig wie im heutigen Orient. Unter den Haustieren sind die Kamele charakteristisch für die Romaden, Schafe und Ziegen für die Halbnomaden und Kinder für die Bauern. Die Gottheit erhält als Opfer die Erstlinge dieser Haustiere. Als ihr besonderes Symbol gilt der Stier (¶ Goldenes Kalb), wie er auch mit Hörnern vorgestellt wird (IV. Mose 21). Die Post führte man, wie vielfach im Orient, auf Mäntle zurück (I. Sam 4). Als zoologische Wertmaßstäbe werden Affen von den Handelskarawanen aus der Fremde mitgebracht (I. Kön 10, 22), wie sie in Asien oft von den Künstlern dargestellt werden. Die poetischen Bilder wechseln je nach der Zeit, in der die Dichter leben, oder nach dem Kreise, in dem sie angewachsen sind; sie werden in der älteren Zeit Bilder bevorzugt, die dem Leben der wilden Raubtiere entnommen sind, während später die Haustiere und Bilder aus dem Blumenreiche ebenso beliebt sind. Amos, der als Hirte mit seinen Schafherden groß geworden ist, hat naturgemäß andere Bilder als Hosea, der in einer Stadt erzogen, oder als Hiob, der durch ägyptische Einflüsse angeregt worden ist. Besonders schön sind auch hier die Schilderungen aus dem Tierleben, in denen die Tiere menschenähnlich gedacht werden: die Scharen der Ameisen, die sich im Sommer ihre Nahrung bereiten, oder die Klippendächer, die ihre Häuser im Felsen anlegen, oder die Heuschrecken, die keinen König haben, und doch in Reih und Glied marschieren (Sprüche 30, 21 f.) oder die Rabenjungen, die zu Gott um Nahrung schreien (Hiob 38, 11).

† Aug. Bünjach: Die Bildersprache des AT, 1906;
— Hermann Gunckel: Genesis, 1910; — Der j.: Ausgewählte Psalmen, 1911 (vgl. Regulus); — Hugo Grotmann: Ursprung der israelitisch-läufigen Geschichte, 1905 (vgl. Reg.); — KAT 1903, §. 614 ff.; — Günter Röder: Das ägyptische Pantheon (AR XV, 1912, §. 81 ff.); — Vgl. auch Joh. Weiß in RE², XXI, §. 84 ff.

II B. Welt- und Naturbetrachtung im NT.

1. Das Weltbild; — 2. Das Geschehen in Welt und Natur.
Viel weniger als die alt. lichen Schriften (i. o. a.)

verraten die alt. lichen Bücher über den Gegenstand. Was wir über das Weltbild und die Naturbetrachtung der alt. lichen Schriftsteller erkennen, entspricht durchaus allgemein antiker Ansicht und ist deshalb in den Grundzügen dem ähnlich, was in I. beschrieben ist. Es handelt sich also hier nur um einige Ergänzungen. Am engsten lenkt sich an die alt. lichen-jüdische Betrachtung die Offb. Joh. an.

1. Wie im AT besteht die Welt aus „Himmlen und Erde“ (Mith 5, 18; Mt 12, 19; Apfch 17, 24; II Pet 3, 5, 7). Hier und da gesellt sich dazu noch das Meer (Offb. Joh 5, 12; Apfch 14, 15). Nach anderer Betrachtungsweise baut sich die Welt in drei Stadtwelten auf: Himmel, Erde, Unterwelt („unter der Erde“; Phil 2, 10; Offb. Joh 5, 12). Im Mittelpunkt steht natürlich entsprechend antiter Betrachtungsweise die Erde. — Während das AT einen zusammenfassenden Begriff für das AT noch nicht kennt, findet er sich im NT, wohl eine Folge griechischen Einflusses, nämlich die Welt (der Kosmos; II. Petr 3, 5 ff.; Apfch 17, 23; Röm 1, 20; Eph 1, 1; Petr 1, 20; Joh 17, 5, 24 u. ö.). Auf denselben Einfluss wird es zurückzuführen sein, daß II Petr 3, 10–12 sogar von den „Elementen“ gesprochen wird.

Über der Erde, die vier Ecken hat (Offb. Joh. 7, 1, 1), erhebt sich der Himmel in I (i. 1, 1 a) wie ein Tempel, das wie ein Buch aufgerollt werden kann (Offb. Joh 6, 14), oder wie ein Gewölbe; auch erhebt er als ein gläsernes, kristallenes Meer (Offb. Joh 4, 6). An ihm sind die Sterne befestigt; sie werden dereinst von ihm herunterfallen (Mith 27, 29; Mt 13, 22; Offb. Joh 6, 15, 8 u. ö.). Der Himmel öffnet oder schließt sich, wenn irgend etwas aus der göttlichen Welt sichtbar werden soll (Mith 3, 16, 17 u. Petr. 1; Offb. Joh 19, 11; Apfch 10, 11); oder es öffnet sich eine Tür am Himmel, durch die man hindurchsehen kann oder aus der Stimmen hereinholen (Offb. Joh 1, 1, 1). — Der Himmel besteht übrigens aus mehreren Abteilungen (daher wohl der Petr.: „die Himmel“); Paulus nannte vielleicht wie das Judentum (i. II A, 1 a) sieben Himmel, jedenfalls drei (II Kor 12, 2; vgl. Eph 4, 1).

Der Himmel kommt im NT vor allem als Wohnung Gottes in Betracht; daher die namentlich im NT so häufige Bezeichnung „Vater im Himmel“. Er ist der Thron Gottes (Mith 5, 31), oder in ihm steht der Thron Gottes (Offb. Joh 4, 2 ff.), sein Tempel (ebd. 11, 19, 14, 17, 15, 5 u. ö.) und seine Stadt (3, 12). Gott thront dort umgeben von seinem Hofstaat, den Engeln. Im Himmel, zur Rechten Gottes, thront auch Jesus Christus nach seiner Auferstehung und Exaltation (Apfch 3, 21, 7, 56; Mt 16, 19 insbes. Paulus, Joh, Hebr.; Christologie: I, 2, 3). Als Wohnort Gottes ist der Himmel auch die Stätte der ¶ Seligkeit (Mith 5, 2), die Stätte der Hoffnungsgüter der Zukunft (Erol 1, 5), des neuen Jerusalems, des Paradieses.

Dieses Weltbild, in dem der Himmel den Wohnort Gottes bildet, hat die einschneidendsten Konsequenzen für die ganze religiöse Vorstellung und Sprache des Christentums. Vom Himmel kommen die Engel, kommt der Geist Gottes (¶ Geist usw., im NT, 2; ¶ Geister usw., 4 d); vom Himmel wird der Messias, Jesus Christus, dereinst kommen (¶ Parusie); für die spätere Christusanschauung (¶ Christologie: I, 1 d; 2 b) ist Christus vom Himmel gekommen und nach

seiner Auferstehung wieder dahin gefahren (¶ Urgemeinde, 2). Und das alles wird durch aus realistisch vorgestellt.

Genauere Vorstellungen von der Gestalt der Unterwelt, Hades oder Abysos (¶ Abgrund) genannt, treten uns im NT nicht entgegen. In der Offb. Joh erscheint sie wie ein Brunnen oder Schacht, der verschlossen (versiegelt) ist, und aus dem, wenn er geöffnet wird, Rauch aufsteigt (9.). Wie im AT ist sie auch im NT der Ort der Toten schlechthin (Augst 2²², 21; Offb. Joh 20¹³; Röm 10⁷), weshalb der Tod und der Hades gern in enger Verbindung mit einander auftreten (Offb. Joh 1¹⁸, 6⁸; 20¹³; ¶ Tod; III, 2). Indessen macht sich hier doch im Zusammenhang mit der Entwicklung der Eschatologie im Urchristentum (¶ Eschatologie; III, 4) eine Verschiebung der Vorstellung geltend. Der Hades wird mehr und mehr der „Ort der Dual“ (¶ 16²³), der Bösen, die der Verdammnis anheimfallen, der Geenna (¶ Hinomtal), des höllischen Feuers (¶ Höle ¶ Abgrund). Dem entspricht es, daß die Unterwelt vor allem als Gegenstück des Himmels (Mith 11²²; Luk 10¹⁵) und alles Göttlichen (Mith 16¹⁵) erscheint. Die Abysos ist der Ort, an den die Dämonen (¶ Geister u. u. v., 4, Sp. 1222 f.) gehören (¶ 8²¹); aus ihr steigt das Tier der Apokalypse auf (Offb. Joh 11⁷, 17⁸); in sie wird der Drache, die alte Schlange, der Satan gesperrt (20^{1 ff.}; ¶ Satan; 2).

2. „Himmel und Erde“ sind nicht ewig; sie haben einen Anfang genommen und werden ein Ende nehmen. Durch Feuer wird die Welt dereinst zugrunde gehen (II Petr 3¹⁰; ¶ Eschatologie; III, 31). Die Welt ist von Gott geschaffen, durch ein Wort (Hebr 11³; II Petr 3⁷; Avgst 17²¹; ¶ Schönf.; 1, 4). Sie wird durch ihn erhalten (Avgst 17²⁵; Hebr 1³). Alles, was in der Welt gewichtigt, ist Gott's Tun. Er gibt Regen und Sonnenchein (Mith 5⁴⁵; Avgst 14¹⁷, 17²⁵); er kleidet die Lilien (Mith 6²⁰) und näht die Vögel des Himmels (6²⁰); ohne seinen Willen fällt kein Sperling zur Erde (10²⁵). Einen Unterschied zwischen Gottes Tun und Naturgeschehen kennen die n. l. Schriftsteller im allgemeinen nicht. Darauf beruht es letztlich, daß Jesus in seinen Gleichnissen aus dem Geschehen der Natur die Art des Handelns Gottes und die Gesetze des Gottesreiches meint ablesen zu können (¶ Jesus Christus; III B, Sp. 392 f.). Einigefern hier das Wunder noch einen Platz hat, darüber vgl. ¶ Wunder; III, im NT.

Ebensoviel wie im AT (s. oben I, 2 a) begreift im NT das, was wir heutigen Menschen Naturgefühl und Naturempfinden nennen. Am ersten könnte man davon etwas bei Jesu § verpitzen. Aber es ist da in Wahrheit wohl mehr von klarer und scharfer Naturbeobachtung und -betrachtung zu reden als von Naturgefühl (¶ Jesus Christus; III A, Sp. 383). Auf den ersten Blick könnte man wohl meinen, daß Paulus in der berühmten und schönen Stelle Röm 8^{19 ff.} wo er vom Senzen der Kreatur redet und ihrer Schönheit, von den Freuden der Bergänglichkeit befreit zu werden, ein Miempfinden mit der Natur und ein Süßverlorenen in ihr Leben verrate. Doch dürfte diese Ausführung wohl nur als eine poetisch

schöne und plastische Wiedergabe jüdischer dogmatisch-eschatologischer Aufbauung zu werten sein. Gerade Paulus, das Stadtkind, verläßt sonst keinerlei Spuren wirklichen Mittelbens mit der Natur.

Was sich sonst an Aussagen über das Einzelgeschehen in der Natur, auch über Tiere, im NT findet, zeigt keine Besonderheiten. Die mythologisch-eschatologische Betrachtung einzelner Naturescheinungen in der ¶ Offenbarung des Johannes kommt hier nicht in Betracht.

Vgl. die Lit. zu den im Text genannten Artikeln, zu Jesu Weltbetrachtung G. Dalton: Worte Jesu I, 1898, S. 132 ff.; — Zum Ganzen A. Ritschl: Joh. Weiß in RE² XXI, S. 87 ff. Helmutter.

Welt usw.: III. Weltanschauung des Mittelalters.

1. Name, Eigenart und Abgrenzung des Mittelalters;
2. Die 3 Grundkräfte der mittelalterlichen Entwicklung;
3. Die Geschichte der W. b. M.;
4. Das Raumbild des Mittelalters als die Grundlage der W.;
5. Die Zeit- und Geschichtsauffassung des Mittelalters;
6. Die übrigen Elemente.

1. Der Name im Mittelalter ist für die Abgrenzung eines Zeitraums der Weltgeschichte zweck, soviel sich bis jetzt ersehen läßt, in die Wissenschaft eingeführt worden von dem Hallenser Professor für Eloquenz und Historie, Christopher Cellarius († 1707) der eine Historia tripartita (1685—95) schrieb und in der Historia media aevi (Zena 1688) die Geschichte von Konstantin bis zur Eroberung Konstantinopels und bis zum Ende des 15. Jhd.s behandelte. Nach ihm hat der Dresdener Konfessorat und Kirchenhistorier Valentini Ernst Voelcker († 1749) mit dem Titel seines Werks „Die Historie der mittleren Zeit als ein Licht aus der Finsternis vorgestellt“ (Leipzig 1725) die Bezeichnung auch in die deutsche Sprache eingeführt. Neuerdings hat der belgische Historier G. Ruth gezeigt, daß der lateinische Ausdruck schon um 1639 von einem Lützlicher Geschichtsschreiber gelegentlich gebraucht wurde. Der gleichzeitige Gebrauch des Wortes hat eine philologische und theologische Vorgeschichte. In der humanistischen Literatur wird die Periode der lateinischen Sprache zwischen der Ära der sibyllinen Latinität und der Renaissance als media und intima latinitas bezeichnet; hierbei umfaßt die media latinitas die Zeit von ¶ Konstantin dem Gr. bis ¶ Karl den Gr. Der folgende Gebrauch anhaftende Stimmungsgehalt einer Geringschätzung der in Betracht kommenden Periode hat vielleicht seine Vorgeschichte in dem apokalyptischen Begriff des medium aevum, das die Tage der geringen Dinge zwischen der vergangenen großen Gottesoffenbarung und der zu erwartenden seligen Endzeit bezeichnet. In der aufgeklärten-liberalen Vorstellung des „finsternen Mittelalters“ lebt jener Stimmungsgehalt hente noch zu Unrecht weiter. Doch abgesehen von jenem Stimmungsgehalt ist der in alle Kultursprachen übergegangene und nicht mehr auszutretende Name nicht so „finstros“, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Er umfaßt einen Zeitraum, der sich hinsichtlich der gesellschaftlichen Aufgabe, der Kultur und der Gedankenwelt scharf abhebt von der vorausgehenden Zeit des christlichen Altertums und von der nachfolgenden der Reformation und Gegenteilreformation, und der

mit Zug und Recht als eine Übergangsperiode, als die Wechseljahre der jugendkräftigen, in die christliche Kulturentwicklung eingetretenen Barbarenvölker des europäischen Festlands bezeichnet werden mag. So kann man denn auch nur in sehr bedingtem Maße von einem Mittelalter reden bei den Kirchen und Kulturen des byzantinischen Griechentums und der national-schismatischen Abspaltungen des Orients. Zwar walten hier wie dort eine Reihe gleicher Voraussetzungen ob, daß nämlich die Kraft der alten Kulturwelt erschöpft und die kirchliche Entwicklung in Verfassung und Dogma zu einem gewissen Abschluß gelangt war; hier wie dort ist die patriarchatische Produktivität und altkirchliche Spannung zwischen Kirche und Welt abgelaufen durch eine Zeit des Traditionalismus und der kirchlich-staatlichen Einheitskultur (¶ Byzanz: I, II). Doch ist ersterer im Osten eben das Zeichen sinkender Kraft und nicht die Begleiterscheinung pädagogischer Zeitsforderungen; und die letztere ist hier im Gegensatz zum abendländischen Mittelalter geleitet durch gewaltige gleichzeitige Ereignisse, nämlich die germanische Völkerwanderung und den dadurch verursachten Untergang des weströmischen Reichs, auf dessen Trümmern die katholisch-päpstliche Kirche als die Erbin der römischen Macht sich zu erhalten und die Barbarenvölker an sich zu setzen wußte (¶ Päpstum: I, 3 ¶ Kirchenverfassung: I B, 5; vgl. die Länderkirchen!). Damit war eine bestimmte geschichtliche Situation geschaffen, die in ihrer Auswirkung die Jhd.e des Mittelalters füllt und durch neue Ereignisse angelöst wurde, unter denen die Reformation Luthers mit ihrer Selbstbestimmung auf die individuell-personliche Eigenart der christlichen Religion und ihrer prinzipiellen Verbefähigung des Staats immer noch das vornehmlichste und entscheidende bleibt.

2. Der Charakter des Mittelalters als einer Übergangszeit ist dadurch bestimmt, daß die das Erbe der Antike bewahrende römisch-katholische Kirche die in die Geschichte neu eintretenden Völker in langsamem und allmählich wirkfamer Erziehung mit christlichem Geist erfüllt und zu selbstständig nationaler Kultur befähigt hat. Die drei das Mittelalter beseitigende und sich gegenwärtig durchdringende Gründfrüchte der Entwicklung sind also zu unterscheiden: a) Die jugendkräftigen Barbarenvölker, die mit den Resten der antiken Völker sich verschieden mischend, neue Nationen (Italiener, Spanier, Franzosen, Germanen, Angelsachsen, Böhmen, Polen und Ungarn) bildeten, haben ihre ganze barbarische Kraft und Tatenfreudigkeit, den ungebrochenen Trost und Ruhm, ihre entsetzliche Rachsucht und Härte gegenüber dem Feinde, die Schmiegsamkeit und Treue in Familien und sonstigen Verbänden, Tapferkeit und Keuschheit, kurz Tugenden und Fehler mannigfacher Art in den neuen Kulturfries mitgebracht. Sie bilden das individualisierende Moment innerhalb der W. d. MA. und beleben die Bilder mittelalterlicher Geschichte farbenprächtig und eigenartig; — b) Die römisch-katholische

Kirche leistete an diesen Völkern das Erziehungs Werk. Sie war dazu befähigt durch ihre im Kampf gegen Heidentum und Häresie ausgebildete Verfassung, die zu weltbeherrschender Einheitlichkeit gesteigert ward. Ferner gehabt die innere Bindung der Gemeinde durch das seit Augustin immer umfassender ausgebildete System der ¶ Sakramente (I) und ¶ Sakramentalien. Insbesondere wurden auf mündlichem und bildlichem Wege die verschiedenenartigsten Erkenntnisse und Stimmen verbreitet durch die von der Kirche dargebotene Bibel. Das NT diente zur Festigung der geistlich-weltlichen Gottesherrschaft (¶ Theologie); das NT bewirkte durch einige Stellen der Evangelien (Mt 10, 12f. 10, 21 u. a.) immer wieder eine selbstständige gegen Kultur und Kirchentum spröde Frömmigkeit. Die Überlegenheit der Kirche war nunmehr dadurch bedingt, daß von ihr ein geschlossenes Wahrheitssystem an die Völker herangetragen und von ihnen autoritativ hingenommen wurde; — c) In diesem Wissenszusammenhang steht neben den Dogmen der alten Kirche das ganze Erbe der Antike in Sprache, Philosophie und Recht. Ohne die lateinische Sprache, die in den nordischen Ländern eine reiche, noch viel zu wenig erforschte Entwicklung durchmachte, wäre die kirchliche Einheitskultur und W. d. MA. unbefahrbar. Die griechische Philosophie beherrscht in ihren Abwandlungen des Platonismus, Aristotelianismus und Stoizismus, mit römischen, orientalischen und arabischen Zutaten mannigfach vermischt, die Zeiträume des Mittelalters (Nr. 3) und diente zum Aufbau, Zusammenhalt und zur fruchtbaren Zerbrechung des einheitlichen Weltanschauungsbauwerkes. Von besonderer Wichtigkeit war die Lehre des ¶ Naturrechts, die aus der Stoia stammte und von den griechischen Vätern christlich bearbeitet worden war. Ferner hat die aus dem antiken Gotteskönigtum stammende Katharidee bekanntlich das staatliche Leben des Mittelalters und zugleich die einheitliche W. d. MA. in umfassender Weise beeinflußt. Diese drei Grundkräfte haben die eigentümliche Spannung des Mittelalters durch ihr gegenseitiges Zusammenspielen veranlaßt. Die W. d. MA. läßt sich nicht begreifen als ein dialektisch zu erledigendes System, sondern nur als eine großartige zur polaren Einheit gebrachte Zusammensetzung widerstreitender Elemente.

3. Das Werden und Vergehen der W. d. MA. vollzieht sich in den drei Zeiträumen der mittelalterlichen Geschichte und Kultur: a) Im frühen Mittelalter (bis 1050) beginnen die großen Stoffvermittler der christlichen Antike den Grund des späteren Gebäudes zu legen: ¶ Boetius, der Uebergeber und Erklärer der aristotelischen Schriften „De categoriis“ und „De interpretatione“, sowie der „Isagoge“ des Porphyrius (¶ Neuplatonismus ¶ Philosophie: II, 8, §v. 1326), der zugleich mit seiner Schrift „De consolatione philosophiae“ als Platoniker sich erwiesen hat, ¶ Ilidius von Sevilla mit seinem „Etymologiae“, ¶ Beda Venerabilis mit seinem „Chronicon de sex aetatibus mundi“ und seinem Werk „De natura rerum“ wirken herein in die karolingische Renaissance und in die ersten selbstständigen Regungen der Verknüpfung der widerstreitenden Kulturelemente, wie sie namentlich in der Schule von Chartres vorgenom-

men wurden (Literaturgeschichte: II A, 2 c). Über dem ganzen schwiebt der Geist Augustins, der auch die Anfänge b) der nächsten Periode des hohen Mittelalters (1050—1300) beherrscht. Die Askese und Mystik des erneuerten Mönchtums, die Kreuzzüge mit ihrem christlichen Ritterideal, das in der Gestalt Parzivals die umfassendste Ausgestaltung erhält, die Frauenkultur, die in Heliote ihren Thymus und in Walter von der Vogelweide ihren geistvollsten Sänger gefunden hat (Literaturgeschichte: II B, 3), begleiten die mit neuen Aristotelesquellen an den neu gründeten Universitäten unternommenen dialetischen Verküsse der Scholärität, die Fülle der Weltmenschlichkeiten mit der Weisheit der Väter im einheitlichen Gedankenstrom zum Einlang zu bringen, sowie die Ausstreuungen des Papsttums, der Einheit der Gedankenwelt eine äußerlich sichtbare Einheit der Welt Herrschaft entsprechen zu lassen. Thomas von Aquino und Dante Alighieri sind die Höhepunkte und bereiteten Begründer der W. des M. die von da ab langsamem Verfall e) im späten Mittelalter (1300—1500) entgegen. Nicht als ob ein Ocean und Marcius, oder Meister Eckhart, oder auch die Gelehrten und Fürsten der Renaissance deren Voraussetzungen nicht geteilt hätten; im Gegenteil, wir finden geradezu, daß der Gedankenwelt der Mystik und der Renaissance das System des mittelalterlichen W. in besonderem Grade zugrunde liegt. Aber indem sie auf den einen oder andern Punkt den Nachdruck legen, fören sie die Synthesen des Ganzen und bereiten so die Auflösung vor, die schließlich nur vom Umgangspunkt des Systems, von einem neuen Verständnis der Religion ausgehen konnte. Zuwiderwirken die einzelnen im folgenden darzulegenden Teile des Systems der W. des M. ihre Vor geschichte in den biblischen, babylonischen oder griechischen Antike haben, ist nicht hier zu untersuchen; sie haben eine solche, und es ist nur zu wünschen, daß dieselbe gründlicher und einwandfreier als bisher er forscht werde.

4. Die mittelalterliche W. geht nicht vom Individuum und seinen Erlebnissen, sondern vom Kosmos aus, sie ist nicht anthropozentrisch, sondern räumlich orientiert. Maßgebend für alles Verständnis der Welt ist die trina machinorum, die noch bei Luther vor kommt, das dreistöckige Gebäude von Himmel, Erde und Hölle. Trotz der Teile ist die Welt ein einheitliches Ganze, zusammen gehalten von den Winden aus den vier Ecken der Welt, die Schöpfung Gottes, der als der Dreieinige über ihr schwiebt. Wie die ganze Kreatur ein Abbild und eine Gewähr der göttlichen Dreieinigkeit ist, so ist auch das Verhältnis der einzelnen Teile zueinander das des Parallelismus, der eben von oben nach unten wirkt. Es gibt für jeden mittelalterlichen Menschen keine nähere Raumalität, als die des Verhältnisses von Makrokosmos zu Mikrokosmos, die durch die ganze Schöpfung geht. Von größter Wichtigkeit ist darum die Kenntnis des Himmels, der ersten Auswirkung der göttlichen Ideenwelt. Diese Kenntnis, wie sie von den Alten, zum Teil auf dem Umweg über die Araber, überliefert war, mit den 7 Planeten, von denen wieder 3 obere und 4 untere unterschieden werden, mit den 12 Bildern des Tierkreises und mit der Vorstellung verschiedener ineinander gebauter Sphären. Mantil

usw., Sp. 134 f. Zahlen, heilige) beherrschte heimlich nicht nur die Zeitrechnung bis ins Einzelne der Jahr- und Tageszeitteilung (7 horae), der Tagesbenennung (Sonntag, Montag, Dienstag [= Ziu, d. h. Mars], Mittwoch [Mercurii dies], Donnerstag [Donar = Jupiter; Jovis dies], Freitag [Freia = Venus], Samstag [Saturni dies]), der Jahreszählung (mit je einem wechselnden „Regenten“; Indiction; Zeitrechnung, 6 a. Kalender: II, 2), der Stundenzählung (nach den Gezeiten der Astrologie und Mantik), sondern auch die Einteilung der Töne (entsprechend der Sphärenharmonie), der Farben (entsprechend dem Regenbogen), ja, der Tugenden und der Laster und die Ausbildung der Sacramente, die das Leben des Gläubigen begleiten, wie die Anwendung der Zeichen, die den bösen bannen (Hexagramm, Pentagramm). Ein Abbild der oberen Welt zeigt die Erdkarte des Mittelalters mit Jerusalem und dem Jordan im Mittelpunkt, den 4 Weltströmen (Ebro, Ganges, Nil und Donau) an den Anguli terrae; ein Mikrokosmos ist jeder Staat mit der Pyramide des Lehnsträger (vgl. die 4 Erzämter, die 7 Kurfürsten u. dergl.), jede Stadt mit der Kirche in der Mitte oder am höchsten Punkte, jede Kirche mit den 3 Toren, der Orientierung (Orientierung) und den durch 7 oder 12 teilbaren Pründen der Chorherren und Diaconi (deren Zahl sehr häufig erst in zweiter Linie mit dem Vorbild der Apostel und Altmofenspfeifer begründet wird). Die Vorstellung von der Hölle nach diesem Schema bis ins Einzelne durchzuführen, erübrig sich; immerhin sei das bemerkt, daß alle die zahlreichen Versuche, die Aulage der Danteschen Komödie von unten an zu begreifen, zwar wegen des Parallelismus des Ganzen ein körnchen Wahrheit enthalten, aber gegen den Geist des Mittelalters sich gräßlich verjüngend. In der einzelnen Ausdeutung herrscht viel Freiheit und Möglichkeit zum Streit der Meinungen, die insbesondere über die Frage der Antipoden ausgetragen ist; in der Gesamtkonstruktion gibt es für keinen mittelalterlichen Menschen einen Zweifel. Von „Spielereien“ darf nicht geredet werden gegenüber der Grundlage der W. des M., von der aus allein ihre Eigenart verstanden werden kann: nämlich die wunderbare Einheitlichkeit des Auftrittes bei allem Verständnis für die Vielfestigkeit der Einzeldinge. Wie hat man doch den idematischen und „typisch gebundenen“ Mittelalter den Sinn für Individualität abprechen wollen, in dessen einheitlich wirkenden Baudenkmälern (Kunst: III, 3—7 Malerei und Plastik usw.) jedes Werk, jedes Kapitel und jeder Schliffstein vom andern verschieden erhabt ist, das sowiel Sonderrechte, soviel knorrige Persönlichkeiten aufgebracht hat, wie mindestens jede andere Zeit! Von hier aus ist zu verstehen, daß der in *pranatura listi* die Grundcharakter der mittelalterlichen Weltansicht sich wohl verträgt mit einer Stimmung der *Immanenz*. Der Theismus schlägt unverkennbar Pantheismus über, nicht nur bei den Mönchern, sondern auch bei den Scholästern; und erst recht beim Volk, dessen Gottheit sich in den Heiligen verwöhnt und in den Sacramenten wie in einer Anzahl von geweihten Gegenständen oder Personen in das irdische Leben hereinträgt. Von hier aus ist verständlich, daß die vorherrschende Askese des Mittelalters (Askeze: II)

sich wohl verträgt mit der naiven Weltfreude und dem sinnenvollen Kultus des mittelalterlichen Volks und seiner beliebten Heiligen (¶ Franz von Assisi) wie der Symbolismus, der als Allegorie, Apologie und Beispieldarzung durch die ganze Natur und Geschichte des Mittelalters geht, nicht nur eine Kunstrichtung, sondern weltstreuende Wahrheit ist und sich doch von dem derben Realismus eines handfesten Geschlechts nicht trennen lässt. Erst als jene Grundlage des Denkens im wesentlichen verlassen war, konnte man sich streiten, ob das „est“ der Einheitsworte vom Abendmahl symbolisch oder realistisch zu verstehen sei (¶ Abendmahl: II, §v. 71); bei einem „Naturalius“ oder seinem Gegner werden Gelehrte der neuen Zeit mit solcher Unterscheidung stets irre gehen.

5. Die Beziehungslehre des Mittelalters arbeitet mit einer Dreiteilung (Natur, Gesetz und Gnade) oder mit einer Vierteilung (nach den ¶ Weltreichen des ¶ Danielbuchs: 2; 6) oder mit einer Ein teilung nach den 6 bzw. 7 Weltzeitaltern (auch nach den Schöpfungsstagen, bzw. den 7 Gaben des heiligen Geistes; ¶ Kirchengeleichschreibung, 2a, §v. 1262). Im einzelnen findet sich viel Verschiedenheit, auch bei denselben Schriftstellern; aber für das Ganze ist charakteristisch die Einheitlichkeit der Betrachtung: der Kosmos ist der Schauplatz alles Geschehens und jede Einzelheit wird zu ihm in Beziehung gesetzt. Das Mittelalter hat an die 200 Weltchroniken hervorgebracht; aber auch jede Klostergeschichte trägt an der Stirn eine universalgeschichtliche Einleitung; jede Vita wird als Spezialfall allgemeiner Beobachtungen möglichst von Adam an behandelt. Die Kunst der synchronistischen Zusammenfügung der räumlich zerplatteten Ereignisse, die suppositatio, wird in den Schulen gelehrt. Es gilt, über den bunten Allerlei der zeitlichen Dinge die lex totius, das Entwicklungsgesetz der Harmonie, festzustellen. Dabei ist charakteristisch: a) Die Parallelisierung, wie sie nicht nur zwischen dem AT und NT, sondern je zwischen einzelnen Zeitaltern in Büchern und an Kirchenwänden geübt wird. Das dabei von der Eigenart der Periodizitäten und Daten vieler verloren geht, ist klar; anderseits zwingt diese Methode auch zur Beschäftigung mit dem Einzelnen um des Ganzen willen. Noch mehr gilt das b) von der Moralisierung der Geschichte. Jeder Geschichtsverlauf ist ein Kampf des Guten mit den Schlechten, den es im Anschluß an bekannte Vorbilder herauszubauen ist. Und damit ist c) auch die Opposition gegeben. Die einzelnen Ereignisse und Personen werden nach moralischen Maßstäben in gesierter Größe erhoben oder in schwärzeste Nacht gestoßen (z. B. Chlodwig der fromme König, Karl Martell der Verfolger der Kirche; ¶ Frankreich, 3 ¶ Deutschland: I, I). In der Geschichtserzählung wird der Haupinachdruck auf die wunderbaren Ereignisse und Eingriffe von oben, sowie auf den Wechsel und die Vergänglichkeit des menschlichen Werks gelegt. Das Geschehen der Welt ist Abfall und Entartung, aus der nur die Zukunft hoffnung der Endzeit einen Ausblick verdrängt.

6. Bei Darstellung der übrigen Weltanschauungselemente muß a) bezüglich der Naturausträffung des Mit-

telalters nachdrücklich davor gewarnt werden, die vielen Beispieldarzüllungen der mittelalterlichen Predigten, die Sammlungen des ¶ Physiologus und des Wicenbuches des Thomas von Cantimpré u. a. als „Naturfagen“ oder bloße Analogien aufzufassen. Sie sind mehr als das; ihnen woht insofern der Überzeugung von der durchgängigen Apologie die stärkste Beweiskraft nicht sowohl verantwortlicher, als vielmehr erläuternder Art inne. Die Natur ist dem Menschen ein Begleiter zur Erscheinung Gottes und seiner selbst. Auch hier also das übliche Bild, daß die Einzelerscheinung verflüchtigt und verallgemeinert wird, aber anderseits wird ihr um des allgemeinen Interesses willen liebvolle Nachgegangen; und man kann sagen, daß die Anfänge der modernen Naturforschung hiermit zusammenhängen. Ein ¶ Paracelsus hat die Matrikosmos-Mitrokosmoslehre erst recht ausgebildet; ¶ Kornutus und ¶ Galilei gingen bei ihren Entdeckungen zunächst von den Voraussetzungen der mittelalterlichen W. aus; — b) Der Mensch des Mittelalters ist, wie jedes einzelne Stück der Natur ein Mitrokosmus. Das gilt zunächst bezüglich seiner leiblichen Seite. Die zahllosen in Handschriften und Illuminabeln zerstreuten Planeten- und Adlerhausenmännchen (Abbildungen im Attrib. i. Gesch. der Medizin I—III) sind instruktive Merkmale einerseits für die typologische Be trachtungsweise, die bis in die kleinsten Einzelheiten durchgeführt wird und anderseits für den langsam erwachenden Geist der Kritik und empirischen Forschung. Bezuglich der Seele und ihres Verhältnisses zum Körper kommt es nicht darauf an, wie die aus dem Altertum überlieferte Streitfrage der Dichotomie oder Trichotomie behandelt oder die 4 ¶ Temperamente oder die zwei Lebensortheile der alchemistischen Vorstellung (¶ Alchemie) nebeneinander verwendet werden, sondern die Hauptthese ist, daß der Mensch in sich das Ebenbild Gottes trägt, und in der Verbindung von Natur und Gnade das Abbild der dreidach geschichteten Welt ist, bestimmt, mit Hilfe der Gebote und Sakramente der Kirche nach oben zu steigen, wie das in der scholastischen Heilslehre des Rätheren ausgeführt wird. Dass hierbei das von ¶ Alexander von Haleys in die Theologie eingeführte Informationschema des Aristoteles mit dem beständigen Wechsel von passio (d. h. Affinitätsein), habitus (d. h. Tugend) und actus (d. h. Wirklichkeit), in welchen Unterscheidungen sich die aristotelischen Begriffspaare Materie und Form, sowie Potenz und Energie wieder spiegeln, ¶ Physiologie: II, 4 ¶ Rechtfertigung: II, 5) eine unendliche Mannigfaltigkeit der Stufen und Ziele des Lebens ermöglichte, kann hier nur angedeutet werden; — c) Auch ¶ Isaac und Kirch sind je für sich Abbilder der oberen Welt, deren Hauptter ¶ Junocenz III die magna lumina coeli id est universalis ecclesiae nennen konnte. Gott ist gegenwärtig, nicht nur im Papste und dem Priester, sondern auch im Kaiserthum, ja, in jedem regierenden Haufe und Herrn. Aus der immer noch nicht genügend erforschten Geschichte des Kaiserthums und des Gotteshandtums sei besonders hingewiesen auf den seit Otto II eingeführten Krönungsamtssel aus Phantasie mit den Bildern des Tierkreises und auf das bis hente übliche englische Krönungszeremoniell über dem Steine, der aus Bethel (Gen 28, 22)

stammen und den Mittelpunkt der Welt darstellen soll. Über die Abstufung und das gegenseitige Verhältnis der beiden Spalten des einheitlichen Corpus Christianum handelt der Streit, der durch die Jahrhunderte des Mittelalters geht und sich nur selten aus den praktischen Anlässen heraus zu einer prinzipiellen und dann für den Staat ungünstigen Höhe erhebt; wie in der Bulle *Unam Sanctam*, die nach der *lex divinitatis* des „intima per media in supra mea reduci“ im päpstlichen Sinne zu entscheiden unternimmt. Das Zusammenvirten der beiden gegeneinander vorwärts strebenden Größen wird ermöglicht durch den Stufenbau der *lex naturae* und der *gratia* (Naturrecht, 2 c; 3), von denen jene erst gegen Schluss des Mittelalters ihre für die Einheit des ganzen Systems gefährliche Seite zu zeigen begann; — d) In der Auffassung von Berlin und Familie waltet am stärksten die Spannung zwischen der ästhetischen Forderung und der selbständigen Beurteilung der sozialen Formen des Daseins vor. Jedoch kennt auch das Mittelalter eine stufenmäßig bedingte Wertabschätzung der weltlichen Berufe und insbesondere erhält die tröstliche Liebe und eheliche Treue einen zarten Oberton als Abbild und Durchgangspunkt des bräutlichen Verhältnisses der Seele und der Kirche zu Gott und zu Christus. Und welche Bedeutung der Triebe ging anderseits von der Madonna (Maria) und dem vorbiblischen Familientreiben des hl. Anna selbst aus; — e) Auf Bissenschaft und Rünn hat die W. des MA. zweifellos befremdet gewirkt. Wie wäre sonst die Ausbildung der Universitäten (mit den 4 Fakultäten und den 7 *Artes liberales*) gelungen, die bis hente den Gedanken der Einheitlichkeit der Wissenschaft aller Spezialisierung zum Trotz weitergetragen haben. Und welch großen Vorwürfe der strenge Bau des Systems bei aller Vielgestaltigkeit der Einzelausführung der Kunst stellte, ist schon oben § 1904 angegedeutet. Doch liegt auf der Hand, daß sowohl Wissenschaft als Kunst, insbesondere die exkltere der individuellen Gestaltung und der freien Forschung mehr als ihr gut war, entbehren mußten. Die fertige Weisheit einer oberen Welt sollte von Geschichts- zu Geschichts weitergegeben werden. Und der Künstler hatte nach der katholischen Theorie des Mittelalters nichts anderes zu tun, als die ewige Harmonie der himmlischen Welt abzubilden (Malerei iiii.: I, A 1—5). Dieser Traditionnalismus und die allzu enge Knechtung der Wissenschaften unter das Joch der Theologie sind die üblichen Vorwürfe gegen das Mittelalter. Doch gehört es zu den reizvollsten Aufgaben der mittelalterlichen Forschung, zu beobachten, wie der scholastische Gelehrte im ausgebreiteten Geiste eine neue Bahn zu finden weiß. Und mitten in den Kündgebungen einer aus der Antike stammenden, dem Christentum und dem überall im Grunde fremden Religiosität, die dem ganzen Bau der W. des MA. zugrunde liegt und sämtliche Gemüter im Banne hält, findet man zu allen Perioden der mittelalterlichen Kirchengeschichte die Spur eines Suchens der Seele nach dem Gott, der in persönlichem Verkehr an sie herantritt, und nicht auf dem Umweg einer geheiligen Welt.

Allgemeines: Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774 Werke,

hrsg. v. Suvhan, Bd. 5, 1891); — H. v. Edele: Geist und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887; — G. Troelisch: Die Sozialtheorien der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften I, 1912, S. 178 bis 426; — Alb. Chabard: Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung (Kultur und Katholizismus 8), 1908; — G. Tyrrell: Medievalism, 1908; — G. Kutsch: Qu'est ce que le moyenâge? 1906; — Ferner die Kultur- und Dogmengeschichten des Mittelalters.

Zur Philosophie vgl. die Lehrbücher der Philosophie, sicerer die Lit. bei *U. Literaturgeschichte*: II A und *Scholastik*; — Zur Entwicklungsgeschichte: H. Reuter: Geist, der religiösen Auflösung im Mittelalter, von Ende des 8. bis Anfang des 14. Jhd., 2 Bde., 1875; — H. C. Taylor: The Medieval Mind, a history of development of thought and emotion in the middle ages, 2 Bde., 1911; — K. Voßler: Die göttliche Komödie, Erstdruckausgabe, und Erläuterung, 2 Bde., 1907—10; — Zur Geschichtsschreibung: K. Hößler: Die christliche Geschichtsauffassung, 1884; — J. Schmidtlin: Die geschichtsphilosophische und strategisch-politische Weltanschauung Otto von Freising, 1906; — Fr. Kamper: Alexander der Gr. und die Idee des Weltimpulses in Prophethie und Sage, 1901; — Mor. Ritter: Die christliche mittelalterliche Geschichtsschreibung (HZ 107, S. 237—305); — Ueber Natur und Mensch vgl. Ch. Bict. Langlois: La connaissance de la nature et du monde au moyenâge d'après quelques écrits français à l'usage des laics, 1911; — K. Sudhoff: Eine Pariser „Ketham“-Handschrift (Archiv für Geist. der Medizin 2, 1909, S. 84—100); — Déri: Weitere anatomische Buchstabenwerke (ebd. 3, 1910, S. 165 ff., 235 ff.); — Zum Naturphil.: J. Reville: Ziggis: From Gerson to Grotius. Studies of political thought, 1907; — Ueber Liebe und Ehre: K. Voßler: Die philosophischen Grundlagen zum lieben neuen Güll, 1904; — G. Wechsler: Das Kulturproblem des Minnalangs I, 1909; — P. Rousseau: Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age, 1908.

Hermetik.

Welt iiii.: IV. Welt, dogmatisch.

1. Religion und W.; — 2. Die Selbständigkeit der W.; — 3. Die Weisheitsbeschaffenheit der W.; — 4. Das ideale Schidial der W.; — Zum Wesen der religiösen W.-anschauung und zur Auseinandersetzung mit der naturwissenschaftlichen Kosmologie und der philosophischen Wandschauungslehre vgl. noch *Glaube*: III, 5 *Schöpfung*; II (dogmatisch); III (Naturliche Schägeschichte); *Kosmologie* und *Religion*; *Naturphilosophie*; *Entwickelungsbegriffe*; *Momismus*; *Immanenz* und *Transzendenz* Gottes; *Intellectualismus*; *Metaphysik*; *Philosophie*; I, 2 *S Welt iiii.*; VIII (Weltgeist); *Teleologie*; *Kausalität*; *Naturgelehrte*; *Welträtsel*. — Zur religiösen geschichtlichen Eingliederung vgl. *Thesen* der Religion.

1. Zur Religion gehören Aussagen über die Welt; das Schema: *Gott* (: III) und die Seele (Mensch: III) ist unvollständig, denn der Mensch gehört zur W. und die W. zu ihm. Auch religiöses Leben und religiöse Gedankenbildung erlangen ihre höchste Kraft und Klarheit nur in der Verbindung mit der W. Die Zavierung der W. in der *Mystik* ist ja auch ihrerseits eine Stellungnahme zur W., abgesehen davon, daß sie selten ganz streng durchgeführt wird, da auch in den Augenblicken, in denen die Seele mit Gott allein zu sein das Bewußtsein und den Willen hat, doch tatsächlich die Welt nicht völlig ausgedehnt ist. In diesem Punkte liegt der Hauptunterschied zwischen den östlichen und westlichen Religionen. Die Größe der letzteren ist die positive Würdigung der W. im reli-

gößen Verhältnis. Das dankt insbesondere auch das Christentum dem Hebraismus. An diesem Punkte liegen nun aber auch seine schwersten Konflikte mit der Wissenschaft, die auch ihrerseits aus rein theoretischen Motiven eine Kosmologie erzeugt und in der modernen Naturwissenschaft hier wichtige und selbständige Hilfsmittel gewonnen hat. Es kommt nun darauf an, die religiösen Aussagen über die W. in möglichster Reinheit zu erhalten und sie nicht von vornherein durch die Rücksicht auf gewisse Annahmen, die in der wissenschaftlichen W. bestreitung ihren Grund haben, abzuschwächen (§ Kosmologie und Religion; § Metaphysik; § Philosophie: I, 2; über das Wesen der Glaubenserkenntnis vgl. § Glauke; III, 5 § Intellektualismus). Außerdem kann es sich hier nur um gewisse Grundbehauptungen handeln und nicht um die ganze Fülle manifistisch nuancierter Aussagen, zu denen der religiöse Mensch im Verlehr mit der W. gefangen (§ Typen der Religion, B § Welt u. v.: VIII, Weltzweck, bei 2). Drei Fragen kommen dabei in Betracht: die nach der Selbständigkeit, der Wesensbeschaffenheit, dem Schicksal der Welt.

2. W. ist zunächst ein bloher Sammelname für das Dasein überhaupt, mit dem eine besondere Art dieses Daseins keineswegs ausgedrückt ist. Da ist die W. lediglich Schauplatz für das Wirken von Menschen und göttlichen Wesen. Wo aber Gott zum allmächtigen Herrn des Alls wird, da fängt auch das geläufige Dasein an, sich zu einer Einheit zusammenzufassen, da kommt das Wort W. den bestimmten Sinn eines zusammengehörigen, in sich zusammenhängenden Seins. Allerdings bleibt dieses Sein in seiner Gesamtheit wie in allen seinen Teilen innerhalb der religiösen Betrachtung schlechthin von Gott abhängig; auch die Selbständigkeit, die ihr etwa eignet, ist ihr durchaus von Gott verliehen, und Gott kann sie in jedem Augenblick bekränzen oder aufheben. Die Anschauung bleibt herrschend, so lange dem Menschen sein wichtigstes Anliegen sein Verhältnis zu Gott ist. Aber nun entwidelt sich eine andere Denksphäre. Die W. mit ihrer Größe, ihrem Reichtum, ihrer Schönheit zieht den Menschen an; es ist lohnend für das Denken und für das Arbeiten, sich mit ihr zu beschäftigen, sie wird selbst zu einer Art göttlichen Wesens, dem Gefühl der Ehrfurcht und Andacht entgegengebracht werden. Es sind die verschiedenen Arten des Pantheismus, die in der geschichtlichen Entwicklung immer wieder — sei es als Nachhall einer trauten Religion, sei es als Fortbildung einer rein wissenschaftlichen Denkweise — entstehen. Neben dieser noch halb religiös und halb ästhetisch gefärbten Anschauung aber kommt eine eratl. wissenschaftliche Denkweise auf, die sich die Erforschung der „wahren Urjäger“ (Keppler) zum Ziel setzt, d. h. die den gesetzmäßigen Zusammenhang des empirisch Gegebenen aufzudecken und dabei grundsätzlich die Heranziehung übernatürlicher Faktoren zur Erklärung ausschließen will (Naturregeln; Nomismus). Es kann keine Frage sein, daß dieser Grundsatz für die Arbeit der empirischen Wissenschaft rückhaltlos anzuerkennen ist, und daß er sich in den Ergebnissen, die durch ihn erzielt wurden, glänzend bewährt hat. Aber es bedeutet nun zweifellos ein Hinausgehen über diesen Grundsatz, wenn von der W. behauptet

wird, daß ihr in jedem Sinne völlige Selbständigkeit eigne, daß von irgend einer Abhängigkeit, wie die Religion sie ansage, nicht die Rede sein könne. Der Gedanke der völligen Selbständigkeit führt dann zu dem der Allgemeinheit und allerdingen Wirklichkeit der W. Für Gott bleibt dann kein Raum; es ist tatsächlich jeder Platz von der W. befreit. Es ist selbstverständlich, daß die Religion gegen die Behauptung der absoluten Selbständigkeit der W. Einspruch erhebt; sie müßte, wollte sie ihr wirklich auerkennen, daran sterben. Doch genügt es nicht, nur an einzelnen Stellen diese Selbständigkeit zu bestreiten und eine vermeintliche Durchbrechung des geschlossenen Zusammenganges zu behaupten. Wenn etwa für den Anfang das Entstehen der ersten Materie und der Bewegung ein schöpferischer Akt Gottes, wenn im Fortgang für den Hervorgang des Organischen aus dem Inorganischen und für das Auftreten geistig-personlichen Lebens ein Eingreifen Gottes für nötig erachtet wird, so ist damit den Interessen der Religion gar nicht gedient (§ Schöpfung; II § Weltkräfte). Denn Gott erscheint hier immer nur an den Stellen, die für die Erkenntnis des Menschen eine Lücke bedeuten, so daß der Vorwurf nicht unberechtigt erscheint, Gott sei da nichts als ein asylum ignorantiae (Zuflucht der Unwissenheit), und außerdem wäre immer zu fürchten, daß eines Tages die Lücke anders ausgefüllt würde. In jedem Falle ist der Trost des religiösen Glaubens, der Gott als den allmächtigen Herrn der W. gegen allen Schein, behauptet, befreit. Sicherlich besteht auch ohne die religiöse Gewissheit von Gott nicht das geringste Interesse an dem Nachweis, daß der W. völlige Selbständigkeit nicht eignet. Die Frage, ob die W. selbständig sei oder nicht, hört überhaupt auf, eine Frage zu sein, wo sie nicht auf die Frage nach Gott bezogen wird. Ist aber die religiöse Gewissheit von Gott da, so läßt sich auch zeigen, daß der W. tatsächlich die behauptete Selbständigkeit nicht zutont. Jeder beliebige Ausschnitt aus der W. weist als seine Grundbeschaffenheit relative Selbständigkeit und relative Abhängigkeit auf. Ein Baum z. B. ist ein relativ selbständiges Dasein, aber auch ebenso abhängig von den Umgebungsbestandteilen. Es ist ganz unmöglich, an irgend einer Stelle die relative Selbständigkeit oder die relative Abhängigkeit zu beseitigen. Wir können den Kreis, der in dem gewählten Beispiel durch den Baum dargestellt wurde, beliebig erweitern, wir können ihn so groß machen, als wir nur vermögen, immer weiß er das Eineinander von Selbständigkeit und Abhängigkeit auf; und nie kommen wir an eine Stelle, wo die Abhängigkeit aufhört. Soll aber ein Sein behauptet werden, das nicht mehr abhängig und nur noch selbständig ist, so ist damit einfach der Gedanke der W. verlassen. Dies Sein ist eben nicht mehr empirisches Sein, ist nicht mehr W. Zur gut nicht zu beseitigenden Grundbeschaffenheit der W. gehört also die Abhängigkeit, absolute Selbständigkeit ist ihr nicht zuzuerkennen, und so besteht also die W. für den Gottesglauben nicht den bedrohlichen Charakter, der ihr manchmal zugeschrieben wird.

3. Es eignet der W., wie sich aus dem Vorhergehenden ergibt, eine in sich gegenseitige Beschaffenheit, in dem überall Selbständigkeit und Abhängigkeit unlöslich miteinander verschlungen sind. Auf eine Antinomie treffen wir auch, wenn

wir nach der Wesensbeschaffenheit der W. in ihrem Verhältnis zu Gott fragen. Der religiöse Glaube kann nicht darauf verzichten, daß die ganze W. Gottes ist. In allem, was ist und geschieht, gibt sich der allmächtige Will Gottes fund. Damit aber ist gesagt: die W. ist gut. Auf der andern Seite aber gilt eben so, daß die W. ein eigenes Dasein hat, daß sie darum sich gegen Gott lehren kann und tatsächlich gefehlt hat, das heißt aber: „Die W. liegt im Argen“ (Welt usw.: VIII, Weltzweck 2; „Typen der Religion, B). Über die Antinomie kommen wir mit irgend welchen bloßen Verstandeserwägungen nicht hinaus. Sie muß auch im Interesse der Wahrheit und Kraft des Lebens bleiben. Wer nur den ersten Satz, daß die Welt gut ist, gelten läßt, verfällt einem flachen Optimismus, wer allein zu dem zweiten, daß die W. im Argen liegt, sich bekennt, ergibt sich damit einem trüben Pessimismus. Das eine wie das andere ist unwahr und läßt das Leben nicht seine lechte Kraft und Tiefe finden. Alle optimistischen Deutungen der W. scheitern an den harten Tatsachen des Nebels und des Bösen („Weltleid“ Sünde: IV), und alle pessimistischen an dem ebenso unlängst vorhandenen Guten (Theodizie). Der christliche Glaube steht in der Wirklichkeit und in der Wahrheit, wenn er beides umfaßt, wenn er sich über das tiefe Geund der W. leichter täuscht hingibt und dennoch die Zwercherfesthält, daß die W. Gottes ist. Es ist in der Tat so, daß die W. Gott offenbart und ihn verhüllt, daß sie zu ihm hinfür und von ihm abwendet, und zwar läßt sich nicht etwa diese verschiedene Wirkung, die die Welt ausübt, auf verschiedene Teile verteilen, so daß der eine nur offenbart und hinführt, der andere nur verbirgt und abwendig macht; sondern ganz daßselbe kann Gott offenbaren und verbüllen, zu ihm ziehen und von ihm abführen. Die Schönheit eines Dinges z. B. kann das Gemüt zu Gott erheben, kann es aber auch bei sich festhalten und gerade der Erhebung zu Gott wehren, sie kann Geistliche heiligen und zur bösen Lust reizen. Natürlich liegt in dieser antinomischen Beschaffenheit der W. etwas, das zu schwerem Anstoß gereicht. Aber es ist zu bedenken, daß ohne die antinomische Beschaffenheit eine Wirklichkeit überhaupt nicht zu denken ist. Erinnern wir uns der Grundantinomie von Selbständigkeit und Abhängigkeit. Würde die Selbständigkeit der W. völlig aufgehoben, so wäre sie von Gott nicht unterschieden, so wäre sie also nicht W., und würde die Abhängigkeit aufgehoben, so wäre die W. Gott geworden, also wäre sie wieder nicht W. Entsprechend muß darum gelten, daß die W. als Gottes Werk etwas von seiner Art an sich haben, daß sie aber auch als W. die Möglichkeit besitzen muß, sich wider ihn zu lehren; ohne diese Möglichkeit wäre auch die relative Selbständigkeit bloher Schein. Zugleich wird deutlich, daß die Lösung oder Überwindung der Antinomie niemals in bloßen Gedankenoperationen liegen kann, sondern daß es gilt, mit der Tat in der Wahrheit aus der W., die im Argen liegt, hinaufzutreten in die W., die als Gottes Werk gut ist, d. h. in immer neuem Ringen und Vollbringen die böse Welt, die man selbst ist, zu vernichten und die gute W. herzubringen. Indem diese Aufgabe erkannt und aufgenommen wird, entsteht die Frage

nach dem schließlichen Schicksal der Welt.

4. Die Frage ist gleichbedeutend mit der Frage nach der Stellung der W. in der „Geschichte“ (IV; vgl. „Welt usw.: IX, Weltende). Spiritualistische Anschauungen haben zu einer maßlosen Geringschätzung der W. geführt und darum die Entstehung der Vorstellung beginnigt, daß der Wille Gottes auf die Herstellung eines reinen Geistreiches, das dann in seiner Weise mehr den Charakter eines Wodaseins habe, abziele. Die W. sei wohl dazu da, die Herstellung dieses Geistreiches vorzubereiten und ihr zu dienen, müsse aber nach geleistem Dienst der Vernichtung anheimfallen. Daß dies auch die christliche Anschauung sei, dafür beruft man sich wohl auf Worte wie das I. Joh 2, 7; die W. vergiehet mit ihrer Lust. Aber das Christentum redet auch von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt, und Paulus spricht von der Sehnsucht der Schöpfung nach der Offenbarung der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes („Welt usw.: II B, Welt- und Naturbetrachtung im NT, 2). Es kann schließlich doch keine Frage sein, daß die christliche Hoffnung auch die W. mitumfaßt, auch an dieser Stelle wird innerhalb der religiösen Anschauung die W. nicht bestreit. Gott hat auch mit der Welt ein positives Ziel. Wenn auch jede Ausmalung des künftigen Zustandes unterbleiben muß, so läßt sich doch soviel sagen, daß der Wille Gottes dahin geht, die W. zu einer völligen Offenbarung seines Werks, seiner heiligen Liebe zu machen. Auch ist nicht zu übersehen, daß das, was der Mensch W. nennt, nur einen kleinen Ausschnitt der wirklichen Welt bedeutet und die letztere in Wahrheit eine unbegrenzbare Weite von Welten darstellt, über die wir kein Wissen besitzen.

Zur Literatur: Die Aussagen über die W. finden sich in den Dogmatikern in der Regel an verschiedenen Stellen; eine mehr zusammenhängende Darstellung bei Hans Hinrich Wendt: System der christlichen Lehre, 1906/07, S. 126 ff.; — Albrecht Ritschl: W. (in RE¹, in RE² XXI, S. 84—92 übernommen).

Katweit.

Welt usw.: V. Weltbejahung und Weltverneinung.

1. Der Doppelismus von „Welt“; — 2. Weltverneinung ohne religiöse Begründung; — 3. Der geistigtheitliche Begriff von Weltverneinung; — 4. Weltbejahung und Weltverneinung in der Geschichte der Religion, besonders des Christentums; — 5. Beurteilung.

1. Wenn „Welt“ (kosmos; „Welt usw.: II B, 1) im NT eine doppelte Bedeutung hat, einmal alles Seiende bezeichnet, genauer die Gesamtheit aller Ge schaffenen, an anderen Stellen aber (vgl. z. B. „Johannesevangelium, 3d) die göttlichendlichen Mächte, die gegen Gott gleichgültigen Menschen, alles was noch nicht zum Reich Gottes auf Erden gehört, und wenn es Stellen gibt, an denen beide Bedeutungen ineinander übergehen, so ist das nicht eine Mängelhaftigkeit des liturgischen Sprachgebrauchs, etwas Zufälliges, sondern zugrunde liegt eine Spannung, die allem entwidelteren religiösen Denken innenwohnt („Welt usw.: IV, dogmatisch, 3 „Welt usw.: VIII, Weltzweck, 2 Typen der Religion, B). Naiver Polytheismus mag einander entgegengesetzte Vorgänge in der Welt auf einander feindliche Götter zurückführen. Für monotheistische Frömmigkeit liegt eine Spannung zwischen zwei Dingen, nämlich 1. dem Streben,

die ganze Welt als von Gott geschaffen und beherricht anzusehen, Gottes Welten in allem zu finden, und 2. dem „Dennoch“, das jeder Glaube spricht, dem Gegenst , in den der Glaube Gott und die Welt stellt, wenigstens die Welt des Augenscheins. Immer hat der Glaube an Gottes Weisheit etwas an sich vom Protest gegen die Sinnlosigkeit des Weltlaufs, wie er sich uns z nachst darbietet; ebenso steht der Glaube an Gottes Heiligkeit dem Böen in der Welt, der an Gottes Macht den M chen gegenüber, die als widerg tlich empfunden werden. Je klarer der Gedanke hervortritt, d s diese M che von Gott nur durch eine ungeheure Katastrophe unterworfen werden können, nicht durch allmäliche Unw ndlung, desto entschiedener gilt die gegenwärtige Welt, auch wenn grundsätzlich der Monotheismus festgehalten wird, als verdorben und verloren, als unter der Herrschaft dämonischer M chte stehend: die Welt liegt im Argen, der Führer dieser Welt ist der Satan. Dann ist es natürlich die Pflicht des Frommen, sich von dieser Welt möglichst fern zu halten. So hängt dualistische Gottesvorstellung (Dualismus), die begrifflich als Uebergang von jenem naiven Polytheismus zum Monotheismus erscheint, und tatsächlich, geschichtlich, bisweilen den Uebergang gebildet haben (christliche Religion, Manich ausismus; Verfer: II (Man) aufs engste zusammen mit pessimistischer Beurteilung der sichtbaren Welt und mit einer Ethik, die asketisch, weltverneinend ist (Astele). Will man Astele und Weltverneinung unterscheiden, so bezeichnet letztere eine grundsätzliche ethisch-religiöse Stellung, erstere mehr die einzelnen Mittel und Methoden, die angewandt werden, um jene Stellung durchzuführen. Da aber beides manigfach ineinander übergeht, ist ständig der Artikel Astele (auch M nchismus und Typen der Religion: B) zu vergleichen.

2. Nicht alle Weltverneinung ist religiös. Die entschiedenste Weltverneinung ist der Selbstmord. Die Religionen gebieten ihn nicht, sondern verbieten ihn ( ber Ausnahmen vgl. Selbstmord). Die Verf uchung dazu ist gerade dort am stärksten, wo der religi e Halt fehlt. — Von den vorhin genannten drei Begründungen, dualistischer Gottesvorstellung, pessimistischer Weltbetrachtung, asketischer Ethik, fehlt die erste, es fehlt überhaupt religi e Begründung der Astele im ursprünglichen Buddhismus (3). — Pessimistische Weltbetrachtung findet sich auch bei modernen Religionsegnern wie Schopenhauer. Wenn die Predigt der Weltentzagung aus Ueberf chtigung am Lebensgenuss hervorgegangen ist und von den Predigern selbst nicht in die Tat umgesetzt wird, wenn diese öffentlich Wasser predigen und heimlich Wein trinken, wird sie freilich nicht viel Glauben f u ren, gleichg tig ob sie von Kirchenleitenden oder Kirchenleidenden kommt. Ungerecht aber und Beweis von großer geschichtlicher Unkenntnis wäre es, zu übersehen, wie oft Weltverneinung wirklich mit innerstem Ernst gesordert worden ist, welche ungeheure Kraft des Willens von ihren Vertretern aufzuboten worden ist, und wie große Leistungen von ihnen vollbracht worden sind. Und meist war ihr Handeln religiös bestimmt.

3. Ist anderseits alle Religion weltverneinend? Was heißt überhaupt Weltverneinung? Offenbar kann nicht schon jede Bejahung von gewissen Göttern und Genusssen so-

bezeichnet werden, die aus hygienischen oder pädagogischen Gründen gefordert wird, gerade zu dem Zweck, den Menschen zur vollen Kr ft, zur Fähigkeit eines gesunden Lebensgenusses kommen zu lassen oder sie ihm zu erhalten, oder die nur in den Verhältnissen eines bestimmten Berufs liegt. Sonderlich man wird von Weltverneinung erst dann sprechen, wenn darüber hinaus Götter und Genusse, die sonst allgemein als lebensf rdernd, kr ftigernd hochgeschätzt werden, für überhaupt (nicht erst bei Ueberreibung, Mißbrauch) schlecht, sündig erklärt werden. Freilich ist der Uebergang liegend. Es kann, was in einem Land hygienisch unbedenklich ist, im anderen sch diglich sein. Und es ist, wenn Weltverneinung so erklärt wird, noch nichts über ihr Recht ausgemacht. zwar wenn gewisse kleine religi e Gemeinschaften den Geschlechtserfehl völlig verwerfen, so bedarf es seines Wortes darüber, d s solche Stellung nicht nur tat chlich immer auf kleinste Kreise beschr nklich geblieben ist, sondern auch grundsätzlich, ethisch zu verwerfen ist, sobald man irgendwie Erhaltung und Steigerung der Kr ft der Menschheit als v lligst m gig ansieht. Aber z. B. die völlige Enthaftung vom Allobol Jordan die Abstinenz (W igkeitsbestrebungen) gerade um der Volksgesundheit und Kr ft willen. Geschichtlich hatet der Name Weltverneinung wesentlich daran, d s in den großen Religionen (Buddhismus, Islam, lath. Christentum) der Verzicht auf diese und jene Götter und Genusse der Welt geboten oder geraten wird, d s sich in solcher Weltentzagung Organisationen bilden (M nchismus), und d s ein Haupimothal in solcher Entzagung der Blick auf eine jenseitige Welt ist, in die wir aus dieser verganglichen Welt eingehen sollen.

4. Schillers „Götter Griechenlands“ sind die Klage um die verlorene unschuldige Freude an Natur und Lebensgenuss — verloren z. T. durch die teils mechanische Naturforschung, vor allem aber durch den finster asketischen Geist des Christentums. Die Aufführung wie die fürs Griechentum begeisternde Renaissance sind dem so verstandenen Christentum gleichermaßen feind. Ob man nicht das Griechentum dabei idealisiert und seine pessimistischen Zuge  bersiehten hat (Griechenland: I, 4), mag hier außer Betracht bleiben; sicher ist, d s in der griechischen Religion, in der israelitischen (Welt: II A) und in einer Fäule von anderen, besonders in dem Maße als sie den Charakter einer Religion tragen, Weltverneinung im oben angegebenen Sinne zum mindesten nicht allgemein gefordert wird, sondern höchstens auf Teile der Priesterlichkeit oder freiwillig sich zusammenziehende engere Kreise beschr nklich ist (Rahraer Ercheinungswelt der Religion: III, C 1 Typen der Religion, B 2); für die weiteren Kreise ist auch das Opfer von Trtten und Tieren kein Alt schmerzlicher Entzagung, sondern ein fr hlches Fest; die Religion trägt hier weithin vor wie gern den Charakter der Welt- und Lebensbejahung. Wie in anderen außer christlichen Religionen sowohl solche Zuge hervortreten, als auch weltverneinende (legtere besonders im Buddhismus), lese man in den Arbeiten über diese Religionen nach; hier soll nur die Stellung des Christentums zur „Welt“ verfolgt werden, soweit sie nicht bereits unter Astele: II dargestellt ist. Was zunächst

Jesu und das Christentum anlangt, so hat man in letzter Zeit besonders darauf geachtet, wie nahe sie das Weltende geglaubt haben. Macht nun schon jede Zeit starker Erhütterungen im menschlichen Zusammenleben, wie etwa ein Krieg, die Menschen opferwillig, so wird die Kraft, auf äußere Güter zu verzichten und das Herz von allem Erdischen abzuwenden, besonders gezeigt, wenn das Weltende als unmittelbar bevorstehend gilt. So müsste manchen Christen nicht heilaten besser scheinen als heilaten (I Kor 7^{ss}) und aller äußere Besitz wertlos („Sitte usw.: 111, 3 a. b.“). Auf der anderen Seite ist Jesus kein Prophet der Apokalypse gewesen. Entscheidend ist nicht, daß er frohlich war mit den Frohlichen und daß sie ihm einen Freller und Weinhäuser geschenkt haben (Math 11, 19), sondern daß seine Ethik als Gesinnungsethik nicht nur die pharäische, sondern jede geistliche, also auch die apostolische, Ethik grundsätzlich überbietet („Jesus Christus: III, C 4, 5“). Dabei möchten ihn die eschatologischen Gedanken vom nahen Ende dieser Welt so stark beeinflussen, daß seine Ethik oft als doch nur noch für kurze Zeit geltend, als „Interims-ethik“ erscheint; tatsächlich hat aber seine Ethik bleibende Bedeutung erlangt und die sie umhüllenden Gedanken ans Weltende sind gleichzeitig zu einer, wie man treffend gesagt hat, „Interims-eschatologie“ geworden. Über die Weltverneinung im lat. Christentum vgl. „Apokalypse: II, 1“; zu beachten ist außerdem, daß die Erwartung des Weltendes noch das ganze Mittelalter hindurch bis in die Reformationszeit hinein große Macht über die Gemüter hatte; Steigerungen des religiösen Lebens im Katholizismus sind gewöhnlich zugleich Steigerungen der weltförmigen Stimmung und führen zu neuen monastischen Organisationen. Inzwischen wurde die katholische Kirche, die das Reich Gottes in dieser Welt darzustellen beanspruchte, selbst zu einer Macht, die aufs stärkste mit „weltlichen“ Mitteln arbeitete. Sie fügte bei den Kampf des Christentums gegen die „Welt“ als einen Kampf für ihr Interesse hinzu; und z. B. unter Gregorius VII und Heinrich IV gelang es wirklich, die Kampf gegen weltlichen Einfluß auf die Beziehung kirchlicher Amtier und gegen die Chor der Priester auszunutzen für die Macht des Papstes. Aber die weltverneinende, apostolische Stimmung mußte sich auch gegen die selbst weltlich gewordene Kirche wenden, so bei den Waldensern u. d. während die apostolische Bewegung, deren Haupt Franz von Assisi war, sich als Bettelorden kirchlich organisierten ließ. Die Renaissance hat, so weltfreudig sie war, für die Überwindung apostolischer Ideale doch nicht so große Bedeutung wie die Reformation. In den gebildeten Kreisen wirkte sie fort, bis die „Aussöhnung der weltfreudigen Stimmung neue Macht gab; aber da sie die Herrschaft der katholischen Kirche nicht anstieß, ist auch seitdem in lat. Ländern sah jeder Aufschwung religiösfürstlichen Lebens mit erneuter Belebung apostolischer Ideale verbinden, während die Mehrzahl der Gebildeten innerlich der Kirche entfremdet bleibt und die Kraft vermissen läßt, die in einer einheitlichen religiösfürstlichen Lebensanschauung liegt. Zwar finden sich bei Luther, der — nicht allein, aber wichtiger als andere — die Berufssarbeit als Gottesdienst ehren lehrte, auch Sätze, aus denen apostolische Gedanken fort-

wirkten, doch soll man darüber nicht vergessen: 1. (in bezug auf Protestantismus und Katholizismus): die Reformation hat die Kirche zerstört, die innen der Welt und mit weltlicher Macht ausgestattet, doch zugleich im Gegensatz zur Welt stehen wollte; sie zerstörte sodann eins der stärksten Motive apostolischen Lebens, den Glauben an die Verdienstlichkeit der „guten Werke“, und endlich die Organisationen apostolischen Lebens, das Mönchtum; — 2. (in bezug auf alten und neuen Protestantismus): um ein Beispiel aus der religiösen Dichtung zu nehmen, so ist die Stimmung des Liedes „Läßt mich gehn“ von „Kanal“ († 1878) nicht gar verschieden von der des alten: „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“ von „Meyhart“ († 1642). Nun mag ersteres ein Erzeugnis des neuen Pietismus (II) sein. Aber soviel überhaupt der Gedanke festgehalten wird, daß mit dem Tode nicht alles aus ist, lebt mit diesem Hauptmotiv, sich nicht ganz an die Welt hinzugeben, irgendewie die Sehnsucht nach höherem Leben fort, als es diese Erde bieten kann; es lebt damit eine Stimmung fort, die mindestens dem, der sie nicht teilt, als weltförmig erscheinen wird. Weithin geschwunden ist die Anhängerlichkeit, mit der die Phantasie vergangener Zeiten Himmel und Hölle ausmalte, und die Massivität der Vorstellungen von Auferstehung, Engeln, Teufeln usw.; auch die orthodox-pietistischen Kreise können sich dem Einfluß dieses Vorgangs nicht ganz entziehen. Aber der Jesuitenglaube selbst, den viele mit Ingrimm als Weltverneinung bekämpfen, wird trotz aller Schwierigkeiten, die für ihn in der geistigen Lage der Gegenwart bestehen, von den allermeisten festgehalten, die Christen sein wollen. Weltverneinung im oben angegebenen Sinne ist er allerdings nicht; wenn aber moderner WiderSpruch gegen alle W. auch schon die Wirkungen bekämpft, die jeder lebendige Jesuitenglaube an Stimmung und Lebensführung haben muß, so wird, wer den im neuern Protestantismus verinnerlicht sich erhaltenen Jesuitenglauben teilt, nicht einfach in die Lösung einstimmen dürfen, an Stelle der Weltverneinung habe Weltbejahung zu treten. Im Einzelnen ist über die Stellung des Protestantismus zur Welt und ihre Wandlungen (außer dem unter „Apokalypse: II, 2 Gejagten“) noch zu bemerken: der strenge Calvinismus stand den Gütern dieser Welt apostolischer gegenüber als das Lutherum des 16. und 17. Jhd.s, aber der Anteil calvinistischer Völker und Länder an den Fortschritten der wirtschaftlichen Kultur war größer; das Lutherum hat seinen Sitz wesentlich in Ländern mit vorherrschender Landwirtschaft und monarchischer Staatsordnung gehabt (nicht ausschließlich; vgl. Hamburg). In der weiteren Entwicklung des Protestantismus sind lutherischer und calvinistischer Geist, auch wo keine kirchliche Union vollzogen wurde, nicht mehr scharf zu scheiden. Auf lutherischem wie calvinistischem Boden war der Gegenstand zur „Welt“ nicht immer dort am schärfsten, wo die Orthodoxie am stärksten war. Im Gegenstand zum „Pietismus“ betonten die Orthodoxen um 1700, daß ein nicht übertriebener Genuss der Freuden dieser Welt erlaubt sei; Tanzen u. dgl. konnte zeitweise geradezu als Zeichen der Orthodoxie gelten. In der „Aufklärung“ in der zwar Kulturbefreiung und Kritik an der

Kirchenlehre verbunden; verwirft Rousseau die transzendente Kultur seiner Zeit, so hat er doch stärkstes Vertrauen zur Gefundheit der Menschheit, und Kant's Lehre vom radikalen Bösen ist Zeugnis seines stiftlichen Ernstes, aber die Kulturrentwicklung im ganzen will er weder verwerfen, noch kirchlicher Leitung unterwerfen, er bejaht sie. Wenn die Kultur sich immer mehr von kirchlicher Leitung frei mache und Staat und Kirche immer schwächer aneinandertreten (Kirche: V, 6 ff), so sind Verschiedenheiten der Stimmling der Kultur und dem Staat gegenüber auch im Protestantismus des 19. Jahrhunderts da. Die einen stellen das Christentum in den großen Strom der Kulturrentwicklung hinein, so Tschleiermacher und die vom deutschen Idealismus (II) stark bestimmte spekulativ-theologische Theologie. In diesen Kreisen ist es ausgeschlossen worden, daß für sie als letzte Epoche der Offenbarung Gottes im Christentum eben der deutsche Idealismus gälte, die Zeit unserer großen Philosophen und Dichter (während für A. Nitsch und die konservativeren Geistlichen als letzte solche Epoche die Reformation gilt). Dem entspricht eine hohe Schätzung der Kulturbedeutung des Staates und geringe Schätzung der Kirche als Sonderorganisation; am schärfsten kommt das zum Ausdruck bei Tschleiermacher, der die Kirche schließlich im christlichen Kulturratlat aufgehen lassen will und die Reformation als Beginn der Entstehung des Christentums ansieht. Auf der anderen Seite ist, wenn vielen als Blüte der Kultur die ästhetische Kultur erscheint, Prophet des schärfsten Gegenseitigkeits zwischen Christentum und jüdischer Kultur Kierkegaard. Die tiefe Berücksichtigkeit zwischen der wissenschaftlichen Theologie der Neuzeit (und zwar der „positiven“ wie der „liberalen“) und der Sinnesart des Urchristentums hat besonders Oberbeck betont. Der großernteil zur Orthodoxie zurückstrebende Pietismus des 19. Jhd.s hat im Gegenfahrt zu Auflösung und Rationalismus die Herrschaft der Vernunft in Glaubenssachen mit Lutherischer Grobheit verdammt und alle anderen theologischen und kirchlichen Richtungen unchristlicher Kulturzieligkeit beobachtigt. Sowohl die Auflösung nachwirkt, deren Optimismus dem Gegenfahrt von Christentum und „Welt“ nicht gerecht wurde, mögen solche Vorwürfe berechtigt gewesen sein; wie wenig sie allgemeine Berechtigung haben, ist nach Vorträgen von Kirch und Bousset auf dem Protestantentag 1911 (Lit. von O. Baumgarten) betont worden. Eigentümlich gestaltet sich die Stellung zur Welt oft unter dem Einfluß der sozialen Fragen der Neuzeit. Denn einerseits liegt in dem Befreien, an den Kulturgütern der breiten Masse immer größeren Anteil zu geben, entschiedene Weltbejahung; andererseits haben oft auch atheistische Sozialisten im Kampf gegen den Reichthum gern biblische Worte von weltverneinendem Klang verwendet. Bei T. Solz tritt die Predigt der Weltenttagung fast stärker hervor als die der Brüderlichkeit und sozialen Gerechtigkeit. Bei ihm ist allerdings der Einfluß der Russischen Selen unverkennbar. Überhaupt ist nicht in den großen Kirchen, sondern im Sezessionsamt aller Länder und Bekenntnisse der Gegenfahrt gegen die „Welt“ leicht am schärfsten (Sez. I) je kleiner die Gemeinschaft, um so freier kann sie sich von allem „weltlichen“ Welt-

ten halten. Unberührt von Differenzen, wie wir sie in der Stellung des neueren Protestantismus zur Kultur fanden, ist schließlich auch der Katholizismus der Gegenwart nicht: was man sozialen, politischen, literarischen Modernismus genannt hat („Reformkatholizismus, Ultramontanismus, 2c) und der entgegengesetzte schroffste clericalismus sind zwar teineswegs so gleichmäßig, daß im ersten mehr weltlicher Sinn herrsche und der bisweilen ästhetische Katholizismus hier geringer sein müsse (sich ist hier nur mehr Verständnis für die Welt der Gegenwart vorhanden), aber der Gegenfahrt der Kirche zur Welt und ihr Anspruch, die Welt zu beherrschen, wird in schroff clericalen Kreisen schärfster vertreten.

5. Weltflucht bedeutet nicht ohne weiteres Verzerrung oder gar Zerstörung der Kultur. Ein gerechtes Urteil muß zugeben, daß die Stätten der Weltflucht oft Herde der Kulturförderung gewesen sind. Trotzdem wird der Einzelner wird dem Kulturliebhaber einfach entzogen. Aber das Leben im Kloster bedeutet, schon weil es nicht ein Verlassen aller Gemeinschaft ist, eine mildere Form der Weltflucht. Der Sorge um Familie und Besitz überhoben, haben hier viele ihre gesammelte Kraft auf wirtschaftliche Tätigkeit — welchen Anteil der Kultivierung Nord- und Ostdeutschlands haben die Bisterien —, wissenschaftliche und künstlerische verwendet. Die sittlichen Einwendungen gegen das ästhetische Ideal, wie es im heutigen Katholizismus gefaßt wird, bleiben trotzdem in Gelung, T. Astete. Und geschichtlich ist hinzuzufügen, daß gerade von diesem Ideal diejenigen, die ihm folgen wollten und sollten, sehr oft abfielen und sehr tief gesunken sind, und daß in seinem Dienst die Menschen nicht nur gegen sich — das ist selbstverständlich und oft etwas Großes —, sondern häufig auch gegen andere hart und grausam geworden sind. Je schärfster man so an Astete und Weltverneinung kritik übt, um so erster ist freilich zu fragen, inwiefern unsere Religion, das Christentum, ihnen geholfen habe. Oft sind ihm Anschauungen zugeschrieben worden, die noch über die vom Katholizismus festgehaltene Linie hinausliegen und etwa der manichäischen Weltbefreiung (Mani) entsprechen. Gelegentlich hat man so in dem Christentum freimüthig Gedanken hineingelegt, die man selbst liebt; so betont Schopenhauer die Erbjudenlehre, und moderne Theosophen (Theosophie) und ähnliche Kreise suchen aus der Bibel und der Geschichte des Christentums mit Vorliebe heraus, was ihren ästhetischen Anschauungen entspricht. Meist aber wird gegen das als weltverneinend hingestellte Christentum leidenschaftlich angekämpft. Demgegenüber muß besonders davor gewarnt werden, daß man dem Protestantismus einfach die ästhetischen Ideale des Katholizismus zuschreibt. Der Pietismus mag die weltoffene, der Kulturarbeit zugewandte Seite des Protestantismus oft vernachlässigt und verbuntelt haben, kein gerechtes, geschichtliches Urteil kann sie übersehen. So weit aber nicht Dinge, die nur im Katholizismus ihren Platz haben, dem Protestantismus vorgeworfen werden und auch ihm Weltverneinung nachgesagt wird, handelt es sich um christlichen Gedanken von Leid und Tod, von dem Jenseits, und um strenge sittliche

Forderungen. Am erustesten sind die Einwendungen gegen den *Jenseitsglück*: man sagt, er verunreinige die Motive des sittlichen Handelns, und er schwäche die Kraft zum rechten Arbeiten auf dieser Erde und die Lust an ihren Gütern (vgl. "Vergeltung"). Dass er ersteres tun kann und oft getan hat, ist nicht zu leugnen, aber wie alle Kräfte unseres Kulturrebens darf die Religion beanspruchen, dass bei ethischer Beurteilung nicht ihre entarteten, sondern ihre reinsten Erscheinungen ins Auge gefasst werden. Und im Blick auf die Besten in der Geschichte des Christentums vermag die in jolchem Vorwurf vorausgesetzte Scheidung des Religiösen und Sittlichen, und damit verlieren dieser Vorwurf sein Recht ("Ethik, 6 c "Ethische Kultur, Sp. 677); die Frage, ob der religiöse Glaube, besonders der Jenseitsglaube, überhaupt Wahrheit oder Wahn sei, steht auf einem ganz anderen Blatt und ist mit der nach seinen sittlichen Wirkungen nicht zu vermengen. Dass aber der Jenseitsglaube die Kraft zum Handeln in dieser Welt zerstört, bedarf für den, der Luther oder Cromwell kennt, keiner Befreiung; bezeichnend ist, dass Goethe, der im Faust Worte enthüllender Belehrung aufs Diesseits gesprochen hat, befürchte, meist seien diejenigen auch für dieses Leben tot, die kein anderes erhoffen. Und was die Fähigkeit, das Leben zu genießen, angeht, so haben Christen allerdings vom Leid und Sterben oft in weichlicher Weise geredet, die kräftigen Naturen Anstoß geben müsste; aber der Segen, den Jesu Hingabe in den Tod, den das Kreuz für die Menschheit gebracht hat, wird durch kräftige poetische Proteste gegen das Kreuz als Leidenssymbol (so von Herwegh) nicht im geringsten gemindert. Und oft wird von Genussucht und Gedankenlosigkeit die Tatsache des Leids und die Tatsache des Todes so sehr vergessen, dass Mahnungen an Leid und Tod sehr vielen Menschen einfach notwendig sind. Jedoch werden Todesfurcht und Leidensfurcht nicht dadurch wirklich überwunden, dass man nicht an Leid und Tod denkt. Und wie gegen den Leidenden, so ist gegen die niederen Leidenschaften eine starke Gegenbewirfung erforderlich. Auch wer die vom Christentum gepredigte Nächstenliebe nicht als oberstes Prinzip der Moral gelten lassen will ("Liebe, 5), wird doch zugeben, dass der trügerische Egoismus durch Mahnungen, er solle nicht überstreiten, nie wirklich überwunden wird, sondern nur durch die ihm stark entgegengesetzte, der Selbstverleugnung fähige Liebe. So wird, wo der Trufl verhehlt wird, nur die Fortdauer voller Abstinenz ("Mäßigungsbemühungen) wirksam sein; gegen verbreite Unnützen oder Laster scheinen die radikalisten Forderungen am ehesten Abhilfe zu schaffen. Strengere sittliche Forderungen, die als Weltverneinung getadelt werden, sind damit freilich nur als pädagogische Maßregeln und abnormale Zuständen gegenüber gerechtfertigt ("Ause: III), aber wo liegt die Grenze zwischen Normalen und Abnormalen in unseren doch ebenfalls unvollkommenen sittlichen Zuständen? Der sittlichen Schäflichkeit wird jeder sittliche Ernst als weltverneinend erscheinen, und in der Tat: wer einen starken sittlichen Glauben hat und erst recht wer reli-

giösen Glauben hat, dessen Gedanken werden nicht nur über diese Welt hinausgehen, dessen Wille wird stets auch irgendwie als weltverneinend empfunden werden müssen. Solche Weltverneinung ist nicht sentimental oder Weltshmerz; der gedeiht am besten, wo kein religiöser Glaube ist. Und sofern widerständliches Handeln in sich selbst zusammenbricht und lebenzerlösend wirkt, ist religiöser Glaube, der sich in sittlichem Handeln betätigt, im höchsten Sinn weltbejahend. Je verschiedener die Charaktere der Menschen sind und die Verhältnisse, unter denen sie leben, desto verschiedener kann bei gleicher religiöser Grundgeinnahme im einzelnen die Stellung zur "Welt" sein, besonders z. B. die zu "Staat und Staatskirchen"; dem Christentum ist sowohl ein weltverneinender wie ein weltbejahender Zug eingetragen und die Erörterung darüber wird um so fruchtbarer sein, je weniger sie sich an die allgemeinen Begriffe Weltbejahung und Weltverneinung hält und je mehr an den konkreten Zustand, den man bei diesen Worten im Auge hat.

Außen den Lehrbüchern der Ethik, der Religionsgeschichte, der Dogmengechichte befinden sich Schriften zur Geschichte der Ethik wie "Ethik Tochter: Lebensideale, 1901; — August Dotner: Pessimismus, Nihilismus und Naturalismus, mit besonderer Beziehung auf die Religion, 1911; — Die Religion als Kulturkraft, von Kirmis und Boussel (in: 25. Deutscher Protestantentag, 1911); — Friedrich Mahling: Lebensverneinung und Lebensbejahung, 1912. **Makert.**

Welt u. VI. Welträtsel.

1. Die 7 W. Dubois-Reymond; — 2. Ihre Lösung durch Haedel; — 3. Wissenschaft, Weltanschauung und Glaube.

1. Im Jahre 1880 hielt Emil Du Bois-Reymond in der Berliner Akademie der Wissenschaften einen Vortrag über „die sieben W.“. Er nannte als solche W., die für unser Erkennen teils prinzipiell unlösbar, teils wenigstens bis heute ungelöst seien, folgende: 1. Was ist das Wesen von Materie und Kraft? 2. Welches ist der Ursprung der Bewegung? 3. Welches ist die erste Entstehung des Lebens? 4. Wie ist die anscheinend abhängigvoll zweidimensionale Einrichtung der Natur zu erklären? 5. Wie ist die einfachste Sinnesempfindung entstanden? 6. Welches ist der Ursprung des vernünftigen Denkens und der damit eng verbundenen Sprache? 7. Wie ist die Willensfreiheit zu erklären? Von der 3. Frage nach der Entstehung des Lebens ließ Du Bois-Reymond die Möglichkeit offen, dass man später einmal die Entstehung des Lebens durch komplizierte Zusammenwirken mechanischer Prozesse begreifen, womöglich also auch selber Leben einmal in der Retorte erzeugen könne. Du Bois-Reymond hielt nämlich als entschiedener Vertreter der mechanistischen Lebenslehre im Gegensatz zum Vitalismus die Lebenserscheinungen für rein physikalisch-chemische Vorgänge. Auch von der 4. Rätselfrage meinte er, dass man sie vielleicht noch lösen könne, indem man die scheinbare Zweidimensionalität ("Teleologie") aus rein mechanisch wirkenden Ursachen erkläre. Du Bois-Reymond verbergt sich dabei nicht die Unvorstellbarkeit dieser Theorie, die den Zufall zum leitenden Entwicklungsprinzip macht. Trotzdem meinte er, man müsse sich, bis man eine bessere Erklärung habe, an sie klammern wie ein Besiegelter an eine rettende Plane ("Dar-

winisimus, 2). Auch von der 6. und 7. Frage nach der Entstehung des vernünftigen Denkens (Geist des Menschen = Seele) und der Willensfreiheit ließ er die Möglichkeit einer einfligen Lösung offen. Um so entchiedener aber betonte er: die 1., 2. und 5. Frage nach dem Wesen der Materie und Kraft, nach dem Ursprung der Bewegung, wie der einfachsten Sinnesempfindung für uns Menschen in alle Ewigkeit unlösbar; sie übersteigen prinzipiell unser Erkenntnisvermögen.

2. Gegen Du Bois-Reymond wandte sich Grün "Haezel" in seinem Buch über „Die W.“ 1899. Er meinte, die Entwicklungsllehre sei das Zauberwort, das die Rätsel löse. Die 3., 4. und 6. Frage Du Bois-Reymonds nach der Entstehung des Lebens, der anscheinend zweimäßigen Errichtung der Natur und der Entstehung des vernünftigen Denkens sei durch sie bereits gelöst. Die Willensfreiheit sei gar kein Problem, sondern eine Einbildung. Die übrig bleibenden 3. Fragen nach dem Wesen der Materie und Kraft, nach dem Ursprung der Bewegung und der Sinnesempfindung aber beantwortete die monistische Weltanschauung (Monismus). Sie lehre: allem Dasein in der Welt liegt eine unendlich ausgedehnte und seit Ewigkeit vorhandene Substanz zugrunde, die Materie, die in ihren kleinsten Teilen bereits Atomien primitiver Art habe. Ihre beiden Grundgesetze, die Gesetze von der Erhaltung des Stoffes und der Energie (Energie und Energetik, 1) beherrschen und erklären das ganze Weltgeschehen. Haezel fasst beide Gesetze zu dem von ihm formulierten Substanzgesetz zusammen. So meint er, er habe alle die Fragen beantwortet, die seit Jahrtausenden die Menschen beschäftigt haben, und an deren Lösung Männer wie Du Bois-Reymond u. a. verzweifelten. Das Substanzgesetz und das Entwicklungsgesetz lösen alle W.

Haezel über sieht, daß die Entwicklungsllehre nicht die Fragen löst, sondern neue Fragen aufwerfen muß: wie ist Entwicklung möglich? welche Ursachen sind in der Entwicklung wirksam? wie ist es zu begreifen, daß Entwicklung nicht bloße Abwanderung, sondern Heraufführen höherer Daseinsformen ist? Der Entwicklungsgedanke ist vieldeutig und manigfacher Anwendungen fähig (Entwicklungslehre, 4-9).

Ebenso die andere Grundfrage: was liegt schließlich der Welt zugrunde? wird von Haezel durch eine Hypothese beantwortet, die von vielen Schwierigkeiten bedrückt wird. Wir sollen als oberste Weltelemente uns Atome denken, die von den mechanischen Gesetzen beherrscht werden und doch zugleich besetzt sind. Damit sind die Rätselfragen nur in die augennommenen Urbestandteile der Welt zurückverlegt. Wie aber durch Zusammentreten massenhafter besetzter Atome ohne eine gestaltende Kraft ein einheitlicher Organismus mit Selbstbewußtsein entstehen kann, bleibt wieder ein ungelötes Problem. Haezel glaubt, durch seine Lösung der W. die Weltanschauung gefunden zu haben, die das notwendige Ergebnis der neueren Naturwissenschaft sei, und mit der die Religion sich befriedigen müsse, wenn sie im Zeitalter der Naturwissenschaften leben wolle.

3. Bei Haezel liegt eine unkritische Verkenntnung der Grenzen des erhaltenen Wissens vor. Er mischt in

unheilvoller Weise wissenschaftliche Erkenntnisse und Überzeugungen seines Glaubens ineinander, ohne die Grenzen anzugeben, wo beide in einander übergehen. Es ist der Glaube an die Allmacht der Naturkräfte, in die der Menschengeist völlig eingebettet sei, und denen gegenüber er keine Eigenkraft und Selbständigkeit besitzen könne (Geist des Menschen). Vor allem ist es falsch, zu meinen, daß der Naturwissenschaft das erste und letzte Wort aufzunehme, um eine Weltanschauung zu gewinnen und die W. zu lösen. Auch Du Bois-Reymond hat hier keine Klarheit gezeigt. Er hat nur vor dem voreiligen Fertigsein der materialistischen Lösungen gewarnt. In Wahrheit steht jede Wissenschaft an Grenzen. Keine Wissenschaft kann von sich aus sich zur Weltanschauung vollenden. Sie kann nur gewisse Allgemeinbegriffe, die sich ihr als fruchtbar erwiesen haben, zur Verwendung bei der Bildung einer Weltanschauung weitergeben. Solche Begriffe sind z. B. Materie (Energie usw.), Leben (Biologie), Kauflichkeit, Zweck (Teleologie), Naturgesetze, Entwicklung (Entwicklungslehre). Die Macht, welche eine Weltanschauung eigentlich formt, ist nicht die eralte Wissenschaft, sondern die persönliche Leben & Erfahrung, bei der ästhetische, praktische, besonders sittliche und religiöse Empfindung das entscheidende Wort sprechen (Glaube: III, 3-5). Eine Lösung der Frage, was eigentlich der Welt zugrunde liegt, ist daher nie von der Naturwissenschaft zu erwarten, sie ist stets vom Glauben zu beantworten (Welt usw.: IV, dogmatisch; Welt usw.: VIII, Weltzwed; Kosmologie und Religion). Der christliche Glaube geht von der Erfahrung der Pflicht und von der hinter dem heiligen Soll stehenden und uns von Ohnmacht, Schuld und Leid erlösenden Wirklichkeit Gottes aus. Er sieht in der die Menschheit erziehenden und zum Reich Gottes emporbildenden Liebe Gottes den tragenden Grund der Welt und deutet von da aus die Natur als dienendes Mittel für diesen Zweck (Theismus | Welt: VII, Weltzwed). Dieser Glaube weist sich der ästhetischen Bewunderung der Natur und des Altelebens, das uns trägt, überlegen (Monismus). Er vermag aber den wirklichen Tatsachen der Naturerkenntnis gerecht zu werden. Der Glaube läßt nicht spiegelnd alle W. Zu ihm liegen neue Fragen: Wie verhält sich der heilige Gott zum Bestande einer sündigen Welt, die doch irgendwie auf ihn zurückfährt? (Sünde). Wie verhält sich der liebende Gott zu dem Weltleid? (Theodizee). Aber der Glaube zeigt den Weg, wie wir im praktischen Leben, immer aufs neue kämpfend, über diese dunklen Mächte den Sieg gewinnen können. Die W. weisen auf Lebensrätsel hinüber, die jeden Menschen persönlich angehen. Wer ihrer Herr wird, ist auch auf dem richtigen Wege zur Lösung der W.

Zu, siehe bei Du Bois-Reymond und Haezel: —
Johannes Hauri: Die W. und ihre Lösung, 1909.

3. Wendland,

Welt usw.: VII. Weltleid. Leid gibt es nur, wo es bewußte, mit Empfindung und Gefühl begabte Wesen gibt. In einer toten, bewußtlosen Welt wäre auch kein Leid vorhanden. Die Frage ist, ob mit der Entstehung von Bewußtsein, Empfindung, Gefühl auch notwendig

61

wenig die Entstehung von Leid verbunden ist. Die alte Dogmatik verneint diese Frage und behauptet, daß erst mit der Sünde das Leid in die Welt gekommen ist (Schuld, Sünde; IV, bei 5 § Tündensfall). Auch Schleiermacher bindet das Leid an die Sünde. Ohne Sünde würde es nach ihm kein Leid oder Übel geben. Es würden zwar auch ohne Sünde Lebenshemmungen wie Krankheit und Tod (Tod; IV) vorhanden sein, aber sie würden nicht als Übel empfunden werden, weil sie von dem dann vollkommenen Gottesbewußtsein gänzlich überwunden werden würden. Allein es liegt hier eine Einschränkung der Bedeutung des Wortes Übel vor, die sich kaum allgemeine Zustimmung wird erwerben können. Auch ohne die Bestiehung zur Sünde würden die mannigfachen Lebenshemmungen als Übel empfunden werden. Die Behauptung der alten Dogmatik, daß erst mit der Sünde das Leid seinen Einzug in die Welt gehalten hätte, läßt sich nicht aufrecht erhalten. Denn das Leid reicht über den Kreis des Menschen hinaus. Ehe der Mensch auf der Erde erschien, hat es viel Lebenszerstörung in den Stämmen der tierischen Organismen unter einander und in den großen Katastrophen, die über die Erde hingenommen, gegeben. Wenn so Leid und Sünde nicht zur Deduktion zu bringen sind, so folgt doch daraus nicht, daß das Leid mit dem bewußten Leben nicht ewig verknüpft ist. Zwar spricht Leibniz vom dem metaphysischen Übel, das mit dem Begriff des begrenzten Daseins, also notwendig gesetzt sei; aber es liegt da eine Erweiterung der Bedeutung des Wortes Übel vor, die nicht als gerechtfertigt gelten kann. Mit der bloßen Verjährung des Daseins ist nicht zugleich das Übel gegeben; es ließe sich ein begrenztes Dasein ohne Übel denken. Außerdem wird das Leid als etwas empfunden, das der Rechtfertigung bedarf, und ganz besonders innerhalb der religiösen Auffassung bedeutet das Vorhandensein des Übels ein drückendes Problem, obwohl die Bedeutung, die das Leid für die stiftlich-religiöse Entwicklung des Menschen haben kann, durchaus anerkannt werden kann. Doch stehen wir damit vor der Frage der Theodizee, die hier nicht zu behandeln ist. Gehört das Leid notwendig zu jedem Weltdasein, in dem sich bewußtes Leben findet, so könnte es keine Eschatologie (: IV; vgl. Welt; IV, I), d. h. keine Hoffnung auf endgültige Überwindung des Leides geben, oder nur eine sozusagen negative Eschatologie mit völliger Aufhebung des Weltdaseins, wie sie die Philosophie v. Hartmanns in Aussicht nimmt. Christliche Religion aber ist mit dem Kampf gegen das Leid verbunden, und so lebt in ihr die Hoffnung auf Auscheidung des Übels, auf Erlösung vom Übel (Erlösung; II).

Eine bedeutsame Frage ist noch, ob das Leid über das Weltdasein hinausreicht, ob es auch das Leben Gottes berührt. Für eine weit verbreitete Denkschule liegt allerdings bereits in der bloßen Frage der volleidete Widerstand. Zum Befrei Gottes gehört die Seligkeit, und so könnte in seiner Weise eine Berührung Gottes mit dem Leide angenommen werden. Natürlich ist so viel richtig, daß das Leid für Gott nicht wie ein Schädel sein kann, das Gewalt über ihn hat. Allein es sollte nicht so völlig

übersehen werden, daß sich in tiefen religiösen Vorstellungen auch dieser Gedanke von einer Berührung der Gottheit mit dem Leide findet. Man mag dabei die bizarre Vorstellungen orientalischer Mythologie rubig beiseite schließen, die homerische Götterwelt viel eher für eine Bildung irreligiöser als religiösen Sinns erklären, auch der großartigen Vorstellung der nordischen Mythologie von einer Götterdämmerung keine Bedeutung beimesse, aber es sollte der ernstesten Beachtung für wert gehalten werden, daß auch das Christentum das Leid in Verbindung mit Gott bringt. Ist Christus die Offenbarung Gottes, so ist auch sein Leiden (Werkt Christi Rechtfertigung; III, 3) da hin ein zu reden. Christlicher Glaube wird immer eine Betrachtung des Leidens Christi als ungängend ansehen, die sich damit lediglich als mit einem menschlichen Schädel abgibt. Das Wort: „Marter Gottes, wer kann dem vergeßen“ ist nicht der Ausdruck für den bloßen Einfall eines einzelnen, sondern gibt eine große Gesamtauffassung wieder, die zu allen Zeiten sich in der christlichen Frömmigkeit findet. Gewiß ist für die nähere Darlegung des hierin Enthaltenen in besonderem Maße Zurückhaltung angebracht, weil sich sonst leicht abstörende mythologische Phantasien und abschreckende Theorien einstellen, aber man soll über diesen Gefahren nicht das Große und Überführende, das in jener Auffassung liegt, verfeiern. Gott ist auch im tiefsten Leide gegenwärtig, er schaut all dem schweren Weltleid nicht als ein Unbetätigter zu, sondern er hat daran Anteil. Natürlich ist dabei immer festzuhalten, daß Gott dem Weltleid nicht passiv wie einem Verhangnis, das er nicht wenden kann, gegenübersteht, sondern daß er es in jedem Augenblick absolut in seiner Gewalt hat. Freilich laufen alle Gedanken, die wir hier bilden mögen, schließlich auf Autonomie hinaus; aber das ist keine vereinzelte, sondern eine durchgängige Errscheinung. Jedenfalls ist beides festzuhalten, daß Gott selig und daß er auch im Weltleid gegenwärtig ist.

Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube, (1821) 1830, §§ 75—78, 82 und 84. **Akkord.**

Welt u. : VIII. Weltzweck.

1. Weltanschauung; — 2. Das religiöse Weltbild; — 3. Die neuzeitliche Kuenstlichkeit; — 4. Die Welt der Ursachen und der Zwecke. — Der Artikel ist *aeschichtophilosophisch* orientiert; für das *Naturphilosophisch*: vgl. *Theologie* *Entwickelungslehre* (bei 1, 5).

1. Welt ist die Summe gegebener Vorstellungsinhalte, die das Bewußtsein füllen und bewegen. Ist das Bewußtsein für uns immer nur in räufiger Beziehung auf solche Vorstellungsinhalte da, kann es aber diese Inhalte nicht selbstschöpferisch aus sich erzeugen, so ist es ohne Welt nicht zu denken. Zahl und Größe, Mannigfaltigkeit und Ordnung der Inhalte ist für den Begriff zunächst gleichgültig. Es kommt allein darauf an, daß das Bewußtsein seine Welt und an ihr seine Weltanschauung habe. Aus dieser Beziehung aber ergibt sich, daß das Weltbild, nach Kant's Bestimmung der Idee, immer als Aufgabe zu fassen ist, die sich dem Bewußtsein stellt. Mit Schleiermacher wird sofort hinzugefügt werden dürfen, daß diese Aufgabe nach zwei Richtungen weist; sie fordert einerseits die *Aufnahme* der *Inhalte* e

in das Bewußtsein, also erkennende Tätigkeit; sie leitet andererseits zur Gestaltung der Inhalte für das Bewußtsein, also zu praktischem Handeln an. Beides wird ineinander übergehen: kein Handeln an der Welt ohne Welterkennen, aber ebenso kein Welterkennen ohne vorangegangenes und nachfolgendes Handeln an ihr. Aus dieser Differenz der Weltidee als dem Bewußtsein gestellter Aufgabe folgt aber weiter, daß die tatsächlichen unaufhörlichen Wandlungen des Weltbildes in der Geschichte in der Sache begründet sind. An einem in sich fertigen Weltbild hätte das Bewußtsein keine Aufgaben mehr zu erfüllen, oder es würde sich eben nicht als die zur Tätigkeit aufzeigende Summe von Aufgaben darstellen. Um den Bedeutung gerecht zu werden, die alle Welt für das Bewußtsein hat, muß der Charakter ewiger Unfertigkeit ihr anhaften. Tritt dieser am modernen Weltbild und seiner Unendlichkeit in Raum und Zeit deutlich hervor, so ist derselbe Grundzug doch schon in aller geschichtlichen Vergangenheit zu beobachten: das Weltbild ist im Laufe menschlicher Kulturrentwicklung in ständigem Wachsen begriffen; es erweitert sich mit jedem Kultursturzschritt, äußerlich in der geographischen Ausdehnung, diese in umfassendstem Sinne genommen, innerlich in der fortwährenden Erkenntnis, Aneignung, Verfestigung der Weltkräfte. Dabei ist das Bewußtsein in bei all diesen Erweiterungen niemals in bloß passiver Beziehung vorzu stellen. Im Hintergrund jeder neuen Lösung, welche die Aufgabe findet, zeigt sich immer der Wille als treibende Kraft. Die vom Kinde geforderte Außernärrkeit ist die Bedingung aller Tätigkeit in Erkennen und Handeln, und das Weltbild, daß so zustande kommt, ist darum niemals einzig passives Erleben von Weltindrücken, sondern immer zugleich aktives Gestalten und Prägen des Bereichens, Verwohnen, Zusammenhangsloren zu der wie immer beschaffenen Einheit des neuen Weltbildes. Diese Einheit geht aus Bewußtseintätigkeit in der Geschichte hervor. Nicht sowohl aus dem Einzelbewußtsein entspringt es, sondern aus diesem, wie es den geistiglichen Zusammenhängen einer Zeit und schließlich der Gesamtgeschichte der an der Kulturbewegung beteiligten Menschheit eingegliedert ist. Die Aufgabe wird mit den gewonnenen Lösungen übernommen, aber jederzeit sofort auch als neue gestellt. In keinem Punkt der geschichtlichen Entwicklung darum kann das Ergebnis als der Gewinn des „objektiven“ Weltbildes oder als die Bewußtseinsdarstellung der in sich „wirklichen“ Welt eingehaft werden; vielmehr zieht sich in ihm unter allen Umständen, auch bei dem immer selbstverständlichen Streben nach Erreichung der wirklichen Wirklichkeit, die ganze Spannung des Bewußtseins nach seiner erkennenden und handelnden Richtung. Auch das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart ist darum ein geistiges, aus geschichtlichen Tätigkeit entstanden und mit den persönlichen Denk- und Willenskräften, die es erarbeitet haben, unloslich verbunden. Materialistische Weltdeutung schaltet den einen der beiden Faktoren, aus deren Auseinanderwirken das Welt-

bild entsteht, aus und richtet sich damit selbst: ohne entschiedene Verwendung von Bewußtseinstärken ist auch materialistische Theorie niemals zustande gekommen (§ Materialismus, 2, 3).

2. Wo das Weltbild des praktischen Handelns in politischem Wirken, technischem Gestalten, künstlerischem Bilden in Frage kommt, liegt ihm als stillschweigende Voraussetzung die Überzeugung zugrunde, daß die Welt ihre Zweckeziehung im handelnden Menschen hat. Diese Überzeugung stützt aber auf die legtlich unüberwindlichen Hemmnisse, die der Widerstand des Stoffs dem Erkennen und Willen bereitet. Überall lauft das endlich Bewußtsein an unübersteiglichen Grenzen an. Diese Grenzen werden aber um so schwerer empfunden, als sie in allem Schicksal, Leiden, Tod jene Zweckeziehung der Welt auf das Bewußtsein überhaupt in Frage stellen. Aber gerade in diesen Konflikten treibt der Gottesgedanke seine ursprünglichsten, auch in höchster Religionsentwicklung nie ganz verlorene Burzeln. In aller Volksreligion steht der Gottesgedanke in deutlichster Beziehung zu der Welt, die das Auschauungs- und Tätigkeitsgebiet des Volkes ausmacht: in Gottvertrauen wird das Land mit seinen Gütern, d. h. die Welt des Volkes, aus des Gottes Hand empfangen und werden alle seine geschichtlichen Weltschicksale in Sorge und Hoffnung, Arbeit und Kampf ihm befohlen. Aber erst in höherer Religion taucht der Gedanke der Schöpfung (§ 1, II) auf: er seit die Erweiterung des Weltbildes über die Volksgrenzen zu umfassender Kulturranschauung voran. Wissenschaftliche Weltbetrachtung ist an seiner Herausbildung beteiligt: erst jetzt tritt an die Stelle der naiv empfundenen, aber nach Begrenzung und Herkunft ungeprägten Einheit des Landbesitzes die überragende, eben darum aber auch rätselhafte der Welt einheit. Und doch ändert bei aller Steigerung der Kulturranschauung der Schöpfungsgedanke, der dieser neuen Einheit Herr zu werden strebt, nichts an den inneren Beziehungen Gottes zur Welt. Der W. wird nach wie vor in dem Verbande derer gesunden, die zu dem Gott in besonderem Glaubensverhältnis stehen. Aber die Bedingungen, unter denen das nun geschieht, sind verwidert geworden. Die Welt als einheitliches Ganze haben neben dem einen, dem Gott verbündeten, noch andere Böller inne. Bei den Gegenästen, die zwischen ihnen bestehen und die das Schicksal des einen bedingen, wird die Zweckeziehung der Welt auf dieses unjünger. Vollends wird sie zum schweren Problem, wenn der natürliche Verband sich für die Religion auflöst und an seine Stelle die individualisierte Gemeinschaft höherer Glaubenswirken tritt. Es stellt sich eine doppelte Weltbeurteilung ein (§ Welt; IV, dogmatisch, 3 § Welt; V, Weltbejahung und Weltverneinung § Typen der Religion, B). Alles Leben und alle sinnlichen Mittel zum Bestand dieses Lebens sind deutlich an die Welt gebunden und die Gläubigen aus der Welt hervorgegangen und bleiben sie in dauernder Abhängigkeit von ihren Gütern und Kräften, so ist damit auch für sie ein positives Verhältnis der Welt zu Gott gesetzt. Sind sie aber umgekehrt aus weltlich-natürlichen Verhältnissen

heraus erst zum Glauben gelangt, und bedeutet das für sie eine Erhebung über alle sinnlichen Lebensbedingungen zu geistiger Gottesgemeinschaft, so treten Gott und Welt in Gegensatz zueinander; diej in das Gebiet des vor-gläubigen, also untergöttlichen Lebens; nur in der Lösung von ihr sind die wahren Ziele des Lebens zu erreichen. Dieser Gegensatz erscheint geschichtlich in manigfachster Weise ausgeprägt. Metaphysische Spekulation und ethische Erwägung verbinden sich in ihm, treiben aber je nach der Stärke der vorwaltenden legten Absicht zu sehr abweichenden Gedankenbildungen. Die Welt führt zum Schein herab gegenüber dem alleinahmen Leben in Gott; oder sie behält ihre Wirklichkeit, wird aber ganz oder teilweise zu einem Gebiet widergöttlichen Lebens, dessen Ursprung aus Macht zurückgeführt wird, die entweder manigfach oder infolge besonderer Willensentscheidung sich als göttlichnd ausweisen. Das Christentum nimmt im Lauf seiner Geschichte alle diese Theorien in sich auf, und aus den Kämpfen, in die sie auf seinem Boden geraten, entsteht der abgemilderte Dualismus (2), der die Kirchenlehre kennzeichnet. Er ist in seinen Grundlagen ethischer Art, aber der ethische Willensgegenstand macht metaphysische Folgerungen nach sich. Doch bleibt seit den Kämpfen mit Chrysostomus und Manchäusius (3) der Glaube an die Schöpfung durch den einen Gott und damit trotz Sünde und Uebel die Überzeugung von der ursprünglichen und in ihrem Grunde unsterbaren Güte der Welt bestehen. Eben darum kann sie der Schauplatz der Erlösung sein und durch sie der Durchführung der sittlichen Weisheit dienen. Sollen diese anfänglich und grundsätzlich im Menschen Gestalt gewinnen, so hat der Eintritt der Sünde, mit ihrer Gefolgschaft in Uebel und Tod, eine Verschiebung innerhalb nach sich gezogen, als nun der erlöste Mensch an die Stelle des geschaffenen tritt. Hat aber die Welt an sich ihren Zweck nur in jenem, so kann der Bestand der gegenwärtigen irdischen nicht die Gewähr der Dauer haben. Sie verjährt den verwüstenden Wirkungen der Sünde und nach Erreichung der Erlösungszwecke in der Endzeit der Vernichtung.

3. Diese Aufschauungen waren in das dreiteilige Weltbild (Cosmologie usw., 1) eingebettet, das bis in die Zeiten des alten Protestantismus seine Geltung behauptete. Die Dogmatiker bis auf Galv sprachen ihm dogmatischen Wert zu. Die Reinigung Gottes auf dieser Erde forderte für sie die Würde des Mittelpunktes der einen Welt, neben der anderen anzuerkenne die zentrale Bedeutung der Erlösung durch den Gottmenschen gefährdet. Daher der aufhaltende Widerspruch gegen das Weltbild der Renzetti (Körperprinzip, Kosmologie und Religion, Entwicklungstheorie, 2). Dieses zog allerdings Folgerungen nach sich die den Widerspruch der Dogmatiker zu rechtfertigen schienen. Als bald in Giordano Bruno, streng systematisch durchgebildet in Spinoza (Philosophie; III, 2d) von ihm aus durch Lessing und Herder im deutlichen Idealismus (4) übte das neue Weltbild unmittelbar religiöse Wirkungen aus. Diejeni basierten nicht sowohl an der Umgestaltung der geographischen Anschaunung, wenn auch diese stark mitwirkt, als

an dem mit ihr verbundenen Auftauchen einer neuen Unendlichkeit. Nicht mehr jenseits eines sichtbaren Himmels kann diese gesucht und gehofft werden; die Erde als Teil des Universums ist in das Unendliche eingestellt, der Gegensatz eines Jenseits und Diesseits verschwindet, und die Welt zieht in der Einheit ihrer naturgelehrten Zusammenhänge und Entwicklungen Prädikate an sich, die der Glaube der Gottheit vorbehalten hatte. Dies Universum erscheint als das ens realissimum (das allerrealste Wesen) der Scholastik; es ist allmächtig und allgegenwärtig in seinem innermechanischen Gangen wie in jeder seiner kleinsten Teilerhebungen; allwissend und allweise erweist es sich in der Bewertung seiner irdischköpfigen Mittel zur Herstellung immer neuer Lebensgebilde; unvergänglich und ewig bewahrt es sich in der bei aller Wandelbarkeit Phönix-gleichen Unsterblichkeit seiner Bestandteile. Keine schlechte Diesseitigkeit oder irdische Weltformigkeit vollzog die Gleichungen zwischen Gott und Welt. Spinozas tieferste Lebensanschauung birgt dafür, daß es der religiöse überwältigende Eindruck des neuen Weltbildes war, der diesen neuzeitlichen Pantheismus erzeugte. Diejen die an Weltanschauung angelegte Frömmigkeit zeigte manigfache Verwandtschaft mit aller Macht; Gottvertrauen, 3 (Mittel; II, 7; III) der Vergangenheit; eine unabzwingliche Sehnsucht über alle begrenzte, eingengende Edelemmlichkeit hinaus, ein befleigenes Schaffen des Unendlichen, Unumgrenzbaren, ein entschlossenes Sich-verfestigen und -verlieren in dies Überwesentlich-wesentliche. Dennoch habe ich zugleich ebenso idarisch von den ihr verwandten Frömmigkeitsarten ab. Sie bedurfte für ihre Ahnungen nicht mehr der Leiter der Weltverneinungen, um die Gottheit zu erreichen, sie könnte auch allen Dualismus überwunden ansehen, in dem die vergängliche Welt des Verdens oder der Similitudin der unvergänglichen des Seins oder der Ideen entgegenstand; enthielt sich doch Endliche selbst als Teilstückbarung des Unendlichen, ja in bei allem bleibend Geheimnisvollen, das über diesem Sichtbare waltet, ein strenger Monismus die Aushandlungsform, in der diese Gott-Welt allein zu erfassen ist. Von wissenschaftlichen Einsichten geht diese Weltanschauung aus, in Stimmungen ästhetischer Frömmigkeit mündet sie ein; sie kann keinen grundfächleren Unterschied zwischen Wissen und Glauben annehmen; das Weltentstehen geht ihr in Gottnahmen über. Aber bei diesem Ineinanderliegen von Welt und Gott, Wissen und Glauben wird diesem ein Grundzug genommen, der sich in religiöser Weltbeurteilung sonst durchgängig wirtsam zeigt: der Wedgedank wird anschwellt (Teleologie, 2). Das Durchdringen der neuen pantheistischen Stimmung ist an seinem Punkt deutlicher zu beobachten als in der überlegen-verächtlichen Behandlung der teleologischen Gottesbeweise (Gott; IV, 5), in deren allerdings fleißlicher Behandlung die Auflösung geschwungen habe. Es erscheint ebenso unmöglich wie selbstverständlich, den endlichen Menschen dieser mendicanten Welt zum Zweck zu setzen. Zu diesem unübersehbaren Universum waren die ewigen Weltpläne Gottes

nicht mehr zu durchschauen, und möchte man stoffliches und geistiges Sein noch so entschieden gegen einander absuchen, entsprangen sie beide aus dem einen Gott-Welt-Grunde, so war es bloße Annahme, daß kleine Staubkorn aus dem kleinen Edenstern zum Mittelpunkt der menschlichen Weltenbewegung zu machen. Dem entgegen erzeugte die bloße Verkenntnung in das Dasein, in die Wunder der menschlichen Wirklichkeit im größten und kleinsten, die Stimmung demütig-chyrurdischer Frömmigkeit: "Nicht nur kürliche und theologische Überlieferung fräubte sich gegen die Anerkennung der religiösen Folgerungen aus dem neuen Weltbild. Ihnen widerstand mit gleicher Entschiedenheit eine derselben Neuzeit angehörige und für sie nicht minder bezeichnende Denkrichtung: das kritische Bewußtsein, das, seit ihrem Beginn immer schärfer ausgebildet, in Kant's Gedankenarbeit seinen vorläufigen Abschluß erreichte. Allerdings zerstörte dieses zunächst die Grundlagen der alten theistischen Weltbeurteilung; die ungeprüfte Sicherheit, mit der man sich in dieser bewegt hatte, war für alle Mittenenden dahin. Allein auch jede mögliche Neubildung war in ihre Schranken gewiesen. Die Beteiligung des Bewußtseins an der Gestaltung des Weltbildes machte dieses zu einer Zweckdämpfung des Menschen. Möchte die geistige Anlage ursprünglich automatisch zum Weiterkommen und folgerweise Weltbildern gedrängt werden, sobald beides zu abhängiger Tätigkeit gesleigert wurde, war der Wille in Bewegung geraten, und die Eigentümlichkeit seines Handelns nach Zwecken läßt sich weder im einzelnen noch im ganzen aus der Ausdeutung seiner Wirklichkeit aufschalten. War ist damit scheinbar eine Unleidung der bisherigen Betrachtungsweise gegeben: nicht mehr ohne weiteres erkennt der Mensch als Zweck der Welt, sondern er sieht sich diese zum Zweck. Eine metaphysische Zweckbestimmung der Welt ist damit nicht sofort gegeben. Denn nicht um die Welt selbst oder sie an sich handelt es sich, nur ihr Bild, das aus menschlichem Erkenntnisvorbehalt wird zum Schauplatz und Mittel menschlicher Tätigkeit bestimmt. Die Möglichkeit scheint vorbehalten werden zu müssen, daß diese durch beschränkt-menschlichen Willen gesetzte Weltbestimmung als Illusion erwiesen würde. Allein, wenn das Extremen doch zweifellos es auf ein Erkennen der Wirklichkeit abgelenkt hat, und wenn alles Handeln ohne diese Grundvoraussetzung alle ruhige Sicherheit einbüßen müßte, so taucht aus dieser Verhältniswelt wieder die auch in Metaphysik sich erfreudende Forderung auf, daß die Welt darauf angelegt sei, jene Zweckbeziehung für menschliches, umfassender geistiges Leben zu ermöglichen. Mit dieser Forderung wäre nur auf einem Umwege die frühere Aufschauung dennoch wieder erreicht: in die Welt darauf angelegt, menschlich geprägtem Zweckhandeln als Schauplatz zu dienen, so kann diese innere Bestimmung auch nur wieder als ihr letzter Zweck verstanden werden. — Diesem Schluß entzieht sich alles mechanische Naturverständnis; für dieses bleibt es dabei, daß die kanonale Betrachtung über jede Form von 'Te-

logie' den Sieg davongetragen hat: die Natur handelt nicht nach Absichten oder Zwecken, oder richtiger: unser Verständnis der Natur ist an die Erklärung ihrer Erscheinungen aus irgendeinem Geschebe ihrer Stoffe und Kräfte gebunden. Ruh daran ist schließlich alle Sicherheit in ihrer Beherrschung durch den Geist, so ist eine Begrenzung dieser Betrachtungsweise an seinem Punkte zu entdecken. Die Rötung zur Anwendung der selben, fassalen Erklärungsweise zieht sich nicht etwa nur tief in alle Gebiete des geistigen Lebens hinunter, sondern es erhebt sich die grundhafte Forderung, feinerlei Wirklichkeit von ihr auszuschließen. Damit scheint sie sich, unter Ausschluß aller Theologie, als die einzige mögliche Weise wissenschaftlicher Weltdeutung aufzudrängen und für alles Bedürfnis dennoch allein die Formen monistisch-mythischer Weltanschauung mit einem starken Beifas von Resignation offen zu halten. Allein das Ganze dieser kanonalen Weltdeutung ist uns nur als Erzeugnis höchst geistigerten Kulturlabens anschaulich. Es stellt sich da als ein Wert dar, der alle Kräfte zu seiner Aneignung und Bewältigung anruft. Werte aber sind erstrebt Zwecke des empfindenden Geistes, aus seinem Handeln hervorgehend, dieses gleichzeitig anregend. In diesem Verhältnis erlebt sich der Geist als Wirklichkeit, die in den ersten Werten ihre Lebenssteigerung erfährt. Die Gesamtheit dieser Werte ordnet sich zu einer eigenen Welt, die trotz aller Beziehungen zur Natur im Geist ihre Selbständigkeit hat. Sie ist freilich niemals wie die Welt der Natur als scheinende wirklich, es heißtt ihr überall der Charakter des Sollens, des Ziels, des Ideals an. Aber in alter Geschichtie stellt sie sich dennoch als ewig-werdende Wirklichkeit dar und der Einzelne, die Geschlechter, die Völker, erleben sie in dem idealen Zwang, der ihnen die Forderung der Erhebung über bloß natürliche Leben auferlegt. Eine Verbindung dieser beiden Welten, der Urjachten und der Zwecke, ist an jedem Punkt von einer Gefährdung der Sonderaufgaben begleitet, die dem Erkennen an ihnen gefestigt erscheint. Dennoch sind sie tatsächlich verbunden in allem Selbstvertrauen geistigen Lebens, zwar nie ohne Spannungen, aber ebenso nie ohne fortwährende Besitzungen auf einander. Stellt sich die letzte Einheit beider darum nur in einem Glauben des Geistes an seine eigene Wirklichkeit dar, so kann doch dieser Geist niemals als der endliche, befrankte geträumt werden. Über diesen und die Welten der Natur und der Werte, die in ihm leben, führt kein menschliches Erkennen hinaus. Alle Metaphysik, die diese letzten Fragen zu beantworten sucht, wird entweder religiöse Metaphysik sein oder auf dem Grunde geschichtlicher Religion sich erheben. Der W. weist auf den Weltgrund zurück. Beide gehören der Domäne der Religionen, des Glaubens an.

Lit. bei den Autoren: I. Geschichtsphilosophie * Antw.-wissenschaft und Religions * Kosmologie und Religion. **Ca. Welt u. w.: IX. Weltende, religionsgeschichtlich.**

Bar. biblische: Schrift vom W. vgl. I. Eschatologie: II. III. * Apokalypse: I. II.; — Dogmatische * Eschatologie: IV. * Welt u. w.: IV. 4.

1. Die Sagen vom W. spielen vielfach in der Vergangenheit. Ihre Unter-

chiede sind durch geographische Einflüsse bedingt. Wo große Neberschwemmungen vorkommen, die ganze Städte und Landstriche verheeren, werden diese Teil-Ereignisse in der übertriebenden Phantasie des primitiven Menschen bisweilen zu Weltereignissen gestaltet. Daher stammen die weit verbreiteten „Sintflut-Sagen“, die wohl meist auf bestimmte historische Ereignisse zurückgehen, dann aber durch märchenhafte Motive ausgedünkt worden sind und sich allmählich immer weiter von den wirklichen Verhältnissen gelöst haben. So lassen sich die mannigfachen Formen der vorderorientalischen Flutlage leichtlich auf den Untergang der Stadt Sennuppal am Euphrat zurückführen. Wo hingegen die Phantasie der Erzähler von vulnifizierenden Ereignissen angeregt wird, entstehen Sintflut-Sagen; zu ihnen gehört die Sage von der Zerstörung „Sodoms und Gomorras“ (Abraham, 2) durch Schwefel und Feuer, die bezeichnenden Erscheinungen des Bulans (I Mose 19²¹). Das ursprünglich nur örtliche Ereignis, das in der jetzigen Erzählung bereits verdunkelt ist, wurde auch zu einer Weltkatastrophe erweitert; denn die Sage von Lots Töchtern geht voraus, daß alle Menschen mit Ausnahme dieser Familie vernichtet worden sind (I Mose 19^{30ff.}). Wieder einem anderen Ursprung haben die Sintflut-Sagen Südamerikas, die unter der Einwirkung der gewaltigen Präriegs- und Waldbrände jenes Erdteils geschaffen wurden sind. In Merito wiederkirchbare Neberschwemmungen mit alles auslösendem Sonnenbrand; und so fabelt man von mehrfachen Weltkatastrophen, die abwechselnd durch Wasser und Feuer verursacht werden. Erdbeben-Sagen können sich nur in Schüttergebieten bilden, in denen die Erdmassen wie Fangbälle durcheinandergeworfen werden. Der Untergang der Welt durch Vereisung ist eine spezifisch nordische Idee, dem Klima des Nordens entsprechend.

2. Während die bisher behandelten Sagen vom W fast rein literarische Bedeutung haben, sind diejenigen Sagen, die in der Zukunft spielen, von großem Einfluß auf die religiösen Vorstellungen gewesen. Sie haben die persische Religion, die „Apostolspit“ des Judentums, das Christentum und den Islam in geradezu entscheidender Weise bestimmt („Erscheinungswelt der Religion“ II, 15; „Eschatologie“ II—III „Apostolspit“ I, II). Aus dem Christentum ist, wie manche vorher neuerdings annehmen, die Idee des Ws auch in die germanische Religion eingedrungen, während andere eine irrgermanische Anschauung voransetzen („Germanische Religion“, I b). Eigentümlich in allen diesen eschatologischen Sagen, einschließlich der merkantilistischen Apostolspit („Merkanische Religion“, I), daß das W zugleich als Weltanfang gilt; daß „Chaos“ der Urzeit fehlt wieder, ihm folgt das Paradies und eine neue Erde. So haben die Sagen von der „Schöpfung“ und vom Untergang der Welt gegenseitig auf einander eingewirkt. Fast alle Sagen zeichnen sich serner durch die ethische Motivierung aus; die Sünden der Menschen und (nach der Wöluspá) auch der Götter fordern das W. als gerechte Strafe. Die Idee der Rettung Einzelner und der Welt erneuerung bildet dann den verlöhnenden Abschluß. In der Regel kennt man nur

ein W.; doch erzählt man im merikanischen Kulturfeste von vier Weltstörungen, den vier Weltaltern entsprechend. Gestob, der Parasitus und das Judentum wissen zwar auch von vier Weltaltern („Weltreiche“), beschränken jedoch das W. auf die Einzahl. Schon die weite Verbreitung dieser Sagen vom W. zeigt, daß sie auf ein Phantasiebedürfnis des primitiven Menschen zurückgehen, der über das Ende ebenso wie über den Anfang dieser Welt nachdacht. Die Zurückführung auf astronomische Spekulationen widerspricht überall dem ältesten Talbestande; sie sind vielmehr dem mythischen Stoff der Urzeit erst in verhältnismäßig später Zeit, als die Astrologie die Naturwissenschaft zu beobachten begann, möglich, künstlich aufgebrockt und begegnen uns daher erst bei „De rojus“ und den griechischen Philosophen am Ausgang der Antike.

Wilhelm Gundt: „Weltanschauung“ II, 2, 1909 S. 453 ff.; — Paul Ehrenreich: „Die Mythen und Legenden des südamerikanischen Urvolks“, 1905; — Deutscher: „Allgemeine Geschichte der Philosophie“, 1909, Bd. I, I, S. 208; 2, S. 282 ff.; — Eberhard Schröder: „Die Kettendrähte und das AT“, 1903, S. 560; — Wilhelm Bousset: „Die Religion des Judentums“, 1906, S. 321 ff. 571 ff.; — Richard M. Meyer: „Altgermanische Religionsgeschichte“, 1910, S. 444 ff. Greymann.

Welt und Gott | Gott: III, 4 | Welt usw.: IV, dogmatisch | Immanenz und Transzendenz Gottes | Theismus | Pantheismus | Monismus | Welt usw.: VIII (Weltzweck) | Kosmologie und Religion.

Welt, Christliche, rel. Wochenschrift, | Christliche Welt, Ehrende über die Freunde der Chr. W.; — Chronik der Chr. W. | Presse: III, 4.

Weltbejahung und Weltverneinung | Welt usw.: V | Typen der Religion, B.

Welt-, Natur- und Tierbeträchtung, biblisch (im AT und im NT) | Welt usw.: II A. B.

Weltbild | Welt und Weltanschauung. Weltbrand | Welt usw.: IX (Weltende) | Eschatologie: II, 1.

Weltentzweiung | Erscheinungswelt der Religion: I B, I a § (Sp. 504) | Mythen: II, in Israel, 6, 7 | Bäume, heilige.

Weltende, religiengeschichtlich, | Welt usw.: IX; — Biblisch | Eschatologie: II, III | Apostolspit: I, II; — Dogmatisch | Eschatologie: IV | Welt usw.: IV, 4.

Weltentstehung und Weltentwidlung | Schöpfung: I, II, III | Entwicklungstheorie | Welt usw.: IV, dogmatisch (nebst den dort genannten Ergründungsarten).

Weltentzweiung und Religion | Welt usw.: IV und VIII | Glaube: III, 5, 6 | Kosmologie und Religion | Welt: VI, Weltträger | Monismus | Metaphysik | Philosophie: I, 2 | Dualismus.

Weltfinsternis | Askese | Welt usw.: V (Weltbejahung usw.) | Mönchismus; — Weltstürme | christliche Religionen | Typen der Religion, B. 2.

Weltförmige Religionen | Typen der Religion, B. 1.

Weltfrieden und Weltkongresse | Friedensbewegung | Krieg.

Weltgeistlichkeit (Weltpriester) | Säkularklerus.

Weltgericht ¶ Eschatologie: II. III ¶ Gerechtigkeit Gottes ¶ Vergebung ¶ Verdammnis ¶ Sündhaftigkeit ¶ Auferstehung.

Weltjahr ¶ Weltreiche.

Weltkongresse, **Religiöse**, ¶ Religionskonferenzen.

Weltleid ¶ Welt usw.: VII ¶ Theodizee.

Weltordnung, **sittliche**, ¶ Theodizee.

¶ Welt: IV. VIII ¶ Vorlesung ¶ Schöpfung: II.

¶ Weltperioden ¶ Weltreiche ¶ Danielbuch, 2, 6

¶ Welt usw.: IX (Weltende), 2 ¶ Märchen-

geschichtsschreibung, 2 a.

Weltpriester ¶ Sakularlkerns.

Welträtsel ¶ Welt usw.: VI.

Weltregierung, **göttliche**, ¶ Vorlesung

¶ Welt: IV. VIII ¶ Schöpfung: II ¶ Theodizee.

Weltreiche. Der Begriff der W. ist der religiösen Sprache des Judentums und des Christentums (vgl. ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 a) der Inbegriff aller widergöttinglichen Macht, deren Herrlichkeit dem kommenden Gottesreich.

¶ Reich Gottes entgegengesetzt ist und ihm schließlich den Platz räumen muss. Das geht am deutlichsten aus dem ¶ Danielbuch (2: 6) hervor, dessen Apokalyptiker die W. unter dem Bilde von vier einander folgenden Tieren schaut (Kap. 7; vgl. § 2), wie er denn auch das viergeteilte Bild der Triumphiion Nebuladuzars auf eine Reihenfolge von 4 folchen deutet (Kap. 2). Dabei ist ihre Viertzahl nicht zufällig. Schon in ¶ Sachias Vision von den 4 Hörnern (Kap. 2 ff.) scheint sie vorausgesetzt zu sein, nur daß hier statt von ihrem zeitlichen Rachenmutter von ihrem gleichzeitigen Nebeneinander die Rede ist; und eine Bierstellung d. s. G. f. sichichtsvorlaufen nimmt auch der Priesterdoder an, indem er Adam, Noah, Abram und Mose zu Erbsängern je einer neuen Offenbarung macht. Uebrigens muss man nur sehen, wie schwer es dem Daniel-Apokalyptiker fällt, den tatsächlichen Geschichtsverlauf in sein vierteiliges Schema einzupassen, um sich zu überzeugen, daß er dieses Schema als eine durch die Überlieferung schon gegebene feste Größe übernommen haben muss. In Wirklichkeit begegnet man der Vorstellung von 4 Weltperioden auch außerhalb des Judentums. So spricht Jeslob in seiner Dichtung Werke und Tage (B. 109 ff.) von 4 Weltaltern und benennt sie nach denselben ¶ Metallen wie Dan 2 (¶ Welt usw.: IX, Weltende, 2). Ebenso sieht bei den Pertern Zarathustra einmal einen Baum mit 4 die kommenden Weltperioden bedeutenden Zweigen, einem goldenen, einem silbernen, einem ehemalen und einem mit Eisen gemischten; auch erläutert sich für die Perter die 12 000-jährige Weltdauer in 4 Perioden von je 3000 Jahren. Es ist nicht unmöglich, daß gerade vorjährige Vorstellungen von einer Verteilung des Weltverlaufs die jüdische Gedankenwelt beeinflußt haben. Aber auch über die Perter hinaus lehren die 4 Weltalter bei den Zündern wieder. Sofern man für eine so weit verzweigte Vorstellung eine gemeinsame Urquelle der Beeinflussung annehmen zu müssen, hat man an Babel gedacht, wo die angebliche Entdeckung der iogen, Präzession der Sonne den Gedanken eines großen Weltjahres geweckt haben soll (¶ Welt usw.: I, Weltanfang, altorientalische). Wie es sich mit dieser Entdeckung auch verhalten mag, der Gedanke an ein

in 4 Jahreszeiten zerfallendes Weltjahr scheint allerdings die Vorstellung von 4 Weltperioden am besten zu erläutern, und eine Bestätigung mag noch darin gefunden werden, daß er zugleich für gewisse andere periodische Unterteilungen des Weltverlaufs (oder wenigstens der Endzeit) in 12 Teile (so z. B. IV Era 14 ff., Baruchapf 53 ff.; vgl. ägyptischer Henoch 90 ff.) oder in 70 (vgl. Der 25 ff., Dan 9, ägypt. Hen 89 ff.) eine befriedigende Erklärung bieten könnte: die 12 Perioden würden den 12 Monaten, die 70 (eigentlich 72) den 72 (hundertfünfundzwanzig) Wochen des babylonischen Jahres entsprechen.

H. Gundel: Genesis, 1910, S. 265 f (ebenda weitere Literatur).

Berthold.

Weltföderat ¶ Ethik, 2 (Sp. 657 f) ¶ Dualismus, 2 ¶ Welt: V, Weltbejahung und Weltverneinung (bei 1, 2) ¶ Welt: IV, 3 ¶ Welt: VII, Weltleid ¶ Theodizee ¶ Typen der Religion, B 2.

Weltköpfung ¶ Schöpfung: I—III.

Weltfeind ¶ Pantheismus ¶ Unbewußtes.

Weltüberwindende Religion ¶ Typen der Religion, B 3.

Weltuntergang ¶ Welt: IX, Weltende ¶ Eschatologie ¶ Apokalyptik.

Weltursache ¶ Metaphysik ¶ Schöpfung ¶ Welt: IV, VIII ¶ Gott ¶ Absolutes ¶ Theismus ¶ Unbewußtes.

Weltverneinung ¶ Weltbejahung usw. (samt den dort genannten ergänzenden Artikeln).

¶ Typen der Religion, B.

von Welt, Freiherr Justinianus Grön (1621—1668), evng. Missionsfreund, geb. in Chemnitz, aufgezogen in Ulm, hat er seit 1663 in mehreren Schriften die evng. Kirche auf die Notwendigkeit der Missionsarbeit hingewiesen, war direkt an verschiedene Fürsten und Obrigkeitkeiten mit der Bitte um Unterstützung seiner Pläne herangetreten und hatte ein eigenes Vermögen für diese Zwecke zur Verfügung gestellt. Während ihm der Theosoph und Rechtspraktikant Giebel elstig bestand, hatte er in dem Superintendenten Joh. Heinr. Urimus († 1667) in Regensburg einen auch literarisch hervortretenden Gegner, der zwar die Heidenlehrung an sich nicht verwirrte, nur von einer bejohenden Veranstaltung dazu nichts wissen wollte. Giebel wurde verbannt, W. zog sich, im Stück gelassen, nach Holland zurück und wurde, nachdem er die Freiherrnwürde abgelegt hatte, in Zwolle von dem ihm befremdeten Prediger Breitling zum Heidenapostel ordiniert; er wandte sich nach holländisch Guajana, wo er einfach — von wilden Tieren zerissen? — starb. „Die unbefriedbare Reinheit seiner Absichten, die edle Begeisterung seines Herzens, die Opferung seiner Stellung, seines Vermögens, seines Lebens für die damals noch verlammte Missionsaufgabe der Kirche sichern ihm einen Ehrenplatz in der Missionsgeschichte“ (Warned). ¶ Heidenmission: III, 3 (Sp. 1993).

Bal. W. Großel: J. v. W., 1891; — Der 1. Die Mission und die evng. Kirche im 17. Jhd., 1897; — G. Warneck in RE² XXI, S. 92 ff.

Bläue. **Weltzäitalter** ¶ Weltreiche ¶ Welt: IX (Weltende), 2 ¶ Danielbuch, 2, 6 ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 2 a.

Weltzweck ¶ Welt usw.: VIII.

Wenden, Volksstamme, ¶ Heidenmission: III, 2 (Sp. 1987 f) ¶ Deutschland: I, 1 (Sp.

2064 ff.) * Hamburg: I, 6 f. * Preußen: I, 2 a u. ö. * Sachsen: I, 1. 2; II, 1 usw.

Wenden, **Bi stum**, * Riga * Ostseeprovinzen, 2 a (Ep. 1082).

Wendland, I. Jo h a n n e s, eva. Theologe, geb. 1871 in Liebmühle (Östr.), 1898 Hilfsprediger am Predigerseminar in Wittenberg, 1901 Pastor in Görlitz, 1905 o. Prof. in Basel.

Berf. u. a.: Abriß Kirche und seine Schüler, 1899; — Die Schöpfung der Welt in Dichtung und Wissenschaft der Menschheit, 1905 (RV III, 6); — Monismus in alter und neuer Zeit, 1908; — Der Wunderglaube im Christentum, 1910.

2. Pa u l, klassischer Philologe, geb. 1864 in Hohenstein (Östr.) 1890 Oberlehrer am Kölner Gymnasium in Berlin, 1902 o. Prof. in Riel, 1906 in Dresden, 1909 in Göttingen.

Berf. u. a.: Quæstiones Musonianaæ, 1886; — Neu erdete Fragmente Philos, 1891; — Philos Schrift über die Periechion, 1892; — Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, 1895; — Philonis op. II, 1897; III, 1898; — Aristoteles Epistula ed. 1900; — Anarmonies u. Lampatos, 1905; — Die hellenistisch-römische Kultur (1907) 1912; — Die griechische Prosa; Die römisch-christliche Literatur (in: Einleitung in die Altertumswissenschaften) I (1910) 1912; — De fabellis antiquis earumque ad christianos propagatione, 1911; — Utricularia Literaturformen, 1912.

Wendi, Ha n s H i n r i c h, eva. Theologe, geb. 1853 in Hamburg, 1879 Privatdozent in Göttingen, 1881 a.o. Prof. dasselb., 1883 o. Prof. in Riel, 1885 in Heidelberg, 1893 in Jena. * Ritschliker, 2 (Ep. 233).

Berf. u. a.: Notiones carnis et spiritus, quomodo in Veteri Testam. adiutantur, 1877; — Begriffe Kirch und Gott in biblischen Sprachgebrauch, 1878; — Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit, 1881; — Apologetik (in Meyers trüffelgeger. Kommt.), (1880) 1913; — Johannes-Evang., 1900; — Lebte Jesus, (1886 und 1890) 1901; — Idea and reality of Revelation, 1904; — Schem der christlichen Lehre, 1907; — Die Schriften im vierten Evangelium, 1911.

Wendte, Ch arles William, amerikanisch unitarischer Geistlicher in Boston, ebendorf geb. 1844. Nach Pfarramtlicher Tätigkeit in verschiedenen amerikanischen Großstädten wurde er Sekretär der unitarischen Vereinigung (* Unitarier), dann Sekretär der „Nationalen Freederation religiös Liberaler“, endlich Präsident der „Free religious association of America“, ein Vorläufer aller religiös liberalen Bestrebungen Nordamerikas.

Herausgeber: Jubilate Deo (Kirchenblatt Gesangbuch), 1900; — Unity of Spirit, 1907; — Unity through freedom, 1911.

Wenrich, Georg, * Wien; III (Ep. 207). Wenrich von Trierer * Literaturgeschichte: II A, 3 (Ep. 223).

Wenth, Joha n n († 1541), * Schleswig-Holstein, 2 a.

Wenzel, böhmischer König, * Hus usw. 1 (Ep. 205).

Werashagen, Karl 1863—1908), eva. Theologe, geb. in Konsdorf i. Rheinland, 1887 Hilfsprediger in Bremen, 1889—1897 Herausgeber der Protestantischen-Korrespondenz, 1898 städt. Prediger in Berlin. — * Prese: II, 3 b (Ep. 1772).

Berf. u. a.: Luther und Hütten, 1888; — Die Religion der kommenden Zeit, 1890; — Protestantisch sei unser Panier, 1892 1—2; — Der einzige Ausweg aus dem Lub-

rath der Schulfrage, 1892 1—2; — W. Baumgarten, 1894; — An der Wende des Kirchenjahrs, 1894; — G. Tersteegen, 1897; — Friede sei mit Euch, 1898; — Lavater, Worte des Herzens, 1900; — An den Ufern des Rheins, 1901; — Sonntagsgedanken eines Alttagessmanns, 1906. — Herausg. der Relig. Volksbibliothek, von „Der Protestantismus am Ende des 19. Jhd.s“, 2 Bde., 1900 f.; — v. Schnorr v. Carolsfelds Bibel in Bildern mit ausgewählten Bedeutungen, 1903; von „Der Dienst am Wort“, 2 Bde., 1905.

Glaue.

Werda * Verden.

Werfelis, 1. Pe ter (1627—1703), eva. Theologe, geb. zu Liestal in der Schweiz, nach beendetem Studium in Basel Hofprediger beim Grafen Friedrich Kasimir von Öttenburg, seit 1655 Pfarrer in Basel, seit 1675 Amstiles der Baseler Kirche und Professor an der dortigen theologischen Fakultät, erst für Dogmatik und Polemik, dann für AT, endlich für NT. Dogmatisch orthodox, zeigt er doch den Geist der Dulding, indem er z. B. der Bitte des Rates entsprechend darauf verzichtete, die Unterichtsrück der von ihm mit eingeführten „Confessio Formula Helvetica“ seitens der Kandidaten zu fordern.

Bj. u. a.: Disputationes theologiae, 1675—1702; — Predigtansammlungen unter den Titeln: „Davidis Pest-Atzney“ (1669) und „Dominicalia“ (1702); — Weiteres bei Hans Jakob Leu: Allgemeines Helvetisches Lexikon, 1764. — Ueber W. vgl. Jensen: A. v. Salis in ADB 42, S. 1 ff.; — Der in den Beiträgen zur vatikanischen Geschichte, Basel, R. J. V., 1901, S. 1 ff.; — G. Bischof in RE² XXI, S. 105 ff.; — Der J. Die Lehrtübe und der Unterricht an der theolog. Fakultät Basel, 1910.

2. Sa m u e l (1657—1740), eva. Theologe, Sohn von 1, geb. in Basel, wo er nach beendeten Studien 1685 Professor der griechischen Sprache, 1687 der Beredamkeit, 1696 Professor der Dogmatik mit Polemik wurde; 1703 rückte er, wie üblich, in die Athide, 1711 in die nt.liche Professur auf. Ein Freund Österreichs (* Neudatel) und J. A. Turrettini, legt er in seiner Auffassung vom Christentum mehr Gewicht auf das tägliche Leben als auf die reine Lehre, wie er sich auch in seiner viel beachteten Predigtätigkeit der des orthodoksen Art entfernt. Für die Aufhebung der „Confessio Formula Helvetica“ (1723) ist er nachdrücklich eingetreten, — auch hierin ein konsequenter Fortführer der Arbeit seines Vaters, dem er in der Toleranz den anderen Evangelischen gegenüber gleich. Wie er trotz allem dazu gekommen ist, in dem „Lehrfehler“ Prozeß gegen J. C. Weitstein sich dessen Gegnern anzuschließen, ist schwer zu entscheiden.

Opuscula theologiae, philosophicae et philologicae, 1718 10. 8.; — Predigten unter dem Titel Sermons sur les vérités importantes de la religion, 1715 (deutsch: Ausserordene Reden über verschiedene wichtige Wahrheiten der christlichen Religion, 1717); — Weiteres bei Leu (s. oben 1) und H. Doering: Die gelehrt Theologen Deutschlands IV, 1835, S. 688 ff. 907. — Ueber W. vgl. Jensen A. v. Salis in ADB 42, S. 5 ff.; — L. Junod: S. W. et l'église française (Le Christianisme évangélique XI, 1869, S. 274 ff.); — G. Bischof in RE² XXI, S. 106 ff.; — Der J. a. S. (s. oben 1), S. 50 f. 62 ff.; — Martin Schian: Erbtheorie und Pietismus im Kampf um die Predigt, 1912, S. 143 ff.; — A. L. G. Schaeffer: Protestantische Centraldogmen II, 1856, S. 776 ff. J. Schärnos.

Wert Christi, d o g m a t i s c h.

1. Vorberichtigungen; — 2. Die Offenbarung des neuen Lebens; — 3. Die Erziehung des neuen Lebens;

4. Die Übertragung des neuen Lebens. — Dogmen-
geschichtliche: I Christologie; II Abendländische
Kirche I Verjährung; III IV Opfer; II.

1. Es ist üblich, von den biblischen Aussagen über das W. Chr. (Verjährung; II Erlösung; I) auszugehen und diese nach den eigenen religiösen-philosophischen Voraussetzungen zu bearbeiten. Das ist nicht einwandfrei. Vielmehr gilt es, die inneren Erfahrungen zu erfassen, die in den biblischen Aussagen selbst erst nach Ausdruck tringen. Denn die Bibel enthält ja nicht wunderbare Enthüllungen über ein göttliches Geheimnis, das an sich geheimnisvoll wäre, Enthüllungen, die zu diesem Geheimnis erst hinzufließen und es verständlich machen und vollenden müssten, sondern sie enthält — außer den Erzählungen über das Geheimnis — die ersten und bedeutsamsten Versuche, die außerordentlichen Erfahrungen jener Zeit auf Grund der von ihnen ausgegangenen Wirkungen zu deuten. Wenn wir demnach fragen: Welches ist die innere Wirklichkeit, in der sich die iahwistische Wirkung Christi in den Herzen fundiert, so sind wir einerseits genötigt, zur Bibel auch die Kirchengeschichte und ihre Erfahrungen ergänzend und bestätigend hinzuzunehmen, andererseit aber müssen wir die Wirkung Christi auf die Menschheit in ihrem zentralen Kern zu erkennen suchen. Es gilt nicht, einzelne Aussagen über Christus zusammenzufassen und dialektisch zu verbinden, sondern es gilt, das Prinzip der Christuswirkung herauszufinden, das vielleicht nirgends zu seiner vollen Auswirkung gelommen, aber seiner Tendenz nach überall zu erkennen ist. Als solches Prinzip erscheint uns (vgl. I Christologie; III, 1 a) die Lösung des Menschen von dem selbstsüchtigen Eigenleben und die Verbindung in eine innere Lebengemeinschaft mit Gott, in dessen Weise die heilige Güte im Vordergrund steht. Dies Gottesleben, wie wir am umfassendsten sagen können, dies „Reich Gottes“ der Menschheit gebracht zu haben, ist das „Welt“, oder — wie wir lieber sagen, damit nicht der Anschein einer der Persönlichkeit gegenüber verhältnismäßig selbständigen Leistung entsteht — die Lebendität Christi. Die intimsten Fragen der Christologie sollten eigentlich erst nach Darstellung dieser Lebendität besprochen werden. Diese eine Lebendität nun läßt sich nach dreifacher Richtung entfalten.

2. Sie befand einmal in der vollen Offenbarung dieses Gotteslebens. An Christus ist der Menschheit damals und immer wieder aufgegangen, wie ein holdes Gottesleben bejähren ist. Die Willensregungen Christi erscheinen wie aus dem Willen Gottes selbst geboren, und seine Taten geben rein aus seinem Willensregungen hervor. So erscheint das Leben Christi wie eine late Schrift, die von der Hand Gottes selbst geschrieben ist. Das Menschliche in Christus ist wie ein gelegentlich ritterndes, aber gehorches Werkzeug des göttlichen Geistes. Und zu der Tat tritt das begleitende Wort. Christi Worte haben die Verwirklichung dieses Gotteslebens zu ihrem Zweck, die Darstellung dieses Gotteslebens zu ihrem Widerstand und den Belegsatz dieses Gotteslebens zu ihrer Voraussetzung. Anfänglich spricht die Kirchenlehre von einem „prophezeienden Amt“ Christi, das sie in Wunder und Wort ausgeübt deutet. Aber der Begriff des Wunders ist hier durch den weiteren und tieferen der Gottesrat Christi zu erkennen, deren Wesen

nicht im Übernatürlichen und deren Absicht nicht im äußersten Erweis seiner Sendung liegt, sondern vielmehr in der Offenbarung der Lebengemeinschaft mit Gott, indem sie aus der Gejüngung Gottes selbst geboren und auf das Ziel Gottes selbst gerichtet ist. Zu diesen Gottesstaten gehören dann nicht nur die Heilungen und ähnliches, sondern ebenso das Eiien mit den Zöllnern, der Zug nach Jerusalem und die Selbstansieierung an die Feinde. Die Worte Christi aber sind nicht göttliche Botchaften, die durch ihn nur vermittelt wären, sondern ebenfalls Offenbarungen seines Gotteslebens nach dem verschiedensten Beziehungen hin. Sagt man uns, die Idee „Siebe es nicht“, ihre ganze Fülle in eine geistliche Einzelerscheinung auszugießen, so erwidern wir, daß in der Geschichte die Ideen allerdings immer nur als Potenzen auftreten können, die sich mit größerer oder geringerer Kraft durchsetzen. Wo aber eine geistliche Potenz wie das Gottesleben Christi sich allen herantretenden Widerständen und zwar größten Widerständen gewährt, ja, überlegen gesetzt hat, da kann man, indem man das Geistliche ins Gedächtnis hebt, auf diesen speziellen Fall angewendet, mit Recht sagen, daß Leben Christi sei, ideell betrachtet, die volle Offenbarung des Gotteslebens in der Menschheit gewesen.

3. Doch läßt sich das nur theoretisch schließen davon, daß historisch betrachtet das Leben Christi uns die volle Erfahrung die jesu Gottesleben gebracht hat. Ein so freies, zuverlässiges, innerlich-verbindliches Verbundensein mit Gott, wie es sich in der Einstufphäre Christi herausgebildet hat, findet sich im Umkreis der Geschichte sonst nirgends. Die Erfahrung der Christenheit geht nun dahin, daß dieses Verbundensein mit Gott entscheidend durch den Tod Christi geworden worden ist (Verjährung; II, 1 Christi Blut, 1). Schon die einfache Erwägung aber, daß es eben nicht ein beliebiger Tod, sondern der Tod Christi war, macht uns deutlich, daß der Tod Christi hier von seinem Leben nicht isoliert werden darf. Das Gottesleben in Christus ging einfach in die Geschichte ein. Weiter geschieht im wesentlichen nichts. Doch dies Eingehen in die Geschichte brachte naturgemäß den schärfsten Konflikt zwischen diesem Gottesleben und dem selbstsüchtigen Eigenleben der Menschheit. In diesem Konflikt unterlag Christus äußerlich völlig, erweist sich aber innerlich ebenso völlig als überlegen. So wurde mittler in diese Welt hinein, und zwar an dunkler Stelle, eine neue Welt gepflanzt. Indem das Gottesleben im äußersten Konflikt rubig aushält, zeigt es seinen unbedingten Willen gegenüber der Welt. Indem es im äußersten Konflikt innerlich steht, zeigt es seine völlige Überlegenheit über die Welt. Indem es im äußersten Konflikt sich am mächtigsten entfaltet, übt es seine stärke Auzeigungs Kraft auf die Welt. Was damals geschehen ist, nicht nur im Tod Christi, aber bis in den Tod Christi hinein, der ganze Triumph des Gotteslebens im Konflikt mit dem selbstsüchtigen Eigenleben, läßt sich nun nach verschiedenen Seiten hin ins Auge fassen:

3. a) Man kann an das Tun Gottes denken, der ja in Christus als der eigentlich Handelnde erscheint. Dam enthüllt sich uns der höchste und unbedingte Liebeswille Gottes gegenüber der Menschheit. Indem sich der

menschliche Eigenwillie gegen das Göttliche selbst wendet, kommt er in seiner ganzen Gottwidrigkeit zum Vorschein. Aber indem sich der göttliche Liebeswille auch unter der größten Gottwidrigkeit behauptet, kommt er in seiner ganzen Unbedingtheit an den Tag. Nicht um ein oberflächliches Übersehen der menschlichen Sünde handelt es sich, sondern um ein tiefstes Überwinden. Denn dies Überwinden erfolgt nicht von außen her mittels Gewalt und Strafe, sondern von innen her durch Erweckung des Gewissens. Da diese innerliche Überwindung der menschlichen Sünde nur möglich war dadurch, daß Jesus dem äußersten Leiden nicht aus dem Wege ging, ist es durchaus berechtigt zu sagen, daß Leiden Christi erfaßte es denen, die es auf sich wirken lassen, daß ihnen auf dem anderen Wege der göttlichen Gerichte der Ernst der Sünde und die Heiligkeit Gottes zum Bewußtsein gebracht werde. Hier liegt das religiös bleibend Wertvolle an dem altchristlichen Gedanken, daß das Leiden Christi sühnende Bedeutung habe. Nicht so, als ob zwischen den beiden entgegengesetzten göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit und der Liebe eine „Spannung“ bestanden hätte, die in der Veranlassung einer Sühne ihren Ausgleich suchte, wohl aber so, daß die göttliche Liebe sich der Welt nicht kundtun konnte, ohne daß zugleich seine Heiligkeit in Erscheinung trat, und das beide zusammen auf eine innerliche Überwindung der Sünde hindrängten, auch wenn dabei das Leiden auf den Träger des göttlichen Liebeswillens fiel, statt, wie verdient, auf die Träger des menschlichen Sündewillens. Das ganze Geschehen hat aber nichts Willküriges und Erdachtetes an sich, sondern entwirkt unmittelbar göttlicher Notwendigkeit und offenbart uns tiefe göttliche Lebensgesetze. Wo immer das Gute und Göttliche in der Welt hervortritt, kommt mit dem Guten zugleich das Böse zur Offenbarung und nur durch das Leiden des Guten hindurch kann der wahre Sieg über das Böse, die innere Überwindung, errungen werden. Auch das Leiden einer edlen Mutter um ihren ungeratenen Sohn kann in diesem Sinne sühnende Bedeutung haben, da es an ihm zu bewirken vermag, was sonst nur durch die Strafe bewirkt werden könnte. Dies göttliche Geschehen in Christus hat etwas Objektives an sich, das dem Subjekt gar nicht immer eigens ins Bewußtsein zu treten braucht, d. h. z. B.: auch wenn wir an die Worte Christi denken, wirfen sie doch eben auf dem Hintergrund seines ganzen Lebens, in dem Gott verhöhnt gegenwärtig ist.

3. b) Zu dem großen Konflikt zwischen Gottesleben und Selbstsüchtyleben kann aber auch das menschliche Verhalten Christi ins Auge gefaßt werden. Dies menschliche Verhalten Christi kann betrachtet werden im Hinblick auf Gott, im Hinblick auf die Menschen, und im Hinblick auf sein eigenes Leben. Zu letzterer Beziehung hat Christus sein Leben zum Opfer gebracht, nicht nur am Kreuz, sondern in jedem Augenblick, da er dem Dienst des göttlichen Willens sein ganzes menschliches Sein unterordnete. Ohne solches Opfer wäre es zu einer vollen Erfüllung des Gotteslebens nicht gekommen, nicht in dem Sinn, als ob Gott eines obelustiven Opfers bedurfte, um verzeihen zu dürfen, wohl aber in dem Sinn, daß die ganze Größe des göttlichen Liebeswillens der Menschheit nicht hätte offen-

bar und zugänglich werden können, wenn nicht das menschliche Datein des Trägers dieses Liebeswillens ihm bis in den Tod, d. h. absolut, zur Verfügung gestellt worden wäre. In bezug auf Gott betrachtet erscheint das Verhalten Christi als die reine Erfüllung des göttlichen Willens. Man könnte dies als „Genuigtheit“ bezeichnen, aber nicht in dem Sinn, als ob der göttlichen Heiligkeit einmal hätten alle Ansprüche erfüllt werden müssen durch einen, der dazu nicht verpflichtet war, damit nun die Liebe freien Weg habe, wohl aber in dem Sinn, daß die reine Erfüllung des göttlichen Willens die Voraussetzung war, wenn der göttliche Liebeswille in einem Menschenleben sollte zur Offenbarung kommen. In bezug auf die Menschen betrachtet aber erscheint das Verhalten Christi als Hingabe für die Brüder. Während das Leiden im göttlichen Weltplan im allgemeinen den Sinn hat, die Menschen durch den Schmerz der Sündenfolgen zur Abkehr von der Sünde zu erziehen, leuchtet im Leben Christi eine andere Bedeutung des Leidens auf, wie sie in dem Gedanken der „Stellvertretung“ ausgesprochen ist, nicht in dem Sinn, als ob einmal einer die Strafe Gottes hätte abbüßen müssen, damit die andern straflos ausgetragen könnten, wohl aber in dem Sinn, daß ohne die Liebeshingabe Christi für die Brüder dieser höchste Dienst, die innere Überwindung ihres Gewissens und damit auch die Befreiung von strengerer Maßnahmen Gottes zu ihrer Erziehung, nicht zu leisten war. Allesamt brannten hier die Gedanken des alten Dogmas verloren zu gehen. Sie werden nur überall völlig aus dem Methodologischen ins Psychologische, aus dem Juristischen ins Ethische, aus dem Rituellen ins Religiöse erhaben. Sie werden nicht bloß als Denitionen des Sterbens Christi, sondern als die Notwendigkeiten seines Lebens verständlich gemacht. Und sie werden schließlich über alle willkürliche Vereinzelung und schmückbare Unwiderruflichkeit hinausgehoben und als innere göttliche Lebensgesetze zum Bewußtsein gebracht, die überall gelten, wo das Göttliche, z. B. in der Form des Guten, in der Menschenwelt erscheint. Wenn überall das Gute um so mehr — nicht bloß siegreich, sondern — wahrhaft gut ist, je mehr es in der Selbsthingabe an Gott zugunsten der Brüder sich darlegt, dann sind die göttlichen Lebensgesetze in Christus nicht nur zur höchsten Ausprägung gekommen, sondern haben bei ihm den wesentlichen Inhalt seines Lebens ausgemacht.

3. c) Man kann den großen Konflikt schließlich auch betrachten unter dem Gesichtspunkt des Erfolgs der Menschheit. Dieses läßt sich dann in 2 Momente auseinanderlegen. Durch nichts, auch durch kein äußeres Gericht, hätte die Menschheit so die Verwertlichkeit des widergöttlichen Selbstsüchtylebens erfahren und davon innerlich befreit werden können, und durch nichts, auch durch keine äußere Erfahrung Gottes, hätte sie so die Herrlichkeit des Gotteslebens erfahren und innerlich damit verbunden werden können, als dadurch, daß einfach beide im schärffsten Konflikt miteinander ihr inneres Leben an den Tag brachten. Es ist die negative und positive Seite derselben Erfahrung, die in der christlichen Lehre als „Erlösung“ und „Verjährigung“ erscheinen. Wenn dabei die kirchliche Darstellung unter Zusammenfassung verschiedener biblischer Neuerungen die Erlösung als eine Erlösung

von Sünde, Tod und Teufel schildert, so ist dabei dieselbe Tatsache nur nach drei Seiten hin ins Auge gejagt, einmal die Erlösung vom Selbstsuchtseben nach seiner Wirkung (als Trennung von Gott in Sünde und Schuld), dann nach seinem Wesen (als Mangel an „Leben“ als Tod, von dem der äußere Tod nur eine Ercheinungsform ist), schließlich nach seiner Wirklichkeit als dem Einzelnen überlegene, weltbeherrschende Macht (die man sich deshalb noch nicht als eine Gott gegenübergestellte Persönlichkeit zu denken braucht). Die Erlösung besteht aber nicht etwa bloß in einer Vergebung einzelner Sünden, sondern in einer inneren Befreiung aus dem ganzen gottwidrigen Zustand des Menschen. Und die Verhöhnung besteht nicht bloß in einer Aufhebung des Schuldgefühls im Bewußtsein des Menschen, sondern in einer Vereinigung des menschlichen Grundwollens mit dem Willen Gottes; nicht in einer neuen Vorstellung, die ins Bewußtsein aufgenommen, sondern in einem neuen Wesen, das in unser Sein aufgenommen wird. Erlösung und Verhöhnung sind auch nicht bloß einmal vollzogene geschichtliche Geschehnisse, die nur in ihrer Wirkung dem Einzelnen durch das kirchliche Amt noch zugeignet werden müssen, vielmehr betrachten wir beides entweder prinzipiell als vollzogen in dem Augenblick, als sich die Vollmacht des Gotteslebens unter der Vollkommenbarung des Selbstsuchtsebens siegreich behauptet hatte, oder empirisch als einen psychologischen Prozeß, der die Menschheit allmählich umgestaltet. Es ist demnach ebenso wahr zu sagen: Ich wurde erlöst in dem Augenblick, da Christus starb, wie es wahr ist zu sagen: Ich bin erlöst in dem Maß, als Christus über mich Gewalt gewinnt.

In anhantlicher Weise bringt die Kirchenlehre die Erfüllung des neuen Lebens unter dem Titel des „hohepriesterlichen Amtes“ zur Darstellung, freilich nicht ohne daß die alten Opfervorstellungen mit ihrem ganzen geistigen Hintergrund die Gedankenführung zu stark beeinflußten. Das zeigt z. B. schon das Wort „Verhöhnung“, das nach unserer Darstellung eigentlich durch ein umfassendes Wort, wie Vereinigung mit Gott, ersetzt werden müßte. Wenn nun das hohepriesterliche Amt nach der Kirchenlehre auch jetzt noch fortduert in der Fürbitte Christi für uns beim Vater, so wäre es freilich eine Gottes unwürdige Vorstellung, anzunehmen, daß er mit seiner Verziehung wartet, bis Christus im Bild auf sein Werk ihn für uns darum bittet, wohl aber ist der innere Anschluß an Gott für uns bleibend durch die Lebenstat Christi vermittelt, sowohl geistlich, auch dort, wo Christus als der Mittler nicht eigens ins Bewußtsein tritt, als psychologisch für den Einzelnen, der die volle Vereinigung mit Gott immer wieder durch nichts anderes so wie durch Christus gewinnen kann.

4. Wie aber die alte Dogmatik das fürbittende Eintreten Christi für uns bald zum hohepriesterlichen, bald zum königlichen Amt („Königer Christus“) rechnete, so stehen wir hier eben schon beim Übergang zu der Übertragung des Gotteslebens. War unter 2. die Lebenstat Christi nach ihrer idealen Seite in ihrem Wesen gezeichnet, unter 3. nach ihrer historischen Seite in ihrer Wirklichkeit, so sprechen wir jetzt nach ihrer psychologischen Seite von ihrer Wirkung. Diese Wirkung geht aus von der

Lebenstat als Ganzem oder, wie wir auch sagen könnten, von Christus als von dem Vollendeten. Nicht so, als ob er neben seinem Werk „vom Himmel herab“ auf Menschenleben wirkte, sondern so, daß er in seinem Werk lebt, aber nicht mehr als der Geschichtliche, sondern als der Geistige, als eine geschlossene geistige Potenz persönlichen Lebens, die, von Gott sichtbar anerkannt, über der Menschheit fortwirkt und sie in ein höheres Leben hineinhebt, in das Leben Gottes selbst, das in Christus lebendig war. In diesem Sinne ist er uns „der Erhöhte“. Ist uns auch gewiß, daß Christus zugleich in einer höheren Welt fortlebt und fortwirkt, so ist er für uns doch nur zugänglich als der in seinem Werk Lebendige, freilich nicht bloß als abstrakte Kraft, sondern als Vollmacht persönlichen Lebens.

Die von ihm ausgehenden Wirkungen wahren Lebens schließen nun alle die, auf die sie wirken, zusammen zu einer Einheit neuen Lebens, zu einem „Reich“, zu einem inneren Organismus, der sich zugleich räumlich und zeitlich über die sichtbare Welt hinaus und in die unjüngste Welt hinein erstreckt, und den die in Christus lebendigen Kräfte des Gotteslebens durchwalten. Dies „Reich der Gnade“ aber, von dem alle sichtbaren Kirchen nur mehr oder weniger mangelhafte Verkörperungen und für das sie mehr oder weniger tauglich Mittel sind, gibt sich dem Christen als der eigentliche Sinn und Zweck des Weltgechehens fund. Entfaltet man diese Gewissheit nach rückwärts und vorwärts, so ergibt sich einmal die Überzeugung, daß alles Leben zuletzt diesem Gottesleben dient und ihm entgegenwächst, andererseits die Überzeugung, daß dieses Gottesleben dereinst alles erfüllen und vollenden wird. Zu Christus erscheint der Gotteswillie für diese Welt lebhaftig. Man kann in diesem Sinn ebenso wohl sagen, daß Gott in ihm die Welt regiert, wie daß er mit Gott die Welt regiert, nicht anders freilich als jeder in dem Maß mit Gott die Welt regiert, wie in ihm der Wille Gottes die Herrschaft gewonnen hat. Der Wille Gottes, in dem Gott die Welt geschaffen hat, ist kein anderer als der in Christus lebendig war (Christus ist König im „Reich der Gnade“); das Heil, das Gott der Welt zugesetzt hat, ist kein anderes als das in Christus erschienen ist (Christus ist König im „Reich der Gnade“); das Ziel, dem Gott die Welt entgegenführt, ist kein anderes, als das in Christus offenbar geworden ist (Christus ist König im „Reich der Gnade“).

Handbuch der christlichen Lehre, 1907; — Julius Kastau: Dogmatik, (1897) 1905; — R. Seelberg: Die Grundwahrheiten der christlichen Religion, (1902) 1906; — A. Kittel: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., (1870—79) 1893—1900; — Th. Häring: Zur Verhöhnungslehre, 1893; — Otto Klin: Die Verhöhnung durch Christus, 1902; — Nittelmeier: in ZTRK 22, 1912, S. 31—40). — Weiteres bei § Berührung § Erlösung § Erlöser.

Werke, Gute, § Verdienst § Rechtfertigung; II § Bußweisen; I, III § Reuefitt; I.

Wertmeister, Benedikt Maria (1745 bis 1823), kath. Aufklärungstheologe, geb. zu Küren, 1764 Benediktiner geworden, unter dem Einfluß der Letzteren aufgeklärter Schriften schon während des Noviziatz, dann auch während der Studienzeit zu Kremsheim und Benediktinerbüro innerlich dem Königsideal entzweit.

Priester, wirkte bald als Noviziummeister und Lehrer der Philosophie (1770—72) bzw. auch als Bibliothekar und Archivar (1774—79), später als Leiter der gefauten Klosterstudien (1780—84) in Neresheim, bald als Professor der Philosophie am Lyzeum zu Freising (1772—74 und 1779 bis 1780), seit 1784 als Prediger des Herzogs Karl Eugen von Württemberg in Stuttgart (§ Württemberg, 3, Sp. 2133). Hier wurde er der Schöpfer des angelernten Gesangbuches v. J. 1784 und übernahm der Reformator des Kultus; die 1786 herausgegebenen „Gottesverehrungen in der Karwoche zum Gebrauch der herzoglich Württembergischen Hofkapelle“ bilden nur ein Glied in der Modernisierungs- und Verdeutlichungsarbeit, die W. leitete, — gelobt von den Aufklärern und Josephinisten, mit deren Verfassungsanträgen (§ Josephinismus) er auch übereinstimmte, befriedet von denen, die in den Anstreben beim Protestantismus und Nationalismus, ja schon in der deutschen Sprache dieser ersten kath. Ägide der neuzeitlichen Gefahr für den Katholizismus sahen. Unter dem folgenden Herzog wurde W. 1791 pensioniert, doch 1795 zurückberufen. Seit 1806 Pfarrer in Steinbach, nahm er seit 1807 als Mitglied des geistlichen Rats (1816 Oberstudiendienst, 1817 Oberkirchenrat) an der Neuordnung der lath. Kirche in § Württemberg (§, Sp. 2138) regen Anteil.

Bi. u. a.: Unaufgeklärter Vorschlag zur Reformation des niederen lath. Clerus nach Materialien zur Reformation des höheren, 1782; — Über die christliche Toleranz, 1784; — Über den neuen lath. Katechismus, 1789; — Über die deutsche Weiß- und Abendmahlssitten in der lath. Hofkapelle zu Stuttgart, 1787 (gegen die Kritik der Mainzer Monatschrift von geistlichen Sachen II, 2, 1786, S. 699 ff.); — Beiträge zur Verbesserung der lath. Liturgie in Deutschland, 1789; — Predigten, 1784—91 gehalten, 1812—15, 3 Bde.; — Entwurf einer neuen Verfassung der deutschen lath. Kirche im deutschen Staatenbunde, 1816; — Weiters in der Zeitschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken VI, S. 342 ff., 458 ff.; — Über W. vgl. ADB 42, S. 11 ff.; — KL^o XII, Sp. 1331 ff.; — J. W. S. g. m. für: Die kirchliche Auflösung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg, 1906; — Rudolf Günther in RE^o XXI, S. 122 ff.; — Ders. in MGKK VI, 1901, S. 333 ff. — Böhmerad.

Bernardakis, Demetrios (1834—1902), bedeutender neugriechischer Philologe und Schriftsteller, geb. zu Mitilene. Seine Hiera-katechesis (1847) ist für Unterrichtszwecke einer der besten griechischen Katechismen. § 2. Alivatos.

Berner, der Gärtner, § Literaturgeschichte: II B, 6 (Sp. 225).

Berner, 1. August (1838—1912), evg. Theologe, geb. in Dröstdorf (§ Gotha), 1863 Diakonus zu Ohrdruf, 1866 Pfarrer zu Brüheim, seit 1876 Oberpfarrer in Guben. Nachdem sowohl § Höppachs wie § Taramans Wahl an St. Jakobi in Berlin vom Konistorium nicht bestätigt worden war, wurde W. 1879 dagegen gewählt und trotz des Protestes der orthodoxen Minorität vom Konistorium bestätigt, auf erneuten Protest jedoch vom Oberkirchenrat unter Zugrundeziehung des Generalstundendienstes 1880 zum Polloquinum berufen. Da W. als im brandenburgischen Bistum unbekannt wirkender Geistlicher dieses ablehnte, bekleidete der Oberkirchenrat die Stelle trakt des § Revolutionärrechten (§ „Amtliche Altenküste“).

Bi. u. a.: Gedächtnisreden, 1867; — kirchliche Wahlen,

1869; — Segnungen und Gefahren des deutschen Protestantismus in der Gegenwart, 1871; — Herder als Theologe, 1871; — Selben der christlichen Kirche, (1874) 1903; — Bonifatius, 1875; — Amtliche Altenküste die Wahl an St. Jacobi betreffend, 1881; — Feierstunden, 1885. — Herausgeber der Kirchlichen Chronik 1873—76; Mitbegründer des JB. — Über W. vgl. J. L. Weßly in PR 1913, §. 12. — Glane.

2. Gustav (1809—1887), war der erste in Deutschland, der Christentum und Sozialismus praktisch zu vereinen suchte. Der werttätigen rationalistischen Frömmigkeit seiner Jugend gab das Studium § Swedenborgs einen glänzendphantastischen Rahmen: nach dem petrinisch-fath. und paulinisch-protestantischen Zeitalter erwartete er das johanneische der tätigen Liebe. Ein Geistungsgenosse in Straßburg, Kaufmann Béguin, führte ihn in § Oberlin's Werk ein. Nach dessen Vorbild richtete er als Pfarrvikar zu Walddorf bei Tübingen (1834—39) eine Kleinkinder- und Industrieschule ein (§ Wohlfahrs-pflege, 6) und nahm selbst Waisenkinder an. Privaterbauungsstunden außerhalb der Gemeinde zogen ihm die Feindschaft der Pleisten zu, in Folge deren er sein Amt niedergelegt. Sein entstehendes Rettungs-haus verlegte er nach Reutlingen (§ Rettungs-häuser, 1). Er selbst war von Montag bis Donnerstag unterwegs und bediente als Reiseprediger die Kreise, die sein Werk unterhielten. Als er sich auf pietistische Herausforderung gegen jeden Symbolzwang aussprach, strich das Konistorium ihn von der Kandidatenliste und verbot ihm alle kirchliche Wirtschaft (1851). Inzwischen hatte er sein durch Anhänger erweitertes Hauswesen kommunalisch verfaßt. Sein christlicher Sozialismus beseitigte nicht nur das Eigentum, sondern auch die Familie. Arbeit in Haushandwerke und Landwirtschaft war aber nur die erste Stufe gewesen, Vermögen zu heben; die Hauptfahre war ihm, die Fabel zu verdichten. Sein Aufruf an alle Freunde Gottes und der Menschen begrüßt das Jahr 1848. Er war überzeugt, daß die Schlüsse der Weltherrschaft aus dem Gebiet der Industrie liegen. Seine Fabriken in Reutlingen (1851) und Dettingen (1861) sind ihm der „Tat“ beweis, daß Christus auf Erden regieren kann! Schon 1852 hatte er außerdem einen „Berein zur gegenwärtigen Hilfeleistung“ gegründet, um den Mittelstand zu heben. Sein Rettungs-haus hatte Tochterhäuser an 20 Orten in Schwaben. Aber in den Fabriken hatten schon Lohnarbeiter angeholt werden müssen, die den christlichen Kommunismus sprengten; auch war die wirtschaftliche Grundlage ungenügend, so daß W. nach heldhaftem Kampfe 1863 den Konkurs anzeigen, mit einer großartigen und erregenden „Erklärung an das Publikum“. Jetzt kam ihm Hilfe von vielen Seiten, auch vom württembergischen Staat; aber der Attienverein, der sein Werk übernahm, band doch seine Hände, so daß er nicht eher ruhte, als bis er wieder frei war; 1881 sicherte er durch die „Gustav-Werner-Stiftung“ den Fortgang des Werkes in seinem Geist. Seit 1911 steht ein landeskirchlicher Theologe an der Spitze der Anstalten. Eine „christliche Fabel“ war nicht zu Ende gekommen; wohl aber bringen seine Anstalten jährlich 80 000 Mark für die Werke der Barnherzigkeit auf. Besonders verdienstvoll und vorbildlich ist es, wie hier die halben Kräfte in der Landwirtschaft

beschäftigt werden. — **C. Innere Mission:** IV, 2 a. b. d.

— P. Burster (Wilegehn): G. W. Leben und Werke, 1888; — P. Derl.: G. W. und die christliche Fabrik (Eng. Sozial 1909, S. 142 ff); — P. G. Nele: G. W. und sein Werk, 1909; — P. Werner: G. W. (Neue Wege, Basel 1909, S. 116 ff und 129 ff); — Bas. auch Schäffle in Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft XX, 1868.

Israel.

3. Johanna, evg. Theologe, geb. 1864 in Oberdrift als Sohn von 1. 1889 Privatdozent in Marburg, 1894 a. o. Prof. derselbst, lebt seit 1900 als Privatgelehrter in Leipzig.

Beri. u. a.: Hegels Lassenbarungsgeprägt, 1887; — der Paulinius des Irenäus, 1899; — Dogmengeschichtliche Tabellen (1893) 1908*. — Mitarbeiter an JB (seit 1901) für Kirchengeschichte.

Glaue.

4. Karl (1821–88), luth. Theologe, geb. zu Hainferbach (Niederösterreich), 1845 Priester, 1847 Prof. in St. Pölten, 1870 o. Prof. für NT in Wien, hier zugleich im Ministerium tätig.

Beri. u. a.: „Geschichte der theologischen Scholastik, eine „Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie“, 1861/67, und die auch außerhalb Kreise viel benutzte „Geschichte der luth. Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart“, 1867. — DR.

5. Ludwig, T. Diefenb.: VI, 1; 2 e; 4 a.

6. Zacharias (1768–1823), Literaturgeschichte: III D, 7.

Bernigerode, T. Sachsen: II, 1; 2 e; 4 a.

Berne, Paul, evg. Theologe, geb. 1872 in Zürich, 1897 Privatdozent in Basel, 1900 o. Prof. derselbst. — Bibelwissenschaft: II, 8 (Sp. 1221).

Beri. u. a.: Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897; — Die kynotische Frage, 1899; — Die Anfänge unserer Religion, (1901) 1904*; — Die Reichesbeschaffung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus, 1903; — Paulus als Heidebeamitzer, (1899) 1910*; — Die Renaissance des Christentums im 16. Jhd., 1904; — Die Christenbeschaffung und ihre Bedeutung für unser gegenwärtiges Leben, 1904; — Die Quellen des Lebens Jesu, (1904) 1905*; — Was haben wir heute an Paulus?, 1904; — Paulus Gerhardt, 1907; — Widern, 1908; — Einführung in das theologische Studium, (1908) 1911*; — Renaissance und Reformation, 1912.

Glaue.

Bernsdorf, 1. Ernst Friedrich (1718 bis 1782), geb. zu Witzenberg als Sohn von 2. bejählt Schulpforta, studiert in Leipzig, wird 1742 Magister, 1746 a. o. Prof. der Philosophie, 1752 o. Prof. der christlichen Archäologie in Leipzig, 1756 der Theologie in Wittenberg.

RE^a XXI, S. 127 (dort Lit.); — Münzel XV, S. 35 bis 37 (dort seine Schriften); — ADB 42, S. 96, 98.

2. Gottlieb (1668–1729), geb. zu Schönewalde aus einer sächsischen Gelehrtenfamilie, studiert in Wittenberg, zugleich Hauslehrer bei Kaspar Löscher, und doziert derselbst, nadjdem er 1698 Magister geworden. Logit. Ethik und Geschichte. Auf Veranlassung T. Carzbors geht er 1698 mit einer Abhandlung de autoritate librorum Symbolicorum zur theor. Fakultät über, wird 1700 Doctor, 1706 o. Prof. der Theologie, 1710 Propst an der Schloßkirche, danach Generalsuperintendent in Wittenberg.

3. Tholuck: Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852, S. 205 ff; — RE^a XXI, S. 128 f (dort Lit. und Schriften); — ADB 42, S. 96, 98. Endc.

Berus, Franz Xaver, Jesuitengeneral, wurde 1842 zu Rottweil geboren, trat 1857 in den Jesuitenorden, wirkte zunächst als Lehrer der Jesuitenschule in Feldkirch, wurde hierauf

Professor des kanonischen Rechtes in Dutton-Hall. 1883 kam er in gleicher Eigenschaft an das Kollegium Romanum und Gregorianum in Rom, dessen Rektor er war. 1906 wurde er zum General des Ordens gewählt. Er ist der 25. General und der dritte Deutsche.

Sein Hauptwerk ist: *Jus decretalium*, 6 Bände, Rom 1898/1904, 1905 ff. — **Dürk.**

Wert und Preis.

1. Begriff; — 2. Größenbestimmung.

1. Unter wirtschaftlichem Wert versteht man die Bedeutung eines Guts für einen Haushalt (hauswirtschaftlicher W.) oder für den Markt (volkswirtschaftlicher W., Tauschwert). Preis ist der Gesamtdruck des volkswirtschaftlichen W. Natürlich kann es über die wirtschaftliche Bedeutung eines Guts verschiedene Meinungen geben; aber praktisch maßgebend ist für den Wert (und also in einer Volkswirtschaft mit Tausch- und Geldverkehr für den Preis) eines Guts die Meinung, die Einsicht, der Geschmack und das fühlliche Urteil der Beteiligten: der haushaltenden Person oder der Parteien des Markts (Angebot und Nachfrage). Zu diesem Sinne kann man auch schädlichen Gütern wie unzähligen Schriften einen wirtschaftlichen W., solange ihr Verkauf und Verbrauch nicht verbündet wird, nicht absprechen. Wirtschaftlicher W. besteht, solange jemand für den Beizis des betreffenden Guts Opfer zu bringen bereit ist. Andererseits sind Güter wirtschaftlich wertlos, nicht nur solange ihre wirtschaftliche Bedeutung nicht erkannt oder nicht geachtet wird, sondern auch wenn sie den Interessen mühelos in überflüssige Menge zur Verfügung stehen, wie das Gut Luft (freie Güter). Denn zum Begriff des wirtschaftlichen gehört das Merkmal der Knappheit. Die Rücksicht eines Guts kann also sehr verschieden sein von seinem wirtschaftlichen W. Solch wäre ja jede Preiseiteigung nützlich und jede Verbilligung schädlich, und die verbreitete Erzähle hätte recht, als bedeute jede Zunahme des Volksinkommens und Volksvermögens eine entsprechende Verbesserung des Volkswohlstands. Vielmehr kann das Volksinkommen auch zunehmen, weil die städtische Wohnungsmiete teurer wird, oder weil die ländliche Grundrente steigt, oder weil für die veränderten physiologischen Bedürfnisse der in die Städte gewanderten Bevölkerung kostspieligere Nahrungsmittel hergestellt werden müssen. Andererseits haben freie Güter, unbeschadet ihrer Rücksicht, für den Haushalt und für den Markt keine „Bedeutung“. (Der mehrdeutige Ausdruck Gebrauchs Wert ist geeignet Verwirrung zu stiften. Nebenbei steht in der Lehre der wissenschaftliche Sprachgebrauch nicht fest.)

2. Da die allgemeinen Gründe, die den Grad des hauswirtschaftlichen W. bestimmen, gibt die sogenannte Grenznutzentheorie einen Einblick. Sie ist in den letzten Jahrzehnten hauptsächlich von dem Wiener Nationalökonom Karl Menger und seinen Schülern entwickelt worden. Auf den volkswirtschaftlichen W. hat sie namentlich v. Bohm-Bawert (Wien) anzuwenden gesucht, ist aber m. E. nicht wesentlich über eine Umrissschilderung der klassischen W. und P-Theorie hinausgekommen, wie sie z. B. Mill um die Mitte des 19. Jhd.s abziehend formuliert hat. Nach Mill stellt sich in der freien Konkurrenz der Preis eines Guts so hoch oder so

niedrig, daß Angebot und Nachfrage einander gleichen werden. Bei beliebig produzierbaren Gütern besteht eine Tendenz, das Angebot so lange zu vermehren oder zu vermindern, bis der durch die Gleichung von Angebot und Nachfrage sich verschiebende Preis gerade noch die Produktionskosten deckt. Diesen ideellen Gravitationspunkt des Preises hatte schon Adam Smith, der Begründer der klassischen Nationalökonomie, 1776 unter dem Eindruck seiner naturrechtlichen Weltanschauung als den natürlichen Preis bezeichnet, im Gegensatz zu dem um ihn herumpenden „Marktpreis“ der Wirtschaftlichkeit. **Eckenberg.**

Werteich ¶ Ebit, 4 "Höchstes Gut, 2–3. vgl. auch § Werturteile.

Wertheimisches Bibelwerk (1735) ¶ Bibel-überzeugungen, 5.

Werturteile.

1. Begriff der W. — 2. Verwendung in der Religionswissenschaft; — 3. Beurteilung.

1. W. lassen sich zunächst ganz allgemein bestimmen als Urteile, in denen einem Objekt oder Gegenstand ein Wertprädikat beigelegt wird. Diese Definition wird allerdings sehr verschiedene Bedeutung haben je nach dem Sinne, der mit dem Ausdruck „Wert“ zu verbinden ist. Während z. B. die einen den Nachdruck darauf legen, daß der Wert das Gefühl erregt und Lust hervorruft, lassen die anderen vor allem das Verhältnis zum Willen oder Begehrten ins Auge und setzen den Wert eines Gegenstandes dessen „Begehrtheit“ oder noch genauer „Begehrbarkeit“ gleich. Wieder andere, wie etwa neuerdings der Philosoph Münterberg, unterscheiden scharf zwischen bedingtem und unbedingtem Wert und kennzeichnen den letzteren als dasjenige, das „nun bedingt besitzt“ in ohne Rücksicht auf persönliches Wohl oder Webe“. Ohne in diese Streitfrage einzutreten, wird man, möglichst zusammenfassend und so außerhalb der Gegenstände sich stellend, erklären können: W. sind in psychologischer Hinsicht jolde Urteile, in denen eine Beziehung eines Gegenstandes zu der Gefühls- oder Willenseite des Ich festgestellt wird. Diese Charakteristik deckt einigermaßen auch die Münterbergsche Auffassung, sofern man unter dem Ich ein überpersönliches Ich versteht. Da selbst eine Definition, wie etwa die von B. Erdmann, W. sind diejenigen Urteile, durch die Gegenstände als Subjekte am Rotmen oder ihren Gegenständen als Prädikaten gelesen werden, kann allenfalls noch als in ihr mit berücksichtigt gelten. Sie bietet zugleich den Vorzug, auf den es hier namentlich ankommt, daß sie geeignet ist, das Verständnis vorzubereiten für die Rolle, die der Begriff der W. innerhalb der Religionswissenschaft gespielt hat und noch spielt.

2. In der Tat hat, mitangeregt durch gewisse philosophische Gedankenbewegungen, wie sie sich insbesondere bei Lotze und Kärmelin bemerkbar machten, die Ritschlische Schule (vgl. Albrecht Ritschl und Ritschländer), den Begriff der W. in die neuere Theologie eingeführt, und zwar wesentlich zu dem Zweck, die Religion gegenüber der Wissenschaft abzugrenzen. Dabei sind dann verschiedene Formeln ausgeprägt worden, die sich jedoch, wenn man von minder wichtigen Eigenheiten absieht, begem auf zwei Haupttypen zurückführen lassen: einerseits die Formel: die Religion oder religiöse Erkenntnis verläuft in W., während die

wissenschaftliche Erkenntnis sich in Seinsurteilen bewegt; andererseits die Formel: die Religion oder religiöse Erkenntnis unterscheidet sich dadurch von der wissenschaftlichen Erkenntnis, daß sie an W. nicht beruhrt. Welcher Wendung man sich aber auch bedienen möchte, stets war die Meinung, auf die es im Grunde abgehen war, doch wohl die: während Wahrnehmungen die Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis bilden, seien Gefühle und Wollungen das Fundament der religiösen Erkenntnis. Zwar gebe es ohne Erfahrung und Denken weder Wissenschaft noch Religion; doch sei die Erfahrung, die in der Religion die entscheidende Rolle spielt, ganz anders geartet als diejenige, der die entsprechende Rolle in der Wissenschaft zukommt. Hier handelt es sich um Erfahrungen der äußeren Sinne und des inneren Sinns (Wahrnehmungen), die durch das Denken verarbeitet werden; dort um unmittelbare Erlebnisse des Fühlens und Wollens, die in den vom Denken erzeugten religiösen Urteilen zum Ausdruck gelangen. So besteht — absichtlich wird hier ein möglichst einfaches und einwandfreies Beispiel gewählt — die Grundlage, auf der die christliche Erkenntnis Gottes als eines Gottes der Liebe beruht, in den gefühl- und willensmäßig erlebten Wohlaten Jesu. Eine ähnliche Grundlage habe die Erkenntnis Jesu als des Erlösers und überbaut alle wirkliche religiöse Erkenntnis.

3. Faßt man die Versuche der neueren Theologie, mit Hilfe des Begriffs der W. Wissenschaft und Religion gegeneinander abzugrenzen, in dem eben angegebenen Sinne auf — und nur so dürfte man ihrer tieffesten und innersten Absicht gerecht werden —, so erweisen sie nicht den Eindruck, daß sie den Wahrheitsansprüchen der Religion in höherer Maße zu nahe trügen als etwa die auf den gleichen Zweck gerichteten Versuche Kant's und Schleiermachers (¶ Apologetik; I, 2, 4 ¶ Glaube; III, 1). Dennoch sind sie von Anfang an auf eine äußerst heftige und leidenschaftliche Opposition gestoßen. Man warf ihnen Verteilern vor, daß sie dem Feuerbachianismus verfallen seien, d. h. daß sie die Realität der religiösen Vorstellungen, also insbesondere der Gottheitsvorstellung, preisgaben, daß sie der Ansicht das Wort redeten: dem Frommen sei es gleichgültig, ob den religiösen Vorstellungen eine Wirklichkeit entspreche oder nicht, wenn sich diese nur als dem Menschen wertvoll erwiesen, sofern sie ihm als trostreich Phantasmen beruhigten und aufrichteten. Es ist heute ausgemacht, daß derartige Vorwürfe aus Mißverständnissen entstehen; aber es wird anderseits auch gelegentlich zugegeben, daß die letzteren leicht durch Wendungen wie „die religiöse Erkenntnis verlasse in W. in wissenschaftliche in Seinsurteilen“, hervorgerufen werden könnten. Dabey die sich früh einstellenden mannglaublichen Beobachtungen um Verbesserungen dieser Formel. Hierhin ist auch der Vorschlag Ritschles zu rechnen, die religiösen Urteile als „hypnotische Urteile“ zu kennzeichnen, das heißt eben als solche, deren Wirkung auf einer Erregung des Fühlens und Wollens beruhe. Könnte es nun als ein Mangel der mit dem Begriff der W. arbeitenden Theorie angesehen werden, daß sie von Anfang an Anlaß zu Mißdeutungen gab, so sind doch darüber ihre Vorzüge nicht zu übersehen. Es wäre ja ein Leichtes gewesen, sich bei

einfacheren und trivialeren Formeln zu beruhigen wie etwa der, daß die Wissenschaft Verstandesjache, die Religion Gefühls- und Willensjache sei. Damit wäre aber wieder die Gefahr eines Rückfalls in jene Verzerrungen der Schleiermacherischen Lehre nahegelegt gewesen, wonach die Religion nur ein unbestimmtes verschwindendes Fühlen oder gar nur ein zielloses Streben sein soll. Demgegenüber kam es darauf an, bei aller Betonung der Rolle von Fühlern und Wollen innerhalb der Religion zugleich zum Ausdruck zu bringen, daß an der Religion auch durchaus das Denken und somit der ganze Mensch beteiligt sei. Dieser Aufgabe wurde genügt, indem von vornherein speziell die religiösen Urteile den wissenschaftlichen gegenübergestellt wurden. Zugleich diente der Begriff der *W.* dazu, die Verwandtschaft der religiösen Urteile mit andern Urteilen, wie etwa den sittlichen, herauszuführen, die keine wissenschaftlichen sind, und denen doch allgemein oder meistens Geltung zu gestatten zu werden pflegen (*U. Ethik*, 4, Sp. 664; *Höchstes Gut*, 2-3).

G. v. Ehrenfels: System der Werttheorie, 1897/98; — *A. Weinong:* Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, 1894; — *F. Krüger:* Der Begriff des absolut Wertwollen als Grundbegriff der Moralphilosophie, 1898; — *H. Münsterberg:* Philosophie der Werte, 1908; — *Julius Kastan:* Das Wesen der Religion, 1883*; — *M. Reischle:* *W.* und Glaukoneurteile, 1900; — *M. Scheibe:* Die Bedeutung der *W.* für das religiöse Erleben, 1893; — *O. Ritschl:* Ueber *W.*, 1895; — *H. Maier:* Psychologie des emotionalen Denkens, 1908; — *H. Lüdemann:* Das Erkennen und die *W.*, 1910. *G. B. Mayer.*

Bernolf: *Verwandlung*, 2.

Werzinski: *Selbst*, *Rußland*, B 1 (Sp. 101). von *Wezel*, *Johann*, *Nachrat von W. Wesen der Religion*.

1. Zur Terminologie und Begriffsbestimmung; — 2. Methodologisches; — 3. Geschichtliches; — 4. Zum Stand der Frage in der Gegenwart. — *Egl.* auch *Religionso-
logie* *Religionspsychologie* *Religionsgeschichte* usw. *Er-
scheinungswelt der Religion* *Ursprünge der Religion* *Entwick-
lung religiöser Prinzipien* der Religionen *Entwick-
lung religiöser Prinzipien*. — *W.* = Wesen; *R.* = Religion.

1. So viel innerhalb der heutigen *R.*-wissen-
schaft vom „*W. d. R.*“ die Rede ist, so gewiß ist,
daß kein völliges Einverhändnis über den Sinn
dieser beliebten Formel herrscht. Es wird ge-
nügen, auf zweierlei hinzuweisen. Einerseits
hat man gemeint, unter dem Begriff *R.* könne
man entweder die „*subjektive R.*“ ver-
stehen, d. h. einen bestimmten Bewußtsein-
zustand im Menschen, oder aber die „*objekti-
ve R.*“, d. h. die Summe der äußerem Zei-
chen, Schriften, Reden, kulturellen Handlungen und
anderen Handlungen, in denen die subjektive *R.* sich anspricht und zur Erscheinung kommt;
und es sei nun die Frage, ob die Unterscheidung
über das „*W. d. R.*“ auf jene oder auf diese sich
richte. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich
allerdings, daß solches Bedenken so gut wie
gegenstandslos ist. Denn, wenn sich die subjektive *R.* in der objektiven irgendwie darstellt,
so ist klar, daß sie sich zwar begrifflich unterschei-
den lassen, daß aber für die Praxis, d. h. hier für
die Erforschung des *W. d. R.* die Trennung nicht
durchführbar bleibt. Vielmehr wird die Unter-
suchung durch die Analyse der objektiven *R.*
zur Einheit in die subjektive als die Grundlage

der erstere vordringen müssen. Dabei ist nicht
zu übersehen, daß man zur objektiven *R.* kon-
sequenterweise ebensoviel individuelle wie kol-
lektive Aeußerungen des religiösen Bewußtseins
wird rechnen können oder müssen.

Etwas wichtiger erscheint eine andere Kontro-
versie. Man hat gemeint, unter dem „*W.*“ könne
ebenfalls *W.*-scheiden verstanden werden. So
bezwedet z. B. J. Kastan in seinen einschlägigen
Arbeiten nur eine Zusammenstellung der
alten einzelnen Religionen *gemeine* *W.* *im* *same* *Werkmeile*, während *Reischle* es vorwie-
gend darauf abhebt, die „*normale R.*“ *zu charak-
terisieren*. Indessen auch diese Differenz er-
mächtigt sich am Ende; und bei fortgängiger Prü-
fung erhebt, daß es sich mehr um einen Zwie-
spalt in bezug auf die anzuwendende Methode (*Sp. 1944 f.*) als in bezug auf den Begriff des
„*W. d. R.*“ handelt. Denn darin stimmen beide
Parteien überein, daß es einen bestimmten, an
und für sich von Wissenschaft, Kunst und Sittlich-
keit unterschiedenen Bewußtseinzzustand gebe,
der in den verschiedenartig geistlichen *R.*en
mehr oder weniger rein und unvermischt uns
entgegentritt, und daß es bei der Erforschung
des *W. d. R.* eben diesen Bewußtseinzzustand
in seiner Eigenart gegenüber anderen Bewußt-
seinsscheinungen zu kennzeichnen gelte. Die
Differenz liegt bloß darin, daß J. Kastan die betref-
fende Aussage am ehesten lösen zu können meint,
indem er die allen geistlichen *R.*en gemeinsamen
Merkmale zusammenstellt, weil bei die-
sem Verfahren die (natürlich unzutreffenden)
Merkmale von selbst ausgeschieden würden, die
sich in einer einzelnen *R.* lediglich infolge zu-
fälliger Vermischung des religiösen Bewußt-
seinzzustands mit anderen Bewußtseinzzuständen
ausgebildet hätten; während Reischle es für
erproblicher hält, zunächst einmal an der Hand
der „*Normalreligion*“ festzustellen, was „echte
Religiosität“ sei, um dann das Vorhandensein
ihrer charakteristischen, nie gegen das übrige
Bewußtsein abgrenzenden Merkmale gleichfalls
in sämtlichen anderen *R.*en nachzuweisen, so-
weit diese eben überhaupt *R.* sind. In bezug
auf das letzte Ziel der Untersuchungen über das
W. d. R. besteht also kein Gegenseit; und in
bezug darauf deuten auch diejenigen Forstner
nicht anders, die zur Populärität der Formel „*W.
d. R.*“ besonders viel beigetragen haben, *Schleiermacher* einerseits, der sie als Unter-
titel in seinen Reden über die *R.* gebraucht, und
Teuerbach andererseits, der durch seine Schrif-
ten über das „*W. des Christentums*“ und über
das „*W. d. R.*“ hier und dort lebhaften Beifall
oder unstummen Widerspruch hervorgerufen hat.

Danach kann gelagt werden: Bestimmungen
über das *W. d. R.* bedeuten so viel wie Bestim-
mungen darüber, was denn eigentlich im
Unterschied vom wissenschaftlichen, vom sitt-
lichen Leben und etwaigen ande-
ren Lebensformen das spezifisch
religiöse Leben sei, das in den ver-
schiedenen einzelnen *R.*en eine so verschiedene
Ausprägung erfahren hat und doch offenbar
eine Erscheinung für sich im Geistesleben des
Menschen bildet. Es ist ohne weiteres klar, daß
mit dieser Frage diejenige vom Ursprung
der *R.* unauflöslich verknüpft ist, das heißt
die Frage, wie das betreffende speziell religi-

giöse Leben zustande gekommen sei und fort und fort zustande komme. Die Angriffsnahme des ganzen Problems schließt die Anschauung nicht aus, daß die einzelnen Religionen untereinander im Verhältnis einer Stufenfolge stehen, und daß eine unter ihnen die vollkommene oder normale sei („Stufenfolge der Religionen“). Sie setzt aber keineswegs notwendig eine derartige Anschauung voraus. Sie setzt an und für sich überhaupt nichts voraus über die Normalität oder Anormalität der R. oder einer einzelnen R., über die Wahrheit oder Nicht-Wahrheit der R. oder einer einzelnen R. Zwar sind gewiß im Lauf der Jhd.e die Untersuchungen über das W. d. R. oft unentwirrbar verloren worden mit solchen über Wert und Wahrheit der R. So hat Schleiermacher über das W. d. R. geschrieben in der ausgesprochenen Abicht, den Wert der Freiheit darzutun, „Feuerbach dagegen in der umgedrehten Abicht. Ein solches Zueinandercreieren der Bestrebungen ist auch durchaus begreiflich, da man doch wohl irgendwie über das W. d. R. ins Reine kommen muß, um über deren Wert und Wahrheit zu urteilen. Das alles ändert jedoch nichts daran, daß im Grunde die beiden Probleme ganz verschieden sind. Da, wo die Frage nach Wert und Wahrheit aufgeworfen wird, handelt es sich um die *quæstio juris*, d. h. um eine Verständigung darüber, ob die R. zu Recht oder Unrecht besteht. Da, wo die Frage nach dem W. aufgeworfen wird, handelt es sich um die *quæstio facti*, d. h. um Verständigung darüber, was die R. überhaupt ist. Und zwar ist es auf eine wissenschaftliche Verständigung, d. h. auf eine möglichst allgemeingültige abzusehen. Eine solche ist fraglos erreichbar. Es ist denkbar, daß eine wissenschaftliche, allgemeingültige Verständigung über Wahrheit und Wert der R. oder einer R. niemals möglich sein wird: der Einzelne wird hierüber verschiedene urteilen, je nachdem, was er unter Wissenschaft und unter R. versteht. Aber es ist schwerlich denkbar, daß eine wissenschaftliche, allgemeingültige Verständigung über das W. d. R. nicht möglich sei. Denn aus jedem Fall gehört die R. in den Beobachtungsbereich der Wissenschaft, weil sie, welche Bewandtnis es auch immer mit Gott und Mensch haben möge, unter allen Umständen eine gesichtliche Wirklichkeit ist, deutlich erfassbar an gewissen äußerer Erscheinungen (der objektiven R.), — wodurch freilich nicht ausgeschlossen ist, daß es solche äußere Erscheinungen gibt, die von keinem religiösen Leben mehr getragen werden, wie es Strombitten gibt, durch die kein Wasser mehr fließt.

2. Es handelt sich also um Verhüte einer wissenschaftlichen, d. h. möglichst allgemeingültigen Verständigung über das W. d. R. Ihr Zweck ist, auch dem, der Wahrheit und Wert der R. nicht erlebt hat und ihr rein objektiv gegenüber steht, zur Einigkeit in ihr W. zu verhelfen. Dies Ziel zu erreichen würde selbst dann nicht entbehrlich, wenn es immer nur annähernd erreicht werden könnte. Von da aus erledigen sich von selbst eine Reihe wichtiger methodologischer Fragen.

So leuchtet sofort ein, daß es zweidrig ist, bei der Charakteristik des W.s d. R. mit speziell religiösen Vorstellungen derart zu operieren, daß man diese ohne weiteres als

allgemein bekannt und allgemein gültig voraussetzt. Denn es ist, vorsichtig gesprochen, mindestens fraglich, ob die Gültigkeit der betreffenden Vorstellungen von jedem wissenschaftlichen Menschen als solchen anerkannt wird. Zwei Beispiele mögen verdeutlichen, was gemeint ist. In neuerer so gut wie in älterer Zeit hat man ja und je gemeint, die R. ihrem W. nach am besten zu kennzeichnen, indem man sie einfach als ein „Verhältnis des Menschen zu Gott“ bestimmt. Eine solche Definition ist auch in ihrer Art ganz vortrefflich, dem Frommen die nächstliegende, der treueste, weil naivste Ausdruck seines Erlebnisses. Aber trotzdem oder vielleicht eben deshalb ist sie für eine wissenschaftliche Bestimmung des W.s d. R. unbrauchbar, höchstens geeignet zu einer ersten einführenden Charakteristik. Denn es ist eben nicht von vornherein gewiß, daß die Realität Gottes der Wissenschaft als solcher bekannt und für sie gejichert sei: nicht nur im Namen der Wissenschaft hat man das bestritten, sondern auch im Namen der R., sofern diese den Gottesbegriff vielfach als überwissenschaftlich hingestellt hat. Oder aber: bei der Erörterung der Frage nach dem Ursprung der R. ist der dem religiösen Menschen nächstliegende Bescheid der, daß sie auf „Offenbarung beruhe“. Diese These ist für den Frommen unzweifelhaft richtig, je selbstverständlich. Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb ist sie ungeeignet. Denn der Begriff der Offenbarung ist ein wesentlich religiöser, für die Wissenschaft als solche nicht ohne weiteres gültig. Es wäre daher zu bedenken, ob es nicht möglich wäre, statt kurzweg von Offenbarung zu reden, die der wissenschaftlichen Beobachtung auf alle Fälle zugänglichen, äußeren oder inneren Vorgänge aufzuzeigen, in denen der Fromme die göttliche Offenbarung erlebt oder zu erleben glaubt, und auf Grund deren er zur R. gelangt. Was nun so von den Definitionen gilt, die das W. d. R. mit Hilfe von religiösen Vorstellungen, die als gültig vorausgesetzt werden, zu kennzeichnen suchen, das trifft auch für diejenigen zu, die in gleicher Weise mit speziell metaphysischen Vorstellungen operieren. Es kann von den letzteren ebenfalls nicht vorausgesetzt werden, daß sie für den wissenschaftlichen Menschen als solchen in ihrer Bedeutung ohne weiteres durchsichtig und gangbare Münze sind. Z. B. ist nach der Hegelschen Lehre in einer ihrer Gestaltungen die R. der Vorgang, in dem der absolute Geist seiner selbst in der Form der Vorstellung innewird. Gesetzt den Fall selbst, diese Definition wäre an sich richtig, so wäre sie doch zweidrig, weil dem, woran es in den Erörterungen über das „W. d. R.“ abgesehen ist, der wissenschaftlichen Verständigung, nicht förderlich, sondern hinderlich. Denn, wie man auch immer die großartige Konzeption der Hegelschen „Metaphysik“ ihrem Wert nach beurteilen möge, sie ist weit entfernt davon, allgemeingültig zu sein; niemand wird behaupten wollen, daß der „absolute Geist“ eine im eigentlichen strengsten Sinn des Wortes wissenschaftlich nachgewiesene Größe sei; mancher ernste Philosoph bestreitet, daß diesem Begriff eine Wirklichkeit entspreche, betrachtet ihn sogar wohl als in sich wider-

spruchsvoll; und wenn man daher damit bei der Kennzeichnung des W. d. R. einsetzt, schneidet man für viele von vornherein die Diskussion ab. Auf dasselbe läuft es hinaus, wenn man, etwa an "Schelling oder Schleiermacher's Dialektik" anknüpfend oder aus "Spinoza zurückgreifend, die Frömmigkeit charakterisiert als ein Verhältnis des Menschen zu der dem Universum zugrunde liegenden Identität von Geist und Natur, von Subjekt und Objekt, von Denken und Ausdehnung.

Weitere Beispiele erübrigen sich. Es wird ohnehin begreiflich geworden sein, warum sich in der Wissenschaft vom W. d. R. allmählich das Bestreben eingesetzt hat, möglichst von aus gütig vorausgefeierten religiösen oder metaphysischen Vorstellungen und damit von dem Objekt, auf das sich das religiöse Bewußtsein bezieht, als solchem abzusehen und es einfach bewenden zu lassen bei einer zunächst genannten Darstellung dessen, was in der Seele des Menschen vorgeht, wo immer er religiös angelegt ist, mit anderen Worten, es bewenden zu lassen bei einer ausschließlich oder vorwiegend psychologischen Charakteristik der R. Im einzelnen kommen dabei namentlich folgende Fragen in Betracht: 1. welches sind die iesischen Verrägen, die beim religiösen Leben beteiligt sind? in welcher Weise sind sie beteiligt? und mit welcher Art von Inhalten? 2. welches sind die Bedürfnisse, denen die R. entgegenkommt, und deren Befriedigung in ihr gefügt und wohl auch gefunden wird? 3. welches sind die psychischen Vorgänge, auf Grund deren religiöses Leben entsteht oder sich regt, sich entwirkt und ausbildet oder ausstirbt? Mag immerhin dieser oder jener Forscher, die eine oder andere der erwähnten Fragen einseitig bevorzugten oder umgekehrt völlig zurückstehen und vernachlässigen, darum bleibt es doch dabei, daß sie es sind, die gegenwärtig die größte Rolle, vielleicht die herrschende Rolle in der Diskussion über das W. d. R. spielen. Und das ist nun auch auf alle Fälle zuzugeben, daß ohne eine eingehende Berücksichtigung derselben eine wissenschaftliche Verständigung darüber, was R. im Unterschied von Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und etwaigen anderen Bewußtseinserscheinungen ist, nicht möglich wäre.

Mit der Besurortung dieser Methode ist aber zugleich noch ein anderes Verfahren abgelenkt, das der Einfachheit halber das „mythische“ genannt werden möge. Zu verschiedenen Spielarten und Schattierungen auftretend, bald stärker, bald schwächer ausgeprägt, hat sich von Zeit zu Zeit das Bestreben eingesetzt, daß W. d. R. durch den Hinweis darauf kennzeichnen, daß diese ein je seines aller Bewußtseinsformen sich abspielender Vorgang in den tiefsten Tiefen der menschlichen Seele sei; Man nenn sie wohl, indem man das die Gültigkeit der religiösen Vorstellungen vorausgehende Verfahren und das eigentlich mythische Verfahren kombiniert, eine „Beziehung zu Gott“ oder eine „Gemeinschaft mit Gott“ oder eine „Entfaltung Gottes“, die sich „in dem allem Denken, Fühlen und Wollen zugrunde liegenden Zentrum des Ich“ verortet. Nun wird gewiß kein Trommer bestreiten,

dass auch das außerbewußte und unterbewußte psychische Leben des Menschen von Gott berührt wird, und daß es Gottes will sein kann, wie ja überhaupt das Geheimnisvolle, auch wohl das Elita ist, in der Religion eine große Rolle spielt (W. d. R. I, II). Aber wissenschaftlich ist schließlich mit einer derartigen Behauptung sehr wenig ausgerichtet. Denn über die Vorgänge in der Sphäre des Unterbewußten können wir eigentlich nur wissenschaftliche Erkenntnis auf Grund ihrer Spiegelungen oder Nachwirkungen im Bereich des bewußten Lebens haben. Und wenn man sich begnügt, die R. als ein Erlebnis jenseits der Grenzen der Bewußtseinsformen hinzustellen, so bedeutet das daher ein ebenso bequemes und unfruchtbare Ausweichen vor der eigentlich wissenschaftlichen Erledigung des Problems vom W. d. R. Einem ähnlichen Fehler näher man sich bedenklich, wenn man den von Wilhelm Herrmann wiederholt ausgesprochenen, an sich richtigen Gedanken, daß die R. ein unmittelbares und individuelles Erlebnis sei, darunter überspannt, daß man damit jede genauere Bestimmung über das, was bei diesem Erlebnis im Bewußtsein des Menschen vorgeht, von vornherein ausschließt und verwirrt.

Mit alledem ist indeß das methodologische Problem weder erschöpft noch völlig erledigt. Es fragt sich vielmehr weiter: a) u. v. i. d. e. m. W. e. g. nach welchem „psychologischen“ Verfahren sind die gesuchten Erkenntnisse über das, was in der Seele des Menschen vorgeht, wenn er religiös angelegt ist, zu gewinnen? Die viel zu häufig zitierten, auf Mauritius Sabinius, Cicero, Lactantius und andere zurückführten Berücksichtungen, durch die Ethnologie des Wortes R. hinter das Geheimnis der letzteren zu gelangen, sind aussichtslose Zwielureien. Es kommen ernstlich nur drei Methoden in Betracht: 1. die mit Menschen oder „Introspektion“ verbundene persönliche religiöse Erfahrung; 2. die individuelle psychologische Methode, die allenfalls Auseinandersetzungen der individuellen Frömmigkeit in Betracht zieht; hierher gehört neben der Erforschung von Memoiren und individuellen Bekennissen auch das neuerdings in Amerika besonders beliebt gewordene sogenannte Fragebogenverfahren ("Religionspsychologie", 2); 3. die volksspsychologische Methode, die man ebenso gut als die religiengeschichtliche oder religionsvergleichende bezeichnen kann ("Religionsgeschichte", 4); sie besteht darin, daß man durch das Studium der geschichtlich gegebenen R. und ihrer kollektiven Neuerungen, durch Vergleichung derselben und Zusammenstellung ihrer gemeinsamen Merkmale die Eigenart des religiösen Lebens und dessen Unterschied von anderen Lebensformen ermitteln will. — Eine Alternative in bezug auf die drei Methoden zu stellen, hat keinen rechten Sinn. Denn, wenngleich der eine fortlicher mehr dieser, der andere mehr jener aneignen wird, so wird doch seiner, wofern er nicht durch den Parteilauf verschleiert ist, leugnen, daß nicht die übrigen Methoden auch noch irgend welche Dienste leisten können. Jedenfalls sind innerhalb des einen weiten Rahmens noch immer mancherlei Verschiedenheiten möglich. Es kann z. B. unter den geschichtlich gegebenen R. die zu Rate

gezogen werden, aus irgend einem Grunde eine einzelne besonders bevorzugt oder fast ausschließlich berücksichtigt werden. So haben zahlreiche Neophylophen vor allem das Christentum zu Vorteile kommen lassen unter der Voransetzung, daß es die allein wahre oder doch innerhalb der Stufenreihe der R. en die normale R. sei. Dies Verfahren findet sich nicht bloß bei der Scholastik und der alten protestantischen Orthodoxie; es ist auch innerhalb der katholischen Schule heimisch; und es ist bereits (Sp. 1950) angedeutet worden, daß es von Reichle ausführlich theoretisch begründet worden ist. Andere wieder haben die sogenannten Naturreligionen in den Vordergrund gestellt in der Annahme, daß sie das relativ treueste Bild der ursprünglichen R. darbieten, und daß in dieser das speziell Religiöse am deutlichsten zutage trete: so schon Herbert von Cherburn, David Hume, Comte, Tholoz, Spener und überhaupt die meisten Positivisten sowie die ganze, namentlich in England (II, 3, Sp. 361) und Amerika weit verbreitete, ethnologische Schule. Unter Hinweis auf ihr hohes Alter hat sich Max Müller mit Vorliebe an die R. der Beden gehalten. Aus naheliegenden Gründen spielt in seinem Tractatus theologicopoliticus speziell an die R. der alten Propheten; die Philologen Usener und Rohde an die der Römer und Griechen; während Wundt in seiner Völkerpsychologie (Band II, S. 420) sich die letzten Ausschluße speziell von einer Analyse der griechischen und der germanischen R. verspricht. Eine Entscheidung darüber, was das Richtige sei, soll hier absichtlich vermieden werden; doch darf man, ohne ein Urteil darüber, welches die vollkommenste oder vollkommene R. sei, vorweg zu nehmen, in Erinnerung bringen, daß, je weiter wir in der Geschichte der Menschheit zurückgehen, um so stärker wir den Eindruck eines kaum entwirrbaren Sineinandergetriebs der verschiedenen geistigen Lebensformen erhalten, die sich erst allmählich und später scheiden und auseinanderstreben. Das würde an und für sich, von anderen Gründen abgesehen, eher dafür sprechen, bei den letzten Gliedern als bei den ersten der uns bekannten Entwicklung einzusehen.

Schließlich ist noch ein Wort unmöglich über einen scheinbar gewichtigen Einwand gegen die Zuminutung, die verbliebenen geistiglich gegebenen R. en irgendwie zum Substrat der Untersuchung über das W. d. R. zu machen. Man hat wohl gesagt: ehe der Forscher seine Aufgabe in Angriff nehmen könnte, müsse er erst darüber ins Reine kommen, welche Erkenntnisse in den R. en über haupt zu den R. en gehören und als solche in Anspruch gebracht werden dürfen. Zählt dazu beispielsweise der ursprüngliche Buddhismus, von dem behauptet wird, daß er nur eine Blütegeistlichkeit sei? Wie ist es mit dem Brahmanismus, der bald als eine R. bald als eine Philosophie bezeichnet wird? (V. Bedürfe und brahmanische Religion). Wie mit der sogenannten präanimistischen Magie, die einzelne Neueren so schärfe von der R. unterscheiden? (Erkenntniswert der Religion: I A "Manif usw., 1). Wie mit der "Mythik und anderem? Bei reiferer Überlegung zeigt es sich, daß die hervorgehobene Schwierigkeit auch andere Wissenschaften drückt: etwa eine nach induktiver Methode aufgebauten Wissenschaft vom

W. des Rechts, oder vom W. der Sittlichkeit, oder ebenso die Wissenschaften des Botanikers und des Zoologen, die sich, ehe sie mit der wissenschaftlichen Begriffsbildung beginnen könnten, ihrerseits erst klar darüber werden müßten, was denn überhaupt ins Pflanzenreich oder ins Tierreich gehört. Die allgemeine wissenschaftliche Methodologie hat sich denn auch gelegentlich mit dem Problem beschäftigt; und es bleibt danach nichts anderes übrig, als zunächst einmal diejenigen Erkenntnisse, die vom vorwissenschaftlichen Bewußtsein und vom gewöhnlichen Sprachgebrauch zweifelsohne als R. en beurteilt und bezeichnet werden, in der für richtig befundenen Reihenfolge in Betracht zu ziehen, um sich dann gleichsam nachträglich, wenn die wissenschaftliche Begriffsbildung vollzogen worden ist, mit den scheinbaren Zwischenformen und peripherischen Erkenntnissen wie z. B. Magie und Achtsamkeit aneinanderzufügen.

3. Neben das W. d. R. ist so viel gefragt und geschrieben worden, daß eine zugleich kurze und erschöpfende Geschichte der darauf bezüglichen Auffassungen von vornherein ausgeschlossen ist. Alles, was sich an dieser Stelle ermöglichen läßt, ist eine R. d. d. schaun über die Hauptpunkte, nach denen die wichtigsten innerhalb des abendländischen Gedankengutes zutage getretenen Auffassungen geordnet werden können. Dabei muß natürlich abgesehen werden von den mancherlei Neuinterpretationen über die R., die sich mehr als unmittelbare Ausgebungen des religiösen Bewußtseins denn als wissenschaftliche Reaktionen über das letztere erweisen. Ebenso sind die Ausführungen solcher Denker zurückzustellen, bei denen das Bestreben, das W. d. R. zu kennzeichnen, fast ganz hinter dem Bemühen verschwindet, deren Wahrheit und Recht darzutun oder die bestehende R. zu reinigen und zu verbessern. Das gilt, abgesehen von Xenophanes, Parmenides ("Philosophie: II, griechisch-römische") und anderen antiken Philosophen für zahlreiche Kirchenältere, Apologeten (Apologetik: III), Dogmatiker und selbst für einzelne ganz moderne Philosophen wie etwa Rose, Gudent, Elsäss, Baumann, R. Seydel ("Philosophie: IV) und noch viele sonst. Auf der andern Seite hat es auch jederzeit Denker gegeben, die ungefehrt dermaßen von der Feindseligkeit befreit waren, die R. zu distreditieren und zu entwerfen, daß sie wiederum kaum mehr als Vertreter einer objektiven Untersuchung über das W. d. R. namhaft gemacht werden können. Es wird genügen, an einzelne Polemisten des laubläufigen Materialismus zu erinnern oder an die große Reihe derjenigen, die, gleich Machiavelli oder Banini und unzähligen Ramenloren seit den Tagen des Sophisten Arias, die R. bloß für ein Werkzeug oder eine Erfindung der Mächtigen und der Priester ausgeben.

Bei derartig vollzogener Einschränkung des zu überblickenden Gebiets kann man nun jüglich folgende Haupttypen der Auffassung vom W. d. R. unterscheiden. Einmal diejenigen Auffassungen, auf die bereits im methodologischen Teil angepfeilt wurde, und die man kurzweg die theologische, die metaphysische und die mythische nennen kann. Dann diejenigen physiologischen Auffassungen, die gegenüber anderen Bewußtseinserkenntnissen die R. abgrenzen suchen, indem

sie diese mehr oder weniger einseitig auf einzelne Seelenvermögen zurückführen, nämlich die *intellektualistische*, die *emotional* und die *voluntaristische* Auffassung. Endlich muss mindestens noch eine psychologische Deutung erwähnt werden, die darauf verzichtet, die Religion einseitig auf ein bestimmtes Seelenvermögen zurückzuführen, dagegen das Schwerpunktsetzen darauf legt, daß sie anderen Bedürfnissen entgegenkommt als die übrigen Bewußtseinsergebnisse. Sie möge die *teleologische* heißen. Man vermag aber die verschiedenen im Lauf der Zeit hervorgetretenen Auffassungen nur dann auf diese Haupttypen zu reduzieren, wenn man einzelne unter ihnen lediglich nach ihrem überwiegenden Charakter, also bloß mit mehr oder weniger Recht, dem einen oder anderen Typus zuteilt, und manche Auffassung kann zugleich mehreren Typen zugehören.

a) Die theologische Auffassung. Das Eigentümliche der selben besteht darin, daß sie auf Grund einer ansehbaren Methode (§. Sp. 1951) die R. mit Hilfe von als gültig vorausgesetzten religiösen Vorstellungen, speziell mit Hilfe der Gottesvorstellung, kennzeichnet. Sie findet sich bei vielen christlichen Dogmatikern, etwa in der Wendung, die R. sei „Glaube und Liebe gegen Gott und den Nachsteh“ (Quellenheft) oder in der anderen, sie sei eine bestimmte „Weise Gott zu erkennen und zu verehren“ (Buddens) oder in der dritten, sie sei „Gemeinschaft mit Gott“ (§. A. Philippi). Weitere Beispiele aufzuzählen ist nicht nötig, obwohl es auch an solchen aus der Neuzeit (Göringen) nicht fehlt.

b) Die metaphysische Auffassung; die Anhänger derselben legen den „metaphysischen“ Methoden versalend (§. Sp. 1952), die Begriffe irgend einer Metaphysik als gesicherte und allgemeingültige voraus, um vorwiegend mit deren Hilfe das W. d. R. zu kennzeichnen. Reichle meint mit Bezug hierauf: „Für die metaphysische Methode in der Bestimmung des R.-begriffs ist und bleibt Hegels Philosophie der R. das klassische Werk“. Und in der Tat ist oben bereits darauf hingedeutet worden, daß für diesen Philosophen die R. eine Art des Beweis des absoluten Geistes von sich selbst durch Vermittlung des endlichen Geistes sei. Indessen hat nun Hegel doch auch, namenlich in der Auseinandersetzung mit Schleiermacher, beachtenswerte psychologische Bestimmungen über das W. d. R. hinzugefügt. Vielleicht mindestens ebenso scharf, wenn nicht noch scharfer als bei ihm ist die metaphysische Deutung ausgeprägt in den der späteren Periode angehörenden Veröffentlichungen Schelling's, nach denen die ganze R.-geschichte als ein Werdeprozeß des der Welt zugrunde liegenden höchsten Wesens, wie man gesagt hat, als ein „hegogonischer Prozeß“ erscheint. Weitere Vertreter der metaphysischen Deutung wären — sie können unmöglich alle aufgezählt werden — etwa Baader, K. Chr. Dr. Krause, Frohlichammer, C. v. Hartmann in einzelnen seiner Aussagen, sowie A. Dreyss, aber auch schon die Neuplatoniter, sofern sie den Kultus der Weltreligion als Vorbereitung auf die Vereinigung mit dem in eigentlichlicher Weise aufgefaßten Weltprinzip würdigten (Philosophie: II, 8).

c) Die mystische Auffassung (§. My-

stif: I—IV). Wenn in bezug auf die Haupttypen der Auffassung vom W. d. R. gilt, daß sie unter Umständen Kombinationen untereinander eingehen können, so trifft das insbesondere für die Deutung zu, die hier als die „mystische“ bezeichnet wird. Gerade sie verbindet sich gut, ja gewöhnlich mit der theologischen oder einer metaphysischen Deutung. Was indessen für sie selbst charakteristisch ist, das ist die Ansicht, daß die R. weitaus in Vorgängen besteht oder wenigstens auf Vorgängen beruht, die sich irgendwie außerhalb der Sphäre des Bewußtseins abspielen. Als Vertreter dieser Auffassung wird man geneigt sein, in erster Linie die Mystiker hinzustellen. Sie können ja auch dafür gelten, sofern ihnen meistens das Bewußten einwohnt, die höchste Blüte der Religiosität in ekstatischen Zuständen zu finden, in denen die innigste denkbare Vereinigung mit der Gottheit erlebt werde. Indessen darf man nicht vergessen, daß es den eigentlichen Mystikern weniger auf wissenschaftliche Reaktionen über das W. d. R. ankommt, als auf die Herstellung und Darstellung einer, wenigstens nach ihrer Meinung, vertieften Frömmigkeit. Doch fehlt es auch nicht an reinen Theoretikern, die einer mystischen oder nahezu mystischen Deutung der R. zuneigen. Abgesehen von R. Spinoza wie K. Hase, Chr. Dr. Krause, K. Schwarz und Leidmüller, wohl auch Al. Lang, und dem Alttestamentler J. Duhm wäre da vor allem der amerikanische Philosoph W. James anzuführen, der neben manchen anders gearteten Gedanken doch auch den vertritt, daß die R. der Berührung des unerwirkten Seelenlebens mit einem transzendenten Geisterreich ihre Entstehung verdanke (Religionpsychologie).

d) Die intellektualistische Auffassung (Intellektualismus). In ihrer radikalsten Form behauptet sie, daß die R. lediglich oder wesentlich Verstandesarbeit sei. Geunter geprochen: die R. ist vor allem eine Verstandesleistung, gleichviel ob diese als dem Verstand angeboren oder als von ihm in einem theoretischen Prozeß erworben oder als eine durch einen besonderen göttlichen Akt in den Verstand hineingetragene gedacht wird. Demgemäß erkennt die R. auch identisch mit der wissenschaftlichen Erkenntnis als einer Verstandeserkenntnis oder wenigstens als etwas ihr Ähnliches; konsequenterweise müßte sogar zu der Theorie fortgeschritten werden, daß sie denselben Bedürfnissen entgegenkommt wie die wissenschaftliche Erkenntnis. Sofort muß nun allerdings hinzugefügt werden, daß die intellektualistische Deutung selten in der beschriebenen radikalsten Form nach deren sämtlichen Seiten hin tatsächlich ausgeprägt worden ist. So verlassen von allem Gefühl für die Wirklichkeit war schließlich kaum ein R. Spinoza, daß er z. B. gewagt hätte, die Behauptung zu vertheidigen, die R. komme genau denselben Bedürfnissen entgegen wie die Wissenschaft, und daß er die Rolle ganz vernünftig hätte, die in ihr der Glückseligkeitstrieb spielt. Will man daher die intellektualistische Deutung durch Beispiele veranschaulichen, so kann man dabei nur auf mehr oder weniger intellektualistisch gerichtete Denker hinweisen.

Als solche lassen sich zunächst trotz ihrer Bezeichnung der Religion als eines „praktischen Verhaltens“ die aliprotestantischen Scholäni-

ler aufzuführen (Orthodoxie, 2). Auf die mittelalterlichen Scholäste und mittelbar auf die Stoiker und Aristoteles zurückgreifend, erkennen sie nicht bloß eine natürliche R. an, die auf dem Verstand angeborenen oder in theoretischem Prozeß von ihm erworbenen Ideen beruht; auch die geoffenbare R. wird, wie sie in heinen Streitigkeiten behauptet haben, nur dadurch im Menschen verwirklicht, daß zuerst dessen Intellekt durch die göttliche Offenbarung erleuchtet wird. In jüngster Zeit wird diese orthodoxe Auffassung infolfern, doch nur infolfern durch Gregor Johannsen neuert, als er die „intellektuelle Sphäre“ ausdrücklich für den Quellort der R. angibt.

In anderen Formen begegnet uns die intellektuelle Deutung bei zahlreichen Philosophen des 17. und 18. Jhd. s. Für Herbert von Cheshire besteht, obwohl er das größte Verdienst hat für die Bedeutung des Glückseligkeitstriebs, die R. wesentlich in der Anerkennung von fünf dem Intellekt eingeborenen Wahrheiten und den entsprechenden Handlungen. Für Leibniz ist es, uneracht seiner leidenschaftlichen Ausführungen über die Eigenart des religiösen Gefühls, einfach selbstverständlich, daß das Grundlegende in der R. eine dem Verstand leimhaft eingeborene Erkenntnis sei, die Erkenntnis vor der Existenz eines weltbeherrschenden vollkommenen Geistes und von der Unsterblichkeit der Seele. Es würde zu weit führen, darzulegen, wie bei Locke ähnliche Auffassungen widerfuhren mit denjenigen Abwandlungen, die durch seine Erkenntnistheorie bedingt sind. Das Gesagte genügt schon, um die Beliebtheit der intellektuellen Deutung bei den englischen Deisten und deutschen Aufklärern zu erklären (Deismus; I. Rationalismus; III). Unter den neueren Philosophen, die sich ihr gleichfalls zueignen, dürfte wohl Hegel (vgl. auch Speculative Theologie) der herausragendste sein, von dem bereits gesagt worden ist, daß er mit der metaphysischen Auffassung eine psychologische verbinde. Denn wenn er gleich gelegenheit die Bedeutung des Willens für die R. stark betont, indem er das Befehlen des „endlichen Geistes“ sich aus der „Nichtigkeit“ zu erheben als ein wichtiges Motiv zur R. hinfestet, so betont er, namentlich Schleiermacher gegenüber, noch viel stärker die Bedeutung des intellektuellen Elements und identifiziert schließlich die R. ihrem Hauptinhalt nach mit der höchsten wissenschaftlichen Erkenntnis. Von dieser unterscheidet sie sich nur durch die Form. Sie ist wissenschaftliche Erkenntnis in unvollkommener Form, in der Form der sinnlich anschaulichen Vorstellung, man darf sagen, wissenschaftliche Erkenntnis in ein von der Phantasie gewobenes Gewand gekleidet. Diese Hegelsche Lehre hat im 19. Jhd. gewaltig nachgewirkt. Zahlreiche Theologen und Philosophen wie beispielsweise Biedermeier, D. Biederer, A. Dorner, E. Beller, Ed. v. Hartmann, Schäffner, die Engländer S. C. Ward und E. Caird und andere sind stärker oder schwächer von ihr beeinflußt worden. Und bis in die Gegenwart hat sich das Wort erhalten, daß die R. Philosophie oder Metaphysik fürs Volk sei, wie denn noch jüngst der Leipziger Philosoph H. Schneider den einzigen Unter-

schied zwischen Religion und Philosophie darin findet, daß diese sich durch ein größeres Maß Logischer Arbeit auszeichne.

Eine dritte Gruppe von Intellektualisten bildet einzelne Positive wie A. Comte, der in seinem Cours de philosophie positive die R. als einen primitiven mißglückten Versuch der Weltentzifferung einschätzt, und viele Vertreter der ethologischen Schule, d. h. eben der Schule, die speziell durch das Studium der Naturwölter hinter das Geheimnis des Wesen der R. meint kommen zu können. So vor allem Tylor (England; II, 3, Sp. 361), durch den dann wieder H. Spencer, Goblet d'Alviella, Grant Allen, Lipsey und manche andere angeregt worden sind. Für ihn bildet das Fundament der R. eine naive Erklärung alter Vorgänge in der Welt mittels der Vorstellung von Seelen und Geistern, welche Vorstellung gleichsam zwangsläufig auf Grund von Träumen und Visionen und auf Grund des beobachteten Gegenseitiges zwischen Schlaf und Wachen, Leben und Tod im primitiven Menschen entstanden sei (Autismus). Doch muß bemerkt werden, daß gerade die neuen Ethnologen die R. auch die älteste, von der Wissenschaft scharf unterscheiden, indem sie nicht die R., sondern mit And. Lang den Mythus oder mit Frazer die Magie als die ersten Neuerungsformen des wissenschaftlichen Triebes betrachten. Eine Erklärung für sich ist Marx Müller unter diesen häufig schwankenden Bestimmungen besonders die charakteristisch ist, daß die R. eine von praktischen Folgen begleitete Erkenntnis des Urtümlichen sei.

Schließlich werden in diesem Zusammenhang am besten noch die Anhänger der sogenannten mythologischen Schule erwähnt. Zu der Tat verbindet sich mit der intellektuellen Deutung, wie allein schon Hegel beweist, gern die Behauptung, daß die R. ein Wissen inphantasmatischer Form, also gleichsam verkleidetes Wissen sei. So haben denn auch die Stoiker (Philosophie; II, 5 b), die ihrerseits einer intellektuellen Auslegung zueignen, die empirische R. als eine mit Hilfe von Bildern und Symbolen formulierte Erkenntnis gewürdigt, und sie erwiderten nicht in dem Befreien, die vorhandenen religiösen Lehren allegorisch anzulegen und sie auf eine symbolische Naturdeutung und Erklärung zurückzuführen. Darum eben darf man getrost die „mythologische“ Auffassung der R. sofern sie das W. der letzteren im Mythus findet und diesen auf eine phantasmagomäße Betrachtung und Erklärung der Dinge oder symbolische Einfeindung von Gedanken zurückführt, als eine Abart der intellektuellen bezeichnen; sie ist daher auch hier überhaupt nicht als ein besonderer Typus neben den anderen ausgezählt worden. Sie spielt bei Schelling und einzelnen Schellingianern, bei Creuzer und manchen früheren Philosophen eine Rolle (vgl. Religionsgeschichte und religiengeschichtliche Schule, 4 e). Dagegen könnte Wundt nur infolfern hier genannt werden, als nach ihm Mythus und Gedenktaggleichsam den Stoff liefern, aus dem der Mythus die Göttergefahren erzeugt, und die Religion aus einem metaphysischen Triebe (neben dem ethischen) abzuleiten ist. Davor abgesehen,

nähert sich der mehr und mehr gegen den Intellektualismus protestierende Leipziger Philosoph stark einer emotionalen oder voluntaristischen Theorie (s. u.).

Im übrigen trägt es vielleicht noch etwas zum Verständnis der intellektualistischen Deutung und ihrer Verbreitung bei, wenn man sich gegenwärtig hält, daß sie vielfach deshalb besondere Anziehungskraft ausgeübt hat, weil man meinte, an der Wahrheit oder relativen Wahrheit der R. nur dann festhalten zu können, wenn diese im Grunde als eine Art theoretischer Erkenntnis gelten kann.

e) Die emotionale Auffassung. In ihrer radikalsten Form würde sie befagen, daß die R. ausschließlich im Gefühl bestünde. Zu dieser rohen Gestalt ist indessen auch sie niemals über taum je ausgetreten. Vielmehr beschränkt sie sich gewöhnlich auf die These, daß das Gefühl das grundlegende Element in der R. sei, während den daraus hervorgehenden Vorstellungen und Wollungen nur nebenfächliche Bedeutung zugeschreibt. Der klassische Repräsentant dieser Auffassung ist untrüglich Schleiermacher. Er hat Vorgänger gehabt, mit denen er zum Teil in geschichtlichem Zusammenhang steht, Denker wie Pascal, Rousseau, Hamann, Herder, F. O. Jacobi, Schiller, Novalis (= v. Hardenberg). Aber erst er hat in jenen „Reden“ und ganz besonders in seiner Glaubenslehre die emotionale Deutung zu einer sorgfältig nach alten Seiten hin abgerundeten Theorie ausgebildet, und zwar so, daß er an der Wahrheit der R. festhielt, obwohl er sie für Gefühlslage ausgab; eine Stellungnahme, die ihm durch Kantis Vernunftkritik erleichtert wurde. Nach der Glaubenslehre, die hier als Beispiel verwandt werden möge, besteht die R. wesentlich in einem Abhängigkeitsgefühl, das sich von anderen Gefühlen dadurch unterscheidet, daß es absolut ist, während jene nur relative Abhängigkeitsgefühle sind. Deshalb kann es auch vom Menschen auf seinen weltlichen Gegenstand und auch nicht auf die Summe aller weltlichen Gegenstände bezogen werden, sofern diese eben dem Menschen immer bloß relative Abhängigkeitsgefühle einzulösen vermögen. Es kann nur bezogen werden auf ein überweltliches, jenseits des Subjekts und aller Objekte stehendes W.: das ist eben Gott. Schleiermacher hat dann noch den Versuch unternommen, aus der Art, wie sich das schlechthin Abhängigkeitsgefühl mit den übrigen menschlichen Gefühlen und Bewußtseinzzuständen verbindet, die ganze Fülle der geschichtlich gegebenen R.en zu erklären und abzuleiten; eine in ihrer Art wahrhaft großartige Konstruktion! Seine Theorie hat noch stark nachgewirkt in der ganzen späteren Theologie und Philosophie. Sie ist gelegentlich in eigentümlicher Weise fort- und umgebildet worden: so, um von Th. Ziegler und andern zu schwärmen, von Bünjer, von Heintich Mäter, von Paul Natorv, der freilich den religiösen Vorstellungen fast jeden Wahrheitswert abspricht. Aber auch sonst fehlt es nicht im 19. Jhd. an Vertretern der emotionalen Auffassung, wie allein schon der Name Coleridge beweist. Und neuerdings nähern sich ihr sehr zahlreiche ethnologisch orientierte, d. h. durch das Studium der Naturvölker in ihren Annahmen bestimmte Religionsforscher sehr verschiedener

Richtung wie Jeovons, Marett, Durkheim (i. Lit.) und andere.

Eine Spielart der emotionalen Auffassung ist die emotional-ästhetische, die das Fundament der Religion in speziell ästhetischen Gefühlen findet. Der berühmteste Vertreter dieser Anschaugung dürfte Schäffsbury sein; als ein Anhänger derselben fand aber auch J. Fr. Tieck gelten und mit ihm seine Schüler Apelt, De Weite und der Neuricianismus; denn wenngleich dieses dem Intellektualismus nahe kommt, sofern er die grundlegenden religiösen Ideen der theoretischen Vernunft a priori immanent seien (von Haus aus einwohnen) läßt, und auch dem noch zu befriedigenden Voluntarismus sich nähert, sofern er lehrt, daß die religiösen Ideen erst durch den sittlichen Trieb mit reicherem positivem Inhalt erfüllt werden, so ist doch das ihn besonders auszeichnende die These, daß der Fromme in den durch die Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt geweckten Gefühlen die religiösen Ideen „ahndet“ und so bewußt erlebt. Eine andere Spielart ist die emotional-moralistische Deutung, nach der die R. ihre Wurzel in speziell sittlichen Gefühlen hat. Ein Beispiel dazu liefert die allerdings nicht eindeutige Philosophie des Holländers Rawenhoef. Endlich kann man auch noch von einer emotional-illustriischen Spielart da reden, wo sich mit der starken Betonung des Gefühlslements in der R. das Bestreben verbindet, diese für Illusion anzugeben. Das ist der Fall z. B. bei Democrit und den Epikureen, bei Hume in seiner sehr sorgfältig ausgebildeten Theorie, bei den Freunden des „Système de la Nature“ (Aufführung, 5 c) und and deren, die alle als das Hauptmotiv zur R. die Furcht bezeichneten: „Primus deos fecit timor“ (Zuerst hat die Furcht Götter gemacht).

f) Die voluntaristische Auffassung (Voluntarismus). Es ist diejenige, die in der R. lediglich das Produkt eines Strebens und Wollens eines nach Befriedigung suchenden, solche Befriedigung aber in der empirischen Welt nicht findenden Lebenstrieb sieht. Natürlich kann zu dem betreffenden Lebenstrieb unter Umständen auch der theoretische Trieb gerechnet werden; indessen kommt der letztere dann nicht in seiner Eigenart als relativ uninteressanter und namentlich nicht als erfolgreicher, sondern als interessanter und gehemmter, sozusagen in Not geratener in Betracht. Man wird gut tun, wenigstens drei Spielarten zu unterscheiden: eine schlechtweg voluntaristische, eine voluntaristisch-moralistische und eine voluntaristisch-illustrierte Deutung.

Als Vertreter der schlechtweg voluntaristischen Deutung kann man bereits einzelne Herbartianer nennen, neben Herbart selbst: Hartenstein und insbesondere Drobisch, für den die R. in formaler Hinsicht „ein auf bloß subjektive Gründe, nämlich auf ein Bedürfnis, ein Streben geführtes williges Fürwahrthalten“ ist. Doch ist für die Herbartianer Schule bezeichnend, daß für das Schwergewicht weniger auf die Belehrungen über das W. d. R. als auf den Erweis von deren Wahrheit legt. Als einen typischen Repräsentanten der voluntaristischen Deutung wird man daher besser Bendert aufführen, der von A. „Nicht angeregt, aber an einer

wichtigen Stelle von ihm abbiegend, alle R. aus dem gehemmten Willen zur Selbstbehauptung ableitet. Außer ihm fann hier noch A. **G**a**b**a*t* i*e*r erwähnt werden, der zugleich die Rolle der Phantasie bei der Formulierung der religiösen Vorstellungen und Urteile nachdrücklich hervorhebt; vielleicht auch **R**é*v*i*ll*e, **S**ie*b*e*d*, ferner J. King, Ames und einzelne Vertreter des **P**ragmatismus mit ihren freilich wieder etwas anders abgelönten Theorien.

Die **v**oluntari^{istisch}-moralistische Auffassung unterscheidet sich insofern von der schlechtweg voluntaristischen, als in ihr an Stelle des Lebenstriebs im allgemeinen der spezifisch sittliche Trieb tritt. Hierbei gehört **K**an*t*. Nicht das ist seine Meinung, daß aus einer theoretischen Reflexion über das Sittengesetz der religiöse Glaube an Gott, Unsterblichkeit, Freiheit entsteht, sondern daß, wer das Sittengesetz erfüllen will, notwendig zu diesem Glauben sich erheben wird. Von ihm beeinflußt ist **F**isch*e*, der freilich in einer Phasen seiner Entwicklung nicht mehr als den Glauben an eine sittliche Weltordnung aus dem sittlichen Streben meinte ableiten zu können. Unter den Neueren seien wenigstens **B**oux, v. **A**ster und wiederum **S**iebe*d* namhaft gemacht.

Auch die **v**oluntari^{istisch}-illusio*nisti*che Auffassung führt die R. auf den gehemmten menschlichen Selbstbehaltungstrieb zurück, doch so, daß sie ihn damit von vornherein den Stempel der Illusion (des Wahngedächtnisses) aufzudrücken bestrebt ist. Mit meisterhaftem Geschick ist sie dargelegt worden von **F**eu*r*ba*ch*, der die Theorie verfehlt, daß alle Götter objektivierte Wünsche und Begehrungen des ungefältigten menschlichen Herzens seien. Schon früher hingt sie an, etwa bei **H**ume, der für mit der Lehre, daß die R. ein Erzeugnis der Furcht sei, kombiniert. Aber auch moderne Philosophen wie **J**oh*n* und **E**bbing*ha*us stehen ihr nicht fern (**Philosophie**: IV, 2).

Eine Art Mittelstellung zwischen der voluntaristisch-moralistischen und der voluntaristisch-illusio*nisti*chen Auffassung nimmt **S**pinoza ein. In seinem *Tractatus theologico-politicus* spricht er zwar den religiösen Vorstellungen und Urteilen den Wahrheitswert ab, räumt aber ein, daß sie ein Erzeugnis des sittlichen Bedürfnisses sind und ein Mittel, die Masse der Ungebildeten zu sittlichen Handeln anzureiben.

g) Die teleologische Auffassung. Es dürfte zweckmäßig sein, gleich zu Anfang einige Hauptrepräsentanten derselben aufzuzählen, als welche vor allem A. **R**its*ch*l und viele von ihm beeinflußte oder ihm verwandte Theologen wie z. **R**astian, Wilhelm Herrmann, Härting, **R**eischle, **S**chulz, **L**obstein, **R**its*ch*l in Betracht kommen (**Mitschläger**). Sie lehnen es entschieden ab, die R. dadurch zu charakterisieren, daß sie einseitig einem bestimmten Seelenvermögen zuweisen. Sie halten, wenigstens grundsätzlich, daran fest, daß an der R. alle Seelenvermögen zugleich beteiligt sind. Sie gehen bei dem Versuch, die R. gegenüber andren Bewußtseinsercheinungen abzugrenzen, lieber von der relativ leichten Frage aus, welches das eigentümliche Bedürfnis sei, das in der R. seine Befriedigung sucht und findet. Und sie erledigen dies Problem, indem sie feststellen, daß

es das Bedürfnis nach Selbstbehauptung, nach Leben im allgemeinen oder speziell nach sittlichem Leben sei, dem die R. entgegentrifft. Damit geben sie unwillkürlich zu — und darin berühren sie sich mit den Voluntaristen (s. oben f) — daß der Trieb und das Streben nach Leben bei der Entstehung der R. eine Rolle spielt; ohne Verlangen nach irgend welchen Lebensgütern kommt es zu keiner R. Damit geben sie aber nicht zu — und hier tritt der Unterschied von der streng voluntaristischen Auffassung zutage —, daß die R. bloß das Produkt eines Bedürfnisses oder unbedienten Triebes sei. Vielmehr kommt noch ein anderer wichtiger Faktor in Betracht. Will man Auskunft darüber ertheilen, welches dieser sei, so mußt man zuvor daran erinnern, daß es eine Eigenheit der Ritschlichen Schule ist, in der Theorie vom Ursprung der R. fast ausschließlich oder doch hauptsächlich der Entstehung der christlichen R. ihre Aufmerksamkeit zu widmen. Sie wird dabei nicht müde, zu wiederholen, daß das Christentum nicht bloß das Erzeugnis der Not und eines ungestillten Bedürfnisses, sondern daß es auf Grund der göttlichen Offenbarung entstanden sei, die in der Geschichte, insbesondere in der Person Jesu zu finden ist. Und zwar hebt sie zugleich aufs nachdrücklichste hervor, daß die Person Jesu glaubensstiftend und religionstiftend wirkt, sofern sie (wenn auch durch das Vorstellungsvermögen) auf das Gefühl einwirkt und dadurch die speziell christlich-religiösen Vorstellungen und Urteile erzeugt. Denn die Glauben und Vertrauen begründende Art der Person Jesu besteht eben darin, daß von ihm eine gewaltige höchste Lebensregung ausgeht, die zunächst in Gefühlen erlebt wird, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß diese Gefühle wieder in Vorstellungen und Urteilen ihren Ausdruck finden und auf den Willen einwirken. So vereinigen sich also in der R. neben dem Lebendrang und Wollen auch Gefühle, Vorstellungen und Urteile; aber die Vorstellungen und Urteile gehören nur insofern dazu, als für einerseits Erzeugnisse und Ausdrucksmittel von Gefühlslebenflüssen, anderseits Anregungsmittel für Gefühlslebenflüsse sind. Das ist es, was einzelne Anhänger der Ritschlichen Schule im Sinne haben, wenn sie davon sprechen, daß die religiösen Urteile **Werturteile** oder „hypmetrische“ Urteile sind. Damit wollen sie sagen, daß die religiösen Urteile auf im Gefühl erlebte Erfahrungen zurückgehen und zum Gefühl vor allem reden, — womit eine Annäherung an die emotionale Auffassung stattfindet, so daß von einer Synthese (Vereinigung) der voluntaristischen und der emotionalen Auffassung bei den Ritschianern geredet werden kann. Was aber weiterhin die Entstehung der außerchristlichen R. angeht, so hat die Ritschliche Schule von Haus aus dieser Frage nur wenig Interesse zugewandt. Nur hier und dort brach sich in ihr die Auffassung Bahn, daß auch die außerchristlichen R. ein, wie die R. überbau, nicht bloß ein Erzeugnis der Not oder des gehemmten Willens sein können, sondern daß ihnen gleichfalls Erfahrungen von irgend einer erlebten Befriedigung des Lebenstriebs zugrunde liegen müssen. Der Gedanke ist dann von **H**einrich **M**ai*e* (i. Lit.) mit viel Sorgfalt zu einer umfassenden Theorie ausgebildet worden. Er fliegt auch in den Lehren **D**urkheim*s* (i. Lit.) an, der frei-

lich zur Frage von der Wahrheit der R. wieder eine besondere, an den späteren Comte erinnernde Stellung einnimmt. Erst recht hat die These der Theologen, daß die R. dem Streben nach Lebensgütern entgegenkomme, in den weitesten Kreisen Auflang gefunden. Hatte seinerzeit schon Holsten sie selbstständig von sich aus vertreten, so hat Höffding sie in den Mittelpunkt seiner Rophilosophie gerückt mit der Behauptung, daß es in der R. auf die Erhaltung von Werten ankomme. Ja, sogar fast sämtliche moderne Nutzefinalisten haben sie sich höchstlich angeeignet, ohne allerdings daraus die sich von Rechts wegen ergebenden Konsequenzen alle zu ziehen.

Wenn im vorstehenden nicht alle bedeutenden Theoretiker, die sich mit dem W. d. R. befaßt haben, namentlich gemacht sind, so liegt das in der Natur der Sache. Nicht erwähnt sind beispielsweise der ausgezeichnete Religionshistoriker Tiele, der einer effektiven Anhäufung huldigt, Martineau, der trotz seiner hohen Schätzung des sittlichen Elements in der R. intellektualisiert, Huizenz, der den Einfluß der Sprache auf die R. stark betont, v. Höhnen, der die Frage nach der Entstehung der R. mit einer mythologischen Theorie, die nach Wert und Zweck mit einer rein moralistischen Deutung beantwortet, und viele andere.

4. Wie stark auch die Bestimmungen über das W. d. R. noch schwanken, so liegt doch kein Grund zu enttägelter Stepis vor und braucht man an der Möglichkeit schieflicher Verständigung nicht zu verzweifeln. In der Tat wird man heute schon zu den gesicherten Resultaten der Forschung die Erfahrung rechnen dürfen, daß es ein praktisches Bedürfnis ist, das Bedürfnis nach Entfaltung und Entwicklung oder doch nach irgend einer Gestaltung des Lebens, dem die R. entgegenkommt; weshalb man auch die letztere wohl gekennzeichnet hat als eine beabsichtigte Stellungnahme zu der erhabenen Macht oder den Mächten, von denen der Erfolg des Lebens abhängt. Ebenso kann es als ein gesichertes Ergebnis gelten, daß der R. alle Seelenvermögen beteiligt sind, der Nutzefl., und damit zugleich die Phantasie, etwa mit der Vorstellung einer oder mehrerer überweltlichen Mächte, die mehr oder weniger persönlich gedacht werden, und von denen das Leben abhängt; das Gemüt, etwa mit Gefühlen der Abhängigkeit, Gebundenheit und Furcht einerseits, der Zurecht und des Vertrauens andererseits; der Wille, etwa mit dem Streben nach Lebensgütern und mit der Bereitwilligkeit, sich bei diesem Streben irgendwie nach den überweltlichen Mächten zu richten, woran sich dann die Zusammenhänge der Religion mit der Moral und der Kultur leicht erklären. Gleichzeitig ist endlich die Erfahrung, daß in der Religion stets mit der Stellungnahme zu Gott, d. h. zu den Mächten, von denen das Leben abhängt, zugleich eine bestimmte Stellungnahme zur Welt (Typen der Religion) und eine bestimmte Wertung des Menschen oder der Menschheit verbunden ist. Die größten Schwierigkeiten liegen noch immer im Problem vom Ueberzeugung der R. Auf keinen Fall wird es bei dessen Bearbeitung angehen, daß Christentum den übrigen Rn gegenüber völlig zu isolieren und eine Entstehungsweise derselben zu be-

haupten, die zu derjenigen der andern Rn in gar keiner Analogie steht; die alte Dogmatik sprach nicht mit Unrecht von einer alten Menschen zu teil gewordenen „generalis revelatio“ (allgemeinen Offenbarung; Offenbarung: III Heidentum). Aber auch das geht nicht an, ausschließlich die Naturreligionen zu Rate zu ziehen, in der Voransetzung, daß es möglich sei, an der Hand derselben festzuhalten, wie genau die erste R.-Form beschaffen gewesen sei und daß es, wenn dies geschehen, leicht sein werde, zu ermitteln, wie speziell die erste R. und damit die R. überhaupt entstanden sei. Solches, bei vielen Ethnologen beliebte Verfahren ist ausichtslos. Die Frage nach der ersten R. (Religionsgeschichte usw., 5. Entwickelung, religiöse, 4.) wird vielleicht für immer eine offene bleiben. Hat nämlich lange Zeit die Tatsache bestanden, daß die erste R. ein viel verzweigter Seelen- und Geisterglaube (Animismus) gewesen sei, als Dogma postuliert, so mehren sich heute die Forderer, die wie Andr. Lang und W. Schmidt ebenfalls aus dem Studium der Naturvölker die Bebauung ableiten, die erste R. sei ein primitiver Monotheismus gewesen; ihnen stehen aber erst recht zahlreiche Ethnologen gegenüber, die, durch Codrington und Marett angeregt, die Meinung verfechten, die erste R. sei die Verehrung einer noch mehr oder weniger unperfekt gedachten Macht, des „Mana“, gewesen (Manil usw., 1, Sp. 126 f.). Derartige Widersprüche lassen es als ratsam erscheinen, an die Stelle der Frage nach der Beschaffenheit der ersten R. und ihrer Entstehung die andere, einfachere, zu setzen: welche sind die bleibenden, grundlegenden Motive aller R., der R. überhaupt seien. Bei der Beantwortung des so formulierten Problems ergibt sich zunächst die Alternative, entweder liegt das grundlegende Motiv zur R. in der theologischen Vernunft als solcher, wie das z. B. der Rophilosoph Raoul Richter (Lit.) heute noch behauptet, und in anderer Weise die Ethnologen Andr. Lang und W. Schmidt, die nach dem Vorbild Pfeifers die Gemüthe vom Dasein Gottes durch einen faulalen Schluß gewonnen sein lassen. Oder aber das fundamentale Motiv zur R. liegt in der (Gefüllten und Willen umpannenden) „rativen Vernunft“. Hält man das letztere für das Richtige — und das tun gegenwärtig die meisten — so ergeben sich abermals mindestens zwei Möglichkeiten: entweder die religiöse Überzeugung ist bloßes „Postula“; die R. ist nur ein Erzeugnis des gehemten, sei es sittlich gleichgültigen, sei es sittlich bestimmten Lebenswillens; oder aber sie beruht zugleich auf Vertrauen begründenden, in Erfüllen erlebten Erfahrungen einer jenem Lebenswillen bereits irgendwie zuteil gewordenen Bevölkigung. Für Letzteres sprechen zahlreiche Daten innerhalb und außerhalb des Christentums, ja selbst innerhalb der Naturreligionen. Vermittlungsversuche sind natürlich nicht ausgeschlossen. Die Zukunft wird auf Grund eines gebenden weiteren Studiums des gesamten religiösen Lebens zu entscheiden haben, was das Zutreffende ist. Eine Frage für sich ist und bleibt natürlich die weitere nach der richtigen Art, die Wahrheit der R. zu begründen. „Apolo-

getif; I. Gott; III, IV. Glaube; III, 3. Religionsphilosophie; 2. Religionsgeschichte, 1. n. u. s.

Aus der unüberschaubaren Fülle der einschlägigen Werke können nur beispielshafter einige hier ausgesetzt werden:
 J. Schleiermacher: Reden über die R. an die Schöpfer unter ihren Verächtern, 1790; — Ders.: Der christliche Glaube, 1821; — Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der R., 1822; — Schelling: Philosophie der Mythologie (Werke II, 1, 2); — Ders.: Philosophie der Offenbarung (Werke II, 3, 4); — L. Neuerbach: Das W. des Christentums, 1883; — Ders.: Vorlesungen über das W. der R., 1849; — A. Ritschl: Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III, 1855; — J. Maston: Das W. der christlichen R., 1885; — W. Hermann: Die R. im Beihältnis zum Weltkennen und zur Sittlichkeit, 1879; — Ders.: In RE², XVI, S. 589—597; — M. Reifferscheid: Die Frage nach dem W. d. R., 1889; — A. E. Pidermann: Christliche Dogmatik, 1884/85; — L. Pfeiffer: Anthroposophie auf geschichtlicher Grundlage, 1896; — Ders.: R. und Rn., 1906; — W. Bouffet: Das W. d. R., 1903; — W. Taylor: Primitive Culture, 1871; — H. Spencer: Prinzipien der Soziologie, I und IV, 1877/97; — Dötzner: The golden Bough, 1900; — H. Siebold: Lehrbuch der R. philosophie, 1893; — W. Wundt: Völkerpsychologie, Band II, Mythus und Religion, dritter Teil, 1909; — Ders.: Elemente der Völkerpsychologie, 1912; — W. Bünker: Grundriss der R. philosophie, 1886; — C. Rawlinson: R. philosophie, 1894; — A. Dorner: Grundriss der R. philosophie, 1903; — A. Schäfferschmidt: Die R., 1907; — A. Sabatier: Esquisse d'une philosophie de la religion, 1897; — W. James: The varieties of religious experience, 1904 (deutsch von G. Wobbelmann, 1907); — R. Guden: Der Wahrscheinlichgehalt der R., 1905; — R. Girgensohn: Die R. ihre physischen Formen und ihre Centralstelle, 1903; — E. Troeltsch: W. d. R. und der R. als gesellschaft (Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. 4); — C. W. Mayer: Das psychologische W. d. R. und die Rn., 1906; — Th. Häring: Der christliche Glaube, 1912; — A. Lang: The making of R., 1912; — M. Richter: R. philosophie, 1912; — Marrett: The Threshold of Religion, 1910; — W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee, 1912; — H. Maier: Psychologie des emotionalen Denkens, 1908; — Durheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.

E. W. Mayer.

Wesen des Christentums.

1. Was heißt W. d. Ch.? — 2. Die Methode, dasselbe zu finden; — 3. Religionsphilosophische Bestimmung des W. d. Ch.; — 4. Die verschiedenen Ausgestaltungen des Ch.; — a) Ursachen der Träumungen; — b) Religion Jesu und Glaube des Uradventums; — c) katholische Ch.; — d) Protestantisches und modernes Ch. — Zum Ganzen vgl. noch V. Baud: V. (Neuer W., dogmatisch) + Absolutheit des Christentums | Weiterentwicklung der christlichen Religion | Prinzip, religiöse, | Vater Christi und Christliches Prinzip; zur religionsgeschichtlichen Eingliederung vgl. lerner | Typen der Religion, II | Wesen der Religion. — W. d. Ch. = Wesen des Christentums; Ch. = Christentum.

1. Das Ch. weist im Lauf der Geschichte sehr verschiedene, sich zuweilen heftig befehdende Ausgestaltungen auf. Schon im NT sind das judeochristliche, paulinische, iatobische Ch. und das der Ost. Joh. nicht identisch. Die Unterschiede wachsen, wenn wir das gnostische, montanistische, byzantinische, römische, das reformatorische, lutherische, Pietistische, rationalistische und orthodoxe Ch. gegenüberstellen. Was der eine als „W. d. Ch.“ hinstellt, wird von einem andern als „Anwesen des Pseudochristentums“ gebrandmarkt. Der Ausdruck W. d. Ch. behauptet: es

gibt trotz aller Unterschiede einen gemeinsamen Typus, der das Christliche vom Nichtchristlichen trennt, der die Hauptsaache in den Vordergrund rückt und in abgestufter Weise das weniger Wichtige, Zusätzliche, Nebenfachliche und individuell Berechtigte folgen lässt. Ferner will der Wessensbegriff eine Norm aufstellen, an der wir ermessen, was getrübt, verzerrte und verkümmerte Ausgestaltung ist.

2. a) Durch welche Methode finden wir dies W. d. Ch.? Wir bedürfen einer andern Methode als der in allen Geisteswissenschaften gebräuchlichen. Umfassende historische Kenntnisnahme und persönliches Leben in der Sache befähigen uns allein, in Allgemeinbegriffen und Urteilen das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden. Ohne persönliches religiöses Leben sind wir unfähig, die Bedeutung gehärtlich vorliegender religiöser Sätze zu erfassen. Dies periodische Moment bringt einen subjektiven Faktor in die Erörterung hinein; man hat daher geglaubt, daß schließlich die idiorientierte Willkür des Subjekts festste, was wesentlich und was unwesentlich sei. Indessen die Objektivität des Urteils ist ein Ziel, dem wir uns nicht durch Ausbildung, sondern durch Vertiefung, Klärung, Erweiterung unserer Subjektivität nähern. Die historischen Tatsachen der Geschichte sind das unter Subjektivität gegenüberstehende objektive Moment. Was das W. d. Ch. ist, muß sich aus der Geschichte ergeben.

b) Können wir uns nun darauf beschränken, die historischen Urkunden der Bibel zugrunde zu legen? Oder müssen wir die ganze Geschichte des Ch. von seinen Anfängen bis zur Gegenwart kennen lernen, um sein Wesen zu ergründen? Die Schriften des NT sind in erster Linie zu Rate zu ziehen, weil das Ch. wie alle höheren Religionen aus einer lebendigen Peripherie hervorgegangen ist. Seine Ausgangsgestalt zeigt daher keinen Typus am deutlichsten und reinsten. Trotzdem ist die ganze Geschichte des Ch. bis zur Gegenwart zugrunde zu legen. Denn das Ch. hat manche der in ihm liegenden Konsequenzen, z. B. in der Stellung zur Welt erst seit der Reformation zu ziehen begonnen. Wenn wir former Formen für die Beurteilung der Gegenwart finden wollen, so müssen wir das gegenwärtig lebendige Ch. analysieren; dies hängt aber wieder ausschließlich mit der Geschichte zusammen.

c) Das W. d. Ch. zu finden ist eine Aufgabe der vielseitigen Theologie, die aber nur in engstem Zusammenhang mit der historischen Theologie zu lösen ist. Denn die systematische Theologie hat keins die Aufgabe, das Wesentliche, Bleibende, Normative aus dem Mannigfaltigen, lediglich Tatsächlichen zu ermitteln und in allgemeingültigen Begriffen und Urteilen darzulegen (Theologie, 5—6). Die „Dogmatik und Ethik“ (6 b.) haben dann dies W. d. Ch. im einzelnen zu enthalten.

d) Ferner ist die vergleichende Religionswissenschaft jenseitig Christliche in seinem Verhältnis zu andern Religionen zu erläutern. Man wird zwar der Methode der „Religionsphilosophie“ vor, sie überdrücke die Analogien zwischen dem Ch. und den andern Religionen und übersehe, daß ähnliche Züge durch den verschieden Grundtypus eine ganz andere Bedeutung be-

kommen. Indessen sowohl die Aehnlichkeiten als auch die Unterschiede des Ch. und des Judentums, des Islam, Brahmanismus, Buddhismus, Platonismus lassen sich nur durch religionsphilosophische Vergleichung herausstellen.

e) Einen Leitsaden, um zu bestimmen, auf welche Momente wir im Ch. zu achten haben, gibt uns die Religionphilosophie. Denn diese hat festzustellen, welche Elemente in jeder Religion ihr Wesen bilden. Die Religionphilosophie hat somit regulative Bedeutung; sie zeigt uns, worauf wir unser Augenmerk zu richten haben. Man hat zwar eingewendet: nicht von einem allgemeinen Religionsbegriffe aus dürfen wir uns bei der Wefensbestimmung des Ch. leiten lassen, sondern umgekehrt: nur die Erkenntnis unserer eigenen Religion befähige uns, zu ermessen, was in anderen Religionen das spezifisch Religiöse sei. Jedoch liegt hier ein Wechselseitverhältnis vor. Auch die allgemeine Religionswissenschaft setzt eine Kenntnis des Ch. voraus. Ihre Anwendung auf das Ch. bedeutet daher kein Weitern desselben nach fremden Maßstäben.

3. Die Religionphilosophie lehrt uns nun: alle Religion ist ein Verhältnis des Menschen zum Überirdischen, das sich im Weltleben geltend macht und unser Leben bestimmt (Wesen der Religion). Daher unterscheiden sich alle Religionen nach folgenden vier innerlich zusammenhängenden Dimensionen: a) wie ist die Gottheit gedacht? b) durch welche Tathandlungen wirkt die Gottheit im Weltleben? c) welcher Art ist das Verhalten des Menschen, das die Antwort auf die Taten der Gottheit bildet? d) welches Ziel erstrebt die Religion? (Wesen der Religion, Stufenfolge der Religionen, Typen der Religion). Von hier aus lässt sich das Ch. folgendermaßen bestimmen:

a) Es ist Glaube an den weltbeherrschenden Gott, dessen Wesen e i h i d e L i e b e s m a c h t i n. Hierdurch unterscheidet es sich von den Kulturreligionen wie auch von den Volksreligionen. In ihnen ist die Macht der Götter befrüchtet, und ihr Wesen enthält eine Mischung von ethischen und unethischen Zügen. Im Islam wird Allah als schrankenlose Macht betrachtet, während sich im Ch. Macht und Liebe durchdringen. (Gott: III Theismus).

b) Die ganze Welt in Natur und Geschichte offenbart Gott, aber in abgestufter Weise. Sein volles Wesen erschließt sich in einem Geschichtsverlauf, in dessen Mittelpunkt die Person Jesu von Nazareth steht (Christologie: III). Diese Geschichte hat die Begründung der wahren Gottesgemeinschaft durch erlösende Gegenwirkung gegen die Menschheitssünden zum Ziel (Welt Christi). Wie sie mit der Geschichte der Menschheit beginnt und irgendwie alle Völker umfasst, so kommt sie erst mit dem Ende der Geschichte zur Vollendung, wenn der Geist Jesu die Welt durchdrungen hat. Durch diesen historischen Mittelpunkt in der Person Jesu unterscheidet sich das Ch. von den anderen großen Weltreligionen, die eine andere, ja fast historische, sei es mythische Persönlichkeit ins Zentrum stellen, z. B. Laoise, Konfuzius, Zarathustra, Buddha, Mithra, Mohammed. Die historische Persönlichkeit Jesu lässt sich hierbei nicht in Ideen auslösen oder für nebst mächtig

gegenüber seiner Sache erklären (* Person Christi und christliches Prinzip).

c) Die Antwort des Menschen auf Gottes erlösende Tat in der G l a u b e (III) oder die v o l l i g e H i n g a b e d e s H e r z e n s a u G o t t e s h e i l i g e n L i e b e s w i l l e n . Hieraus folgt die ethische Forderung voller Reinheit der Gemüthsdisposition vor dem inneren Nächstenliebe Gott, der Nächstenliebe in allen ihren Erweckungen vom Wohlwollen an bis zur vergebenden, helfenden, rettenden Feindseligkeit und Sünderliebe (* Liebe). Diese ist nur durch eine Umwandlung des natürliche-selbststörschen Lebensbestandes auf Grund der den selbstsüchtigen Willen besehenden und die Gemeinschaft mit ihm berstellenden Tat Gottes möglich (* Gnade Gottes; III * Erlösung: II). Verglichen mit den anderen Religionen zeigt sich, daß keine in dieser Tiefe die ethischen Forderungen begründet und leidende Kraft zu ihrer Erfüllung in diesem Maße darbart.

d) Das Ziel des Ch. ist die religiös-sittliche Ländertum und Vollendung sowohl der Einzelpersönlichkeit zu beglückender Gottesgemeinschaft und sittlicher Kraft als auch die Vollendung der Gemeinschaft der Menschen im R e i c h G o t t e s . Dies Ziel ist immer erst begonnen; denn das Ch. hat sich durch Kriegerkampf mit dem Bösen, mit Irrtum und Trübung durchzufesten. Seinen vollen Sieg kann es erst in einer überweltlichen Ewigkeit im Ewigen Leben gewinnen. Dies Ewige wird aber anfangend schon auf Erden in der Gottesgemeinschaft und sittlicher Kraft erfahren. Auch der Brahmanismus (* Vedische und brahmanische Religion) und die pantheistische Welt haben ein transzendentales Ziel der Gottesgemeinschaft. Aber dies ewige Leben hat nicht die sittliche Durchdringung der Welt zur Aufgabe. Enjō wird das buddhistische Nirvana nur durch Erlösung von der Welt und Vernichtung der eigenen Persönlichkeit erlangt.

Diese knappe Analyse setzt voraus, daß auch in anderen Religionen erziehende und erlösende Gotteskräfte wirksam sind. Sie setzt das Ch. nicht in dem Sinne den andern Religionen entgegen, als ob in ihnen nur Suchen und Fragen, aber keine Antwort Gottes gegeben sei. Sondern sie in der Meinung, daß im Ch. die abschließende vollenende Antwort Gottes gegenüber den Teilstufenbarungen Gottes und das volle Heilsziel gegenüber dem Studium und dem vielen Verfehlten in den außerchristlichen Religionen gegeben sei (* Abolutheit des Christentums).

Enjō ist deutlich, daß nicht abstrakte Ideen, sondern Wirkungsmächte das W. d. Ch. bilden. Die abstrakten Begriffe (ethischer Gottesbegriff, erlösende Offenbarung, völiger Gehorsam, ewiges Leben) sind der intellektuelle Ausdruck für wirkende Realitäten, wie denn das Auftreten des W. d. Ch. eine intellektuelle Aufgabe ist (* Prinzip, religiöses * Person Christi und christliches Prinzip). Die einfache Zusammenfassung ist: Ch. besteht in der Herrschaft des Geistes Jesu.

4. a) Hiermit haben wir das Unterscheidende des Christlichen vom Nichtchristlichen, das Wesentliche gegenüber dem weniger Wichtigen und zugleich das Normale gegenüber den Trübsätzen gefunden. Die verschiedenen Typen

des Ch.s in der Geschichte folgen nicht mit logischer Konsequenz aneinander, wie T. Hegel meinte, sondern Abirrungen und Rücklehr zum wahren W. einseitige Ausprägungen unter Be- stellung einzelner Momente und Ergänzungen durch andere folgen in einer nur tatsächlich zu beschreibenden, nicht als notwendig abzuleitenden Weise. Denn wenn dem Ch. die innere Tendenz innerwohnt, die Welt zu durchdringen und umzugestalten, so wirken in diesem An- eignungs- und Umbildungsprozeß alle Mächte des Weltlebens auf die Formung des Ch.s ein. Staat, Wissenschaft, Philosophie, Kunst, soziales Leben in ihrer geschichtlichen und nationalen Bestimmtheit erzeugen ein hellenistisches, byzantinisches, römisches, germanisches Ch. Zu dem Kampfe der Religionen wirkten außerchristliche Elemente ein. Der antike Opfergedanke (T. Opfer: II), das T. Priesterstum, heilige Weinen (T. Sakramentalien), sakrale Mahlzeiten, überhaupt die Vorstellung, daß das Heilsgut durch heilige Riten dem Menschen geheimnisvoll beigelegt werden könne, haben die christlichen Sakramentsvorstellungen beeinflußt (T. Synkretismus: I; T. Salamente: I; T. Taufe: I; T. Abendmahl: I usw.). Dann ist der Polytheismus im Heiligen- und Engelkreis eingedrungen, ja die Bauberreligion der religiösen Niederung hat im Reliquienglauben und in den Wundern der Heiligen neue Blüten getrieben (T. Heiligenverehrung; T. Engelverehrung; T. Reliquien; T. Bildverehrung). Die ganze Geschichte des Ch.s ist ein beständiger Auswahlsprozeß, die Formen des weltlichen Lebens wie die Vorstellungen und Kultformen der bestehenden Religionen dienen dem Ch. als AusdrucksmitteL wobei das speziell Christliche bald stärker bald schwächer hindurchleuchtet, teilweise fast vollkommen verschwindet. Reformationsjahr dann das Widerchristliche mehr abstoßen, müssen aber ihrerseits neue Verbindungen mit dem Weltleben eingehen.

b) Allen Trübungen gegenüber hat man sich oft auf das ursprüngliche Ch. als die normale Ausprägung zurückgezogen. So wollten die Reformatoren das biblische Ch. wiederherstellen. Aber als man innerhalb des biblischen Ch.s Unterschiede entdeckte, stellten Deisten wie T. Chubb (T. Deismus: I, 2), ferner T. Lessing und viele Vertreter des liberalen Ch.s die Parole auf: Das Ch. Christi, d. h. die Religion, die Jesus gehabt hat, ist das wahre Ch. Die vom Dogma zwar nicht geleugnete, aber doch verdeckte echte menschliche Frömmigkeit Jesu war wiedergefunden worden. Trotzdem ist dies Schlagwort nur halbrichtig. Denn es stellt die Wahrheit zurück, daß Jesus als Träger und Bringer des Heils den Menschen gegenübersteht (T. Christologie: III, 2 a). Daher gehört der Glaube der Urgemeinde an Jesus den Meßias und Herrn (T. Christologie: I) zum W. d. Ch. Die Christlichkeit wird sich stets am Urchristentum (T. Urge- meinde; T. Apostolisches usw. Zeitalter) orientieren, um von allen Entstellungen auf die Form zurückzugehen, in der das Ch. seine reinste Ausgestaltung gefunden hat. Trotzdem ist nicht alles am biblischen Ch. maßgebend, z. B. nicht die christologischen und soteriologischen Gedanken im einzelnen. Ferner kommt das Urchristentum noch nicht die Stellung des Ch.s zum Weltleben in seinen einzelnen Konsequenzen erfassen, da sein

Blick auf das direkt bevorstehende Weltende und die Wiederkunft Jesu gerichtet war. Obwohl in der Forderung der Nächstenliebe das Prinzip der Umgestaltung der Welt beschlossen war, führte die heutliche Stellung der Welt dazu, daß das Ch. als Kirche sich neben die Organisationen der Welt in Staat und Gesellschaft stellte, die Kirche aber in steigendem Maße weltförmig wurde.

c) Das zweitlich Katholische Ch. finden wir vom zweiten Jhd. an da, wo die Autorität Gottes mit der Autorität des Kircheninstituts (T. Kirche: II) zusammenloß. Der Clerus wurde zum gesonderten Stand, zum notwendigen Mittler zwischen Gott und Menschen, zum allein befähigten Erwerber der Sakramente. Die Orie nta l i c h e n Kirchen sahen hierbei das Heil als naturhaft-übernatürliche Bauberkraft auf, die durch die kirchlichen Mysterien den Menschen von der vergänglichen Natur befreien sollte (T. Abendmahl: II, 2—3). Gott wurde als die übernatürliche Substanz betrachtet, welche die endliche Natur zur Unvergänglichkeit erhebt. Dies geschieht durch Christus, der die menschliche Natur in seine göttliche Natur verläßt und die Mysterien als seine heilige Hinterlassenschaft der Kirche vermachte hat. Das Heil wird unter starker Anpassung an vorchristliche Mysterienreligionen naturhaft gedacht. Dem Sakramentalismus steht unverbunden gegenüber ein Moralismus, der die Forderungen christlicher Sittlichkeit besser zum Recht kommen läßt; aber er sieht das Ideal des Christen in der Weltentzägung des Mönches und der Kontemplation des Mönchstes am besten erfüllt (T. Mönchtum, 1—3; T. Mönch: I, 2 e; T. Askese: II, 1; T. Orthodox-anatolische Kirche).

Das römische Ch. hat die Grundausfassung mit dem orientalischen gemein. Das Priesterstum vermittelte durch die Sakramente den Zugang zu Gott. Aber über der naturhaft-dinglichen Ausfassung baut es eine rechtlich gedachte Heilsvermittlung und sucht entsprechend der organisatorischen Kraft des Römeriums energetischer die Welt zu durchdringen und zu gestalten. Die Kirche muß ihr Rechtsgesetz im Staat und in der Schule durchsetzen, ihre Theologie muß die Spitze der Weltweisheit bilden, ihre kirchliche Kunst der Kunst die Ziele geben, damit die Welt christianisiert werde. Der Priester erzieht durch den Beichtstuhl die barbarischen Völker. Christus hat durch seinen selbstvertretenden Tod einen Schatz von Gnade der Kirche erworben, die diese nun ihrem Kirchenrecht entsprechend spendet. Der Christ aber muß sich auf Grund der ihm gewordenen Gnaden Verdienste erwerben, die Gott dann freónen wird. Vor allem muß er der Mutter Kirche gehorchen, die im Dogma feststellt, was er zu „glauben“, d. h. für wahr zu halten hat, und die mit ihren Kirchengeboten sein Leben in Buße hält (T. Katholizismus).

d) Die Reformation beseitigt die naturhaft-dingliche Ausfassung des Heils und das priesterlich-institutionale Ch. ebenso wie die geistliche Verdienstlehre. Die im persönlichen, selbständigen Glauben erhabte Gewissheit der Gnade Gottes in Christus steht im Mittelpunkt des T. Protestantismus (vgl. T. Rechtfertigung: II, 7). Eine innerliche, von religiöser Gewissenhaftigkeit durchdrungene Sittlichkeit betam am weltlichen Leben die Sphäre ihrer Verstärkung. Die Stellung zum Weltleben führt innerhalb des

Protestantismus zu neuen Verschiebungen im W. d. Ch. Die kirchlich autoritative Beherrschung von Staat, Wissenschaft und Wirtschaftsleben fiel dahin, ebenso schwand das Ideal der Weltentfaltung („Protestantismus“ II). Ferner entstand neben der religiösen Bewegung im Humanismus und in der Renaissance eine neue Sichtung zur Welt. Der Gottesglaube wurde abgestreift und der Mensch völlig von den Idealen des Diesseits im nationalen Leben, in wissenschaftlicher Arbeit, im Künftigen und Genießen sowie im Wirtschaftsleben in Anspruch genommen. Ebenso trat das Sündengefühl und der Erlöseglaube zurück; das Natürliche erschien als das Normale. Bis heute ist die innere Entwicklung des Protestantismus immer stärker durch den Kampf gegen diese spezifisch moderne Stimmung bedingt. Aber auch innere Ausgleichungen und Anpassungen entstanden („Weiterentwicklung der christlichen Religion“ Christologie, Lage in der Gegenwart, 2 c. 3). Ein optimistisch-weltfreudiges Ch. trat seit dem 17. Jhd. auf; es eignete sich aus den Schäden des Ch.s die ethnische Gewissenhaftigkeit und die religiöse Weise der gefannten Welt und des Lebens an. Es stellte den Erlösungs-, Offenbarungs- und Gottesglauben mindestens stark zurück und fachte das Ch. in Harmonie mit dem besten Ertrag der außerchristlichen Religionen wie der Antike an. Die Gefahr der Verwässerung des Ch.s, seiner Auflösung in eine Allerweltreligion wird vom kirchlich-konservativen Ch. stark empfunden. Aber die Orthodoxie hat ihrerseits das Ch. in kirchlichen Formen vereint und eine kümmerliche Dublette zur kalibolischen Autoritätsreligion geschaffen. Sie besitzt nicht die Fähigkeit, den modernen Geist in seinen starken Seiten zu erfassen und die Verbindungslinien zum Ch. hin zu ziehen. Der Pietismus pflegt in unfreier und ratloser Stellung zum Weltleben die Amerikanitheit der kommenen Gefügung; er beträgt seine Frömmigkeit in kirchlichen Formen und in der Vereinsaktivität, besonders der äußeren und inneren Mission. Die Zukunft des Protestantismus hängt davon ab, ob es ihm gelingt, den reformatorischen und urchristlichen Gottes-, Christus-, Erlösungs- und Ewigkeitsglauben festzuhalten und mit Entflossenheit und Freiheit auf den modernen Geist einzugeben. Reiche Ausgaben harren ihrer Lösung, wie das Ch. ohne kirchliche Enge in den Kämpfen des politischen und wirtschaftlichen Lebens, im Rechtsleben, in der Kunst und Philosophie seine weltverneuernde Kraft beweisen soll. Jedes neue Zeitalter wird hier ungelöste Aufgaben überkommen, da Ch. und Welt zwei incommensurable Größen sind, die in immer neue Verbindungen zueinander, aber auch gegeneinander treten. „Weiterentwicklung der christlichen Religion.“

Johann Staftau: Das Wollen der christlichen Religion, (1881) 1888; — † Adolf Harnack: Das W. d. Ch., 1900 (Über die Gegeuschriften siehe ChrW 1901); — Ernst Troeltsch: Was heißt W. d. Ch.? (ChrW 1903, Sp. 443 ff); — Georg Wobbermin: Das W. d. Ch. (in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, 1905, Kap. 10); — Ferner alle Lehrbücher der Dogmatik (augs. Schriften).

3. Wendland

Wesenheit, Wessengleichheit Wendland, Wessoumme, „Arianischer Streit“ Christologie; II. Wesley, John und Charles (1703 bis 1791 und 1707—1788, geb. im Pfarrhäuse

zu Epworth), die Begründer der Methodisten. Der bedeutendere der beiden Brüder ist John, energisch, herb und fanatisch, während Charles liebenswürdig, aber unbedeutend war. Nach dem ersten Schulunterricht in London studierte John in Oxford, geriet hier in die von William Law entstehende Erweckungsbewegung und bildete mit seinem Bruder Charles u. a. 1729 ein Sonnenkabinett zur methodischen Pflege des inneren Lebens. 1735 traten die W. je eine Pfarrstelle in der Kolonie Georgien an; Charles lebte 1736 zurück, John 1738. Unter herrnhutischem Einfluss erlebte John in London am 24. Mai 1738 abends $\frac{1}{4}$ vor 9 Uhr seine Befreiung und trat nach ihr eine Reise zu den deutschen Herrnhutern an. Gemeintam mit Charles, der drei Tage früher befreit war, begann er seine Erweckungsredigt, aus der sich die Gemeinschaft der Methodisten entwickelte, unter dem Einfluss von Whitefield, dessen Enthusiasmus gegenüber die beiden W. mehr die Notwendigkeit der Organisation betonten. Neben die Predigt traten die Schriften John W.s oder die Lieder von Charles W. („Kirchenlied; I, 6c“) als Verbum. Dogmatisch dachten die W. arminianisch (Arianismus), befürworteten daher die Gruppe der Prädikantianer in ihrer Mitte. Den Wunsch John W.s, innerhalb der anglikanischen Staatskirche zu bleiben, machte die Entwicklung seiner Gemeinschaft unmöglich; er selbst hat sie glänzend organisiert, schließlich 1783 ff Prediger für Amerika und Schottland ordiniert und einen Verlängigungsentwurf (die sogen. „Erklärungsgrundlage“) aufgestellt. Charles W. hatte bis 1771 sein Standquartier in Bristol und siedelte dann nach London über. John W. war bis 1790 ohne festen Wohnort.

3. und G. Wesley: Poetical works. New and complete edition... collected and arranged by G. Osborn. 13 Vde., 1868—72; — J. Wesley: Prose Works, ed. T. Jackson, 14 Vde., 1829—31 (besonders wertvoll daraus W.s Tagebuch [Journal], häufig in Sonderdruck erschienen, kritische Ausgabe 1909 ff); — J. Whitehead: The life of John W., 2 Vde., 1793—96; — R. Southey: J. W.s Leben nach dem Englischen von G. A. Strumacher, 2 Vde., 1827—28; — M. Leidiere: J. W., sa vie et son oeuvre, (1868) 1891; — J. Therman: The life and times of J. W., 3 Vde., 1877; — Memoirs of Ch. W., 1849 u. ö.; — G. Green: J. W., 1908; — A. Walter: J. W., 1908; — M. Leger: La jeunesse de W. 1910; — Ders.: J. W.s last love, 1910; — G. Voigt in Reihe XII, S. 748 ff; XXIV, S. 97—99. — Bat. jerner Höhler.

Wesleyaner Methodisten, 1; 2 A; C b 5.
Wefsel = Gansfuß.

v. Weissenberg, Ignaz Heinrich (1774 bis 1860), lath. Theologe, geb. zu Dresden, schon als Jüngling dem jesuitischen Geist feind, der ihn und seinem älteren Bruder in dem St. Salvator-Institut zu Augsburg entgegentrat, in Tübingen vor allem von D. M. Sailer beeinflusst, in Würzburg schon mit v. Dalberg bekannt geworden, der ihn nach weiteren Studien in Wien und kurzem Aufenthalt in Konstanz und Augsburg 1801 zu seinem Generalvikar für Konstanz machte. Als solcher bemüht um Reform der Kirche, auch in gottesdienstlicher Hinicht im Geiste der Reformation Johs. II, um Hebung der Bildung der Geistlichen durch Neuorganisation von Priesterseminaren (Meersburg, Luzern u. a.), Pastoralkonferenzen, Ra-

vitelsbibliotheken, eigene Zeitschriften (s. Lit.) u. dral., auch um Förderung des Volkschulwesens im Geiste Pestalozzis u. ä., fand er bald heftigen Widerspruch seitens Rom; wogte er es doch sogar als Bevollmächtigter Dalbergs auf dem Wiener Kongress 1814—15 wie in Schriften, für den Gedanken einer national-deutschen Kirche mit einem deutschen Bischof an der Spitze und unter Wiederbelebung der alten Konzilien einzutreten (Reichskirche, deutsche), um so bewußter zu machen im Geiste des Gallikanismus und Josephinismus den päpstlichen Absolutismus einzufüchten und eine deutsche Entwicklung des Katholizismus in Deutschland zu ermöglichen. Roms Antwort blieb nicht aus. Ein päpstliches Breve hatte schon 1814 die zu Konstanz gehörigen Teile der Schweiz von diesem Bischof geltend gemacht; Rom hatte damals auch, wenn auch erfolglos, die Entlassung Ws als Generalvikar gesfordert, verweigerte, wiederum vergeblich, die Genehmigung, als W. nach Dalbergs Tod 1817 vom Domkapitel zum Bischöflichkeiter ernannt wurde, und forderte von dem zu persönlich Verantwortung nach Rom gekommenen eine glatte Abbitte für die Vergangenheit samt unbedingtem Gehoriamversprechen für die Zukunft, — eine Erklärung, die W. nach einigem Schwanken nicht zu geben beschloß. Unterstellt von der badischen Regierung (Denthschrift vom 17. Mai 1818 für die deutschen Regierungen und den Bundestag) und den Fürsten der hohenzollernischen Lande, die nach wie vor Hand in Hand mit ihm die Kirche reformierten und sie auch rechtlich von Rom zu lösen versuchten (Hohenzollern, I, Sp. 109 ff.), und gerungen vom Vertrauen seiner Diözesegeistlichen, blieb W., dessen Wahl zum Bischof von Freiburg und ebenso von Rottenburg Rom gleichfalls die Bestätigung verliegt hatte, in seiner schwierigen Stellung bis zur endgültigen Aufhebung des Bistums Konstanz (1827), um hinsicht nur noch bis 1833 als Glied der ersten badischen Kammer politisch für die aufgelärteten Liberalismus im Gegenzug zur damaligen Reaktion einzutreten und sich im übrigen in Konstanz seinen Studien und humanitärer Tätigkeit (Kinderfürsorge u. a.) zu widmen. Daß seine Reformen „von hohen sittlichen und christlichen Idealen“ ausgegangen waren, wird jetzt auch von Seiten der lath. Geschichtsschreibung zugestanden, im Gegensatz zu den Schmähungen und Verleumdungen, die W. selbst hatte hören müssen; ebenso schat freilich verurteilt man seine „antifürstliche“ Haltung und seinen „Krieg an echem, krichlich warmem, dogmatisch-historisch geprägtem Sinne“, obwohl gelagt werden muß, daß sein historischer Sinn hart genug war, um ihn etwa trotz seines außergewöhnlichen Kirchenrechts, seiner Kritik der Wallfahrten, des Marienkults, der Prozessionen u. dgl. vor dem aufgelärteten Nationalismus zu bewahren.

Besonders einflußreich waren Ws Zeitschriften: Geistliche Monatschrift, 4 Bde., 1802—03; Archiv für die Pastoralconferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz, jährlich 2 Bde., 1804—27; Freimaurer Blätter, 1830 bis 1844; — Bi. s.erner n. a.; Ueber die Folgen der Säkularisation, 1801; — Die deutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Errichtung, 1815; — Beiträge über die Verhältnisse der lath. Kirche im Umfange des deutschen Bundes, 1818; — Coup d'œil sur la situation

actuelle et les vrais intérêts de l'église catholique, 1825; — Die Stellung des römischen Stuhles gegenüber dem Geiste des 19. Jhd. 1833; — Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jhd.s, 1840, 4 Bde.; — Die Erwartungen der lath. Christenheit im 19. Jhd. von dem hlq. Stuhle zu Rom, 1847; — Gott und die Welt oder das Verhältnis aller Dinge zu einander und zu Gott, 2 Bde., 1857; — Die Eintracht zwischen Kirche und Staat. Aus dem Nachlaß herausgegeben von J. v. B. d. A., 1869. — Ueber W. vgl. J. v. B. d. A. h. von W., 1862; — Longauer: Beiträge zur Geschichte der oberhessischen Kirchenprovinz, 1863, S. 151—272; — J. v. S. schafft in ADB 42, S. 147—157; — Ders.: Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts III, 1880, S. 317 ff.; — C. Röder in KL XII, S. 1343 bis 1381; — A. Röder: Das religiöse Leben in Hohenloher unter dem Einfluß des Bismarckismus, 1908; — Ventzath in RE XXI, S. 147—152; — H. Böhme in KHL II, Sp. 2096 ff.; — F. Wilh. Schirmer: J. v. W., des Bistums Konstanz letzter Übertritt, 1910; — Ders.: Aus dem Briefwechsel Ws, 1911; — L. R. Göbel: Ws Reformgrundsatze und sein gottesdienstlicher Reformen (Deutscher Merkur 1908, Nr. 22—24); — HN^o V, Sp. 1371 ff. — Johannad.

Wessobrunner Gebet. — Literaturgeschichte: II B, 1 (Sp. 2244).

Westcott, Brooke Foss (1825—1901), englischer Bischof. Er war der Freund H. Scotts und H. Brights, und gab mit Scott 1881 den Text des NTs heraus (The Bible; II, B 6), nachdem er umfangende trittiche Vorarbeiten dazu unternommen hatte. Neben seiner gelehrten Arbeit ist vor allem sein Anteil an der sozialen Bewegung zu nennen. Bei einem riesigen Kohlenarbeiterausstand (1892) leitete W. die Konferenz in seinem bishöflichen Schloß, die durch Annahme vermittelnder Vorschläge den Streik gerichtet. Ws religiöse Haltung war ein mixtisch gerichteter Pietismus; dogmatischen Streitigkeiten war er abhold.

Von seinen sonstigen wissenschaftlichen Leistungen auf dem Gebiet des NTs sind zu nennen An introduction to the study of the gospels, (1851) 1894; — General survey of the history of the canon of the NT, 1855, eine Reihe von Artikeln in Smith's Bible Dictionary, sowie sein Kommentar zum Deuteronomist, 1889. — Ueber W. vgl. Gregor: RE^o XXI, S. 152—155; — Arthur Westcott: Life and Letters of B. F. W., 2 Bde., 1903.

Bindia.

von Westen, Thomas (1682—1727), norwegischer Missionar, „Apostel der Finnen“, geb. in Drontheim; unter ärmlichen Verhältnissen wuchs er heran, schließlich konnte er Theologie studieren, 1710 wurde er Hauptpastor in Web (in Romsdal), 1716 Vikar und Bevollmächtigter des 1714 gegründeten Missionsskollegiums (Collegium de promovendo cursu evangelii) unter den Finnen, zugleich Lector (Dozent) und Ratgeber des Kapitels zu Drontheim, das durch ihn Missionare ausbildete ließ. Auf mehreren Missionstreisen (1716, 1718—1719, 1722—1723) brachte er den Finnen das Evangelium, richtete Missionssationen ein und verorgte sie mit Missionaren. Sein Missionswert, den er alle Opfer am Geld und Gut gebracht hatte, hat gute Erfolge gehabt (Norwegen, 2b) und ist ein Jahrhundert später von Niels Vibe Stodfeld († 1866) wieder aufgenommen worden.

Ueber Th. v. W.: Mædelbach in Knapp's Christologie, 1833, S. 299 ff.; — RE^o XXI, S. 155—160.

Glane.

Westerås, Reichstag von (1527), — Schweden, 2.

Westfalenburg, Gerhard, Twidauer Professor von Karlstadt (Sp. 944) Tostedten.

Westgaard, Harald, geb. 1853 in Kopenhagen, seit 1883 Professor der Nationalökonomie und Statistik in K., hat als Vorsitzender des Geschäftsausschusses des „Köpenhamns Kirkefonds“ große Verdienste um die Kopenhagener Kirchenbauwache.

Er veröffentlichte: Die Lehre von der Mortalität und Mobilität, (1882) 1901; — Grundzüge der Theorie der Statistik, 1890; — Statistik der Chor, 1890; — Religiösen Inhalts usw. u. a.: Fra Foragele til Tro (Vom Vergerne zum Glauben), 1885.

Adamson.

Westhermed, das weiße Kleid des Täuflings, Tantze: IV, 1.

Wettermann, Dietrich, evg. Missionar und Sprachforscher, geb. 1875 in Baden (Hannover), 1901 Missionar in Togo, seit 1909 Professor am Seminar für orientalische Sprachen in Berlin, reiste 1910 im Auftrage der Vereinigten Presbyterianer (Amerika) zu Sprachstudien in den Südsudan. Religionsgeschichte, 3 c.

Ber. neben mehreren Aufsätzen in Missions- und kolonialgeschriften u. a.: Wörterbuch der Ewe-Sprache, 2 Bde., 1905 und 1907 (2. englisch 1910); — Grammatik der Ewe-Sprache, 1907; — Handbuch der Ful-Sprache, 1909; — Die Auswanderungen unserer Kolonien, 1909; — Lehrbuch der Nama-Sprache, 1909; — Die Subdanksachen. Eine sprachvergleichende Studie, 1911; — Die Sprache der Hausa in Zentralafrika, 1911; — The Shilluk People. Their Language and Folklore, 1912; — Erzählungen in Aufsatz, 1913; — Mitverausgeber der „Colonial Anthology“ und der „Africanistischen Studien“, der „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen“. Glau-

Wettermanns Monatshefte T. Prese: II, 2, 4 (Sp. 1767, 1774).

Westfälischer Friede (1648) T. Deutschland: II, 3 T. Säkularisationen, 3 T. Toleranz, 3.

Westfälischer Merkur T. Prese: IV, 1.

Westfalen.

1. Befandteile; — 2. kirchengeschichtliches bis zur Auflösung der Provinz W.; — 3. Die evg. Kirche W.s im 19. Jhd. und in der Gegenwart; — 4. Katholiken; — 5. Juden.

1. Die Provinz W. wurde 1815 gebildet. Ihre Befandteile sind: 1. Die schon im 17. und 18. Jhd. preußisch gewordenen, überwiegend evg. Grafschaften Mark, Ravensberg, Overlingen, Tecklenburg und das Bistum Minden; — 2. die im 19. Jhd. hinzugekommenen, zum großen Teil evg. Grafschaften Steinfurt, Gemein, Lippe, Wittgenstein, die Abtei Herford, die Herrschaft Rheda, die freie Reichsstadt Dortmund und das Fürstentum Siegen; — 3. die jetzt ganz kath. Grafschaften Aholt und Rietberg, die Bistümer Münster und Paderborn, die Abteien Kampenberg und Northeim, das kurfürstliche Herzogtum W., das Amt Reckeberg und die Grafschaft Recklinghausen.

2. a) Die „Westfalen“, deren Name uns zuerst in Quellen der fränkischen Zeit begegnet, bewohnten den westlichen Teil des Sachsenlandes; im mittleren Teil, der gleichfalls teilweise zum heutigen W. geschlagen worden ist, saßen die Engern. Beide Christianisierung bitdet nur ein Stück aus der alten germanisch-jüdischen Missionsgeschichte (T. Heidenmission: III, 2, Sp. 1986 f. Hannover, 1), die endlich nach langem Widerstand, auch wiederholter Einordnung der Glaubensboten (z. B. des sogenannten weißen und schwarzen Erwold um 955), zur Beklehrung der Westfalen und zur

Organisation der Kirche in ihrem Gebiet geführt hat. Aus den anfänglichen Missionsbezirken, in die Karl der Große nach dem Reichstag von Paderborn (777) das Land geteilt hatte, gingen die Bischofsküppel T. Münster (I) und (wohl erst unter Ludwig dem Frommen) T. Osnabrück für die W., T. Minden, Bremen (Hamburg: I, 1), T. Verden, T. Paderborn für die Engern hervor, von denen Verden und Paderborn dem Erzbistum T. Mainz, die anderen T. Köln unterstanden. Neben ihnen entstanden besonders seit Ludwig dem Frommen zahlreiche Klöster und Kirchen als Stützpunkte der kirchlichen und kulturellen Arbeit; die Benediktinerabtei Norven bei Hörde an der Weser, 822 gegründet und mit Mönchen aus dem französischen Corbie besetzt (Mönchium, 4 b), und das Nonnenkloster zu Herford in der Diözese Paderborn, 826 begründet, sind die berühmtesten, neben denen in zweiter Linie Benediktinerklöster wie Tredenhorst (vor 857), Neuenheide (868), Möllenbeck (896), das Patrokluskloster zu Soest (955), die Münsterkirchen Süste und Kloster (T. Münster: I, 1), Graccaj (1072), Bursfelde (um 1092), aus späterer Zeit zahlreiche Bisterzenser- und Prämonstratenerklöster (darunter Abtei Kampenberg, Stiftung des 1126 gestorbenen Grafen Gottfried von K.) zu nennen sind, — sie alle in ihrer meist reichen Ausstattung zugleich lebendige Zeugnisse für das rege religiöse Interesse, das die Bewohner W.s kennzeichnete. Diese haben im Mittelalter an allen großen kirchlichen Bewegungen Anteil genommen. Wie hier etwa die Kreuzungspropaganda begeisterten Anklang fand, so wirkten vom nahen Köln her Scholastik und Mystik ins Land hinein, und auch der Humanismus m. s. stand in Münster und Herford, wohin ihn von den Niederlanden aus zuerst die Brüder des gemeinten Lebens getragen hatten, verlässlichste Pflege. Neben Alexander Hegius mögen Rudolf von Langen und Hermann von dem Busche, Konrad von Hereschach und Monheim (an der neuen Düsseldorfer Schule) als wichtigste Vertreter der humanistischen Bewegung auf den Boden oder an den Grenzen W.s genannt werden. Sie haben auch für die Entstehung der kirchlichen Reformation Bedeutung gehabt.

2. b) Für die Geschichte der Reformation auf westfälischem Gebiet in die frühere Territoriale Herrschaft des Landes verhängnisvoll gewesen, die, wie oben (1) angeführt, erst durch die politische Entwicklung seit dem 17. und 18. Jhd. allmählich aufgehoben worden ist. In der Reformationszeit zerfiel W. in eine Unzahl kleiner und kleinster Gebiete, die genauso dem Grundzusammenhang „eius regio eius religio“ (T. Deutschland: II, 2, Sp. 212) kirchlichen Verhältnissen völlig nach eigenem Gutdünken haben ordnen können. Das gilt nicht nur von den geistlichen reichsunmittelbaren Territorien, den Bistümern T. Münster, T. Minden und T. Paderborn und den Abteien Norven und Herford (s. oben 2 a) und den weltlichen reichsunmittelbaren Gebieten, unter denen die Grafschaft Mark (1392 mit Kleve vereinigt); T. Rheinland, 2, Sp. 2291 und das Herzogtum W., ein Lehen Kurkölns, an exakter Stelle handen; vielmehr genossen die Grafschaften Ravensberg, Tecklenburg, Overlingen, Wittgenstein, Nassau-Siegen und selbst die kleineren gräflichen Gebiete

wie Rethen, Rietberg, Anholt, Recklinghausen, Limburg, Steinfort dasselbe Rethen, und ebenso besaßen Städte wie Dortmund, Herford, Münster, Soest ausgedehnte Freiheit und eine fast selbständige Stellung. Diese alten territorialen Verhältnisse erklären noch den heutigen Konfessionsstand W.s.

Die Reformation hatte, oft vor allem durch die Augustinerklöster gefördert, in lutherischer Form schon früh ihren Einzug in das westfälische Land gehalten. In Städten wie Lippstadt (Joh. Beitemann; Lipp: I, Sp. 2161), Herford (Joh. Drever; Lipp: I, Sp. 2161), Soest (Joh. von Kampen; Gerdt v. Demeten), Dortmund (Joh. Schöppen; Rector Urban von Hornburg), von wo auch aus das platt umliegende Land reformatorischer Einfluss ausging, begannen uns am frühesten reformatorische Bestrebungen, freilich zum Teil noch lange von den maßgebenden Instanzen unterdrückt. In der Grafschaft Mark und ebenso in der Grafschaft Hohenlimburg und der Herrschaft Bentheim, deren Oberlehnsherr der Herzog von Kleve war, war der Gang der Reformation von der Entwicklung in Jülich und Kleve (Rheinland, 3 a) abhängig, so daß, abgesehen von einzelnen Orten, die Dinge nur sehr langsam vorwärts gingen (Soest, s. o.; Werl 1538; Hamm 1540; Blankenstein 1543; Schwerin 1547). Im Ravensbergerland folgten Herfords Vorbild allmählich Herpen, Hiddenhausen, Blothe, Baldorf, Bielefeld u. a. Im Herzogtum W. stand und fiel die Reformation mit dem Reformationsversuch Hermanns von Wied, des Kölner Kurfürsten, und dessen Abdankung (1547). Von den anderen Gebieten, die unter geistlicher Herrschaft standen, hatten Paderborn, Corvey und Höxter unter dem Einfluß Philippi von Hessen sich dem Lutherum geöffnet, und in Minden (hier seit 1535 v. Demeten) und Münster (I, 2 a) war unter unmittelbarer Einwirkung Wittenbergs schon in der Mitte der 20er Jahre eine in Münster bekanntlich bis zur politischen Revolution an schwellende, reformatorische Bewegung entstanden. In Tecklenburg endlich, dessen Graf Konrad ein Schwiegersohn des hessischen Landgrafen war, und in den Wittgensteinschen Gebieten (Wittgenstein-Wittgenstein und Wittgenstein-Berleburg) machte sich gleichfalls der Einfluß Philippi von Hessen im Sinne der Einführung der Reformation geltend; der Graf von Tecklenburg war auch Mitglied des Schmalkaldischen Bundes, ebenso der Graf Wilhelm von Nassau-Ziegen, der seit dem Augsburger Reichstag an der Reformation seines Landes arbeitete; Erasmus v. Sarcens wurde dann der eigentliche Reformator dieser Landschaft. So war die Reformation vielerorts in Gang gekommen. Ihre Erfolge standen zwar zeitweilig sehr in Frage (Wiederläufer in Münster und anderswo, Münster: I, 2 a; Gegenreformation in Paderborn und Münster: I, 2 b); Birten durch das Augsburger Interim; Unterdrückung des zweiten Reformationsversuchs im Herzogtum W. durch Absetzung des Gebhard Truchsess von Waldburg 1584, Köln: II, 3; Dreißigjähriger Krieg, Restitutionsedikt 1629, Deutschland: II, 3); dennoch wurde ihr Bestand in einem zwar schweren, aber siegreichen Kampfe im wesentlichen behauptet. Die geistlichen Gebiete außer Minden waren zwar für den

Katholizismus zurückerobern worden (Mindens wurde 1648 säkularisiert; Deutschland: II, 3 [Säkularisationen, 3]). Aber in den weltlichen Territorien war die Reformationsbewegung nach der Zeit des Interims wieder aufgelebt und hatte in der Mark sogar trotz des katholischen Reaktionsversuches, den Herzog Wilhelm von Kleve 1568 unternommen und sein Nachfolger Johann Wilhelm (seit 1592) fortgesetzt hatte (Rheinland, 3 a), nicht unterdrückt werden können. Ja, in den klerischen Ländern hatte sogar unter dem Einfluß der niederländischen protestantischen Flüchtlinge der Calvinismus Fuß fassen können, der seit 1559 in der Mark offen hervorgetreten war und in Herford, Hamm, Schwerte, Rekenrade u. a. Gemeinden gegründet hatte, die fortan neben den lutherischen bestanden haben und sich 1611 dem niederdeutschen Generalsynodalverband (Rheinland, 3 a, Sp. 2293) anschlossen. Im Ravensbergerland bildete Herford einen Stützpunkt des Calvinismus. Tecklenburg und die mit ihm verbundenen Territorien Rethen, Benneheim, Steinfurt (hier konfessionell gemischte Bevölkerung) traten unter Vorangang des Landesherrn sogar völlig zum reformierten Bekenntnis über (Hochschulgründung in Steinfurt, 1590; Reformierte hohe Schulen, 7), und im Süden W.s setzte daselbe Bekenntnis sich unter kurpfälzischem Einfluß (Bayern: II, 1) in Raesau-Ziegen und den Wittgensteinschen Gebieten fest, seitdem Wittgenstein 1572 den flüchtigen Hugenotten Einlaß gewährt hatte (Stiftung der Academie zu Herborn, 1574; Herborner Generalsynodalverband, seit 1584). Das Mindener Land und die Grafschaft Ravensberg sowie Hohenlimburg blieben dagegen im wesentlichen lutherische Gebiete, — die beiden ersten übrigens später (1719, unter preußischer Herrschaft) zu einem auch kirchlich gemeinsam regierten Territorium verbunden. Das Bekenntnis der beiden protestantischen Bekenntnisse zueinander blieb meist noch lange ungünstig. Während Lutheraner und Katholiken an vielen Orten ein friedliches Nebeneinander, gemeinsame (nur zeitlich getrennte) Benutzung der Ortskirche (Simultaneum) u. dgl. zeigten, hat man in lutherischen Gegenden den Reformierten die Lutherduldung oft noch lange Zeit versagt und umgekehrt; in Dortmund ist z. B. dem Reformierten erst 1786 das Recht der freien Religionsübung gewährt worden, während anderseits z. B. in Hamm die Lutheraner es nur dem direkten Eingreifen des Großen Kurfürsten zu danken hatten, wenn ihnen daselbst 1650 gegen den Willen des Rats der Privatgottesdienst gestattet wurde. Die Spannung überdauerte vielerorts auch noch die Zeit der Orthodoxie, obwohl die Hohenzollern in den ihnen zugefallenen Gebieten (s. oben 1) für Verträglichkeit zu sorgen bemüht waren.

2. e) Das religiöse kirchliche Leben trieb im 16.—18. Jhd. in W. Schöne Blüten. W. sah Männer, wie Hermann Hamelmann, den Historiker der westfälischen lutherischen Kirche, Philipp Nicolai, ihren Sänger, Johann Jacob Fabricius (1607—73), Pastor in Schwelm in der Mark (1644—54), den Mohrifer, den man auf Grund seiner die gegenwärtige Kirche sehr kritisierenden Schrift „Das vielgeplagte und doch verstoßte Negypten“ wegen „Weigelanischer Fettfüter“ abgesetzt hat, Israel Clander (1670 bis

1721) in Bielefeld, den Pietisten, der als Superintendent auf ganz Ravensberg großen Einfluß ausgeübt hat, dazu seine Gejmannsgenossen Johann Merder in Essen (um 1691), Johann Georg Sohl, seit 1709 Rektor und Superintendent in Dornum. Sie und viele andere haben auf das Leben der evg. Kirche in W. heftig eingewirkt und es vor Existenzangst bewahrt. Neben diesem kirchlichen Pietismus, der dann von seit Mitte des 18. Jhd.s im Kampf gegen den Rationalismus in den Brüdern "Hahlenfam" vortrefflich kämpfer gewann, hat der Pietistische Separatismus in W. fruchtbaren Boden gefunden. Es sei daran erinnert, daß der Labadismus ("Labadie" "Pietismus; I A, 2, Sp. 1591 f.) durch die damalige Abtissin "Elisabeth von Herford in der nieder- rheinisch-westfälischen Kirche Eingang gefunden hatte, und daß die Ronsdorfer Sekte (¶ Buchel "Eller") auch die märkische reformierte Synode hat beschäftigen müssen; im südlichen W., besonders im Siegener Land und im Wittgensteinschen, bildeten sich die "Inspirationsgemeinden, Gruppen wie die Buttilardie Rote (¶ Buttilar) in dgl. Der Mittelpunkt dieses religiösen erregten Separatismus war Berleburg. Das er viel Verwirrung gestiftet, so hat er doch durch die „Berleburger Bibel“ (¶ Bibelübersetzungen, 5, Sp. 1165) und persönliche Beeinflussungen auch anregend gewirkt. Von Wichtigkeit war, daß hier im Wittgensteinschen fast pietistischer Frömmigkeit zum erstenmal in Deutschland die volle Religionsfreiheit proklamiert worden ist: wie seit 1712 der Graf von Nienburg-Bildungen (Toleranz, 5 b), so lud bald danach auch der Graf von Sarn-Wittgenstein, bei dem hernach auch ein "Doppel Zuflucht stand, alle in sein Land, „welche sich zu einer andern Religion oder zu gar keiner äußeren Religion hielten, aber doch im bürgerlichen Wandel gegen Obrigkeit und Untertanen sowohl als in ihren Häusern erbar, sittsam und christlich sich aufzuhalten wollten“. Hier hat der Pietismus das geleistet, was sonst nicht erst die Auflösung geschaffen hat. Dieß hat sich übrigens im letzten Drittel des 18. Jhd.s auch in W., in den reformierten, wie in den lutherischen Gemeinden, Bahn gebrochen, obwohl die Abneigung gegen einen konsequenten Rationalismus und dieser greifende Reformen so groß blieb, daß es z. B. wiederholt zu Protesten und Gemeinderevolutionen gegen die Einführung neuer Gesangbücher, insbesondere des Preußischen Gesangbuchs von 1780 (¶ Kirchengesetz; I, 3 b, Sp. 1306) gekommen ist. Immerhin hat die Auflösung die konfessionellen Gegenseitigkeiten so erweitert, daß der Wunsch der preußischen Regierung, die beiden evg. Konfessionen Ws durch ¶ Union zusammenzuführen, nicht nur auf geringe Schwierigkeiten stieß, sondern einem weit hin empfindenen Bedürfnis entsprach.

3. Einen gewaltigen, nie geahnten Aufschwung nahm die evg. Kirche W. im 19. Jhd. Sowohl nach außen wie nach innen erlebte sie ein Wachstum, das auch die höchsten Erwartungen übertraf. „Man muß um tausend Jahre, in das karolingische oder fächerhafte Jhd., zurückgehen, um eine gleiche Tätigkeit in bezug auf Neubildung von Gemeinden zu wahrnehmen.“ 1816 zählte die Provinz W. 421 083 Evangelische (= 39,77 % der Einwohner), am 1. Dezember 1900 dagegen 1 550 327 Evangelische (= 48,63 %); seit 1818 ist also die Zahl der Evangelischen um 365,57%

gestiegen. Das erste Jahrzehnt unseres Jhd.s hat die Zahl auf 1 947 672 bei einer Gesamtbevölkerung von 4 125 096 erhöht. Die Zahl der evg. Gemeinden hatte sich bis 1900 um 127 vermehrt. Einzelne Gebietsstücke haben an diesem Wachstum besonders hervorragenden Anteil. So stammen in der Synode Münster von 25 Gemeinden 22 aus dem 19. Jhd., und während in dem zu dieser Synode gehörigen Kreise Neplinghausen 1818 nur 51 Evangelische gezählt wurden, beträgt deren Zahl jetzt weit über 50 000. In der Synode Paderborn wurden aus 3 Gemeinden 20 Gemeinden; die Synode Soest wuchs um 12 Gemeinden, die Synode Bielefeld um 11, die Synode Hagen um 7 Gemeinden. Die Ursachen für dieses Wachstum liegen teils in dem industriellen Aufschwung, den vor vielen anderen Provinzen gerade W. genommen hat, teils in der Ausweitung des Eisenbahnetzes, die durch jenen Aufschwung bedingt war, teils in der Zusammensetzung der obengenannten verschiedenen Gebietsstücke zu einer einheitlichen Provinzialverwaltung. Durch den industriellen Aufschwung, durch die damit zusammenhängende Gewinnung der Kohle kamen viele evg. Arbeiter in bis dahin ganz fath. Gegenden. Die Ausweitung des Eisenbahnetzes hatte zur Folge, daß sich viele Beamte, Gewerbetreibende, Unternehmer in luth. Gebieten ansiedelten. Die Provinzialverwaltung brachte viele evg. Gerechtsame, Kommunalbeamte, Offiziere in bis dahin fast ganz fath. Städte und veranlaßte immer neue Gemeindebildungen.

Das innere religiöse, evg.-christliche Leben hatte in den einzelnen Gebietsstücken, die zur Provinz W. zusammengefaßt wurden, einen durchaus verschiedenen Charakter und hat sich diesen auch im Großen und Ganzen bis in unsere Tage hinunter bewahrt. Man kann von einem Ravensberger Typus sprechen, der vorwiegend lutherisch gefärbt ist, von einem Siegerländer, der mehr reformierten Charakter trägt, und von einem Typus der Mark, der unionistische Färbung hat. Um diese Typen einander näher zu bringen und zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen, haben verschiedene Momente mitgewirkt. Der neuen Preußischen Landesregierung gelang schon nach wenigen Jahren die Durchführung der ¶ Union; bereits 1819 tagte in Lippstadt die erste gemeinsame westfälische Provinzialsynode, der sich damals nur einige „altlutherische“ Gemeinden in Münster, Minden, Hamm u. a. (¶ Altlutheraner) nicht anschlossen. Das eigentliche gesellschaftliche Leben empfing durch die in den drei Jahren in W. eingeführte Agende (1834) seine Norm; gegen die Einführung der allgemeinen Preußischen ¶ Agende (1835) hatte man sich erfolgreich gewehrt. Die einheitliche Verwaltung der westfälischen Kirchenprovinz wurde durch die gemeinsame Kirchenordnung und durch Einführung des 1816 begründeten Konstitutionsratums in Münster zur Aufsichtsbehörde (1835) geführt; die Begründung des Kommissariats hatte anfangs, als Angriff auf die Freiheit der presbyterian und synodal verfaßten Kirchen gedient, zu vielen Schwierigkeiten geführt, die nun erst durch die den Verhältnissen der westfälischen Provinzen sich anpassende Kirchenordnung gelöst wurden (Genaueres vgl. zu ¶ Rheinland, 4 c). Neuerdings (1893) hat auch die Einführung des

evg. Gesangbuch für Rheinland und W. (Kirchenlied: I, 3 c, Sp. 1311) ein gemeinsames Band um die Mehrzahl der evg. Gemeinden W.s geschlagen. Nicht zum mindesten aber hat zu jener Zusammenfassung und inneren Verbindung der verschiedenen Gebietsteile die gemeinsame Arbeit mitgewirkt, die im "Gustav-Adolf-Verein, im "Evangelischen Bund, in der äußeren und inneren Mission usw. (s. unten) geleistet worden ist, — durch Vereine, die sich zum Teil über die ganze Provinz erstrecken und die Hauptvertreter der einzelnen Typen evg.-kirchlichen Lebens einander näher gebracht haben.

Als die Provinz W. gebildet wurde, herrschte in ihr vielerorts der Rationalismus. Aus der Not der napoleonischen Fremdherrschaft geboren, entstand in den folgenden Jahrzehnten in fast allen Teilen der Provinz durch die tieggehende, der rheinischen (Rheinland, 4 b) parallel laufende Erweckungsbewegung neues evg. Leben. Im Ravensberger Lande waren es in erster Linie die Pastoren Wolfenig in Försenbeck, Künsemüller in Oldendorf, und Webemann und Müller in Bielefeld, die auf die Bevölkerung einwirkten und besonders durch Pflege des Missionsstuns das evg. christliche Interesse wachrieten. In der Grafschaft Mark haben sich die Pastoren von Belsen in Unna, Gangolf Dreieichmann in Lippstadt (1840—1890), König in Witten und vor allem Wiesmann in Soest, der spätere westfälische Generalsuperintendent, um die Bedürfnisse des Lebens verdient gemacht. Im Siegerlande waren es in erster Linie "Paien", wie der Schuhmacher Heinrich Weißgerber, der Landwirt Johannes Speier in Oerelscheden und der Gerbermeister Tillmann Siebel zu Freudenberg, welche „die freie Gnade Gottes in Christo zu allen verlorenen Sündern“ mit unermüdlichem Eifer und unter Darbringung großer Opfer an Zeit und Kraft verfündigten. Die Folgen der Tätigkeit dieser Männer und vieler anderer, deren Namen vergessen sind, waren die, daß in ganz W. auf allen Gebieten der äußeren und inneren Mission, der Fürsorge für die Diakonie, der Liebe zu den Gefangenen, den Triftern, den „Brüdern von der Landstraße“, den Kranken u. a. eine rege Tätigkeit einzog. Die Bildung immer neuer Gemeinden in bis dahin rein lath. Gebieten und die neu erwachte Erkenntnis der Pflicht, zu allermeist an des Glaubens Genossen Gutes zu tun, hatte die Wirkung, daß im Jahre 1844 zu Münster der westfälische Hauptverein der Guillaudo-Stiftung gegründet wurde, die gerade in W. ein reiches Feld der Betätigung fand. Das Erwachen des Missionsstuns hat in ganz W., besonders aber im Ravensberger Lande in einer bis heute sehr regen Mitarbeit an den Werken der Mission geführt. Hier haben die großen Missionsstiftungen in Bünde und an vielen anderen Orten zur Uebung des Missionsgebets und zur Darbringung von Missionsopfern an Gaben und Persönlichkeiten für die Rheinische Mission (Seidenmission: III, 4, Sp. 1995; IV, Sp. 1999 f.) bis in unsere Tage hinein gewaltig mitgewirkt. Reuerndes hat auch die schriftstellerische Mission in W. (Bethel; früher Berlin; Seidenmission: III, 1, Sp. 1997; IV, Sp. 2001 f.) ihren Stil genommen und in dem inzwischen (1910) verstorbenen Pastor von Bodelschwingh einen unermüdlichen,

nie verzagenden Freund und Kunsthalt gefunden. Die Fürsorge für die männliche Jugend wird in W. in erfolgreicher Weise geübt; die einzelnen Kreisverbündungen sind dem westdeutschen Junglingenbunde (Jugendfürsorge, 1) angegliedert. Der Evangelische Bund batte in W. anfangs mit großen Schwierigkeiten und vielen Vorurteilen zu kämpfen, hat sich aber in den letzten Jahren unter der rübrigen Leitung des Pastor Wilhelm Bröbsting in Lüdenscheid gut entwickelt. — Ganz besonders rege ist das evg.-christliche Leben auf dem Gebiete der inneren Mission. 1866 wurde hinter der Sparrenburg bei Bielefeld eine Pflegehütte für Epileptische (Bethel) gegründet. Im Januar 1869 wurde der Anfang mit der Diaconissenanstalt Sarepta gemacht. Als dann 1871 Pastor von Bodelschwingh in die Arbeit an diesen Anstalten eintrat, da wuchs eine „Burg der Barmherzigkeit“ nach der andern aus dem Boden hervor. Es entstanden die Diaconissenanstalt Nazareth, die Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf, Heilstätten für Nervenkränke, Trinitätskloster, Waisenhäuser und andere Stätten der Liebe, deren segensreiche Wirkungen nicht nur in der Provinz W., sondern in ganz Deutschland und noch weiter hinaus spürbar sind (Innere Mission: I, 2; IV, 2). Zur Fürsorge für nicht epileptische Blöde dient seit 1887 der Wittekindshof bei Bömerdingen. Zur besseren Versorgung der Kranken im westfälischen Kohlenrevier ist vor etwa 2 Jahrzehnten die zweite westfälische Diaconissen-Anstalt in Witten begründet, der leider ihr tüchtiger Gründer Pastor Martin Gräber durch einen allzufrühen Tod entzogen wurde. Rinnnt man zu diesen Arbeiten der inneren Mission alles das hinzu, was an Fürsorge für entlassene Strafgefangene, für die Wanderer in Herbergen und Verpflegungsstationen usw. geht, so bietet sich ein erfreuliches Gesamtbild, das den langjährigen Generalsuperintendenten der Provinz W., D. Gustav Nebe, beim Rückblick auf die Entwicklung der westfälischen evg. Kirche ausrufen läßt: „Welche Summe von Arbeit und Sorge, — aber welche viel größere Summe von Segen und Freude!“ — Was die gerade in den letzten Jahren sehr scharfen theologischen und kirchlichen Parteiengenfänge betrifft, so ist darüber unter „Rheinland, 4 b (Sp. 229) und G. Traub nachzulesen; die Parteiorganisationen, z. B. die Rheinisch-Westfälische Vereinigung der Freunde des kirchlichen Befreiungskampfes oder auf der anderen Seite die Freunde der evg. Freiheit von Rheinland und W. samt ihren Parteiblättern (Kirchliche Rundschau; Christliche Freiheit u. a.), umfassen die beiden westlichen Provinzen. Außer theologisch-dogmatischen Differenzen (z. B. Apostoliumfrage; vgl. die Engabe des Verbandes der Freunde evg. Freiheit an den Oberkirchenrat zwecks Abdräffung des Apostoliumswangs, 1900; CoW 1909, S. 260 f.) haben hier legitim vor allem die Streitigkeiten um das von der altpreußischen Generalsynode 1909 beschlossene Pfarrbesetzungsrecht (Pfarrwahl, 4), das der rheinischen und westfälischen Provinzialsynode 1911 zur gutachtlichen Anerkennung vorgelegt und von der westfälischen erst unter der Voraussetzung, daß auch die rheinische es annehmen würde, dann gegen die ablehnende Hal-

tung Rheinlands angenommen wurde, zu Zusammenföhren geführt.

4. a) Die katholische Kirche W., die im 16. und 17. Jhd. von ihrem alten bischöflichen Organismus nur Minden verloren hatte (s. oben 2 b), war zu Beginn des 19. Jhd.s durch den Reichsdeputationshauptschluss (1803; § Säkularisationen), der auch die Bistumsgebiete von Münster und Paderborn und die Abteien Corvey und Kappenberg säkularisiert hatte, und unter dem „Königreich W.“, das weiterte Gütereinziehungen gebracht hatte, empfindlich geschädigt worden. Ordnung in die Verhältnisse der kath. Kirche W. brachte erst die Bulle „De salute animarum“ (1821; I. Preußen: III, 3), in der die Neuordnung zweier Bistümer für W., Münster (I, 2 c) und Paderborn vereinbart wurde. In Münster (I, 2, 3) bestand eine allmählich im Laufe des 19. Jhd.s weiter ausgebauta kath.-theologische Bildungsstätte. Kölner Kirchenstreit und Kulturlaufsam (Martin von Paderborn) haben auch stören in das Leben der kath. Kirche W. eingegriffen. Die Zahl der Katholiken beträgt jetzt (1910) 2 121 534, ist also der der Evangelischen um mehr als 170 000 überlegen.

4. b) Neben diesen beiden großen Kirchenorganisationen verfügen andere Religionsgesellschaften nur über kleine Zahlen. Israeliten gibt es (1910) in W. 21 036. Als Angehörige der Seften und unbekannt wurden 34 854 gezählt. Zur Lösung von der evg. Kirche hat vielfach das Gemeinschaftschristentum geführt, das in W. unter Anleitung an den alten separatischen Pietismus (s. oben 2 c) und auch an wiedertäuferische Ideen hier und da separatischen Reigungen aufwuchs. Die als Reiseprediger tätigen Evangelisten erhalten ihre Schulung auf dem Johanneum in Barmen („Evangelisation“, 2 a, Sp. 623; „Rheinland“, 4 b, Sp. 229) und werden von dem „Verein für Reisepredigt“ unterstützt.

Joh. Suibert Seiberth: Quellen der rheinischen Geschichte, 2 Bde., 1857—60; — H. A. Erhard: Regesta historiae Westphalicae. Accedit codex diplomaticus I II, 1847. 1851. Fortsetzung von R. Wilmsen: Westfälisches Urkundenbuch, Bd. III, nebst Additamenta, 1859—77; Bd. V: Die Papsturkunden W. bis 1304, hrsg. von H. Fine, 1888; — R. Wilmsen und F. Philippvi: Kaiserurkunden der Provinz W., 2 Bde., 1867—81; — Codex traditionum Westfalarum, 6 Bde., Münster 1872—1907; — Max Goebel: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evg. Kirche, 1849; — Otto Baensch: Kirchengeschichte der Provinz W., 1910; — O. Kamtschulte: Geschichte der Einführung des Protestantismus in W., 1866; — L. Keller: Gegenreformation in W. und am Niederrhein, 1881—87; — Heinrich zur Nieden: Die religiösen Bewegungen im 18. Jhd. und die evg. Kirche in W. und am Niederrhein, 1910; — D. Gustav Rebe: Eng. Gemeindegründungen in W. im 19. Jhd. (Geburtsbuch des Vereins für die Eng. Kirchengeschichte W., 1903); — G. Ede: Die evg. Landeskirchen Deutschland im 19. Jhd., 1904; — Über die evg. Liebesfreiheit W. vgl. Morgenstern in: Deutscher Bartertag 1908 in Dortmund, 1908; — Wertvolle Einzelarbeiten in dem Jahrbuch des Vereins für evg. Kirchengeschichte W., seit 1899.

Westgoten Goten, 1 Frankreich, 2 Spanien, 1.

Westindien, der Inselbogen, der sich von Nord- und Zentralamerika (Yucatan) nach Süd-

amerika hinüberzieht, umfasst die Großen (Kuba, Jamaika, Haiti und Portorico) und Kleinen Antillen (unter diesen die größte: Trinidad) sowie einige nahe am Festland liegende Inseln, insgesamt 242 800 qkm mit rund 6 1/4 Millionen Einwohnern; diese sind zum größten Teil farbige (an 3,8 Mill. Reger und Mulatten, 600 000 Weißlinge, 50 000 indische Kulis) und auch die Weißen (1,8 Mill.) sind teilweise nicht mehr reinblütig; die indianische Bevölkerung ist bis auf etwa 400 Kariben in Dominikan verhöhnt. Politisch ist W. teils selbstständig (Kuba und die Republiken Haiti und Dominikanische Republik), teils im Besitz Englands (Jamaica, Bahamas-Inseln, Leeward- und Windwardinseln, Trinidad usw.), Frankreichs (Martinique, Guadeloupe), der Niederlande (Curaçao usw.), Dänemarks (Sankt Thomas usw.), der Vereinigten Staaten (Portorico) und Venezuelas (einige der Windwardinseln).

Die westindischen Inseln sind zum größten Teil durch Columbus selbst bekannt geworden. Mit der spanischen Herrschaft tam auch das Christentum, um dessen Verbreitung sich besonders die Orden der Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten verdient machten. 1508 wurde das Bistum San Domingo gegründet, das 1537 zur Metropole von W. erhoben wurde; dazu kamen 1511 Portorico, 1512 Concepcion de la Vega, 1518 Kuba (Sitz seit 1522 in Santiago de Cuba). Infolge der Einführung der europäischen Zivilisation und der Bedürfnisse der habgierigen Beamten und Kolonisten, denen auch die Sklaverei wie ein der Las Casas nicht dauernd zu steuern vermochten, starb die Bevölkerung größtenteils aus, weshalb man seit 1517 Sklaven einführte. Seit dem 17. Jhd. wurde der spanische Herrschaftsbereich durch andere europäische Kolonialmächte immer mehr verkürzt; Frankreich seit 1635 Guadeloupe, Martinique und Teile von Haiti, England seit 1623 St. Christopher, Jamaika usw. an sich, auch die Niederlande und Dänemark setzten sich fest; damit war auch die Kleinheit der kath. Kirche gebrochen, und protestantische Denominationen saßen in W. Fuß. Die Insel Haiti machte sich während der französischen Revolution von der spanischen und französischen Herrschaft los und bildet heute zwei von Mulatten und Negern regierte Freistaaten (die Dominikanische Republik und Haiti), die ebenso wie Liberia den Beweis liefern, daß der Reger aus eigener Kraft kein geordnetes Staatswesen auf die Dauer bilden kann. Am längsten hielt sich die spanische Herrschaft in Kuba, bis sich die Vereinigten Staaten 1898 in einem Aufstand der Bevölkerung einmischten und durch einen kurzen Krieg Spanien zur Abtreterung von Kuba, Portorico und den Philippinen (Indien; II, D) zwangen; Portorico wurde amerikanischer Besitz, während Kuba nach mehrjähriger Verwaltung durch die Union 1901 zur freien Republik erklärt wurde.

Die religiösen Verhältnisse sind unter diesen Umständen und bei der geringen Kultur der Bevölkerung zum großen Teil, besonders auf Kuba und Haiti, trostlos und das Christentum vielfach nur äußerlicher Zeremonie. Die katholische Kirche, der etwa 3/4 der Einwohner wenigstens dem Namen nach angehören, ist organisiert in dem Erzbistum San Domingo (ohne Suffragane), der Kirchenprovinz Port-

au-Prince mit dem gleichnamigen Erzbistum und 4 Suffraganaten, der Kirchenprovinz Santiago de Cuba (1 Erzbistum und 3 Bistümer), dem eremten Bistum Portorico, der Kirchenprovinz Port of Spain (auf Trinidad, mit 1 Suffragandiozese), den Bistümern Martinique und Guadeloupe (zur Kirchenprovinz Bordeaux gehörig), und den Apostolischen Vikariaten Jamaica und Curaçao; die Bahamainseln gehören kirchlich zur Erzbistüze New-York. Für die heidnischen Ureiber, die sich noch in W. (besonders in Jamaica, Trinidad und den Windwardinseln) befinden, bestehen viele eigenen Missionen; die Seelsorge für sie liegt dem Diözesanleiter ob, der von Jesuiten, Dominikanern und Redemptoristen wesentlich unterstützt wird. Die Würde eines Patriarchen von W. ist ein bloßer Titel, den der Erzbischof von Toledo führt. — Die protestantischen Kirchen zählen etwa 850 000 Angehörige in W. Von kleineren Gesellschaften abgesehen, wirken dort besonders die anglikanische Staatskirche, die Brüdergemeine, die Presbyterianer, Methodisten und Baptisten. Als erste Gesellschaft war die Brüdergemeine tätig, seit 1732 auf Jamaica, dann auf St. Thomas, wo 1739 "Zinendorf", 1749 Spangenberg wirkten, seit 1764 in British-W. Ihr folgten 1786 die englischen Methodisten (Antigua, Jamaica, Bahamainseln, St. Vincent), seit 1813 die englischen Baptisten (Jamaica, Trinidad, San Domingo, Bahamainseln), 1819 die anglikanische Kirchenmissionsgesellschaft (auf Antigua), die 1839 ihre Stationen an die Staatskirche abtrat. Im britischen Anteil gehören die meisten Bewohner der anglikanischen Kirche an, die sich seit 1824 bischöflich organisiert hat und unter einem Primas von W. einschließlich Guavane und British-Honduras (Zentralamerika) 8 Diözesen zählt. Die von der schottischen Missionsgesellschaft seit 1824 begründeten Stationen wurden 1847 von den vereinigten schottischen Presbyterianern übernommen. Auf Kuba und Portorico hat die Zahl der Evangelischen seit der Befreiung von der spanischen Herrschaft beträchtlich zugenommen.

P. Simon: *Noticias historiales de las conquistas de tierra firma en las Indias occidentales*, 5 vols., Bogotá 1882–92; — **A. R. Giese:** *The West-Indies*, 1899; — **W. Zievers:** *Süd- und Mittelamerika*, 1903 (mit Lit.); — **A. C. Aspinall:** *Guide to West-Indies*, 1910; — *Calendar of State Papers. Colonial Series: Americas and West-Indies*, 1574–1698, hrsg. von **W. R. Sainsbury** und **J. W. Forrescu**, 10 vols., 1860–1905; — **Heber lat. Missionsgeschichte** vgl. die bei **C. Colom** angeführten Werke, über protestantische **H. Gundert:** *Die evng. Mission*, 1903, S. 626 ff. und **G. Warner:** *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*, 1910, S. 239 ff. (woebst weitere Lit.). **Eins.**

Westminster, lach. Erzbistum in England, umfasste den nördlich der Themse gelegenen Teil der Stadt London, die Grafschaften Middlesex, Hertford und Essex und zählte 1911 an 210 000 Katholiken, 360 Welt-, 170 Ordenspriester, 180 Kirchen und Kapellen, 27 männliche und 70 weibliche Ordensgenossenschaften. Das Erzbistum wurde 1850 bei der Wiederherstellung der lach. Hierarchie in England ("England": II, 2, Sp. 357) gegründet und nach der alten berühmten Westminsterabtei benannt, da in London, dem Sitz des neuen Erzbischofs, schon

ein anglikanischer Bischof war und aus Rücksicht auf die Gefühle der Anglikaner kein lath. Bischof den Titel eines anglikanischen Sitzes erhalten sollte. Erster Erzbischof wurde Nicholas Wiseman; seine Nachfolger waren Manning (1865 bis 92) und Herbert Vaughan (1892–1903), der 1893 den Grundstein zur neuen Kathedrale legte (eingeweiht 1910) und die Catholic Truth Society gründete. Unter dem gegenwärtigen Erzbischof Francis Bourne (seit 1903, 1910 zum Kardinal erhoben) wurde W. infolge der Gründung der Kirchenprovinzen Birmingham und Liverpool (1911) auf 4 Suffraganbistümer (Northampton, Nottingham, Portsmouth und Southwark) beschränkt; der Erzbischof bleibt aber Primas von England und hat das Recht, den Episkopat bei allen offiziellen Verhandlungen mit der Regierung zu vertreten.

Außer der Lit. bei T. Wigham und J. Manning val. & Matowc: *Die Verfassung der Kirche von England*, 1894; — **J. Morris:** *Catholic England in Modern Time*, 1892; — **Prétavi:** *L'organisation du catholicisme en Angleterre* (Revue Augustinienne, 1905, S. 283 ff.); — *The new W. Cathedral*, 1907; — *The Catholic Directory*, 1911; — *Archiv für lath. Kirchenrecht*, 1912, S. 113 f. (über Neuorganisation). **Eins.**

Westminster-Synode und Konfession. Die „Westminster Assembly“, ein Theologenkongress, der am 1. Juli 1643 in der Abtei von W. zusammenkam und noch 1653 eine letzte Sitzung abhielt, hatte die Aufgabe, das „lange Parlament“ ("England: I, 3, Sp. 349 f.), das neben der staatlichen Neuordnung auch die der Kirche in die Hand genommen hatte, in kirchlichen Fragen zu beraten, um so zu einer im Sinne der Puritaner vereinigten Verfaßung, Liturgie und Lehre zu führen. Die zunächst begonnene Arbeit der Revision der 39 Artikel bzw. ihrer Sicherstellung gegenüber falschen Leutungen ließ man halb vollendet fallen, als der inzwischen abgeschlossene „Solemn League and Covenant“ mit den schottischen Presbyterianern (25. Sept. 1643; "Puritaner, Sp. 1992" "Presbyterianer, Sp. 1758) für Parlament und Synode das umfassendere Programm der Herstellung einer innigen Verbindung und Gleichmäßigkeit in Religion, Glaubensbekennnis, Verfaßungsform, Gottesdienstordnung und Ordnung des Unterrichts in den drei Reichen England, Schottland und Irland aufgestellt hatte. Das Ergebnis der Verhandlungen über die Verfaßung liegt in den presbyterianisch gerichteten, von den "Kongregationalisten" wie von den Staatskirchern angefochtenen „Propositions concerning Church Government“ (1644) vor, zu deren Ergänzung 1645 unter Leitung des Schotten Alexander Henderson, der samt anderen schottischen Geistlichen und Laien offiziell am Parlament und als Privatperson auch an der Sp. teilnahm, von den Theologen eine eingehende „Anleitung“ ("Practical Directory for Church Government") geschrieben wurde. Die leichtere Arbeit der Schaffung einer puritanischen Gottesdienstordnung an Stelle des "Common Prayer Book" erledigte das „Directory for the Public Worship of God“ (1641). Für die Lehreinheit sorgten die in langen und sorgfamen Beratungen (1644–1646 bzw. 1647) hergestellten, laut Programm auf dem „Wort Gottes und dem Vorbild der besten reformierten Kirchen“ beruhenden, vielfach auch

formell aus den älteren Symbolen schöpfenden 31 „Articles of the Christian Religion“ (unter diesem Titel 1648 vom Parlament in Druck gegeben), die „Confession of Faith“ (dies die übliche Bezeichnung), die unter Bezeichnung des Schemas der „Föderaltheologie in gesichter und irenischer Weise das Gemeinsame in den Vordergrund schieben und auch in der Lehre von der „Prädestination“ (§ 11, 4) den verchiedenen Auffassungen Raum lassen (reihl. unter Ausklärung des sogenannten „hypothetischen Universalismus“); § Sammlung, § 266). Den Katechismusberatungen endlich entstammten die beiden Katechismen, die als letzte Arbeiten der Synode 1647 als „Larger Catechism“ und „Shorter Catechism“ dem Parlament überreicht wurden, ersterer im wesentlichen eine latetische Umarbeitung der „Confession of Faith“, der „kurze Katechismus“ trotz seiner logisch geschlossenen und lebhaften Anlage doch lebendig und volkstümlich. Die Sitzungen, welche die Synode seit 1648 abgehalten hat, haben nichts Wichtiges zutage gebracht. Doch jene vier Arbeiten am Uniformitätswerk haben die Zeit des „Covenant“ überlebt, vor allem in Schottland, wo man damals mit Eifer an der Verwirklichung des von der W.-S. vorbereiteten Bundes gearbeitet hat, und wo nicht nur die W.-Konfession seit 1647 das offizielle Bekenntnis der koptischen Kirche bildet, sondern auch die verfassungsrechtlichen „Propositions“, die Katechismen, die Plaide sofort Bestätigung gefunden hatten und anerkannt geblieben sind. In England, wo es die politischen Körperschaften, denen das letzte Wort stand, oft an Eifer haben fehlen lassen, und wo vor allem der politische Aufstieg des Independenzismus unter Cromwell und dann die Herstellung des Königreichs und der bischöflichen Kirche (England; I, 3, § 350) die Lage völlig verändert ist, ist die „Form of Government to be used in the Church of England and Ireland“, die das Parlament 1648 zur Regelung der Kirchenverfassung auf Grund des „Practical Directory“ v. § 1645 erlassen hatte, natürlich gleich wieder verschwunden. Ebenso erging es der Gottesdienstordnung der W.-S., die 1645 durch das Parlament für England und Wales Rechtskraft erhalten hatte. Auch die W.-Konfession, die noch das „Rumpfparlament“ (1660) für die „Public Confession of the Church of England“ erklärt hatte, blieb unverändert nur das Bekenntnis der englischen Presbyterianer. Indem sich aber die englischen Congregationalisten und Baptisten ihm gegenüber mit geringen Änderungen begnügen und es ihrerseits auf die aus ihnen hervorgegangenen Gruppen vererbten, spielt es doch unter den englischen, ja überhaupt unter den protestantischen Bekenntnisschriften eine hervorragende Rolle. In ihm und in dem weit verbreiteten kleinen Katechismus hat sich die W.-S. das dauerndste Denkmal gegeben.

B. B. Warfield in RE² XXI, § 176 ff (mit reicher Lit.); — D. Erl.: The W.-Assembly and its Work (Princeton Theological Review VI, 1908, § 177—210, 353—391); — W. Everidge: A short History of the W.-Assembly, 1904; — Texte der W.-Konfession und der Katechismen bei E. Schaff: Creeds of Christendom III, 1878, § 598 bis 704, und E. H. Karl Müller: Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, 1903, § 542—652; — Vgl. jener

B. B. Warfield: The Printing of the W.-Confession (The Presbyterian and Reformed Review, 1901—02); — J. Donaldson: The W.-Confession of Faith and the 39 Articles, 1905.

Schwarzwald

Westphal, 1. Alexandre, reformierter Theologe, geb. 1861 in Lautanne, studierte 1880—1886 in Montauban und Göttingen, wurde 1882 Pfarrer in Barvert (Dep. Gard), 1895 Professor der Religionsgeschichte und der biblischen Theologie in Montauban, 1908 Pfarrer der freien Kirche in Lautanne.

W. wichtigste Schriften sind: Les sources du Pentateuque: I. Histoire, 1888; II. Critique, 1892; — Qu'est-ce qu'une Eglise? 1896; — Il est écrit (ins Deutsche, Schweidige und Italienische übersetzt), (1898) 1908; — Religions et Evangile, 1901; — Jéhovah, Les étapes de la Révélation dans l'histoire d'Israël, (1903—07) 1908; englisch 1909.

Rademann

2. Gustav (1874—1913), evg. Theologe, geb. in Celle, 1903 Privatdozent in Marburg, 1910 bis 1913 a.o. Professor ebenda.

Unterjuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken des Mari ibn Salama, Amr ibn Matat und Saliba ibn Johannan, 1901; — Jahres-Beobachtungen nach den Anschauungen der alten Hebräer, 1908; — Mitarbeiter am JB 1910—12.

Guntel

3. Joachim (1510—74), lutherischer Theologe, aus Hamburg gebürtig, in Wittenberg Melanchthon und Luthers Schüler, 1532—34 Lehrer am Johanneum in seiner Vaterstadt, 1541 Hauptpastor an St. Katharinen und 1571 Superintendent dafelbst. W. war an allen Streitigkeiten seiner Zeit („Deutschland: II, 3, § 2112 f; Orthodorie, 2, § 1056 f) beteiligt, stand im Streit über die Höllenfahrt Christi auf Seiten des „Agnosticus“, nahm im Interimsstreit „Flacius“ Partei. Allgemein bekannt wurde sein Name aber erst durch den sogenannten „zweiten Abendmahlstreit“ („Abendmahl: II, 9 c, § 77), den er 1552 durch seine gehärrtliche „Farrago confusaeanarum et inter se dissipantium opinionum de coena Domini ex Sacramentariorum libris congesta“ eröffnete; 1553 ließ er eine biblisch-theologische Darstellung der „Recta fides de coena Domini“ folgen, um so der seit dem Abiitius des „Confessoris Tigurinus“ (1549) reformierterseits auch in Norddeutschland um sich greifenden reformierten Abendmahlstreite entgegenzutreten, und zwar mit Erfolg, obwohl Calvin selbst eingeschritten war, nachdem aus W.s Berufung die Ausweisung englischer reformatorischer Flüchtlinge aus Hamburg erfolgt war (1554; vgl. Calvins Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis, 1555).

RE² XXI, § 185 ff; — ADB 42, § 198 ff; — C. Müntebler: § 3; B. und J. Calvin, 1865; — Schriftenverzeichnis in Thököly, Kettlinghausen: Lexicon der Hamburger Schriftsteller VII, § 626 ff; — Zum Abendmahlstreit vgl. B. Fischer: Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre, 1910, § 531 ff.

Moldenhau

Westphalen, § Westphalen.
Westpreußen, § Preußen: II.
Westromisches Reich. Von einem W. Ramu man erst seit dem Tode „Theodosius“ I (395) reden; denn erst mit dieser Zeit tritt die dauernde Scheidung von West- und Ostrom („Byzanz: I“) ein. Theodosius hinterließ das Reich seinen Söhnen Arcadius für den Osten und Honorius für den Westen. Für den erst elfjährigen Honorius (395—423; vgl. RE² XX,

§. 332 f) leitete der Vandale Stilicho, einer der Vertrauten des Theodosius und später Honorius' Schwiegervater, die Regierung. Er hat die Westgoten unter Alarich (Goten, I) 403, die Ostgoten und andere Germanen unter Radagais 406 von Italien abgeworfen, wobei die kaiserliche Residenz von Mailand nach Ravenna verlegt wurde. Die Überschwemmung Galliens und Nordspaniens durch Vandalen, Alanen und Sueben hat er nicht hindern können, Britannien sogar von römischen Truppen entblößen müssen. Seine Ermordung 408 war, wie der gleichzeitige Sturz des oströmischen Ministers Gainas, das Werk antikermanisch-orthodoxer Einflüsse bei Hofe. Solange nämlich Stilicho am Ruder war, übte die Regierung in der religiösen Frage Zurückhaltung. Sie bat sogar (399) den Kultusnied der Tempel unter den Schutz des Gesetzes gestellt und gegenüber den Berufungsverfahren in Afrika diesen Schutz auf die Gebäude selbst ausgedehnt. Als bald nach Stilichos Tode Alarich Rom eroberte (410), sahen das Imperium zu schwanken. Aber die Belehrung der Westgoten auf Gallien und die erfolgreiche Politik des Konstantius, der des Kaisers Schwester Placidia heiratete, als Mitregenten stellten das Gleichgewicht wieder her. Unter dem Einfluß des Asiaten Olympius, der an der Spitze der Opposition gegen Stilicho gestanden hatte, hat die Religionspolitik des Honorius eine schärfere Richtung genommen: Nichtchristen wurden vom Paladindienst ausgeschlossen, sämtliche Einflüsse der Priestercleriken eingezogen und zur Durchführung dieser und ähnlicher Maßregeln nicht nur staatliche Beamte, sondern auch die Bischöfe angewiesen. Die Einziehung auch des Grundbesitzes der Tempel wurde 415 verfügt. Unter Valentian III (423—455; vgl. RE^a XX, S. 395), dem Sohne der Placidia, die bis zur Volljährigkeit des Kaisers die Regentschaft führte, gestalteten sich die allgemeinen politischen Verhältnisse immer trüber: 439 eroberte der Vandale Geiserich Karthago, in Gallien rückten die Franken vor, die Angeln brachen 449 in Britannien ein. Bavarus wies der als Diplomat und Feldherr hervortretende Aetius 451 auf den katalanischen Felsbergen die Hunnen zurück, aber gegen Italien wälzten sie sich doch heran, und nur Attilas vorzeitiger Tod (453) machte weiteren Raubzügen ein Ende. Als Valentianus 455 ermordet wurde, stand das Reich vor dem Ruin. Noch im selben Jahre tränkte der Vandale Geiserich seine Rossen im Tiber; die ewige Stadt fiel der Plünderung durch die Barbaren anheim. Der Prozeß der Entrichtung der alten Religion ist unter Valentianus zu Ende geführt worden. Maßgebend ward der Grundatz, daß es des Staates Pflicht ist, gegen „alle Ketzerinnen und jedem Mischglauben, gegen alle Spaltungen und heidnisch-abergläubisches Wesen, dieser Feinde des salblichen Gesetzes“, vorzugehen (Erlaß von 425). Der Staat wird im Weiten wie im Osten zum Schildhalter der Kirche. Was das bedeutete, das machte die Veröffentlichung des Codex Theodosianus, des für beide Reichshälfte bestimmten Rechtsbuches, klar: die Gesetze gegen Heiden und Ketzer sind darin zusammengefaßt, und erst in dieser Vereinigung wirkten sie mit der ganzen Wucht der weltgeschichtlichen Tatsache. Für den Westen kommt der besondere Einfluß des römischen Bischofs hinzu.

Bapt. ¶ Leo I. führte dem Kaiser die Federn, als dieser 445 den Verfügungen des apostolischen Stuhls Gefegeskräft beilegte. In Italien war Leo auch politisch die maßgebende Persönlichkeit; daß er mit Konzil und Präfekt die Gesellschaft bildete, die Attila (452) zum Abzug bewegen sollte, erhebt wie selbstverständlich. Mit der Ermordung Valentianus III 455 beginnt der Todeskampf des weströmischen Kaiseriums. Eine Reihe von Schattenkaisern zieht an uns vorüber. Die Herrschaft halten germanische Truppenführer in Händen. Zuerst der Sueve Ricimer († 472), der die Vandale besiegte und nacheinander Abitus (455—456), Majorianus (457—461), Severus (461—465), Anthemius (467—472) und Olybrius (472) auf den Thron setzte. Dann der Burgunder Gundobald, der den Glycerius (473) Kaiser wählte ließ, bis sein Schützling durch den von Byzanz gestifteten Nepos (474—475) verdrängt wurde. Endlich der Landomir Orestes, der seinem unmündigen Sohne Romulus mit dem Spitznamen Augustinus den Purpur umhing. Ihn setzte 476 der Sture Odoacer ab und wies dem „Kaiserlein“ ein Landgut in Kampanien an. Die Nachwelt hielt dies Ereignis für wichtig genug, um in ihm das Ende des Alterums und den Beginn des Mittelalters zu sehen. Gewiß eignet ihm solche epochenmachende Bedeutung für die allgemeine Geschichte nicht, wohl aber ist es für die Geschichte Italiens und der mit ihm so nahe verbundenen römischen Kirche von großer Wichtigkeit gewesen. Die Barbarenfürsten, die nunmehr über Italien herrschten, wollten zwar am Bestand des alten römischen Staatswesens nicht rütteln und über Römer nur trakt bei ihnen vom Kaiser in Byzanz verliehenen Rechten regieren; dennoch gibt es jetzt anders als zuvor ein selbständiges Italien. Der römische Stuhl aber, längst der Träger des kirchlichen Primates, steht seit dem Zusammenbruch des Kaiseriums im Westen auch als der Erbe des die Völker umspannenden Reichsgedankens der alten Roma da (¶ Pavstum: I, 2).

¶ 6. Le Main de Tillemont: Histoire des empereurs, 5. und 6. Bd., 1732—39; — Edward Gibbon: History of the Decline and Fall of the Roman Empire, deutsch von Theodor Schörschil, 1843; — Leopold von Ranke: Weltgeschichte, Bd. 4, 1. Abt., 1883; — Eduard von Bierensheim: Geschichte der Völkerwanderung, bevorzugt von Felix Dahm, 2. Aufl., 1880—81; — L. Moritz Hartmann: Geschichte Italiens im Mittelalter, 1. Bd., 1897; — J. Martigne: L'Occident à l'époque byzantine. Goths et Vandales, 1904; — Georges Vizcaino: Aetius (französisch), 1910; — Otto Seeck: Geschichte des Untergangs der antiken Welt, 5. u. 6. Bd., 1913—14.

G. Krämer.

Weststein = Weststein.

de Bette ¶ De Bette.

Wetterau ¶ Inspirationsgemeinden ¶ Pietismus: 1 B, 2 (S. 1594).

Betti, König, Biograph des blg. ¶ Gallus.

Bettin, Fürstenhaus, ¶ Sachsen: 1, 1.

Weststein (Westein), Johann Jakob (1693—1754), Tertritifex des NTs, geb. zu Basel, studierte dagebst Theologie, machte 1714—17 Reisen nach Zürich, Bern, Genf, Lyon, Paris, Cambridge, London und folllatierte, zum Teil unter Anleitung R. ¶ Bentley, überall die Varianten n. slischer Handschriften. 1716 Feld-

prediger der helvetischen Legion, seit 1717 Diacon in Basel, der Heterodorie, vor allem des Socinianismus, beschuldigt und 1730 entsefet, doch nach kurzer Tätigkeit am Remonstrantenfolseg in Amsterdam (¶ Niederlande: I, 5a) als Nachfolger des Joh. T. Clericus in seine alte Stelle eingesezt, aus der er wegen neuer Anfeindungen abermals nach Holland floh (1733). Er wurde wieder in Amsterdam von den Remonstranten als Professor angestellt; 1744 wurde ihm die Professur für Kirchengeschichte übertragen. — 1751—52 veröffentlichte er in Amsterdam sein Lebenswerk, die kritische Ausgabe des NTs mit textkritischen Erörterungen und zum Teil noch heute gebräuchlichen Abkürzungen für die Handschriften (¶ Biel: II, B2, 6). — ¶ Deismus: I, 3a.

W. veröffentlichte u. a.: Prolegomena ad NT i graeci editionem, 1764, neu hrsgg. von J. Semler 1764, von A. Lohé 1881; — NT graecum cum Lectionibus variantibus et commentario pleniori, 1751/52; — Duæ Epistolæ S. Clementis Rom. ex codice Msc. N. T. Syr. et lat., 1752. — Ueber ihr vgl. R. Hagenbach: Die theologische Schule Basels, 1860, S. 45 ff.; — RE² XXI, S. 198 ff.; — ADB 42, S. 251 ff.; — KL II, Ed. 614 ff.; — KHL II, Sp. 27303. **Lunde**

Werfel, Wilhelm Andreæ (1797 bis 1866), norwegischer evg. Theologe, geb. zu Kopenhagen, als Student namentlich von S. J. T. Steiner beeinflusst; 1819 Ratschel, seit 1846 Kaplan in Christiania; Lector vor Pastorattheologie (bis 1851) an dem 1819 errichteten prälatisch-theologischen Seminar; Rektor der Tidskrift für Kirke-Krämer & christelig Theologie (1833—1839); schrieb 1828—29 Streitärtien wider den Philosophen Niels Trelchov († 1833); nahm als Mitglied eines Komitees (von 1839) für die Revision der Katechismuserklärung Erik Pontoppidans Anteil an der Abfassung der 1843 rechtlich bestätigten „ungearbeiten Erklärung“ (1844); gab 1849 ein Gesangbuch (1866) heraus und war Mit Herausgeber eines 1854 eingeschafften Anhangs zum „evangelisch-christlichen Gesangbuch“ (¶ Kirchenleid: I, 4 a. b). Einen hochstiligen, lutherisch-konfessionalistischen Grundtvigianismus vertretend, war er in den dreißiger und vierziger Jahren die einflussreichste Persönlichkeit der norwegischen Kirche (vgl. ¶ Norwegen, 3).

Berl. außerdem u. a.: Andagts-Bog for Menigmånd, (1826) 1802¹²; — En lidens Bibelhistorie for Børn, (1830) 1865¹³; — Ueber W. C. Mau: Præster W. A. W. Liv og Virken, 1867; — D. Thorp: W. A. W., 1905; — Norsk Forfatter-Lexikon VI, 1905, S. 575—91. **P. B. Jørgensen**.

Werzelken, Wilhelm Andreæ, norwegischer Kirchenmann und Politiker, geb. 1849, war als Pfarrer mehrfach nicht nur Mitglied des Reichstages, sondern auch der Regierung; 1905 Bischof zu Trondheim. Politisch ausgeprägt freiimlig, stets grundtvigianisch, kämpfte er energisch für die Selbständigkeit Norwegens, förderte das Volkshochschulwesen. Als Kultusminister schuf er eine neue Organisation sowohl der Universität, als auch der technischen Hochschule, ferner klare Grenzen zwischen den Beauftragten der Schule und der Kirche. **C. P. Mourad**.

Weyer, L. Johannnes (1515—1588), geb. zu Gräve in Niedrabben, vertrauter Schüler des T. Agricola von Nettesheim, 1545 Stadtarzt in Arnsheim, 1550 Leibarzt Wilhelmus III von Cleve, den er immer mehr in evg. Sinne beeinflusste (¶ Rheinland, 3a), so daß ¶ Alte ihm von

Brüssel aus mit Gefangenahme drohte. 1578 zog er sich auf sein Landgut in Cleve zurück. Er war nicht nur einer der hervorragendsten Aerzte seiner Zeit, sondern bekämpfte auch aufs schärfste alle Wundersucht und allen Aberglauben, besonders den Herrenwahl (¶ Herren uhw., Sp. 9) durch sein schnell auch in fremden Sprachen verbreitetes Handbuch: De praestigiis daemonum, (1563) 1583¹⁴. Es kam überall auf den Index; unter den zahlreichen Gegnern befand sich sogar der französische „Aufklärer“ Bodin (1579) und der lutherische Kriminalist Carpzov, der ihn noch 1635 einen treuen Diener Salans nennt! In den cleyischen Landen hörte durch W. bis zum Beginn des Einflusses der spanischen Partei (seit etwa 1590) die „Herrenverfolgung“ auf.

ADB 42, S. 266—270; — C. Vin: Doctor C. W., ein rheinischer Arzt, der erste Verlämpfer des Herrenwahns, (1885) 1894¹⁵ (querst in Zeitschrift des bergischen Geschichtsvereins 21, S. 1—171; 24, S. 99—134).

2. Matheüs (1521—1560), Bruder des vorigen, lebte in Weil wegen schweren körperlichen Leidens ganz zurückgesogen. Seine die Wege der weniger speculativ und mehr praktisch gerichteten älteren deutschen Mystik (¶ II) gehenden Briefe und Sprüche wurden von seinen Freunden gesammelt und 1579 unter dem Titel Grondelike Onderrichtinghe van veelen Hochwichtigen Articulen herausgegeben. Aber erst nachdem Joh. A. Aertdt ihm durch seine vier Bücher vom wahren Christentum die Wege bereitete hatte, wirkte das Büchlein (seit 1650 mehrere holländische und deutsche, ja auch eine lateinische Ausgabe). Pantheistisch ist es nicht; vielmehr bedeuten Gott und Welt, Geist und Fleisch für W. den schärfsten Gegenstand. Überwunden wird er durch das Leiden, das als bittere Arznei die Auserwählten zur „Gelassenheit“ führt, wo sie unberührt von Freud und Leid mitten zwischen beiden stehen. Gegen ¶ Wiedertäufer und ¶ Familisten kämpft er so gut wie gegen die Kirchen; mit der alten hat er völlig gebrochen und die protestantischen bezeichnet er wegen ihrer Geringdächtnung der guten Werke geradezu als Lästerläden. Mit Utrecht hat man ihn daher bezeichnet als den ersten „reformierten“ Mystiker des Niederrheins.

Ebd. Simons: M. W., ein Mystiker aus der Reformation (RhPr. R. F. IX, 1907, S. 30—49). **Goebel**.

Weyermann, Friedrich (1810—1877), evg. Liederdichter, geb. in Niederbronn (Elsäß), betrieb dort ein Spezereigeschäft; von 1838 an veröffentlichte er seine Lieder, von denen drei im Evg. Gesangbuch für Els.-Lothr. zu finden sind. Als strenger Lutheraner trat er in Vorlesungen und Gedichten für bekanntesgemäße Katechismen und Gesangbücher ein (Konferenzgesangbuch v. J. 1850; ¶ Kirchenleid: I, 3 c, Sp. 1312), wandte sich auch gegen andere als rein lutherisch Missionsschulen und amtierte sogar als Pfarrer bei Beerdigungen in Gemeinden mit liberalen Geistlichen.

Berl. u. a.: Lutherische Lieder, 1854; — Weihnachtskinnen, 1864; — Christus und seine Kirche, (1865) 1875¹⁶; — Harfe und Schwert, 1881; — Das neue Gesangbuch, ein Wort an die Oberbehörde uhw., 1881. — Ueber W. vgl. ADB 42, S. 271 ff.; — A. Lienhardt in RE² XXI, S. 203 ff. **Glane**.

Whately, Richard (1787—1863), englischer Theologe, geb. in London, 1821 Pfarrer in Haleworth (Suffolk), 1825 Vorstand von St.

Alban's Hall in Oxford, 1831 Erzbischof von Dublin. Als solcher hat er, politisch liberal, in schwierigen Verhältnissen, namentlich im Kampf gegen die Angriffe des Katholizismus seinen Platz gestanden; das in England aufstrebende Hochkirchenamt hat der theologisch freimüttige Kirchenfürst verabtheut; durch die treue Verwaltung seines Amtes, durch freigiebige Fürsorge hat der anfänglich wegen seines freien Anstrebens nicht gern gelebene Geistliche sich in steigendem Maße Vertrauen und Liebe erworben. Ein entschiedener Vertreter des freien Protestantismus hat er in vielen theologischen und pädagogischen Schriften seine Stimme erhoben.

Werf. u. a.: *Essays on some of the Peculiarities of the Christian Religion*, (1825) 1880; — *Elements of Logic*, 1826; — *Errors of Romanism traced to their origin in the human nature*, (1830) 1856; — *Introductory Lessons on the history of religious worship*, 1849; — *Lectures on our Lord's Apostles*, 1851; — *Christian evidences*, 1864. — Ueber W.: E. J. Whately: Life and Correspondance of R. W., 2 Bde., 1866; — *Dictionary of National Biography* 40, S. 423—429; — RE² XXI, S. 205—213. Glane.

Whigs [High Church (Sp. 17). Whiston, William (1667—1752), englischer Mathematiker und Theologe, geb. in Norton, 1693 für das geistliche Amt in der anglikanischen Kirche ordiniert, schrieb 1696 als Kaplan des Bischofs von Norwich seine „New Theory of the Earth from its Origin to the Consumption of all Things“ (1736 * mit Anhang), in der er sich einerseits als überzeugter Anhänger Newtons und strengen Denker, andererseits als bibelgläubigen Theologen zeigt, der die Schöpfungsge schichte der Bibel und den Zintflutmythus zu verteidigen und zu erläutern unternimmt und in letzterem einen Beweis findet für seine von andern zeitgenössischen Theologen („Tilburyites“) geteilte Hypothese, daß die Erde durch eine oder mehrere Fluten ihren geschichtlichen Bau erhalten habe. Dadurch berühmt geworden, wurde er nach wenigen Jahren parochialer Tätigkeit in Lowestoft, 1703 Nachfolger Newtons in Cambridge, wo er eine ganze Reihe mathematischer Werke gezeichnet hat, bis der theologische Streit, den seine historische Kritik der Trinitätslehre berufenschwör, ihm als „Arianer“ 1710 seine Professur nahm. In London, wo er zu den Baptisten übertrat, hat er, seine Entdeckung vom Antitrinitarismus der Utreitenden konsequent, wie er war, verfolgt, 1715 eine bald freilich wieder eingegangene „Society for promoting Primitive Christianity“ begründet und seine theologischen Studien fortgesetzt, in der Kritik so weit gehend, daß er z. B. Stellen wie I Tim 3,16 als Fälschungen des Athanasius und seiner Freunde einstieß, ebenso wie ihm wegen der Unvereinbarkeit der militärischen Weissagungsbelege mit dem überlieferten Text des AT dieser als jüdische Fälschung galt. * Bibelwissenschaft: I E, 2 d, Sp. 1205. Vgl. Weiteres in * Deismus: 1, 2.

Wf. u. a.: *A short View of the Chronology of the Old Testament*, 1702; — *Essay on the Revelation of St. John*, 1706; — *The Accomplishment of Scripture Prophecies*, 1708; — *Primitive Christianity revived*, 5 Bde., 1711—12; — *Athanasius convicted of Forgery*, 1712; — *Essay towards restoring the true Text of the Old T.*, 1722 (Ergründungsbd. 1723); — *The genuine Works of St. Josephus*, 1737; — *Primitive N. T.* in English, 1745 (unter Julianus).

mensfügung des NT mit den sogenannten urchristlichen * Apostrophren (— II), den Apostolischen Konstitutionen u. a.); — *The sacred History of the O. and NT*, 1748. — Ueber W. vgl. seine *Memoirs of the Life and Writings of Mr. W. W.*, (1749) 1753; — *Dictionary of National Biography* 61, S. 10 ff.; — R. Buddeus in RE² XXI, S. 213 ff.; — Vgl. im Übrigen die Lit. zu * Deismus: 1. Bishornat.

White, James und Ellen G., * Adventisten, 3 a.

Whitefield, George (1714—1770), geb. in Gloucester, studierte in Oxford Theologie und schloß sich hier 1735 dem von den Brüdern (* Wesley begründeten „heiligen Klub“ an (Methodisten, 1 a); er ist hier der erste gewesen, der zu evangelischer Glaubensfreudigkeit über die selbstquälenden Frömmigkeitsübungen hinaus sich durchzog. Nach Auflösung des Oxford-er Kreises 1735 lebte er in seine Heimat zurück, setzte seit Dezember 1735 sein Studium in Oxford fort, um nach Empfang der Diaconenweihe 1736 durch seine Erweckungsredigungen Aufsehen zu erregen. Auf die Bitte von John Wesley hin reiste er 1738 nach Amerika und wirkte in Savannah vier Monate lang. Dann nach England zurückgekehrt, arbeitete er zusammen mit den Westleys an der religiösen Erweckung Englands und Irlands. Seine Enthülltheit tat am 17. Febr. 1739 den für die Entwicklung des Methodismus entscheidenden Schritt, als die Kanzel der anglikanischen Kirche ihm und seinen Freunden veröffnet wurde, auf eigene Faust unter freiem Himmel bei Bristol selbständige Predigt zu eröffnen: „damit hatte der Methodismus seine Bühne gefunden“. Von August 1739 bis März 1741 weilete W. wiederum in Amerika und gründete hier das Waisenhaus Bethesda bei Savannah. Eine schon früher vorhandene Meinungsverschiedenheit über die Prädestination, die W. gegenüber Westleys Arminianismus (* Arminius) vertrat, trennte 1741 die beiden in aller Form voneinander, doch haben sie sich bald (1742) wieder ausgeöhnt.

Werke von G. W.: 6 Bde., 1771 und 1772; — J. Gillies: *Memoirs of the life of G. W.*, 1782 u. 5. — A. Thirlwall: *Das Leben G. W.*, nach dem Englischen hrsg., (1834) 1840; — J. B. Gleedstone: *The life and travels of G. W.*, 1871; — L. Tidemann: *The life and times of G. W.*, 2 Bde., 1877; — F. C. 200 s in RE² XII, S. 748 ff.; XXIV: S. 97 ff.; — Vgl. auch die allgemeine Lit. zu * Methodisten.

Söhner.

Whitman, Walt, * Dichter und Denker des Auslands, 1.

Vibert von Ravenna (= Gegenpapa Clemens III 1080—1100), W., in Parma um 1025 geb., Kanzler für Italien 1057—63, seit 1072 Erzbischof von Ravenna, seit 1074 dem Papst Gregorius VII entfremdet und von ihm 1075 abgefeiert, 1076 exkommuniziert und von 1078 gebannt, wurde am 25. Juni 1080, wahrscheinlich auf Grund einer Ernennung durch Heinrich IV., auf der Synode zu Brixen zum Patriarch gewählt. Erst zu Anfang 1081 konnte ihn Heinrich nach Rom führen, um sich von ihm am 31. März 1084 zum Kaiser krönen zu lassen. Im April 1085 erklarten ihn die deutschen Bischöfe an, seine Erhebung aber verschaffte dem Kaiser nicht den erwarteten Machtuwachs; „zum selbständigen Vorlämpfer der laizistischen Zache war er nicht gemacht“. Er hat Heinrichs Exkommunikation 1089 für nichtig erklärt; er widerwar der

von den Gregorianern behaupteten Ungültigkeit der Sakramente schismatischer Priester; auch er forderte Beseitigung der "Simone und des 'Nikolaitsismus'" (¶ Bölibat). Heinrich hat dauernd an seinem Papstfeindgehalten, der seine Gegner Gregor VII., Victor III. und Urban II. überlebte und erst zu Beginn von "Paschalisi" II. Regierung am 8. September 1100 in Civita Castellana starb.

A. Haudz: RE² XXI, S. 218 f.; — D. Schönhedt: B. v. R., 1888; — L. Schumann: Die pietistischen Vater in Deutschland in Zeit Heinrich IV. und Heinrich V., Diiss. Marburg 1912, S. 59 ff.

Werminghoff.

Wigdelaus, Nothannes, reformierter Theologe, 1819—58, geb. in Mettmann (Rheinland), am Schlüsse seines Studiums durch "Wohlbrügge beeinflußt, dem er sich zeitlebens verbunden fühlte. Als er in Bonn den Eid auf die Symbole nicht schwören wollte, wurde er nicht zum Lizentiateneramen zugelassen; doch konnte er 1846 in Halle promovieren und dozierte seit 1847 N.T., seit 1852 auch biblische Dogmatik; 1854 wurde er a.o. Professor.

Bef. n. a.: De Jeremie versionis graecae Alexandrinae inde atque auctoritate, 1846; — De NT versione Syriae antiqua, 1850; — Das Sakrament der hll. Tante, behauptet wider die Angriffe der neuen Biedermeier, 1852; — Versuch eines ausführlichen Kommentars zu der Geschichte des Leidens Jesu Christi nach den vier Evangelien, 1855. — W. Schüler Ad. Jahn gab n. a. heraus: die nt. lichen Vorlesungen, 1873, 1876, 1884, und die Biblische Dogmatik, (1874) 1892? (unter dem Titel: Die Lehre der heiligen Schrift vom Worte Gottes usw.). — Neben W.: Ad. Jahn in der Einleitung zur 3. Aufl. der Biblischen Dogmatik; — RE² XXIV, S. 650—653.

Glaue.

Wichern, 1. Johann Heinrich (1808—81), der "Vater der Inneren Mission", geb. in Hamburg. Als Erziehungsgehilfe bei dem Institutsvorsteher Pluns hörte er von den Rettungshäusern J. Falts und v. d. Recke-Wolmerstein's ("Rettungshäuser", 1), und mit den Erweidern Hamburgs lebte er in den philanthropischen Liebesleistungen des Kreises um "Lessing" und "Reimarus", Amalie "Siebung" und andere Göttner verhalfen ihm zum Studium der Theologie in Göttingen ("Lüde") und Berlin, wo "Schleiermachers Einfluß den jungen Preisten weiterzog machte und die Armenbeschäftigungssanstalt des Barons v. Kotwitz ihm den Wert der Erziehung zur Selbsthilfe vor Augen stellte. Als Kandidat wurde er Oberlehrer an Pastor Rautenberg's Sonntagschule in Hamburg St. Georgen (Hamburg: II, 1) und eifriges Mitglied des mit ihr verbundenen Besuchervereins. Das Elend der Kinder in den verkommenen Armenvierteln weckte in ihm die Gaben, die ihn groß gemacht haben: den Blick für die Eigenart des Einzelnen, für den auch im Verbrecher schlummernden Wert, und den "Zug zum Staatsgründer", den unverrückbaren Willen zur Hebung der Niede. 1833 entwarf er den Plan eines Rettungsdorfes für Kinder, dessen Genialität nicht allein in den Grundzügen der Familienerziehung, sondern auch in dem der Landserziehung liegt. Auch seine eigenartigste Schöpfung, eine berufsmäßige Gehilfenschaft, ist hier schon vorgesehen. Der Plan wird an "Zeller in Beuron zur Begutachtung gezeigt. Bald darauf zieht W. mit Mutter und Schwester in das strohgedeckte Rauhe Haus in Horn bei Hamburg, um an 3, bald 12 Kindern seine große Kunst zu beginnen, aus

Berkommenden brauchbare Menschen zu machen ("Rettungshäuser"). Raich wurden neue Familienhäuser nötig, für die er Gehilfen aus dem Handwerker- und Bauernstande ausbildete (Brüder; "Diakonen", 2 a). 1842 gab er den 1. Jahresbericht des "Seminars für die innere Mission unter den deutschen Protestanten" heraus. Tatsächlich war das Rauhe Haus bereits damals der Mittelpunkt der evng. Liebestätigkeit, seit 1844 auch literarisch durch die "Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause" (seit 1906 "Die Z. M. im evng. Deutschland"). — Das Triebjahr 1848 erlebte W. in Berlin auf der Rückreise von Oberschlesien, wo er mit 11 Brüdern im Hungertyphus-Gebiet elternlose Kinder im Waisenhaus Warschau gefangen hatte. Die Revolution vereitelte den Plan "Friedrich Wilhelms IV.", W. sollte mit 3 Millionen Taler in Berlin "monarchische Erbarmungs-politik" treiben. Aber dieser wußte, daß hinter der revolutionären Bewegung nicht bloß Heter oder politische Ursachen standen, sondern die wirtschaftliche Krise. Die in seiner Seele angeammelte Spannung entlud sich auf dem "Kirchtag in Wittenberg in jener Rede aus dem Stegreif, die den Gedanken der Inneren Mission als umfassendes Liebeswerk einer evng. Volkskirche umriß, großartiger und weiter, als er bisher zur Ausführung getommen ist. Am folgenden Tage wurde der "Zentralausschuß für die innere Mission der deutschen evng. Kirche" gegründet ("Innere Mission": I, 1, Sp. 517; II, Sp. 521), dessen Schwungrad die unermüdliche Liebes- und Erfindungs Kraft des Antevers war. Nachträglich zeichnete W. den Grundinhalt der Rede als "Denkschrift an die deutsche Nation" auf (3. Auflagen 1849, neu 1889). In den folgenden Jahren besuchte er im Auftrag der Regierung die preußischen Gefängnisse ("Gefangenenfürsorge"), Zellenhaft und in Brüderhäusern ausgebildete Wärter empfehlend. 1857 trat er förmlich in den Staatsdienst über als Mitglied des Oberkirchenrats und vortragender Rat im Ministerium des Innern und vertrat 15 Winter in diesem vornehmen Gefängnis, wo er den "rohen Verstand des von allem Leben und Lieben, gleich weit entfernten Bureaukratismus" an eigenen Leibe erfuhr. Die Richtung des Widerstandes zeigen die Schriften v. "Holzendorffs Gesetz oder Verwaltungsmarine", Rechtliche Bedenken gegen die preußische Denkschrift betr. Einzelhaft" und "Die Brüderlichkeit des Rauhen Hauses, ein protestantischer Orden im Staatsdienst" (1861). W.s Arbeit in der preußischen Verwaltung ist von unberechenbarem Segen für die gesamte "Fürsorgeerziehung", das Gefängnis- und Armenwesen geworden. — Die erbitterte Feindschaft der konfessionellen Lutheraner gegen die Z. M. als Schlaggewehr am Baum der Kirche verwandelte sich in eifige Nachfolge. 1858 gründete W. das Evng. Johannesstift bei Berlin (seit 1910 im Spandauer Stadtjork; "Preußen": I, 3 c, Sp. 180). In den Kriegen organisierte er die freiwillige "Krautkampfstege" (: 3 a), die 1864: 12, 1866: 110, 1870 aber 360 Felddiakonen ausstieß. Dazu trat W. auf den Kongressen für die Z. M. auf; auf dem von 1869 gab er den Anstoß zur Sammlung der Kathederiozialistin und zur Gründung ihrer Zeitschrift Koncordia. Es war der erste Christlich-Soziale in Deutschland ("Christlich-Sozial"), ohne auf diesem Ge-

biete mehr als eine Stimmung zu hinterlassen, eine Stimmung, die aber stark genug war, Männer wie Cl. Perthes, v. Bodenbühl und Stöder, mittelbar auch Friedrich Naumann und seine Freunde, zu erwecken. Seit 1874 verließ er in Siechium, von dem er erst am 7. April 1881 erlöst wurde. — „Innere Mission: 1. 11. Seelsorge: I, 7.

Gesammelte Schriften, 1901–08 (Bd. 1 und 2: Briefe und Tagebuchblätter; Bd. 3: Prinzipielle zur d. M.; Bd. 4: Zur Gefängnisreform; Bd. 5 und 6: Zur Erziehung- und Rettungshausarbeit). — Über W.: f. S. Oldenberg: J. H. W., sein Leben und Wirken, 2 Bde., 1882–87; — f. Paul Werle: J. H. W., 1908; — f. G. Uhlhorn: Geschichte der christl. Liebesfähigkeit, 1895, Bd. III; — ADB 42, S. 775 ff.; — RE XXI, C. 219 ff.; — Hans Voelker: Wie verhält sich der W.ischen Programm der Inneren Mission zugrunde liegende Kirchengebilde auf der Schleiermacherischen Kirchidee (ZThK 1913, S. 104 ff., 171 ff.).

Johannes, eva. Theologe, Sohn von 1, geb. 1845 zu Hamburg, 1872 Hilfsprediger in Rom, dann Domhofs prediger in Berlin, 1881–1901 Vorsteher der Anstalten des Rauhen Hauses in Horn bei Hamburg. Mit J. W. Hilfe ist u. a. 1886 die „Genossenschaft freiwilliger Krankenpfleger im Kriege“ („Felddiakonie“ Krankenpflege, 3 a, Sp. 1712) organisiert worden; er wurde 1886 auch der Organisator der von ihm angelegten Kurse zur Einführung in die Arbeitsgebiete der Inneren Mission. Seit 1901 im Ruhestand, lebt in Bad Kösen.

V. u. a.: Das Rauhe Haus und die Arbeitsfelder der Brüder des Rauhen Hauses 1833–1883, 1883; — Die Brüderlichkeit des Rauhen Hauses, 1898; — Die freiwillige Pflege im Felde verwundeter und erkrankter Krieger durch die deutschen Vereine von Anton Kreuz, 1886; — J. W. ist Herausgeber der „Vorträge und Abhandlungen“ seines Vaters (zuf. mit F. Oldenberg), 1892, und von diesen „V. Schriften“, Bd. I–VI, 1901–08.

Widernstag, Studienkonferenz von Berufsschülern der Innern Mission, findet seit 1911 jährlich in Hamburg statt.

Die J. M. im evg. Deutschland, 1911, S. 201.

Wichern-Vereinigung „zur Förderung christlichen Volkslebens“, seit 1908, gibt heraus und verbreitet Traktate und Flugblätter der Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 26.

Wichmann, 1152–90 Erzbischof von Magdeburg.

Widhoff, Franz (1853–1909), Kunsthistoriker, geb. zu Steyer (Österreich), 1885 o. o., 1892 o. Prof. in Wien, wichtig vor allem als Begründer der „Kunstgeschichtlichen Anzeigen“ (seit 1904). W.s persönliches Fachgebiet war die Kunst der frühchristlichen Epoche und der Renaissance.

Über W. vgl. Marx Törrät: Kunsthistorische Anzeichen, 1909, S. 33–34; — W.s zahlreiche Aussäße finden sich außer in den Abhandlungen der Kunstgesch. Ans. vor allem im Jahrbuch der Kunsthist. Sammlungen des altertümlichen Kaiserhauses (Wien), im Repertorium für Kunswissenschaft und in den Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung; — Besonders genannt seien noch folgende Arbeiten: Das Altarbild in der Basilika des H. Felix zu Nola (Römische Quartalschrift 1889, S. 158–70); — W. v. Hartel und F. Widhoff: Die Wiener Genesis, 1895 (Jahrb. d. Kunsts. Samml. d. alterh. Kaiserhauses XV und XVI). Franz Meinede.

Widsteed, Philip, Unitarier, 3 c (Sp. 1478).

von Wicif, Johann (um 1324–1384), entstammte einem alten in Dorsetshire ansässigen Adelsgeschlechte. In Wicif oder dem Weiler Spreewell geboren, kam er 1344 nach Oxford, das durch Männer wie Roger Bacon, Robert Grosseteste, Wilhelm Occam u. a. in hohen Ruf gekommen war, und wo es damals sehr politische Reibungen zwischen den aus dem Norden stammenden „Borealen“, die antifurialen Strömungen folgten, und den „Aufkrafen“, die sich an das päpstliche System hielt. Nicht weniger heftig war der Widerstreit zwischen den Nominalisten und Realisten. Trotz seiner Neigung zur Mathematik, Physik und Philosophie war es das Studium der Theologie und des Kirchenrechts, sowie der heimatlichen Geschichte, das ihn vor allem ansog. Die kirchenpolitischen Bestrebungen der Regierungen Edwards I und III bilden mit die Grundlage zu seinen auf die Verbesserung des kirchlichen Lebens gerichteten Bestrebungen (England: I, 2, Sp. 344). Mitglied des Baliol-Kollegs in Oxford wurde er 1360 dessen Vorstand. Mit der Universität blieb er auch dann noch in Verbindung, als er 1361 eine Pfarrstelle in Lincolnshire erhielt. 1365 wurde er Bischöflicher Kanzler der Canterbury-Halbinsel in Oxford, an der junge Männer von Weltgeistlichen für ihr Amt ausgebildet wurden; die Stelle wurde ihm zwei Jahre später genommen. Eine Apsellation nach Rom blieb ohne Erfolg. 1368 erhielt er die Rektorenstelle in Ludgershall und sechs Jahre später die Kompassarre Lutterworth. Eine Pründen in Westburn gab er frühzeitig auf, weil es gegen eine Heirat vereinigt war, mehrere Pründen in einer Hand zu vereinen.

W. hatte schon einen großen Ruf als akademischer Lehrer und geiseiter Kanzelredner erworben, als er in die kirchenpolitischen Kämpfe seiner Heimat verwickelt wurde. Damit beginnt seine „kircheneiformatorische“ Karriere, der er seinen Platz in der Geschichte verdankt. Da er 1374 beim englisch-französischen Friedenkongress in Brügge tätig war, hat man gemeint, daß er die ehrenvolle Mission der patriotischen Haltung verdant, mit der er schon 1366 den Annahmen des Papstums entgegentreten war. In Wirklichkeit beginnt seine Gegnerlichkeit gegen das herrschende Kirchenregiment zehn Jahre später und hängt aufs engste mit jenen Bestrebungen zusammen, von denen das sogenannte gute Parlament (1376) beherrschte war. Seine Opposition war im Anfang fast unbemerkt geblieben; seine eingehenden Bibelstudien zeigten ihm die grellen Gegensätze zwischen der Kirche von einst und jetzt und zugleich die Notwendigkeit, sie zu dem Zustand der apostolischen Zeit zurückzuführen. Indem seine Reformideen vor allem die Verderblichkeit der weltlichen Herrschaft des Clerus und deren Unvereinbarkeit mit der Lehre des Heilands betonten, kam er der Strömung im guten Parlament entgegen, nach welcher alle päpstlichen Reservationen und alle Provisionen (Kirchenamt, 3 A, Sp. 1186) befehligt, die Ausfuhr des Geldes nach Rom verboten und die päpstlichen Geldhammter aus dem Lande verwiesen werden sollten. Zu diese Gräverungen griff auch W. ein, den die Regierung als Sachverständigen im Parlament zu Rate zog. Unter dem Schutz der Lords, besonders dem des Herzogs Johann von Lancaster, verkündigt er von

der Kanzel und dem Ratheder, in Flugschriften und Büchern seine Lehren. Aus diesen Kämpfen heraus ist vor allem sein großes, zwölf Bände fassendes Hauptwerk, die *Summa Theologiae* entstanden. Hier finden sich die Lehren, die der Kirche jede weltliche Herrschaft absprechen, die Klagen gegen die beispiellose Vergewaltigung kirchlicher Güter u. a., der gegenüber er dem Staat die Pflicht zuschiebt, einzugreifen. Diese Lehren fanden nicht nur unter den Großen, an die bei Einziehung des Kirchenguts die Stiftungen ihrer Vorjordern zurückgefallen wären, sondern auch in den Kreisen des Mittelstandes Beifall. In den Tagen des guten Parlaments war ganz London von W. als Rubin erfüllt. — Gegen solche Bestrebungen erhoben sich zuerst die besitzenden Mönche, dann die Bischöfe, und W. wurde auf den 19. Februar 1377 vor den Bischof von London nach St. Paul zitiert. Als er aber, von Bettelmönchen begleitet, die ihm Lancaster zur Unterstützung beigegeben hatten, dort erschien, entstand ein Tumult, und die Versammlung ging ergebnislos aneinander. Der Bischof brachte nun W.s Sache vor die Kurie, die auß höchste erbittert war, als sie jetzt wieder den alten Schlachtruf der Minoriten (Franziskanerorden) vernahm: die Kirche muss arm sein wie in den Tagen der Apostel. Am 22. Mai 1377 erließ Gregor XI fünf Bulle; W. wurde vor das päpstliche Gericht gefordert und aus seinen Sätzen 18 als außkönnig, irrtümlich, kirchen- und staatsgefährlich bestimmt. Die Hoffnung seiner Gegner, ihn auch als Revolutionär in politischen Dingen erscheinen zu lassen, ging nicht in Erfüllung, denn am 21. Juni 1377 starb Eduard III., und dessen Enkel Richard II stand unter dem Einfluss Lancasters. Jetzt war W. seine Verteidigungsschriften unter die große Menge. Als er im März 1378 im erzbischöflichen Palast erschien, um sich zu verteidigen, entstand ein Tumult, und nur um den Schein zu wahren, wurde ihm unterlaßt, über die kritischen Lehrsätze zu sprechen. Gegen Rom's Weisungen auf freiem Fuße belassen, stellte er nun seine Lehren in 33 Sätzen zusammen und sandte sie als Flugschrift in die Welt. Ehe von Rom noch ein weiterer Schritt erfolgte, starb Gregor XI. Je mehr sich der Streit mit seinen Gegnern vertieftte, um so mehr zog sich W. auf „das Gege Gottes“ — die Bibel als alleinige Norm des Glaubens zurück und schrieb in diesem Sinne sein großes Werk *v. d. Kirche v. d. Wahheit d. h. lg. Schrift*. Noch wichtiger als dieses ist das fast gleichzeitig entstandene Buch *v. d. Kirche*, das den Unterschied darlegt zwischen dem, was die Kirche ist, und dem, was die Menge unter der Kirche versteht. Danach gibt es nur eine allgemeine Kirche. Ihr Haupt ist Christus. Kein Papst darf sich anmaßen, Haupt der Kirche zu sein, er weiß nicht einmal, ob er prädestiniert, b. h. Mitglied der Kirche ist. Das Heil des Menschen beruht auf Gottes Gnade in der Vorherbestimmung, nicht auf der Verbindung mit der amtlichen Kirche und der Vermittlung der Hierarchie. In W.s Kirchenbegriff liegt so die Anerkennung des unmittelbaren Zuganges der Gläubigen zur Gnade Gottes, „des allgemeinen Priestertums der Gläubigen“. Die tgl. Gewalt, lehrt er in seinem Buch *v. m. Amt d. Es. & d. R. n. i. g. s.*, ist durch das Zeugnis der Schrift und der Kirchenälter geweiht; Christus und die

Apostel haben dem Kaiser den schuldigen Tribut gegeben; seine Gewalt röhrt von Gott her. Die weltliche Gewalt gibt Schutz, Gericht und am jüngsten Tage Rechenschaft über ihre Verwendung. Des Königs Rechte stammen aus Gottes Gesetz. Er hat eine „evangelische“ Herrschaft auch über den Klerus. Jeder Geistliche muss die Gelege des Staates achten. Wenn der König jemandem die Temporalien übergibt, stellt er ihn unter seine Jurisdicition, von der ihn auch die Verfügungen der Päpste nicht freimachen können. In dem Buche „*Von d. Gewalt d. Päpste*“ wird selbst die geistliche Machtfülle des Priesters stark eingeschränkt. W. ist prinzipieller Gegner jenes Papsttums, wie es sich seit der angeblichen Konstantinischen Schenkung entwidete. Als wahren Papst darf man nur den betrachten, der in der Lehre und der Nachfolge Christi am ähnlichsten, und dessen Reich nicht von dieser Welt ist. Die Kirche kann auch ohne Papst bestehen; besser ist es, wenn sie einen Führer hat, das ist aber nicht jener Papst, den die Kardinäle wählen, sondern den Gott gibt. Die Gelege der Päpste, wie sie die jetzige Kirche hat, der Bibel gleichzufallen, ist eine beispiellose Unmäßigkeit. Immer schärfer zieht er sich auf das Schriftprinzip zurück. Die Bibel muss das Gemeingut aller Christen werden. Zu dem Zweck wird sie nun in die Sprache des Volkes übertragen, wo er es fristig mitwirkt; kurz nach seinem Tode ist sie in den Händen der Laien. Seine Arbeit an der Übersetzung hat seine „Überzeugung“ von ihrer Alleingemäßigkeit zum Regime dieser Welt nur festgestellt. Und wenn es 100 Päpste gäbe und jeder Bettelmönch Kardinal würde, man dürfte ihnen nur insoweit glauben, als ihre Lehre mit der Bibel übereinstimmt. W.s Lehre vom Armutideal stellte ihn anfangs in eine Linie mit den Bettelmönchen; diese wandten sich aber mit der Erfahrung, die Sache der bestehenden Orden sei Sache alter Ordens, gegen ihn, und W. nahm nun den Kampf gegen sie und führte ihn mit immer größerer Schärfe bis an sein Ende fort. Die Ordens seien Seiten, die in der Bibel keine Begründung hätten, verderblichen Laien fröhnnten, der Kirche und dem Staat zur Last fielen und sämt ihren stolzen Kirchenbauten vernichtet werden müssten. Zur Streit- und Flugschriften, vor allem aber in seinen Predigten ersehnte W. gegen diese Mönche und seine Angriffe hatten eine große Wirkung nicht bloß in England, sondern in späteren Tagen in Böhmen (*Vitus n. i. w.*). Zuletzt ist es die gesamte Hierarchie, gegen die er seine Angriffe richtet. Um sie in der Wurzel zu treffen, tritt er der herrschenden Lehre von der Transubstantiation entgegen, indem er die Anficht bekämpft, daß der Priester Gott „machen“ (conficiere) könne. Im Sakrament führen wir den Herrn nicht mit leiblichen Augen, sondern im Glauben, wie der Mensch sich im Spiegel sieht, im Gleichnis, und nähmen ihn im Geiste zu uns.

Indem W. die bestehende Hierarchie abschaffen will, sieht er an ihre Stelle einfache Priester (poor priests), die, in Armut lebend, das Evangelium verkünden und die Lehren des Meisters verbreiten (*Lollarden*). Nachdem W. seine Lehre vom Abendmahl 1381 in zwölf knappe Sätze zusammengefaßt hatte, schritt die englische Hierarchie gegen ihn ein und ließ einige davon als fehlerhaft erklären. W. appellierte, aber nicht an

die geistlichen Behörden, sondern an den König. Sein Auftreten wird immer lächerlich, sein Anhang größer. Fast jeder zweite Mann schreibt ein Zeitgenosse, ist ein Lollard. Mitten in diese Bewegung fiel der große Bauernaufstand von 1381. Wiewohl ihm W. nicht billigte und die Sympathieen der Bauern auf Seiten der Bettelmönche waren, wurde er ihm zur Last gelegt und die Verfolgung gegen ihn eingeleitet. Eine kirchliche Notablenversammlung (das Concilium Terrae-motus) erklärte 24 Lehrjäger W.s teils als legerisch, teils als irrtümlich, und suchte die Hilfe des Staates zur Ausrottung der Regelei zu gewinnen. Aber das Haus der Gemeinen lehnte es ab, darauf einzugehen. Gleichwohl gelang es den kirchlichen Behörden, die Lollardenbewegung einzudämmen. W. selbst wurde zwar im Herbst 1382 vor einer Synode sitzen, aber bei dem Auftreten, dass er bei Hof und im Parlament genoss, nicht gemahrgestellt. Er kehrte in seine Pfarre Lutterworth zurück und sandte von hier aus noch eine Reihe von Flugschriften unter das Volk, die schärfsten gegen das Papsttum und die Bettelmönche. Am 28. Dezember 1384 wurde er, während er Messe las, vom Schlag gerührt und starb am Silvesterfest dieses Jahres.

Lebte er nicht eine Tätigkeit, gewährt man ein durchaus methodisches Vorgehen auf dem Wege der Reformation. Steht er 1376 etwa auf dem Standpunkt der kirchlichen Opposition im Zeitalter Ludwigs des Bayerns (Deutschland: I, 4, Sp. 2089), so ist er acht Jahre später schon auf der Stufe, auf der die kirchliche Bewegung des 16. Jhd.s steht. Indem er die Bibel als einzige Norm des Glaubens erklärt, zieht er daraus die entsprechenden Folgerungen. Von den Sacramenten verwirft er die Firmung und lehrt die Teilung ganz, die Priesterweihe (Ordination) in ihrer bisherigen Bedeutung. Die Ohrfeigebete (I. Buchweihe: I, 3; II, 3) nennt er eine schwäne Erfindung, den Zölibat unfehllich und verderblich. Er verwirft die Schlüsselgewalt des Papstes, die Sündenvergebung durch den Priester, die Heiligenverehrung, den Bilderverehrung, den Reliquiendienst, Wallfahrten, Totenmessen und zuletzt auch das Fegefeuer. Bei seinem Begriff von der Kirche als der Gemeinschaft aller derer, die von Ewigkeit her zur Seligkeit bestimmt sind, kann auch die bisherige Hierarchie nicht bestehen. W. lebte und starb in der Hoffnung, dass sich die Kirchenreform binnen kurzem durchziehen werde. Zu der Tat machte der Wyclifismus in der nächsten Zeit noch Fortschritte. Als aber Thomas von Arundel den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury bestieg und mit Heinrich IV. das Haus Lancaster zur Regierung kam (1399), vereinigten sich Staat und Kirche zu seiner Aussrottung. Zu dem schafften Borgehen gegen ihn trugen zweifellos die Ereignisse bei, die sich seit 1403 in Böhmen abspielten, wo nun W.s Lehren in die Wirklichkeit umgesetzt und das böhmische Staatsleben und Kirchenweisen von Grunde aus umgestaltet wurde (Diss.). Im übrigen überdauerte der englische Wyclifismus wohl die Zeit der Verfolgung, ja er trieb sogar im 16. Jhd. neue Zweige, traf aber dann mit der größeren von Deutschland ausgehenden Bewegung zusammen und ging in dieser auf.

Werke: Select English Works of J. W., by Thomas Arnold, 3 Bde., 1869—71; — The English Works of J. W., hitherto unprinted, by F. D. Mat-

the w., 1880; — Ausgabe der W.-Society, seit 1883, bisher 37 Bde., hrsg. von R. Buddeus Sieg, Harris, J. Lovett, R. L. Poole u.a. — Eine Übersicht über die Forschung in RE² XXI, S. 225—227, und in Johann Voerth: Geschichte des späteren Mittelalters, 1903, S. 380—392; ebd. auch ein vollständiges Verzeichnis der philosophischen und theologischen Werke W.s. Seine lat. Werke reformatorischen Inhalts werden von der seit 1883 bestehenden Wielss-Society herausgegeben. — Ueber W. vgl. Gotthard Lechner: J. W. und die Vor geschichte der Reformation, 2 Bde., 1873; — Rudolf Buddeus Sieg: J. v. W. und seine Zeit, 1885; — J. Voerth in RE² XXI, S. 225—244. — A. Voerth.

Widderhorn als Blasinstrument ¶ Poesie und Mußt-Zeiten, 1.

Widenfee (Weiderfee). Gerhard (um 1486—1547), ¶ Schleswig-Holstein, 2 a ¶ Sachsen: II, 2 a.

Widerchrist = Antichrist. ¶ Eschatologie: III, 3 b (Sp. 616).

Widerholz, Konrad († 1667), ¶ Württemberg: 2 b.

Widervernünftig und Nebervernünftig ¶ Deismus: I, 2 (Sp. 2001); ¶ Nationalismus: III, 2 a.

Widmann, Jos. Pistor, ¶ Religiöse Dichtung u.w.: I, 4 (Sp. 2174).

Wido von Luignan ¶ Kreuzzüge, 3.

Wido von Mailand ¶ Pataria.

Widulfus von Corvey ¶ Sachsen: I, 2 (Sp. 126).

v. Wied, Hermann (1515—1547), Erzbischof und Kurfürst von Köln (I, 3) aus dem Geschlecht der Grauen von W. stammend. Bei seinen Bemühungen um eine Reform der Rechtsprechung und Verwaltung seines Landes wurde er auf die kirchlichen Schäden aufmerksam und überzeugte sich, dass sein weltliches und geistliches Fürstenamt ihn verpflichtete, auf Abstellung dieser Missstände zu dringen; hinzu kam der Einfluss des Erasmus, mit dem er korrespondierte, und zahlreicher Erasmusianer an seinem Hofe. Ein Provinzialkonzil, das H. v. W. 1536 berief, nahm einige von Joh. Crottorffs Reformbechlüssen an. Aber H. v. W. ging weiter: er förderte die Unionsverhandlungen mit den Evangelischen 1540/41 (Deutschland: II, 2); er suchte, als diese scheiterten, wenigstens bei den Seinen eine ernste, christliche Reformation aufzurichten. Mit mehreren protestantischen Fürsten und Gelehrten knüpfte er jetzt Beziehungen an, und im Februar 1542 berief er J. Bucer, dessen Talente und Friedfertigkeit er kennen gelernt hatte und mit dem auch Crottorff sich gut vertrug. Aber als Bucer im Dezember wiederum in Bonn der Münster das reine Evangelium zu verkündigen antrat, zog sich Crottorff von ihm zurück, und der Kölner Rat und die Domherren forderten stürmisch die Entfernung des ausländischen verbannten lutherischen Prälaten. H. v. W. ließ nun auch eine Weile Bucers Predigten einstellen; dann aber glaubte er sie doch der christlichen Gemeinde, die nach dem lauteran. Wort Gottes duldete, nicht vorbehalten zu dürfen; doch schärfte er Bucer ein, streng schriftgemäß und ohne polemische Ausfälle zu predigen. Bestärkt wurde er in seinen Entschlüsse durch den Beifall, den ihm der weltliche Adel seines Landes und auch einige Domherren zollten. Ostern 1543 ließ H. v. W. das Abendmahl nach evng. Ritus feiern; zu Bucers Unter-

füzung rief er andere protestantische Theologen, vor allem Melanchthon, herbei. Mit Hilfe arbeitete dieser ein ausführliches „Bedenken christlicher Reformation“ aus, das H. v. W. dann selbst noch fortlaufend revidierte. Schon schätzten sich Bischof Franz von Münster und Herzog Wilhelm von Jülich-Kleve zur Nachfolge an, da fuhr Karl V. dazwischen („Deutschland“ II, 2, Sp. 2108f), befiehlt Wilhelm von Kleve und zwang ihn zum Verzicht auf alle kirchlichen Reformen. Infolgedessen gewannen H. v. W. seine Gegner die Oberhand, sie verfligten ihn bei Kaiser und Papst. Vergebens wandte er sich an die Schmalkalder um Hilfe; er wurde im April 1546 erstmals missverstanden und Kaiserlicher Kommissar zwangen im Januar 1547 die städtischen Stände, den bisherigen Koadjutor Adolph von Schamburg als ihren neuen Herrn anzuerennen („König“ II, 3). Vergebens suchte H. v. W. die hereinbrechende Reaktion aufzuhalten. Er selbst blieb unerschütterlich fest im eng. Glauben. 1552 starb er.

A. Parrentrop, H. v. W. und sein Reformationssversuch, 1878; — **Ders.**: in RE² VII, 2, 712 bis 714; — **Chr. Meyer**: Stadt und Stift Köln im Zeitalter der Reformation, 1902; — **W. van Oulit**: Joh. Grotius, 1906.

D. Element.

Wiedemann, Karl Albrecht, Ägyptologe, geb. 1856 in Berlin, 1882 Privatdozent in Bonn, 1891 a.o. Prof. dasselbst, 1908 o. Honorarprofessor.

Brief u. a.: Hieratische Tafeln aus d. Museen zu Berlin und Paris, 1879; — Geschichte Ägyptens, 1880; — Über babylonische Tafelmaße, 1881; — Sammlung altägypt. Wörter usw., 1883; — Ägyptische Geschichte, 1884–88; — Ägyptische Studien, 1889; — Herodotus 2. Buch mit Erläuterungen, 1890; — Religion der alten Ägypter, 1890 (engl. 1897); — Geschichte von Altägypten, 1891; — Index der Götternamen zu Levins Denkmäler III, 1892; — Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter, (1900) 1910; — Unterhaltungslieder der alten Ägypter, (1902) 1903; — Magie und Zauberei im alten Ägypten, 1905; — Ägyptische Grab- und Denkmäler (mit Dr. Voerster), 1905; — Altägyptische Sagen und Märchen, 1906; — Ägypt. Grabreliefs aus Karlsruhe (mit Dr. Voerster), 1906; — Amulette der alten Ägypter, 1910.

Glauk.

Wiederbringung aller Dinge, griechisch Apokatastasis pánton.

1. Allgemeines; — 2. AT; — 3. NT; — 4. In der christlichen Kirche; — 5. Lösungsversuch.

1. Mit diesem aus Apfch. 3₂₁ entnommenen Ausdruck bezeichnet man die Wiedererrettung und Belebung aller Verlorenen und Verdammten, auch der gefallenen Engel und selbst des Teufels, den völligen Sieg der göttlichen Liebe, den vollen Erfolg der Erlösung Christi. Es entspricht im Grunde dem Glauben einer jeden jüdischchristlichen Religion, dass ihr Gott alles überwindet und ihr höchstes Gut alles durchdringt. Nach der persönlichen Endewartung soll einst das Ende der alle Seelen läutern, so dass alle gereinigt in Abrahams Reich eingehen; dabei werden freilich Abraham und seine Dämonen vernichtet („Perier“ II, 2, 3).

2. Die Psalmenjäger des AT feiern das Reich Jahves, das vom Himmel her über alles herrscht und einst auch die ganze Erde beherrschen soll; aber dazu soll der Sünder ein Ende werden; sie sollen ausgerottet werden. Vernichtung der heidnischen Weltkönige nehmen auch die Propheten in Aussicht. Wie aber die Dichter der Psalmen

hoffen, daß infolge der Mahnung sich die Sünder bekehren, so hoffen auch die Propheten darauf, daß einst die Heiden zum Tempel des Herrn nach Jerusalem wallfahrteten; doch bleibt ein einmaliges oder wiederholtes Vernichtungsgericht über Gottes Feinde immer nötig. Da zu schauen, wie es den Gottlosen vergolten wird, bleibt im Judentum immer ein Stück der Zukunftshoffnung. Die späteren jüdischen Zenteschilderungen entnehmen der heidnischen Mythenliteratur mehr und mehr die Kunde, wie die Gottlosen drüber gequält werden, „wie der Rauch ihrer Qual aufsteigt von Geschlecht zu Geschlecht“ (Jes. 34, 9 f. Öffb. Joh 14, 11). — **Eschatologie**: II, 2–4.

3. Diese Erwartungen hat, wie man an der Öffb. Joh sieht, das Christentum vom Judentum einfach übernommen; auch Ze i u. s hat gewiss nicht nur an die Feuerhölle geglaubt, sondern auch, daß dort der Worm nicht brennt und die Flamme nicht verlöscht (Mk 9, 48) (nach Jes 66, 21). Er wußte auch von einer Sünde wider den Geist Gottes, die nicht vergeben werden kann (Luk 12, 10; Mk 3, 29); der Zusatz des Mitt 12, 32 „weder in dieser noch in der zukünftigen Weltzeit“ ist richtig, wenn auch unnötig. Der Ausdruck apokatastasis pantom (= Wiederherstellung von altem) Apfch. 3, 21 bedeutet wie palingenesia (Wiederherstellung) Mitt 19, 28 die Herstellung der vollen Gottesordnung beim Weltende, wozu auch die Unterwerfung der Gottlosen gehört, und sagt nichts von ihrer Errettung. Wenn der Erbfeind vertreibt, daß „wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes“ 4, 13, so steht man deutlich, daß dies der Erfolg der Apostel und Propheten in der Gemeinde sein soll; die Söhne des Ungehorsams, über die der Zorn Gottes kommt 5, 6, sind dabei nicht mitgemeint. Paulus glaubt freilich an ein Ende, wo „Gott alles in allem“ sein wird (Röm 15, 28). Das bedeutet aber, daß selbst Christus seine Herrschaft dem Vater eintrügt, so daß Gott allein regiert. Vorher hat er alle seine Feinde vernichtet, sowohl die Geistermächte (wie den Tod), als auch die Ungläubigen, die Gefäße des Zorns, die zum Verderben bestimmt sind Röm 9, 22. Paulus redet allerdings nicht von ewigen Höllenstrafen, wohl aber vom Tod der Gottlosen, denkt also wohl an ihren Untergang in Trübsal und Angst Röm 2, 9 (vgl. B. 12, 5; sie gehen verloren). — **Eschatologie**: III, 3 e. f. — **Verdammnis**.

4. So ist denn die Lehre von den ewigen Höllenstrafen christliches Dogma geworden; immer wieder werden die Dualen der Verdammten mit besonderer Vorliebe ausgemalt; ja ihr Aufsuchen soll ein besonderes Stück der Seligkeit für die Erlöten sein. Freilich sollen alle Zungen zuletzt Gottes Ehre verkünden; die Gottlosen tun das aber durch ihre gerechte Qual, wie das etwa Weiß Salomo ausmali. Nur wenige haben daran Anstoß genommen; aber es hat doch von früh an nicht an Gegnern dieser Lehre gefehlt; es waren freilich immer nur einzelne seiner gesetzten Seelen und Kreise. Solche gab es verständlicherweise schon bei den aus Harmonie bedachten griechisch-christlichen Gelehrten, zunächst in Alexandria (Alexandrinische Theologie). Ob Clemens von Alexandria schon so gedacht hat, ist unsicher; entstiegen lehrte aber Origenes, daß die Weiterentwicklung der Seelen mit diesem Leben nicht anhören; den gefallenen Gei-

stern, Engeln und Teufeln siehe ein. Läuterung bis zur vollen Besiegung offen, dann freilich auch ein wiederholtes Fallen; doch liegt es in der Tendenz des Origenes, eine allgemeine Besiegung und Gottes Harmonie zu erwarten. Die Lehre haben dann weiter alexandrinische und namentlich auch antiochenische Theologen gepflegt, wenn auch nicht immer offen verlündig; auch die mit Stephan Bar-Sabae stärker einsehende mystisch-vantheitliche Richtung nutzte ihr gezeigt sein. Aber die Beurteilung des Origenes (Origenes, 4) und noch mehr die kritische Gemeinmeinung widerprach dem empfindamer Sondergefühl. Das Abendland und die römische Kirche waren an das römische Recht gewöhnt, das für den Verbrecher unbedingte Strafe und dauernde Schulhaft für den Schuldner forderte. Ein Widerspruch wurde hier von Seiten des philologischen Denkens erhoben: „Johannes Scotus Eriugena, dem Gott die einzige Substanz, und des Menschen Sünde ein „Nichts“ war, konnte aus dem Verhalten des Menschen keine ewigen Wirkungen ableiten. Die in der Kirche segreiche Theologie des Thomas von Aquino dachte aber höher von der Würde und tiefer von der Schuld des Menschen und hielt den Menschen einer bleibenden Bedeckung des ewigen Gottes fähig. Im späteren Mittelalter haben nur noch „Brüder des freien Geistes“ und ähnliche Enthusiasten an die alles überwältigende Gnade Gottes geglaubt, und diese Strömung ist neben der Reformation her, die auf diesem Punkte römisch-rechtlich dachte, auf protestantische Seiten und Schwärmer freie übergegangen. Sie sah z. B. Fuß in den Kreisen der Jane Leade und des von ihr beeinflussten Peter sen, der einzig dafür wirkte und schrieb, dann in nachhaltiger Weise bei den Württemberger Pietisten, hier sogar in der Umgebung des sonst katholisch korrekten Bengel, der selbst freilich größte Zurückhaltung übte. Vor allem traten Dettinger und die von ihm Angeregten (z. B. Ph. M. und J. M. Hahn) mit Eifer und Wärme für ein, obwohl auch Dettinger Voricht empfahl. Der einzige Glaube an die Allmacht der göttlichen Liebe führte in diesen Kreisen einerseits zu bestätigenden Visionen, andererseits zu süßen Schriftauslegungen, die zwar nicht halbar, aber doch auch nicht schlechter waren als manche gegnerische. In der neuen Theologie haben Schleiermacher, noch bestimunter und eifriger Alexander Schweizer aus paulinischer Reigung die Allgemeinheit des Heils vertreten. Neuendags mag man rechtfertigen, wie lins nicht mehr guten Rutes daran festhalten, daß im Reich der Vollendung ein ewiger Quaator zu Gottes Ehre und der Seligen Freude bestehen könne oder gar müsse, anderseits will man die Freiheit der Entscheidung für die menschliche Persönlichkeit und den Ernst der Schule festhalten: man nimmt daher am liebsten eine Vernichtung der Gottlosen an, wie einst das AT und Paulus getan haben; viele mögen aber auch heute die Hölle nicht fahren lassen, andere verzögern oder hoffen wenigstens auf endgültige Besiegung aller. Wo man ein Leben nach dem Tode leugnet, redet man, namentlich in sozial interessierten Kreisen, gern von einer Zeit, wo alle Verhältnisse nach der Gerechtigkeit geordnet sind und daher auch alle Menschen in Gerechtigkeit wandeln.

5. Wenn man hier nicht einfach die Entscheidung der Zukunft und Gott überlassen will, so muß man bei der Beurteilung dieser Frage, die freilich niemandem gleichgültig sein kann, unterscheiden zwischen der Behauptung, daß das Los des Menschen in diesem Leben entschieden werde, und der Aussicht auf die Freiheit der menschlichen Persönlichkeit, sowie auf die Gerechtigkeit Gottes. Die Reformation hat den Ernst dieses Lebens betonen und daher von nachträglicher Belehrung und von einem Fegefeuer nichts wissen wollen. Diesen Ernst muß man freilich überall da festhalten, wo er reifer Mensch vor die Frage gestellt, ob er seinen inneren Wert festhalten oder wegwerfen will. Da aber schwer zu sagen ist, ob je der Mensch ganz überdrift und beherrscht ist, was er tut, so kann man billigerweise die endgültige Bestimmung über das Schicksal eines Menschen nicht auf sein Erdenleben beschränken. Will man dem Menschen die Freiheit wahren, sich einmal endgültig gegen Gott zu entscheiden, so muß man auch den Getretenen die Freiheit zuschreiben, wieder abzujallen, — womit dann freilich das ewige Chaos proklamiert ist; in diesem Falle kann man natürlich auch das Ende nicht vorher sagen. Aber aus dem Streit über Freiheit und göttliche Notwendigkeit sollte man gelernt haben, daß gerade die freien Taten der Menschen Gottes Wirkungen sind. Eine Vernichtung würde ebenso wie die ewige Hölle bedeuten, daß Gott über einen Teil seiner Geschöpfe seinen Liebesplan nicht hinausführen könnte. Man kann auch nicht beweisen, daß Gottes Gerechtigkeit ewige Strafe fordere — nach moderner Auffassung hat die Strafe ihren Zweck erreicht, wenn sie bestraft. So kommen wir schließlich auf den Glauben an endliche Besiegung aller, reden aber nicht von W., weil wir keinen Fall, sondern ein Aufsteigen aus einem Chaos zur Harmonie als Gottes Weltplan annehmen. *Ecclesiologie:* IV, 4 (Sp. 629).

3. Apofataktis (RE I, S. 616–622); — 3. Schleiermacher: Über die Lehre von der Erwählung, 1819 (Werke I, 2, S. 393 ff); — C. Riemann: Die Lehre von der Apofataktis, 1859 (mehr gutgemeint als durchschlagend); — Vgl. ironer die Lit. zu den im Text genannten Personen. Arnold Meyer.

Wiedererziehung in den vorigen Stand
Rechtsmittel, kirchliche.

Wiedergeburt. Neversicht.

I. Im NT; — II. Dogmatisch; — Über Wiedergeburt = Reinkarnation vgl. *Söelenwanderung* I Unsterblichkeit, 1—2; *Theodizee*: I, 1, 4; II, 3; *Theologie*, 4.

I. Im NT.

1. Das natürliche Material; — 2. Religionsgeschichtliches; wie W. in den hellenistischen Mysterienreligionen; — 3. Abhängigkeit und Verhülltheit.

1. Der Begriff W., später in der Dogmatik und in der Geschichte des religiösen Lebens so wichtig geworden, tritt in der natürlichen Literatur außallend selten und verhältnismäßig spät auf. Das Hauptwort (palingenesia) begegnet — wenn wir von Myth 19 es absehen, wo es die Erneuerung der Welt in der Endzeit bezeichnet — nur an einer Stelle, Tit 3, wo die Taufe ein „Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geistes“ genannt wird. Danach ist die W., von der Taufe geknüpft, eine Erneuerung, gewirkt vom göttlichen Geist, den die Christen durch Jesus Christus erhalten, auslaufend im

ewigen Leben (B. 7), also nicht bloß eine Erneuerung nur ethisch-religiöser Art, sondern die Vergebung in einer neuen, überirdischen Daseinsform. Das *Zeitwort* finden wir dann im Johannes-Evangelium 3, 3 ff, freilich in eigentümlicher, wohlüberlegter Verschiebung. Die hier gebrachte griechische Wendung bedeutet, entsprechend der Vorliebe des Johannes-Evangelisten für schillernde Ausdrücke, „von neuem (= wieder) geboren werden“ und zugleich „von oben her“, d. h. von Gott, „gezeugt werden“. Der Erwähn will durch diese Doppeldeutigkeit sagen, daß was man gemeinhin „wiedergeboren werden“ nenne, in Wahrheit sein müsse und sei ein „von Gott gezeugt werden“. Dadurch wird der Begriff vertieft und verinnerlicht. Eine solche Neuzeugung durch Gott ist jedochhin notwendig. Himmel mit Erde, Gott und Mensch, Geist (pneuma) und Fleisch (sark) sind Gegenfäße (Dualismus, ¶ Johannes-Evangelium, 3 d). Das Himmelreich gehört zum Bereich des Geistes oder Gottes. Will der Mensch, der zum „Fleisch“ gehört, daran teilnehmen, so bedarf es einer Umzeugung, einer Zeugung durch Gott. Diese ist demnach als die Vergebung in einer neuen, die himmlische (pneumatische) Sphäre oder Existenzweise zu denken. Sie erfolgt nach Joh 3, 3 ff durch Wasser und Geist, d. h. die „Taufe“: die Getauften sind „von Geist Gezeugte“. Als „von Gott gezeugt werden“ ist die W. eine beliebte Vorstellung der johannineischen Schriften in Joh 1, 12; Joh 2, 29; 3, 3; 4, 7; 5, 1; 4, 18. Zwar ist an diesen Stellen nicht unmittelbar von der Taufe als dem Mittel der Gotteszeugung die Rede, aber der Vorgang erscheint als einmaliger, in der Vergangenheit liegender, freilich in die Gegenwart fortwirkender; vermutlich ist demnach auch an diesen Stellen schließlich an die Taufe als die Stunde dieser Zeugung gedacht. — Im Unterschied von Titus 3, 5 und den johannineischen Stellen ist 1 Petr 1, 3; 2. Joh 1, 12 die Neuzeugung oder Zeugung durch Gott Bezeichnung des Grunderlebnisses des Christen, wie es scheint, ohne unmittelbare Beziehung zur Taufe. Aber auch hier ist eine Vergebung in einer neuen Seinsweise gemeint, die, vgl. 1 Petr 1, 3, mit der göttlichen Herrlichkeit (¶ Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes; 11, 2) in engem Zusammenhang steht.

Das Wort oder der Begriff W. (bzw. ein Elias) findet sich nur an diesen Stellen der jüngeren Schicht der ntlichen Literatur, die Sa che e indes bereits in der ältesten, nämlich in dem paulinischen Briefen. Unvermeidlich müssen wir bei W. an das paulinische Wort 1 Kor 15, 17 denken: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Schöpfung, ein neu Geschaffenes. Und damit verknüpfen sich dann unwillkürlich und notwendig die rätselhaften Worte des Paulus vom „gestorben, getreufigt, begraben worden sein mit Christus“, vom „auferstanden, mit lebendig gemacht worden sein“, vom „neuen Leben mit Christus“, Gal 2, 19 ff Röm 6, 3 ff Kol 2, 11 ff 20 ff 3, 1 ff (Gal 5, 21). Diese eigentlich sieghaften und tiefschreiten den Wendungen beziehen nicht einen fortgehenden Prozeß im Christenleben, auch nicht ein sittliches Verhalten (¶ Taufe; 1, B2), sondern ein Geschehnis und Ereignis, das der Vergangenheit des Christen angehört und eine den ganzen Menschen, auch seine Natursseite,

umfassende Neuschöpfung bedeutet. Dies Erlebnis ist ermöglicht durch und gelenkt an das gleiche Erleben Jesu, mit dem der Gläubige aufs innigste zusammen gewachsen ist, nämlich sein Sterben und Auferstehen. Und zwar wird es in erster Linie Röm 6, 3 ff Kol 2, 20 ff mit der Taufe verbunden, erscheint aber auch ohne unmittelbaren Zusammenhang mit diesem Akt als das eigentliche, grundlegende Erlebnis der Christen Gal 2, 19 ff. — Was hier vorliegt, ist nichts anderes als die Vorstellung der W. in etwas anderer Form, und es ist wohl nur mehr Zufall, wenn in den erhaltenen Briefen des Apostels das Wort selbst nicht auftaucht. Eine Untersuchung der urchristlichen Vorstellung von der W. darf diese paulinischen Aussagen jedenfalls nicht nur nicht umgehen, sondern muß sie in den Vordergrund stellen.

Die W. erscheint im NT somit a) in zwei Formen, als sterben und auferstehen und als von Gott gezeugt werden; b) sie erscheint meist, und wohl ursprünglich, mit der Taufe verbunden; c) sie charakterisiert den Anfang des Christenlebens als eine schwierige Tat Gottes; d) sie ist nicht etwa nur eine Umkehr oder Erneuerung des religiös-sittlichen Lebens, sondern eine den ganzen Menschen umfassende Neuschöpfung, eine Vergebung in eine höhere Daseinsweise oder doch die sichere Gewähr derselben.

2. Woher kommt dieser eigenartige Borkelungskomplex, insbesondere das paulinische Sterben und Auferstehen? Bild und Vorstellung stammen nicht aus dem AT; das Wort des Königspsalms 2, 7: „du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“, bezeichnet die Einsetzung zum König (¶ Christologie; 1, 1 b) und hat mit der Gottes-Zeugung des NTs nichts zu tun. Auch nicht aus der Predigt Jesu, soweit wir sie kennen; denn es ist nur Spielerei, wenn man das Bild Mithr. 18, 3 heranzieht. Wohl auch nicht aus dem rabbinischen Judentum; denn wenn Mischna Zebamoth XI 2 der Profeth mit dem „neugeborenen Kind“ verglichen wird, so hat das einen andern Sinn (bezieht sich auf die bürgertlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse des Profelten) und ist zudem ganz vereinzelt. Nun könnte man ja annehmen, daß in dem Begriff W. eine echt christliche Schönung vorliege; insbesondere die paulinische Vorstellung von Sterben und Auferstehen mit ihrer eigentümlichen Art des religiösen Empfindens könnte in dem Temperament und dem revolutionierenden Damastus-Erlebnis des Paulus ihre Wurzeln haben. Aber das anzunehmen hindert nun die Tatsache, daß wir Form und Bild in der Welt unter der religiösen Atmosphäre finden, in der Paulus missionierte, aus der seine Gemeinden stammten und in der sie lebten: in der heidnischen Welt, insbesondere auch Borderasiens, namentlich in bedeutenden Mysterienreligionen. In den Attizmystiken, den Mysterien der Isis, des Mithra (¶ Synkretismus; 1), in der hermetischen Mifst (¶ Hermetica) redete man von W. und Ceremonien, durch die sie bewirkt werde. Leider sind uns diese Mysterien nicht so gut bekannt, wie es erwünscht wäre; auch hatten sie und ihre Auffassungen zu der Zeit, wo wir sie kennen lernen, bereits eine lange Entwicklung hinter sich. Eine genauere Untersuchung des hier in Betracht kommenden Thüdes wird gut tun, verwandte Vorstellungen primitiver Völker und

Religionen zur Beleuchtung heranzuziehen. Die Vorstellung des „wieder“, „neugeboren werden“, des „sterben und auferstehen oder neuerstehen“ ist nämlich auch unter primitiven Völkern außerordentlich verbreitet; sie begegnet in Afrika, Asien, Polynesien, auch in Nordamerika, und zwar bis in die Gegenwart hinein. Sie findet sich vor allem bei den Pubertäts-Weihen, wohl besser gesagt: Stammesweihen, und bei den Weihen der Geheimbünde (Erscheinungswelt der Religion; III, E2; H 1 ff.). Der Eintritt der Pubertät, richtiger der Eintritt der männlichen Jugend in den Stamm, der ungefähr mit der Pubertät zusammenfällt, und weiterhin der Eintritt in die sich vielfach findenden Geheimbünde ist mit, im einzelnen unendlich verchiedenen, Vorbereitungen, Zeremonien, Weihen verbunden, in denen die Vorstellung der Neugeburt einen wichtigen Platz einnimmt. Der Eintritt in den Stamm oder den Geheimbund erscheint danach als eine Neugeburt, ein Sterben des alten und Wiedererstehen eines neuen Wesens. Das wird durch oft sehr dramatische Riten und Zeremonien dargestellt und bewirkt (vgl. Frazer, *The golden bough* II, S. 342 ff.; H. Schurz, *Altersklassen und Männerbünde*; L. Frobenius, *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*). Der eigentliche Inhalt dieser in der Ausgestaltung sehr verschiedenen „Wiedergeburtswiehen“ dürfte die Vereinigung mit den Geistern, den Abenteuergeistern oder den Stammesgeistern sein; die Eingeweihten sind selbst eine Art von Geistern geworden, in eine höhere geister- oder göttlerähnliche Existenz versetzt. — Von hier zu den griechischen und den hellenistisch-orientalischen Mysterien und Mysterienereligionen der römischen Kaiserzeit (*Mysterieum*; I, *Syncretismus*; I) ist freilich ein ungeheurer Schritt. Aber eine hier nicht auszuführende, vergleichende Untersuchung der Geheimbünde primitiver Völker und der griechischen und orientalischen Mysterien wird für das Verständnis dieser nicht ohne Wert sein. Die Analogien liegen auf der Hand; es ist immerhin zu fragen, ob und wie weit die Mysterien aus Stammesweihen usw. hervorgewachsen sind. jedenfalls war nun in dem religiösen Syncretismus, dessen hervortretende Repräsentanten die Mysterienereligionen sind, die Vorstellung der W. weit verbreitet. Der Eintritt in einen Mysterienerbein wird als W. erlebt, und zwar — nicht immer, s. unten — in der Regel in Verbindung mit fiktiven Alten. Die W. der Mysterien zeigt, wie die des Hellenismus (I), zwei Formen, nämlich die des Sterbens und Neuerstehens und die des von-der-Gottheit-gezeugt-werdens. Zu unserm dürftigen Quellen überwiegt jene Form; vgl. für das Schema Sterben und Wiedergeburt aus dem Tode z. B. Theophilusfragmet bei Aphaia, *Orpheus*, S. 304; Proclus in *Platonis theolog.* IV 9; sog. Mithrasliturgie, Pariser Pap. 574, f. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 14, 3. 30 ff.; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 18. Berühmt war die W. durch die sog. Taurobolien des Attis- und Mithrabiendes. Der Sinn der Zeremonie (*Attismysterien*, 3, Sp. 755) ist klar: der zu Weibende stirbt und wird begraben, indem er in die Grube steigt; durch das Blut des heiligen Tieres wird er zu neuem Leben erwacht; „wiedergeboren“ steigt er heraus; er trägt in seiner Klei-

dung die Attribute der Gottheit und wird als Gott begrüßt (CIL VI, 510, 736; Prudentius, *Peristeph. X*, 1045 ff. Salut., de diis et mundo 4). Besonders beachtenswert ist nun, daß das Erlebnis der Attismysterien mit dem Geschäft der Gottheit verknüpft erscheint: weil und wie Attis getötet und wieder lebendig geworden ist, ergeht es auch seinen Verehrern so (Firmicus Matern., 22). Ähnlich liegt es in den Jüdischen Weihen, vgl. die Schilderung bei Apuleius, *Metamorphosen* XI. — In der sog. Mithras-Liturgie wird das Erlebnis der Weihe als ein „wiedergeboren“, „umgezeugt werden“, als „unsterbliche Geburt“ beschrieben. Es besteht in einem „sterben“, „verscheiden“. Wirkung ist die Unsterblichkeit. Dies „umgezeugt werden“ erfolgt unter allerlei Riten wesentlich dadurch, daß der heilige Geist (hieron pneuma) in den Münzen einzicht. Der Höhepunkt ist das Schauen des höchsten Gottes und die Vergottung. — Besonders interessant ist die W., von der wir in der hermetischen Mütte (*Hermetica* *Syncretismus*; I) hören, vgl. Hermes Trismegistos XII (XIV) (*Logos* von der Wiedergeburt). Hier tritt die andere Form der Vorstellung in den Vordergrund, die Zeugung durch Gott. Gott oder sein Wille erscheint als der Zeugende. Der Vorgang besteht darin, daß die „Zwölfszahl“ der materiellen Kräfte aus dem Einzuweihenden entwickele und die „Zehnzahl“ der göttlichen Kräfte in ihm einzicht; die Vergottung ist der Erfolg. Nun ist es bei dieser Weihe besonders interessant, daß sie nicht mit fiktiven Handlungen verknüpft ist, sondern durch die Lehre über den Prozeß bewirkt wird, die der Hierophant erteilt, also gleichsam durch das „Wort“. Die W. ist somit von Riten gelöst; sie ist aus einem mit sakramentalen Handlungen verbündeten Alt zu einer eigenartigen Form des religiösen Erlebens geworden. Leider ist die Zeit der Entstehung dieser hermetischen Motiv vorläufig nicht sicher ermittelt; die Möglichkeit ihres Vorhandenseins im 1. Jhd. nach Chr. wird indes kaum bezweifelt werden können.

Wir finden also in der Atmosphäre, in der sich das Heidenthrontum entfalte, im Syncretismus, die W. in zweifacher Gestalt. Sie erfolgt beim Eintritt in eine religiöse Gemeinschaft; sie ist verbunden mit fiktiven Handlungen, zu denen u. a. auch Waschungen und Bäder gehören. Inhaltlich ist sie ein enthußiastisches Erlebnis, die Vereinigung mit der Gottheit, ein völliges „Umgestaltenwerden“ (reformari), eine Verpflanzung in eine höhere Welt, die göttliche Sphäre, eine Vergottung; sie gewährleistet durch sakramentale Handlungen das, was damals das Ziel aller religiösen Sehnsucht war, Erneuerung, Reinigung, vor allem aber Unsterblichkeit. Dabei ist an einigen Stellen die Annahme festzustellen, daß das Sterben und Neuerstehen des Gewölbten ermöglicht und gewährleistet wird durch das Sterben und Neuerstehen der Gottheit des betreffenden Mysteriums. Wir beobachten ferner die Lösung der W. von äußeren Riten und die Umgestaltung zu einer Form des inneren religiösen Erlebens.

3. Die Verwandlung dieser Mysterien W. und der natürlichen W. liegt auf der Hand. zunächst bei der paulinischen Vorstellung. Hier wie dort dieselbe Form des Vorstellens und religiösen Erlebens (sterben und auferstehen);

hier wie dort die Verknüpfung mit kultischen Handlungen; hier wie dort die Verknüpfung des Erlebens mit dem ähnlichen Geistdien einer Gottheit; hier wie dort liegt das Erleben (über Unterschiede j. unten) auf mythisch-entwurfsähnlichem Gebiet. Vor allem ist auch eine saachliche Beziehung zwischen den beiden zu festzustellen. Denn es ist nicht richtig, daß das paulinische Sterben und Neu-leben lediglich dem ethisch-religiösen Gebiet angehören; vielmehr ist es eine das ganze Sein des Getauften umfassende Neuerhöhung, eine Verlegung in eine neue Daseinsweise. Der „Leib der Sünde“ ist tatsächlich gestorben. Der „Geist“, der dem Getauften mitgeteilt ist, wird als übernatürliche, göttliche Kraft substantieller Art vorgestellt und erfreut seine Wirkungen auch auf die leibliche Seite. Er ist die Grundlage der Auferstehung, der Keim des Verklärungsleibes. Schon bei Leibesleben geht von ihm ein Prozeß der allmählichen Verklärung und Verherlichung aus (Paulus: 1 Cor. 1 a—e); das ist das reformari, die Vergottung der Mysterienreligionen. — Daß diese Verwandlung bei der örtlichen und zeitlichen Nähe auf Abhängigkeit beruht, dürfte wahrscheinlich sein; und dann weiterhin, daß diese Abhängigkeit auf Seiten des Paulus zu suchen ist. An eine unmittelbare und gar bewußte Abhängigkeit ist speziell nicht zu denken. Der Apostel wird nicht mit Bewußtsein Antileben bei jenen Mysterien-Religionen gemacht haben. Aber es gibt auch mittelbare Abhängigkeiten. Wie diese mittelbare Abhängigkeit in unserem Fall zu erkennen sei, läßt sich kaum sagen. Es lassen sich verschiedene Möglichkeiten denken. Wir könnten die Erklärung bei dem Apostel selbst suchen. Er ist in der Diaspora, in hellenistischer Umgebung, aufgewachsen, in Tarsus, einem Mittelpunkt hellenistischer Kultur, wo u. a. höchst wahrscheinlich auch der Mitbratuit eine Stätte hatte. Er wird dort die Vorstellungen der Mysterienreligionen und der hellenistischen Kultur, insbesondere auch die der Wiedergeburt, des Sterbens, Auferstehens mit der Gottheit usw. kennen gelernt haben. Seine Vorstellungswelt könnte dadurch unbewußt beeinflußt worden sein. Und nun hätte sich ihm sein eigenes religiöses Erleben in und mit Christus in diesen Formen vollzogen und in diese Bilder gekleidet; ganz naturgemäß hätte er dann auch die Taufe mit den entsprechenden Mysterien-Weichen parallelisiert. — Wir könnten uns aber den Weg auch über die Gemeinden gehend denken: so, daß der Apostel, der im Interesse der Mission grundsätzlich den Heiden ein Heide wie den Juden ein Jude wurde, um den früheren Heiden verständlich zu reden, an die ihnen aus ihrer Vergangenheit und Umgebung gebliebenen Mysterien-Vorstellungen angeknüpft hätte, um ihnen Sinn und Bedeutung der Taufe und ihres christlichen Erlebens zu verdeutlichen. Oder es wäre möglich, daß in den heidenkristlichen Gemeinden selbst infolge unwillkürlicher und unvermeidlicher Nachwirkung der Vergangenheit und Einwirkung der Umgebung diese Vorstellungen aufstanden und Paulus dem entgegengenommen.

Mag der Weg gewesen sein, welcher er will: die Abhängigkeit, zu der er geführt hat, bekränkte sich nun nicht auf die Formen und Bilder. Es war unvermeidlich, daß mit ihnen auch manches vom Inhalt hereinströmte. Dafür

gehört die Bindung dieses Erlebens der Neu-erhöhung an eine äußere Zeremonie, das Wasserbad, die bei Paulus vorhanden ist, obwohl das gleiche Erleben auch an das Glauben geknüpft ist. Dahin gehört auch das mythisch-entwurfsähnliche Element in der Vereinigung mit Christus; dahin die Vorstellung, daß mit dem Einzug des göttlichen Pneuma und Christi der Anfang einer Verwandlung in eine höhere (göttliche) Existenz (doxa) gegeben sei. Es ist in Wahrheit eine nicht geringe Hellenisierung (wobei im „Hellenistischen“ das orientalische Element mitgesetzt ist). Und doch, gerade hier, wo eine Beeinflussung vom Hellenismus unverkennbar ist, zeigt sich die siegreiche Kraft des Geistes Jesu und des jüdischen Erbes des Apostels in hellem Licht: — sie zeigt sich, kurz gesagt, in der Versittlichung des hier vorliegenden Vorstellungskreises. Bedeutet die Taufe, wie die entsprechenden Riten in den Mysterien, eine mythische, auch die Naturgrundlage umfassende Umwandlung und Neuerhöhung; die Neuerhöhung gipfelt — und darauf kommt es Paulus vor allem an — in dem nun ermöglichten Kampf gegen die Sünden und ihrer Überwindung, in dem Gehoriam gegen Gott (Rom. 6, 12 ff.), in einem neuen, Gott geweihten Leben. Führt der Empfang des göttlichen Pneuma und die Vereinigung mit dem Christus auch zur Unvergänglichkeit, zur Verwandlung in göttliche Ewigkeit (doxa); in erster Linie sind doch Pneuma und Christus sittliche Größen und bewirken eine Umgestaltung des sittlich-religiösen Lebens. In der hellenistischen Mysteriengagegen hatte, wie gesagt, die Wiedergeburt und der ganze zu ihr gehörige Vorstellungskreis von Haus aus templeriethische Bedeutung. Die Form des religiösen Erlebens, die Bilder sind wohl dieselben, auch vom Inhalt ist manches herübergekommen — aber verschieden ist eben die Höhenlage, in der sie bei Paulus und dort auftreten.

In wesentlichen das Gleiche wäre über die W. in den spätere r entstehenden Schriften zu sagen. In dem Johanneischen „von oben her“ oder „von Gott gezeugt werden“ wirkt die andere vorhin festgestellte Form der W., die Gottes-Zeugung, nach (s. oben 1). Daß hier die ursprüngliche Vorstellung noch lebendig, der ursprüngliche Sinn nicht ganz verloren ist, zeigt die realistische Ausdrucksweise (Job 3, 19). Sehr viel abgeblättert ist das Bild in Petr 1, 22 fak 18 (s. oben 1). — Eine Untersuchung der W.-vorstellung in späterer Zeit zeigt, daß immer wieder Nachdrücke aus dem Unterstrom der primären Anschauung eintreten.

Eine ausreichende monographische Untersuchung fehlt vorläufig. — Albrecht Dieterich: Eine Mithrasliturgie, S. 157 ff., (1903) 1910²; — Richard Reinhardt: Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910, an verschiedenen Zielen; — Wilhelm Seilmüller: Taufe und Abendmahl im Urchristentum, 1911; — Paul Gerhardt: Die Lehre von der W. in dogmengelehrhafter und religionsgeschichtlicher Betrachtung, 1907; — Dietrich in RE³ XXI, S. 246 ff.

Wiedergeburt: II. Dogmatisch. Die Gedichte der Verbindung des Begriffes W. im Christentum läßt, von dem immer durchdringenden naturalistischen Untergrunde abgesehen, die gegenwärtiglichen Bestandteile, die ihm von seiner Herkunft her angehören (* Wiedergeburt: 1), nicht zu volstem Ausgleich kommen:

Sakramentales und Ethisches, Individuelles und Institutionelles liegen bei der Anschauung der W. in dauerndem Streit. Dennoch kommt das mystisch-individualistische Moment zu überwiegender Gelung. Das katholische Mönchium sieht seine Novizen als neugeborene Kinder in den Stand der Vollkommenheit treten und lässt sie ihre Seele als eine zweite Taufe empfangen. Die abendländischen Möncher sehen den Sohn Gottes oder das Wort oder die Gottheit in der Seele geboren werden, ein neues Ich an die Stelle des alten treten. Methodistische Frömmigkeit lebt in der Ueberzeugung plötzlichvisionärer Entstehung des neuen Bekehrungslabens und überzieht, auch in scheinbar streng psychologischer Theorie, die gesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen diese Erfahrungen der Einzelnen ihren Grund haben. — Die protestantische Theologie fiel es nicht leicht, die W. dem Rahmen der Heilsordnung einzufügieren. Denn erstens war der überlieferte Zusammenhang mit der sakramentalen Taufhandlung ein Anlaß, die W. mit Vorstellungen substantieller Kraftwirkungen in Verbindung zu setzen. Aber die evangelische Werbung des Heilworts und des Glaubens widerstrebt dem durchaus. Nur Theologen, die mit dem Gedanken realistisch verstandener geistiger Substanzen und Kräfte rechneten, konnten, zunehmend in theologischer Spekulation, ohne Einschränkung von der biblischen Vorstellung Gebrauch machen (vgl. den Würtembergischen Pietismus, T. Dettinger, T. Beck, Richard J. Kotze), aber auch für sie blieb die Kindertaufe in ihrem Verhältnis zur W. immer im Stillen ein Anstoß. Zweitens war die W. doch immer nur ein Wechselbild für die Befehlung. Je mehr aber die Forderung bestehen blieb, daß diese, nach der unvergeßlichen Deutung der Buß = Sinnesänderung in Luthers erster These von 1517, sich über das ganze Leben der Gläubigen ausdehnte, um so schwieriger mußte es sein, den Anfangspunkt dieser Bewegung von ihrem Geheimverlauf abzuwandern. Wird aber die W., wie bei R. Frank (T. Erlanger Schule, 4) mit der Befehlung gleichgelebt, so daß sie die schweizerische Tätigkeit Gottes an diesem menschlichen Werden bezeichnet, so wird sie zum Zentralbegriff des Glaubens und der Dogmatik erhoben und ihr damit eine Last angelegt, die sie nicht zu tragen vermag. Denn drittens ist die ganze Vorstellung unter den gesellschaftlich veränderten Verhältnissen der Christenheit in Zusammenhang verloren, die ihm seine ursprüngliche Anschaulichkeit nehmen. Das zeigte sich in den Streitigkeiten, in die T. Svenner durch seine Betonung der W. verwickelt wurde: eine strenge Scheidung von Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen war undurchführbar. Das neue Leben wies für seine Entstehung auf die unmebbaren Einwirkungen der Christenheit hin, unter denen der Einzelne herangewachsen war und denen er sich doch nie ganz hätte entziehen können. Diese Zusammenhänge gliedern das werdende Leben des Einzelnen dem großen gesellschaftlichen Verlauf ein. Ohne das Her vor treten entscheidender Erfahrungen oder Erfolgsfälle in Abrede zu stellen, lassen sie diese doch als Knotenpunkte einer Entwicklung erkennen, die der Vorstellung der W. ihren scharfen eindeutigen Sinn entzieht. Wird das Bild dann in erbaulicher Sprache immer erhalten bleiben, so wird das

für modernes Denken doch nur in stärkster Umdeutung geschehen können. Aber eine zentrale Stellung wird die Dogmatik ihm nicht zugestehen dürfen, oder sofern man in der W. den christlichen Hauptbegriff sehen will, wird man ihn aus den Begriffen der Rechtsfertigung und Heiligung bestimmt begrenzen und deuten müssen.

Über Wiedergeburt = Reinfarnation val. T. Seelenwanderung (Unsterblichkeit, 1—2 Theologie; I, 1, 4; II, 3 T. Theosophie, 4. Literatur bei T. Bekehrung. Außerdem Otto Kirchner XXI, S. 246—256; — Albrecht Dietrich: Eine Mithasliturgie, 1903, S. 157—179; 1910^a, Nachdruck S. 19; — Paul Gerhardt: Die Lehre von der W. in dogmengeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Beleuchtung, 1893; — Johannes Herzog: Der Begriff der Bekehrung im Lichte der heiligen Schrift, der Kirchengeschichte und der Forderungen des heutigen Lebens, 1903. — Dazu die Schriften von Rudolf Euden: Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896, und Der Wahrheitsgehalt der christlichen Religion, 1901. Ed.

Wiederholung des Opfers Jesu T. Opfer: II, 2, 4 T. Abendmahl: II, 6 ff.

Wiederkunft Christi T. Parusie T. Menschenjoh.: II T. Eschatologie: III.

Wiedertäufungsweisungen Jesu T. Jesus Christus: II, 5 b (Sp. 379) T. Menschenjoh.: II, 2, 3.

Wiedertäufser.

1. Geschichtlicher Überblick; — 2. Dogmengeschichtliche Beurteilung.

1. Eine zusammenhängende Geschichte der W. läßt sich nicht geben, es handelt sich um kleinere oder größere Gruppen, die immer stellenweise miteinander zu verknüpfen sind. Der Grund dafür liegt nicht nur an der Vernichtungsarbeit ihrer Hinterer, die vorhandene Spuren ausgelöscht hat, sondern ebenso sehr an dem impulsiven, spontanen Charakter der ganzen Bewegung, die wohl eine gemeinsame dogmengeschichtliche Wurzel, aber keinen historischen Stammbaum aufzuweisen vermag. Die ersten Anfänge finden sich in Tübingen (2) unter Konrad Grebel, Felix Manz und Georg Blaurod, die 1524 ihr schon vorher vorhandenes Gemeinschaftsverständnis durch die Erwachsenentaufe von der Landeskirche löseln. Gemeinden in St. Gallen, Waldshut u. a. folgen. Die harte obrigkeitliche Verfolgung treibt die W. nach Süddeutschland und Oberösterreich nebst Mähren und Ungarn, wobei in Augsburg (T. End), Nürnberg (T. Nut), Straßburg (II, 1), Rottweil (T. Hubmaier), Worms (T. Kauf) u. a. Mittelpunkte entstehen. Nebenall nahezu, wo die Reformation sich als Landeskirche verfestigt, setzen sich ihr die W. an die Seite, so in Sachsen (wo aber die Bewegung von T. Münzer nicht als täuferische, sondern als radikal-spiritualistisch-mystische zu bewerten ist, die freilich den W. Begriffe wie T. Zwiedauer Propheten (T. Spiritualisten), ebenso Hessen, Friesland u. a. Eine Gesamtorganisation der W. ist nicht erfolgt; ihre Natur (I, 2) widerstrebt kirchenähnlicher Bildung, und die Verfolgung ließ sie nicht zu. 1527 stellte Michael T. Sattler zu Schlatten am Randen für schweizerische und schwäbische W. 7 Artikel zusammen; auch T. End bemühte sich um Zusammenschluß. — Eine neue Periode im Tümerium bedeutet Melchior T. Hofmann, indem die friedliche, passive Gegnerlichkeit gegen Kirche und Gesellschaft durch den mythisch-christlichen (T. Chiliasmus, 3) beeinflußten revolutionären Kampf erzeugt wurde, bei Hofmann

selbst nur theoretisch, bei seinen Anhängern auch praktisch. Den Höhepunkt bildet hier die Aufrichtung des neuen Jerusalem in "Münster" (I, 2 a) 1534–35 unter Johann Bodhold v. Leiden, einem 1509 geb. unehelichen Kind eines Schulzen, der von Johann Matthys, dem Führer der holländischen Meltioriten, gewonnen war und nun in Gemeinschaft mit Bernhard Rottmann, Schipperdorling u. a. ein „himmelisches“ Königreich (in dem u. a. nach altem Vorbild die Pogamie herrschte) aufrichtete. Die von Katholiken und Protestanten (Philipp von Hessen) gemeinsam vorgenommene grausame Unterdrückung dieses apokalyptischen Reiches drängte allenfalls die W. zurück, unter denen schon vorher teils territoriale (Bayern; I, §p. 965) oder städtische, teils reichsgefechtliche Verüngungen (Münster von 1528 und 1529 mit Verhängung der Todesstrafe; "Reber, 2) statt außeräumt hatten. Auch Hessen, wo der Landgraf einer milderen Praxis huldigte, und Nürnberg, wo die Adeligen Thron gewährten, hörten auf, gelobte Länder der W. zu sein. Das rubig gewordene Täuferamt mündet in die Mennoniten ("Mennos usw.) ein (vgl. auch "David, Johann), gibt seine "Apologie" auf, erkennt den Staat und die Gesellschaft an, lehnt aber die Kirche ab. Auch das 1571 von Friedrich III von der Pfalz ausgeschriebene Frankenthaler Geschwäch zwischen 7 reformierten Predigern, darunter "Dathenus, und den pfälzischen W. brachte trotz 19-jähriger Dauer keinen Ausgleich mit der Kirche, das Protokoll genoß bei den W. hohe Autorität. Außerhalb Deutschlands (eindließlich der Niederlande) sind die W. noch bedeutend in England gewesen, als Bodenbereiter für die Kongregationalisten, und in Italien, hier mit stark spiritualistischem Einschlag ("Renato).

2. Die dogmatisch-theologische Entwicklung der W. seitens ihrer zeitgeschichtlichen Gegner, wie Luther, Zwingli, Calvin, die alle in besonderen Schriften sie bekämpft haben, sieht sie um ihrer Weltfreundheit willen auf die Linie des Katholizismus, insbesondere des Mönchtums. Das hat mit neuer Begründung A. Ritschl aufgenommen, der die Unchristlichkeit der W. schärfer herauswitterte, ja mit den Tertiarien der Konszistianer verhüpft. Umgekehrt sah L. Keller in ihnen „evangelische“ Gemeinden, die in langer Traditionssleife über Waldenser u. a. mittelalterliche „romfreie“ Seiten hinüber bis in die apostolische Zeit zurücktrugen und durch die Reformation neue Befreiung erhielten. Beides ist unrichtig; besten Falles mögen mittelalterliche Konventuelle formale Anpassungen für W. geboten haben, die „romfreien evg.“ Gemeinden aber haben überhaupt nicht existiert. Die W. sind vielmehr eine Neuabschöpfung aus reformatorischem Boden und stellen den dem hier sich ausbildenden Kirchenorganismus sich an die Seite seckenden Seiten-Trinus dar ("Seiten; I, 4 "Kirche; III, 2), sozial ein schlichtes untheologisches Handwerkerchristentum (der kleinen Leute) gegenüber dem kulturreichlosen Bürgerum (dem befähigten Wohlstand). Daher fällt ihr Auftauchen auch allenfalls mit der Ausbildung des kulturstarken, wesentlich bürgerlichen Landeskirchen zusammen, und die Verwandlung mit mittelalterlichen Erscheinungen erklärt sich aus den gemeinsamen religiös-sozialen Grundzügen. So sind die Erscheinungsformen der W., wie Verwer-

fung der Kindertaufe und Forderung der Taufe des gläubigen Erwachsenen, Kommunismus, natürlich bei den böhmischen W., Abendmahlseifer nur der Gläubigen, Ablehnung des Eides und der Obrigkeit (die teils radikal beläuft, teils als nur für den Ungläubigen geltend geachtet wurde), Verwerfung des Krieges, Bildung der Gemeinde der "Heiligen" mit strenger Kirchenzucht nach Mth 18, 15 ff und allgemeinem Latenpriesterium (z. T. auch der "Frau") alle schon vor ihnen nachzuweisen, und doch ist die Gesamterziehung original-reformatorisch. Das zeigt nicht nur die spezielle Fähigung einzelner übernommener seitlicherer Punkte wie die Zuordnung der Einführung auf Bekämpfung der sittlicheren Erdölfassung vielsch. Vorstud leitenden Rechtfertigungs- und Prädestinationstheorie ("Rechtfertigung; II, 7, 8 "Prädestination; II, 3) oder des hieratik wütenden kirchlichen Nutzbegrißes ("Kirche; II, 4), sondern auch die direkte Aufknüpfung an Gefangengänge Luthers, die ein Gemeinwachtdochtentum ins Auge gesetzt hatten ("Gemeindeverfassung, 1 "Kirchenverfassung; II, 2). Die W. haben daher in Luther und dem ihnen in der Tauffrage zuerst stark entgegengestellten Zwingli, als jene den Kampf gegen sie begannen, Abironnige gesehen, die vom wahren Glauben wieder abfallen waren. Daneben hat die Bergpredigt-Ebil des Grasmus v. Rotterdam auf sie eingewirkt (um des Willen in das von Grasmüller Tendenzen geleitete Herzogtum Jülich längere Zeit Aufschlußort der W. gewesen, "Campanus), und bei einzelnen ihrer Führer, wie "Denk z. B., auch humanistisch-trinitätisch spiritualistische Gedanken. Die letzteren haben ihnen in den Niederlanden u. a. die Verschmelzung mit den "Sozianern ermöglicht und sie vielfach in den Strudern der Aufklärung und Toleranz einkrümmen lassen, dem sie als Zeichenimpuls unprägnantlich fernstehen; die anfanglich von ihnen geforderte Toleranz in Toleranz der Kinderheit, die anhält, wo sie selbst Macht besitzt (vgl. die Austreibung der „Ungläubigen“ aus Münster); aber mit der Eingliederung in den Kulturstaat begann der relativistische humanistisch-trinitätische Einschlag seine Wirkung zu tun. Doch will hier jede Gruppe der W. individuell genommen sein, und die Schattierungen sind mannigfaltig. Wenn in der Gegenwart die Erfahrung über die W. eine lebhafte Förderung erfahren hat, so liegt das daran, daß sie ihr etwas zu sagen haben, z. B. in der Frage der Konfession, deren Einrichtung in Hessen durch E. Bucer eine unmittelbare Wirkung der W. war, des Eides oder der uniformen Kircheninstitution (z. B. "Kirchenbücher; II), der Toleranz und der Freiwilligkeitskirche gegenüber der Bolschewik. Zu diesem Sinne hatte schon früh das Täuferamt auf den "Calvinismus eingewirkt, der den Gedanken der Heiligungsgemeinde in seinen Kirchenbegriff aufnahm.

E. B. Hollema: Reformateurs, 2 Bde., 1900–02; — E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912; — L. Keller: Die Reformation und die älteren Reformparteien, 1885; — Dief.: Stammt und die Anfänge der Reformation, 1888; — Dief.: Die Anfänge der Reformation und neuerjudentum, 1897; — E. B. Barz: Rise and fall of the Anabaptists, 1903; — A. H. Newmann: History of Antipedobaptism, 1897; — RE I, S. 481 ff (G. Ulhorn); II, 2, 391; — A. Ritschl in ZKG II, 8; — S. Udemann: Reformation und

Zürcherium, 1896; — ; G. Tumblit: Die W., 1899; — R. Wolfson: Die Wieder der W., 1903; — Chr. Hoge: Die Tauber in der Kurschule, 1908; — M. Glothin: Die Berner Täufers, bis 1532, 1902; — G. Eeli: Die Zürcher W., 1878; — E. Müller: Geschichte der bernischen Täuffer, 1895; — P. Ueckhardt: Die Basler Täuffer, 1898; — J. v. Wedd: Die Geschichtsbücher der W. in Österreich-Ungarn, 1878; — P. Appeler: Die Stellung Kurtschens und Landgrafs Philipps von Hessen zur Täuferschebung, 1910; — Ch. Burrage: The early English Dissenters, 2 Bde. 1912; — ; P. Köhler: Mich. Sattler, „Wiederläufer“ Vereinigung, 1908; — Dr. Münster W. (RE XIII, S. 539 ff.).

Köhler

Wiederläufer. 1. Die in der Praxis der Wiederläufer an Erwachsenen vollzogene Wiederholung der Kindertaufe; — 2. W. der Leber bzw. der zu einer andern Konfession übergetretenen Reverteaufstrich § Taufe: IV, 2 b; V, 2.

Wiedertrauung Geschiedener. Trauung: I, 3; ngl. Ehe: III, 5.

Wiederüberwerfung (Reinlarnation) § Seelenwanderung § Unsterblichkeit, 1—2.

Wiederschlafung zum Leben am 1. Abendmahl: V.

Wiegand, Friedrich, evg. Theologe, geb. 1860 in Hanau, 1883 Lehrer am evg. Amt. Büffonsseminar in Leipzig, 1891 Privatdozent in Leipzig, 1899 a.o. Professor in Erlangen, 1902 a.o. Prof. in Marburg, 1906 ord. Prof. in Greifswald.

Beri. u. a.: Eine Wanderrung durch die römischen Katakombe, 1893; — Das Domitianus-Karl des Gr., 1897; — Erzbischof Oilbert v. Mainz über die Taufe, 1899; — Die Stellung des apostolischen Symbols im kath. Leben des Mittelalters I, 1899; — Agobard v. Lyon und die Judenfrage, 1901; — Mathurin Beaufrière La Croze als Ber. der ersten deutschen Missionsgeschichte, 1902; — Das apostol. Symbol im Mittelalter, 1904; — Philipp der Großmütige als evg. Chrlk., 1904; — Kirch. Bewegungen der Gegenwart I, 1908; II, 1909; — Dogmengeschichte I 1912.

Glauke

Wieland, 1. Christoph Martin (1733 bis 1813), deutscher Dichter. Zu Oberholzheim bei Biberau als Pfarrerssohn geb., zwei Jahre lang im dietrichschen Kloster Bergen bei Magdeburg erzogen, während des Rechtsstudiums in Tübingen vor allem durch die antike Dichtung und Philosophie gefesselt, wurde W. selbst zum philologischen Dichter. Sein Erstlingswerk, „Die Natur der Dinge“, ein Lehrgedicht mit volkstümlicher Tendenz gegen Luther und mit religiöser Stimmung, zeigte ihn als Anhänger J. Klopstocks. Der Einfluss Bodmers § Literaturgeschichte: III 1, 4), den er 1752 selbst in Zürich besuchte, und die Abjage der Schleifen vollendeten seine Entwicklung zum Moralisten und Trömmler (u. a. die „Empfindungen eines Christen“ im Psalmenstil, 1757). Einsichtige faunden freilich, daß seiner Muße das Kätzchen der Betschwester gar nicht stehe. So Dr. Nicolai (Briefe über den italien. Zustand der jüd. Wissenschaften, 1755); ebenso wenig glaubten § Leining (Literaturbriefe 9—14), Abbi und § Gellerl an die Wurzelziefe von W.s Trömmigkeit. Und wirklich brach die gesunde Natur W.s wieder durch. Das Studium § Shaftesburys, die Gewalt Shaftesburys (später: Übersetzung von 22 Dramen) und die Anziehungskraft der hochgebildeten Julie Bondeli in Bern, wo er 1759 Hauslehrer war, brachten ihn von „heraphischer“ Höhe zur Erde zurück. Inzwischen hat-

ten ihm die Seinen in der Heimat das Amt eines Kanzleibeamten in Biberau verhaftet, das er 1760 antrat; Stadt und Bern gab es später den Stoff zu der glänzenden Satire auf das Philisterium, dem Roman „Die Abderiten“ (1774—81). Zunächst verfiel der vom religiös-moralischen Fanatismus geneigte Geist in das entgegengesetzte Extrem. Als weltmänniger Dichter verherrlichte er im „Don Silvio“ (1763) den „Sieg der Natur über die Schwärmerie“ und tückte dem französischen Geschmack seiner adeligen Leserfüter die Palanterie seiner „Romischen Erzählungen“ (1764) auf. In „Musivation“ aber, einer prächtigen Verserzählung (1768), erhob er sich zum Preise eines stillen, genügsamen Lebens und einer geistig veredelten Sinnlichkeit. Zugleich begann er in der „Geschichte des Agathon“ (1766, 67, 73, 94) in griechischem Gewand seine eigene Entwicklung durch Eutym zur Reife darzutun; dieser Roman ist sein tieftestes und bedeutendstes Werk, zugleich der erste gehaltvolle deutsche Roman des Klassizismus (vgl. Leipzigs Urteil: Hamburgische Dramaturgie 69) und der Anfang der Gattung der Bildungsromane, die im „Wilhelm Meister“ ihren Gipfel erzielte (Literaturgeschichte: III, 15, Sp. 2318). 1769 wurde er für kurze Zeit Professor der Philosophie in Erfurt. Hier schrieb er den „Goldenen Spiegel oder die Könige von Scheideham“ (1772), einen politischen Lehrroman, der ihn der Herzogin Amalie von Weimar als Erzieher des Erbprinzen empfahl. 1772 fiedelte er nach Weimar über, wo er nach Karl Augusts Regierungsantritt als freier Schriftsteller mit dem Hofratstitel und Gehalt verblieb, in niedriger Freundschaft mit den Weimarer Helden verbunden, ein Meister der Kunst, in beschiedenen Verhältnissen als Haupt einer zahlreichen Familie ein heiteres und geistvolles Dasein zu führen. Von 1773—95 redigierte er den „Deutschen Merkur“, eine hochgeachtete Zeitschrift, die Dichtungen W.s und kritische Aufsätze brachte. 1780 erschien das Epos „Oberon“, dem der Zauberlang seiner Verse Goethes enthuastisches Lob und dauernden Ruhm eingerettet hat. In den Altersjahren überhegte W. Horaz, Lucian und Cicero und schrieb einige historisch-philosophische Romane: „Die geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus“ (1789 ff.), den „Agathodam“ (1796), die religiösen Probleme der Spanier behandelnd, und den „Aristipp“ (1798 ff.), der im Zeitalter des Sokrates spielt.

Ausgabe seiner Werke von ihm selbst 1794—1802 (45 Bände), von Joh. Gottfr. Gruber 1818—28 (52 Bde.). — Neben W. vgl. Goethes Gedächtnisrede „W. Andenken in der Loge Amalia zu Weimar gesieert am 18. Febr. 1813“; — Joh. Gottfr. Gruber: W. Leben 4 Bde., 1827; — Wilh. Bölsches Einleitung zu seiner Ausgabe bei Max Hesse, 1902; — Dr. Lempp: Das Problem der Theob. bisce im 18. Jhd., 1910, S. 153 ff.

A. Amer.

2. Rudolf, § Kirchengeschichtsschreibung, 4 (Sp. 1271).

Wien: Übersicht.

I. Fürsterzbistum; — II. Universität; — III. R. & Evangelisch-theologische Fakultät. Über die Wiener Akademie der Wissenschaften vgl. § Akademie, 4.

Wien: I. Fürsterzbistum. Die Errichtung eines exzellen. Bistums in W. erfolgte erst gleichzeitig mit der Gründung des Bischofssitzes in § Wiener-Neustadt unter Friedrich III

durch die Bulle Paulus II vom 18. Januar 1469. Als Befämpfer des Protestantismus traten besonders hervor die Bischöfe Johann Faber (1530–1541), Friedrich Rauea (1541–52) und Melchior Kästel (1598–1630). 1631 verließ Ferdinand II dem Werk Bischof die Reichsfürstentümer. Unter dem Bischof Sigismund Grafen von Kollonitz (1722–51) wurde das Fürsterzbistum W. zur Metropole mit dem Suffraganat W. Neustadt erhoben, worauf es eine beträchtliche Erweiterung auf Kosten von Passau erfuhr. Das bisher eremite Metropolitankapitel zu St. Stephan wurde 1728 dem Erzbischof unterstellt. Erzbischof Graf von Nagazi (1757–1803) befämpfte die josephinische Kirchenpolitik. Unter ihm erhielt die Erzdiözese ihren heutigen Umfang. Die Bulle Pius VI vom 28. Januar bzw. 21. April 1785 bestätigte die Errichtung der Suffraganatsstühle zu Linz und St. Pölten und die Aufhebung von W. Neustadt. Kardinal Erzbischof Josef Othmar von Rauch (1853–75) protestierte nicht nur gegen das Protestantentaten (I. Österreich-Ungarn; I, 4), sondern anfänglich auch gegen das Unschulbarbeitsdogma (Vatticanum). Sein dritter Nachfolger, Anton Josef Gruscha (1890 bis 1911), ein Werk Handwerkerjohann, gehörte durch seine Gesellenvereinsarbeit (Kolving) zu den Wegbereitern der christlich-sozialen Partei in Österreich. Den Gipelpunkt der kurzen Wirkungszeit Joseph Nagls (1911–1913), der ein Hierarchy alten Schlages sein wollte, bildete der XXIII. Eucharistische Kongress in W. Zu seinem Nachfolger wurde der Klosterneuburger Abt Friedrich Pissi ernannt. — Statistik: 3 Weihbischöfe, Metropolitankapitel (5 Dignitäre, der Propst ist Kanzler der theologischen Fakultät, 10 Domherren, 11 Chorherren, Konistorium, 29 Delanate, gegen 890 Weltpriester, 41 Standorte (62 Filialen) der Männerorden mit etwa 1560 Personen, 104 (195) Niederlassungen der Frauenorden mit etwa 4980 Personen, Seelenzahl an 2 270 000. Höhere Bildungsanstalt für Weltpriester zum hl. Augustin (seit 1816, für Doktoranten), Passmannisches Kollegium, Fürsterzbischöfliches Akademianum, Kanabeneuminar in Oberholzbrunn, Stifte in Klosterneuburg der regulierten Lateinischsprachigen Chorherren, in Heiligenkreuz der Bittsinger, in W. der „Schotten“ Benediktiner.

Joseph Kopall: Regesten zur Geschichte der Erzdiözese W., 2 Bde., 1890/94; — Albert Starzer: Regesten zur Geschichte der Bauten in Niederösterreich, 1890; — Quellen zur Geschichte der Stadt W., 3 Abt., 1895/1908; — R. Häglitz: Urkunden und Regesten aus dem Archiv der k. k. Reichskanzlei und Reichsstadt W., 2 T. (Jahrbuch der fakultät. Sammlungen des Kaiserhauses 16–18); — Niederösterreichisches Urkundenbuch, 2 Bde., 1891/1901; — Ö. Beibig: Urkundenbuch des Stiftes Klosterneuburg, 2 T. (in Comitis Rerum Austriae carum II, 10. und 23. Bd.), 1857; — Die Kirche, Kirche unserer Zeit und ihre Diener, Bergegen, von der Logegeellschaft, 1907; — KL² XII, S. 1493 bis 1564. — I. Österreich-Ungarn: I. Böltner.

Bien: II. Universität.

1. Im Zeitalter der Scholastik und des Humanismus (1365–1520); — 2. Im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation (1520–1740); — 3. Als I. f. Lehramt (1740–1848); — 4. Die letzten Jahrzehnte.

1. Die Anfänge der Werk Universität i. J. 1365 erinnern an die Gründung der gleichaltrigen Kratauer Kratau: II. Hier wie dort stachelt der Stifter des Prager

Generalstudiums (I. Prag: II) zur Nachahmung an; beiden blieb bei der Errichtung die theologische Fakultät zunächst versagt; beide erfuhrn nach wenigen Jahrzehnten eine Neugestaltung, als sich die erste Stiftung zu ungenügend erwies; beide wurden nach französischem und nicht nach italienischem Muster (Universitäten, B 1) organisiert. Die Leitung der Hochschule wurde einem Vorstand übertragen, der sich aus 5 Vertretern der Artesliberalia (Rector und die 4 Procuratores der Nationalitäten) und den Delanen der 3 übrigen Fakultäten zusammensetzte. Dem jeweiligen Domprobst von St. Stephan wurde die Kanzlerschaft verliehen. In den wissenschaftlichen Wettkampf mit den übrigen Hochschulen konnte aber die Werk Universität erst 1384, nach Errichtung der theologischen Fakultät treten. Auf ihre Privilegien gestützt, verstand die Hochschule es, Staat und Kirche gegenüber ihre Selbständigkeit zu wahren. Auf den Reformationszügen des 15. Jhd. (v. 2. Reformationszügen des 15. Jhd.) die sie befehdete, verlocht sie der Kurie gegenüber, die ihre Gerichtsbarkeit einzuschränken suchte, den Konziliarismus. Als oberste Instanz zur Erhaltung der reinen Lehre protestierte sie 1433 gegen die Erteilung des Laienstehes an die Böhmen (Haus, 2). Als über dem Durchschnitt stehende damalige Theologen seien Heinrich von Langenstein, Heinrich von Oya aus Friesland († 1397, auch Professor in Prag), Thomas Ebendorfer von Hajelbach († 1464, Vertreter der Universität in Basel), Niklaus von Dinkelbühl († 1433, vertritt die Universität in Konstanz) genannt. Außer der Artesliberalia gediicht vor allem die Astrologie durch Johann von Gründen († 1442, durch Schenkung seiner Bibliothek einer der Gründer der Universitätsbibliothek), Georg von Peuerbach († 1461, Begründer der modernen Trigonometrie), Johann Regiomontanus († 1476 in Rom, errichtet in Nürnberg die erste vollkommen eingerichtete Sternwarte Europas). Sie wurde auch das Einfallsstor für den Humanismus, dessen Jünger nach heiligen Kampfen schließlich das Feld behaupteten, als der Bewunderer der Renaissance, Kaiser Max (I. Österreich-Ungarn; I, 2) ans Ruder kam, nachdem der Rector Bernhard Berger eine Studienreform im Sinne des Humanismus angebahnt hatte. Konrad Celtes (Kratau), Johann Cyprian (1473–1528, aus Schweinfurt, zu diplomatischen Missionen verwendet, u. a. Herausgeber der Chronik Ottos von Freisingen), Joachim Vadian, der Jurist Hieronymus Balbi (1533, begleitet Karl zur Kaiserkrönung nach Bologna) u. a. verhalfen der Werk Universität zu Ansehen und Anerkennung im Ausland. Die Hörsä Zahl erreichte 1515/17 wieder die Höhe von 600–700, 1498 und 1500 findet sich auch Zwinglis Name in der Universitätsmatrix, das erstmal mit dem Vermerk „exclusus“ (ausgeschlossen). Die von Rudolf Agricola ins Leben gerufene Donau-Gebirgsforschungshaus sollte die Verbindung mit der übrigen wissenschaftlichen Welt her. Das vom Kaiser auf Anregung von Celtes am 1. Februar 1502 eröffnete Collegium poetarum et mathematicorum mit dem Rechte, Dichter zu krönen, ausgehantet, war eine Sonderabteilung des Werk Humanismus. In den beständigsten Reibungen mit der Universität ging das Kollegium nach kur-

zem Bestand wieder ein, da die Universität eine Körperschaft, die zu ihr gehören sollte, dabei aber selbstständig sein wollte, auf die Dauer nicht ertrug.

2. Der Humanismus bereitete auch in W. der Reformation den Weg. Vom evangelisch geprägten niederösterreichischen Statthalter unterstützt, verweigerte die Universität die von der theologischen Fakultät angestreute Veröffentlichung des päpstlichen Bulle gegen Luther. Die theologische Fakultät war statutengemäß zur Rekuperation verpflichtet. Um nicht legales Ansehen einzubüßen, tamen die Professoren der Theologie um Enthebung von dieser Würde ein, als sich die Prozesse gegen Anhänger der neuen Lehre häusten. Ferdinands Vertreibung wegen dieser Vorgänge wurde eine Münzfäule des vollen Rückgangs der Hochschule in den 20er Jahren des Reformationsjahrhunderts. Die Pest, die Türkengefahr, die infolgedessen eingereisten finanziellen Schwierigkeiten traten hinzu. Die tüchtigen humanistischen Professoren verzichteten auf die unbehaglich gewordene Lebtätigkeit. Eine Sitzenverbarbiss riss ein. 1532 sank die Hörerzahl auf 12 herab. Die Universität stand vor der Auflösung. Ihren Fortbestand verdankt sie Ferdinand I (Reformatio nova 1554). Der leitende Gedanke des Königs war der, die Hochschule zu einer durchaus staatlichen Lehranstalt umzugestalten. Neuerlich blieben die alten Korporationsrechte der Universität bestehen, durch die weitgehende staatliche Kontrolle wurden sie aber stark eingeschränkt. Ihre Aufsicht übte die Regierung durch den aus der Zahl der Professoren ernannten Superintendenten, der insbesondere die Finanzen der Universität zu verwalten hatte. Eine geordnete finanzielle Verwaltung war um so dringender, als es gelungen war, der Universität neue Einnahmestrukturen zu erschließen, nachdem sich Beurkundungen bedeutender ausländischer Lehrkräfte wegen ungünstigen Gehaltsverschüssen verweigert hatten. Ferdinands Reform erhält ihr besonderes Gepräge durch die antiprotestantische Tendenz. Die Universität sollte mit dazu beitragen, den Katholizismus wieder herzustellen. So wird 1536 den Burgen die strengste Beobachtung aller kirchlichen Gebäude eingeschärft, 1537 die Anstellung Büttenberger Doktoren unterfragt, 1546 eine Rechtgläubigkeitsprüfung der Universitätslehrer eingeführt, 1548 bei Strafe der Landesverwerfung der Besuch feierlicher Hochschulen verboten; 1551 erfolgte schließlich die Benutzung der Jesuiten, denen Ferdinand zwei Lehrstühlen an der theologischen Fakultät einräumte.

– Die unaufhaltsamen Erfolge des Protestantismus beim Adel wie der Bürgerschaft sowie der Regierungsantritt Max II (1564) schoben die Reaktionsversuche der Gegenreformation für einige Jahrzehnte zurück. Bereits am 5. September 1564 schaffte der Kaiser das „römisch-katholische“ Blaubandsbekenntnis bei den Promotionen ab; was bis dato vom 4. Februar 1568 gestand den Befoltern der Augsburgischen Konfession ausdrücklich das Promotionsrecht zu. Daraus wurden die erledigten Lehrstühle zum gauen Teil mit Protestanten belegt. Der Bequemlichkeit dieser entprach die Zurückdrängung der Jesuiten, deren Konvent auf Verlangen der Stände 1565 gesperrt wurde. Die Thronbesteigung Rudolfs II 1576 veränderte sofort die Lage zu ungünsten der neuen Lehre. Den Wendepunkt

bedeutet die Ernennung Melchior Schlesl zum Ranzler der Universität (4. September 1579). Mit der Einführung des alten römisch-katholischen Edes (2. Juli 1581) setzte die Gegenreformation wieder energisch ein. Die Erstattung der katholischen Idee brachte den Jesuitenorden in die Höhe. Die Folge waren jahrzehntelange Reibungen zwischen der Universität und dem Orden wegen der Vorherrschaft auf dem Gebiete des öffentlichen Unterrichtes. Seit 1570 durften die Jesuiten in ihrem Kollegium auch philosophische und theologische Vorlesungen abhalten. Ihre strenne Organisation stach von der Verwahrlosung der Universität merklich ab, wie sie auch sonst, nicht nur in materieller Hinsicht, ihren Schülern mehr zu bieten vermochten als die vorleidende Universität, um die sich der Staat schon deshalb nicht sonderlich betummerte, als der Unterricht der Gesellschaft Jesu den Zielen seiner Politik mehr entsprach. In dem Maße, wie sich die Hörsäle der Jesuiten füllten, sickerten sich die Reihen der Universitätsscholaren. Die Universität setzte deshalb alle Hebel in Bewegung, um die Lehrfreiheit des Jesuitenkollegs einzuschränken, wogegen die Jesuiten darauf ausgingen, die Universität zu erobern. Mit Hilfe der Regierung gingen sie als Sieger hervor. Nach gefestigten Kompromissen sprach die sog. sanctio pragmatica Ferdinands II vom 13. Oktober 1623 die Vereinigung des Jesuitenkollegs mit der Universität aus. Zu der theologischen wie philosophischen Fakultät wurden ihnen bestimmte Vorlesungen eingeräumt. Vom Rektorat blieben die Jesuitenprofessoren, auf deren Ernennung die Universität keinen direkten Einfluss nehmen konnte, ausgedroschen, dafür kam der Rektor der Societas in das Universitätskonsistorium. Es lag in der Natur der Sache, daß die nichtjudaistischen Professoren neben denen aus der Gesellschaft nicht aufkommen konnten. 1626 dozierten noch 28 protestantische, von denen 11, die sich in Religionsgezwangen nicht umstimmen ließen, in diesem Jahre auswandern mußten. Der Orden riss tatsächlich die Führung des Hochschule an sich. Die theologische und philosophische Fakultät gestaltete er in kurzer Zeit nach seinen Grundsätzen um; die medizinische und juristische, an der er kein direktes Interesse hatte, und von deren Lehrbüchern er ausgeschlossen war, ließ er verfallen. Diese Unterlassungshünde brachte schließlich die Jesuitenwirtschaft zu Fall.

3. Staat und Gesellschaft brauchten nicht nur geistliche Schulmeister, sondern auch Juristen und Ärzte. Die W. der Universität sollte eine staatliche Lehranstalt sein, sie ward aber immer mehr eine pädagogisch-theologische Theologenschule. Im Ausland begann die Auflösung die Wissenschaft zu verjüngen, in W. brachte die veraltete Jesuitenmethode den Wissenschaftsbetrieb in einen mit Unbehagen empfundenen Zustand der Erstattung. Aus diesen Erwägungen heraus sind die Reformbestrebungen im 18. Jhd. zu verstehen. Nach einleitenden Schriften ihrer Vorgänger nahm Kaiser Maria Theresia die Reform energisch in Angriff. Sie ließ sich hierbei von den Ideen des angestellten Absolutismus („Auflösung, 4 a“) leiten, der alle öffentlichen Einrichtungen, auch die Kirche, den Staatsinteressen dienstbar zu machen sich bemühte. Bezeichnenderweise ging der Umschwung

von der medizinischen Fakultät aus, deren Professor Gerhard Van Swieten (1700—1772, aus Leiden gebürtig) der Kaiserin einen Reformplan für seine Fakultät den 17. Januar 1749 vorlegte, der auch die kaiserliche Bestätigung erhielt. 1752 wurde die theologische und philosophische Fakultät, 1753 die juristische, an die Joseph von Sonnenfels, der eifrig Verfechter modern-sozialer Ideen gegen verhasste überlebte Staatseinrichtungen, berufen ward, reformiert. 1756 befahl die Hochschule ein „neues Universitätsbau“. Die Wer Universität war eine weltliche Lehranstalt geworden. Ein langwiger Kleinkrieg zwischen den Jesuiten und den Reformatoren war unvermeidlich. Wiederholte Verlangungen Van Swietens die Entfernung der Ordensprofessoren. Zu diesem Schritt wollte sich Maria Theresia nicht entziehen, schrängte aber den Einfluss des Ordens, dessen Vertreter nach und nach aus der Universitätsvertretung verschwanden, immer mehr ein. Die Aufhebungsbulle Clemens XIV befreite die Hochschule von einem Alpdruck, wie sie anderseits durch das ihr überlassene Jesuitenvermögen finanziell trächtig gefordert wurde. Die Befreiung dieses Faktors der Gegenreformation vollendete die Einführung der Wer Universität. Joseph II öffnete 1781 den Richtfatholiken die Porten der Hochschule und schaffte 1788 den lath. Glaubenszettel endgültig ab. Bald zeigte sich aber die Feindseligkeit des Josephinismus für die Wissenschaft. Indem die Universität „Staatsdienner“ erzog, wobei sich die Professoren peinlich an die vorgezeichneten Lehrbücher halten mussten, verstande die selbständige wissenschaftliche Forschung je länger je mehr. Die Gelehrten im transsilvanischen Zeitalter (Franz I, † 1835, Österreich-Ungarn; I, 4 b) kennzeichnen das erfolgslose Streben nach einem Ausgleich zwischen staatlichem Absolutismus mit katholischer Tendenz und einer freieren Forschung, die aber schließlich von bureaukratischer Bevormundung eingeengt worden ist.

4. Erst der Regierungsantritt Franz Joseph I (1848; Österreich-Ungarn; I, 4 b) schuf Wandel. Der der neuen Universitätsgelehrte zugrunde liegende Grundstein, die Wissenschaft und ihre Lehre sind frei, ließ die Wer Universität aus dem staatlich-konfessionellen Particularismus in die Universalität des wissenschaftlichen Lebens, in dem für sich auf allen Gebieten rühmlich hervortut, herauszutreten. Von ihren Schöpfungen verdient besondere Erwähnung das 1854 ins Leben getretene und von dem Pastorsohn Theodor Ziegel organisierte Institut für österreichische Geschichtsschreibung. 1884 erhielt die Wer Universität in dem prächtigen Renaissancebau Hirschels eine ihrem Alter und Ansehen würdige Unterkunft. Am ihr wirkten gegenwärtig über 530 Lehrkräfte; die Hörsanzahl betrug im Wintersemester 1912/13 8501 ord. und 1813 a.o. Hörer. — An der lath.-theol. Fakultät (224 ord. und 22 a.o. Hörer) vertretenen Döller, Schögl und Mühl das Prof. Jäger das RT, Wolfgruber Kirchengeschichte, Lehner Dogma, Reinhold Fundamentaltheologie, Schindler Moraltheologie, Swooboda Pastoraltheologie und Archäologie. — Den 14. Mai 1847 erfolgte die Gründung der Wer Akademie der Wissenschaften (Akademie, 4).

3. Afdbach: Geschichte der Wer Universität im

ersten Jhd. ihres Bestehens, 3 Bde., 1879—89; Nachträge zu Bd. 3 von W. Hartl und K. Schrauf, 2 Bde., 1893; — R. Kint: Gesch. der faietlichen Universität zu W., 2 Bde., 1854; — Gustav Sommerfeldt: Aus der Zeit der Gründung der Universität W. (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 29, 1908, S. 289—321); — A. v. Arnest: Die Wer Universität unter Maria Theresia, 1879; — Geschichte der Wer Universität von 1848—98, hrsg. vom Senat, 1898; — Redlich: Die geschichtliche Stellung und Bedeutung der Universität W. (Inaugurationsrede, 1911; — A. Wappeler: Gesch. der theologischen Fakultät an der f. f. Universität zu W., 1884; — Kl. XII, S. 1540—1564. Böttner. Wien: III. K. K. Evangelisch-theologische Fakultät. Die Vorgeschichte der Fakultät reicht bis ins 16. Jhd. zurück. Zu den von den österreichischen evg. Ständen an Kaiser Maximilian II (Österreich-Ungarn; I, 3 a) gerichteten Bitten gehörte auch die um Errichtung einer theologischen Schule in W. Vergebens! Nach dem Toleranzpatent Josephs II (1781) gingen zunächst aus dem Schöpfer der jungen Kirche Befreiungen hervor, um Insänder zu ihrem Dienst heranzuziehen, da die Versorgung mit Geistlichen aus Ungarn oder Deutschland, wobei Preußen und Sachsen ausgegeschlossen waren, viele Unzufriedenheiten im Gefolge hatte. Schließlich war es doch die Regierung, die aus Staatsgründen die Anstalt ins Leben rief. Der große Schnitt zwischen Österreich und Deutschland dirigierte den Ausschlag zu dem Erlaß vom 11. Sept. 1806 an die evg. Konistorien in W. gegeben haben, einen Plan für eine insländische theolog. Lehranstalt vorzulegen, um auf das ausländische Studium ganz verzichten zu können. Die Konistorien gerieten auf den Ausweg, die bereits bestehende evg. Jesuisschule zu Teichen zu einem theologischen Gymnasium zu erweitern, so daß nach dessen erfolgreicher Erledigung nur noch zwei Jahre auf einer fremden Universität zu studieren wären, ja sogar ein Pastorat in beiderseitigen Landgemeinden sofort übernommen werden könnte. Jener Ausbau der Schule von Teichen wurde zum Teil am 9. November 1810 vorgenommen, ohne recht erproblich zu werden. Einen neuen Anstoß gab das wegen der politischen Gefährlichkeit erlassene Verbot, ausländische Hochschulen zu besuchen. Die alterhöchste Entscheidung vom 25. Sept. 1819 bestimmte daher, für die Richtfatholiken Augsburgischen und Helvetischen Belenntnisses ein vollständiges Studium in W. zu ermöglichen, unter Nutzen der beiden Konistorien und, genauer der Errichtung der anderen Fakultäten, unter Leitung eines Studiendirektors. Die Unterrichtssprache war die deutsche, mit Ausnahme der reformierten Gerefe und Dogmatik, in welchen Fächern das Latein einzrat; auch gab es Lebewesen im mündlichen und schriftlichen Vertrag in slavischer und wohl sogar in magyarischer Sprache.

Am 2. April 1821 wurde die protestantisch-theologische Lehranstalt statt der vorgesehenen sechs Professoren mit zweien eröffnet, denen erst nach drei Jahren drei weitere folgten. Eine Einbuße bedeutete für sie die 1827 den Protestanten Ungarns und Siebenbürgens wieder erteilte Genehmigung, auswärtige Universitäten zu besuchen. Das Revolutionsjahr schenkte Lehr- und Lernfreiheit und die Möglichkeit der Privatdozentur, auch wurde die

Besetzungsart bei erledigten "Lehrkanzeln" der in Deutschland üblichen angepaßt, woher die meisten Professoren gerufen worden sind. Das Organisationsstatut vom 8. Okt. 1850 brachte die Erhebung der Lehranstalt zur Fakultät, unmittelbar dem Ministerium für Kultus und Unterricht unterstellt; aber erst 18. Juli 1861 wurde ihr das Promotionrecht gewährt. Da die Ungarischen Theologen wohl evg.-theol. Akademien (¶ Österreich-Ungarn: II, A 3 b, Sp. 901), aber noch keine Fakultäten haben, können auch sie nur in W. promovieren. Die Fakultät hat eine eigene Bibliothek, besitzt zahlreiche Stipendien und Freitische und ein "Theologenheim" für 16 Deutsche und 10 Slaven. In der Prüfungskommission sitzt neben zwei Geistlichen das gesamte Professorium (je einer für AT, NT, KG., lutherische Dogmatik, reformierte Dogmatik, praktische Theologie nebst Kirchenrecht); neuerdings ist das nach dem zweiten Semester abzulegende Hebratium eingeführt. Die seit etwa einem halben Jhd. betriebene Einverleibung der einfachen Hochschule in die W. Universität (I. II) scheiterte bisher, nicht so sehr an der verhältnismäßig geringen Hörerzahl (40—70, die infolge des Dualismus von der fast doppelten Höhe (80) gekennzeichnet ist, seit nach dem "Ausgleich" 1867 die Ungarn in Eisenstadt als Ausländer betrachtet und deshalb von den Staatsstipendien ausgeschlossen wurden), als an der Abneigung der weltlichen Fakultäten gegen die Theologie überhaupt und namentlich an dem klerikal Widerstand, nicht nur in der kath.-theol. Fakultät. Jüdeßen kommt seit 1912 den ord. Professoren die Bezeichnung ord. Universitätsprofessor zu.

Von den bisherigen Professoren seien zunächst erwähnt: Joh. Georg Weinrich (aus Schäfburg in Siebenbürgen, gest. 1845), der wegen seiner arabischen Schriften Mitglied der Akademie der Wissenschaften in W. wurde, jerner Weinrichs Nachfolger, Gust. Georg Rößloß (gest. 1889) und der Patriarch A. Th. (v.) Otto (gest. 1897), der erste Ausländer, der Vorständende der „Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich“ und Herausgeber von deren „Jahrbuch“. Gleichzeitig mit Rich. Ad. Lippius, der nur vier Jahre als Zweite der Fakultät wirkte (seit 1861), kam aus Zara sein anders gerichteter Freund Karl Albrecht (v.) Vogel (gest. 1890). Vogel stand theologisch in der Fakultät am nächsten der reformierten Dogmatiker Ed. F. Böhli. Dagegen vertrat die Zenenische Auffassung J. Hafes Schüler und Freund Gustav Frank (seit 1807; gest. 1904), der hier großenteils seine „Geschichte der protestantischen Theologie“ (4 Bde., 1863—1905) schuf. Gegenwärtig sind die einzelnen Fächer vertreten durch die ordentlichen Professoren G. Loeche (Kirchen- und Dogmengeschichte), G. A. Skalsky (Prakt. theolog. Kirchenrecht), Karl F. Böhl (Systematische Theologie, Augsburger Bekenntnis), Rud. Knopf (NT), Friz Witte (AT) und den a.o. Professor Lie. Dr. Bohatee (Reformierte Dogmatik und Symbolik); als Privatdozenten wirken in der Fakultät D. Dr. P. v. Zimmermann (Religionssophiologie) und Lic. Dr. Karl Böller (Kirchengesch.).

G. Frank: Die t. f. evg.-theol. Fakultät in W., 1871; — Ders. und G. A. Skalsky: Gedensblatt „Jahrbuch d. Gesellsch. f. d. Protest. in Österreich“, 19. Sp. 129

bis 1860; — G. A. Skalsky: Zur Vorgeschichte der Fakultät (ebd. 25, S. 105—121); — G. Loeche: Münsterbericht zu dem Besluß der 7. Generalsynode betr. die Aufnahme der evg.-theol. in die Universität, (1902) 1906^a.

Wiener, 1. Adolf, ¶ Kniebeugungsstreit (Sp. 1544).

2. Paul, aus ¶ Laibach in Krain, hier als Domherr Trubers Genosse im Reformationswerk (¶ Österreich-Ungarn: I, 3 e, Sp. 884), weswegen er verhaftet, gefangen nach Wien gebracht, endlich nach wiederholten Verhören und Erklärungen unter Güterverlust zur Auswanderung nach Siebenbürgen begadigt wurde (1548). In Hermannstadt fand er sein Brot als Lehrer oder Prediger, erhielt am 11. Mai 1552 das Stadtprivilegium und war seit dem 6. Februar 1553 der erste (von der Synode gewählte) Bischof der evg. Sachsen, von denen Magharen und Szellier Siebenbürgens sich damals kirchlich noch nicht getrennt hatten (Österreich-Ungarn: II, B 2 a, Sp. 905). W. starb am 16. August 1554 an der Pest.

ADB 42, S. 420 ff.; — Theodor Elze: W., 1882 (Sonderabdruck aus: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, 1882); — Georg Daniel Teutsch: Statistisches Jahrbuch der evg. Landeskirche A. B., I. Jahrg., 1863, S. 5; — Ders.: Ursprung der evg. Landeskirche A. B. in Siebenbürgen, II. Teil, 1882, S. 3.

Wiener Friede (1606) ¶ Österreich-Ungarn: II A, 2 b.

Wiener Kongress (1814—15) ¶ Restauration (Sp. 2263) ¶ Kirchenrecht, 5 a ¶ Papstum: II, 6 b.

Wiener Konkordat (1448) ¶ Reformkonzile, B 3 ¶ Deutschland: I, 4 (Sp. 2091) ¶ Kirchenverfassung: I B, 5 (Sp. 1420).

Wiener Neustadt, 1784 nach St. Pölten verlegtes Bistum in Niederösterreich, durch die Bulle Pauls II vom 18. Januar 1463 exempt errichtet (¶ Wien: I), 1722 dem Wiener Metropolitvo als Suffraganbistum einverlebt. Kompetenzstreitigkeiten mit dem von Friedrich III gestifteten St. Georgs-Mutter-Orden, den der Kaiser mit dem Bistum vereinigte wollte, füllten die Geschichte des Bistums bis zur Auflösung desselben im 16. Jhd. aus. Den Siegeslauf der Reformation vermodete erst Bischof Melchior Khlesl aufzuhalten.

¶ Wien: I; — Marc. Hanzi: Episcopi Neostadiensis, 2 Bde. (Manuskript in der Wiener Hofbibliothek); — Friedemann: Beiträge zur Geschichte des Bistums W. A. in Leidner, Vierteljahrchrift für kath. Theologie 1864; — KL^a XII, Sp. 1564—1567.

Wierer, Hieronymus, ¶ Buchillustration, 3 (Sp. 1394).

Wiesbaden, Konsistorialbezirk, ¶ Hessen: VI, b.

Wiesbadener Programm ¶ Kirchenbau: II, 6 (Sp. 1235).

Wieseler, Karl (1813—83), evg. Theologe, geb. in Altenelle bei Celle (Hannover), 1836 Repetent in Göttingen, 1839 Privatdozent derselb., 1843 a.o. Professor, 1851 o. Professor in Kiel, 1863 Professor in Greifswald.

Betr. u. a.: Chronologische Synopsis der 4 Evangelien, 1843; — Chronologie des apostolischen Zeitalters, 1848; — Kommentar über den Brief Pauli an die Galater, 1859; — Untersuchung über den Hebräerbrief, namentlich seinen Verfasser und seine Zeit, 1860 und 1861; — Zur Geschichte der

ntlichen Schrift und des Utrechtkonsenses, 1580; — Geschichte des Bekenntnisstandes der lutherischen Kirche Pommerns bis zur Einführung der Union, 1870; — Ueber einige Data aus dem Leben Luthers, 1874; — Ueber W. vgl. Göder in RE² XXI, S. 267 ff. Glac.

Wiesinger, August (1818—1908), Göttingen, 2 (Sp. 1508).

Wigand, Albert (1821—86), Botaniker in Marburg. Er trat besonders durch seine ent- schiedene Bekämpfung des Darmwinismus (: 3b) hervor; er führte alle Gründe ins Feld, die gegen die natürliche Zuchtwahl als ausreichendes Prinzip für die Erklärung des Varietäts der Arten sprechen. Er betrifft die Deszendenztheorie überhaupt und hält die tierische Abstammung des Menschen für unvereinbar mit seiner höheren Würde.

Die Genealogie der Urzelle als Lösung des Deszendenzproblems, 1872; — Die Aufführung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, 1872; — Der Darwinismus und die Naturjüngere Reutovs und Cuviers, 3 Bde., 1874—77; — t Der Darwinismus ein Leichen der Zeit, 1878; — Grundzüge alter Naturforschung, 1886. J. Wendland.

2. Johann (1523—87), lutherischer Theologe aus Mansfeld, in Wittenberg Luthers Schüler, 1546 Prediger in Mansfeld, beteiligte sich an den adiaphoristischen und besonders an den majoristischen Streitigkeiten (Adiaphoristische Streit Major) auch literarisch, seit 1553 als Bärter an St. Ulrich in Magdeburg, in allen theologischen Händeln eng verbunden mit Flacius und unterstützte von seinem Diakon Matthäus Jüder (1528—64, studierte in Wittenberg, dann Konrektor am Gymnasium). Beide halfen Flacius an den Magdeburger Centurien (Kirchengeschichtsschreibung, 2c) und verteidigten den angegriffenen Freund, 1560 nach Jena berufen, sorgte W. mit Flacius, Simon Maurus und dem bald nach ihm dorthin gezogenen Jüder für Aufrechterhaltung der strengen lutherischen Orthodoxie. Aber ihre mahllos leidenschaftliche Polemik gegen Strigel und die andern „Sinnergisten“, sowie ihr Widerstand gegen die Errichtung eines herzoglichen Landesstomatoriums führte zum Sturz (1561; Jena) dieser vier. W. und Jüder begaben sich, auch aus Magdeburg vertrieben, nach Wismar (1562); jener wurde Superintendent, während die vier 1564 noch vor Amttritt der Rostoder Professur gebrochen starb. Der Regierungswechsel in Weimar und die ihm folgende Wiederherstellung des Luthertums rief W. für 1568—73 (bis zu dem abermaligen Umsturz) nach Jena zurück, wo er im Verein mit Hegius weiter gegen die fälschlichen „kryptocalvinistischen“ Theologen stift (vergebliches Gespräch zu Altenburg 1568/69); aber auch mit Flacius brach, mit dem er schon 1560 wegen dessen Erbfündenlehre in Streit geraten war, 1573 fand W. wie Hegius in Preußen glänzende Verfolgung, W. zunächst als Professor an der Universität zu Königsberg, dann (1575) als Bischof von Pommerania, nach der Missenthebung des mit ihm inzwischen entzweien Hegius auch Bischof von Samland, unablässig mit Streitgeschriften in die Tagesfragen eingetreten und an den Centurien arbeitend.

Hauptquelle: W.s Autobiographie (Höhr, Ags. Stadtbibl. in: Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen, 1738; — Vgl. die Lit. zu Preußen: II; — Ferner J. W. Preger: M. Flacius, Bd. I, S. 82 u. a.; II, S. 14 u. a.; — Otto Ritschl: Dogmen-

geschichte des Protestantismus II, 1, 1912, S. 423 ff; — G. Kawerau in RE² XXI, S. 270 ff; XXIV, S. 654; — ADB 42, S. 452 ff; — Ueber Jüder vgl. ADB 14, S. 655. Moldaente.

Wigbert, 1. der Hlg., Genosse des Bonifatius. Er kam auf dessen Veranlassung aus England nach Deutschland. Ob er aber der W. ist, der im Kloster Glastonburn (Glastingaburg) gelebt und als Lehrer gewirkt hatte, ist sehr unsicher. Um 734 wurde er Abt von Trislar, um 737 von Odthof (bei Gotha), lebte aber gegen Ende seines Lebens nach Trislar zurück und starb dort um 746. Die etwa 100 Jahre später von Servatius Lupus verfasste Biographie (MG. SS. XV, 36—43) ist düstig an Nachrichten und preist ihn mehr in der Art in Legenden üblicher Weise.

RE² XXI, S. 275; — KL² XII, Sp. 1560—1571; — F. Schaeffer: Der hlg. W., 1895; — P. Bruder: Die liturgische Verehrung des hlg. Abtes W. von Trislar (in: „Maiholt“, 3. Folge, Bd. 35, 1907, S. 47 ff. 205 ff. 217 ff. 266 ff.). Löffler.

2. Bischof von Merseburg 1004—1009, als erster Bischof nach Wiederherstellung dieses Bistums (Merseburg). W., ein Schüler Ottrichs und zuvor Kaiserlicher Kaplan, ist der Gründer der Merseburger Stiftsbibliothek und hat sich um die Wiederherstellung bemüht (unter ihm auch die Auszehrung des hlg. Hains von Seutinburg = Schleitbar).

Vgl. Etz zu Merseburg. Joh.

Wiggers, Gustav Friedrich und Julius, Rostod, 4 (Sp. 39).

Wighs High Church.

Wittiger = Normannen.

Witels und der Wifelijismus. Witell

England: I, 2 (Sp. 344). Vollhardt

Duis usw.

Witmer, Carl Pontus (1837—88), schwedischer Philosoph, geb. zu Nors (in Dalsland); gewann, unter der Einwirkung des Neu-evangelismus (Bornholmer Schweden, b. c.), Seelenleben; 1858 bis 1860 Hauslehrer (von den Schriften W. Rudbergs beeinflusst); studierte in Uppsala 1860^s unter dem „schwedischen Platon“ C. J. Boström (Schweden 7), deffen „rechtgläubiger“ Anhänger er doch nie wurde; wurde 1863 Dozent der theoretischen Philosophie, 1873 zugleich Gymnasiallehrer (Religion und Hebräisch) ebendort; seit 1884 Professor der Philosophie in Christiania. Als Denker geht W. von einer idealisch-pantheistisch geprägten Weltanschauung aus: Das Absolute in Einheit (nicht, wie die Endlichkeit, Vielfältigkeit), außer Gott gibt es keine Individualität. Das Jahr 1866 bezeichnet eine — in Untersuchungen angäende den materialistiska världskräckningarna (1870) und namentlich Tanakar och frågor inför menniskoson (1872, 1893) — klargestellte — Wendung; im Interesse der menschlichen Individualität bricht W. mit dem Pantheismus und kommt zu einer Art Theismus: die zeitliche Wirklichkeit fest eine zeitlose Wirklichkeit voraus; Gott ist der absolut Selbständige, aber Selbständigkeit ist Selbstimitation (d.h. wolkende Liebe), und der (sündenfreie, aber weder mit zwei Naturen ausgestattete, noch stellvertretende) „Menschensohn“ (Jesus aus Nazareth) ist Mittler zwischen allen anderen endlichen Wesen und Gott. In der (die Philosophie Boströms besonders scharf kritisierenden) Schrift Om egenskapen och närgående

Schrift Om egenskapen och närgående

tankeförmel (1880) schlägt er wieder neue Wege ein; die — durchaus wirtliche — zeitliche Wirklichkeit begreift nicht alle Wirklichkeit ein, nur Gott verummt Alles in allen Relationen, und in seinem nachgelassenen (einen konsequenten Begriffsentwurf vertretenden) Werk *Tidsexistensens apologi* (1888; hrsg. v. L. H. Abercrombie) ist der wissenschaftliche Ewigkeitsbegriff (die zeitlose Ewigkeit) — nicht das Dasein des persönlichen Gottes und die Unsterblichkeit der Seele — aufgegeben. W., der eine phantastische und gesünderliche, kontemplative, sittlich ernste Natur war, ist unter den Hauptführern des jungen Schwedens zu nennen. T. Geijer.

Bers. außerdem u. a.: *Religiösa meditationer och föredrag I—III*, 1873—98; — *Vittra skrifter*, utg. af S. W. arberg, (1888) 1894²; — *Om mensklighegens lifsskrifor I—II*, utg. af S. W. arberg, 1889; — *Samlade predikanter*, 1889. — Über W.: L. H. Abercrombie: C. P. W., hans lefnad och lärar (mit ausführlicher Bibliographie), 1889; — C. P. W. Minnesteckning of en taeksam vän, 1912³. P. B. Jørgensen.

v. *Wilmowitz-Moellendorff*, Ulrich, niederdeutscher Philologe, geb. 1848 in Marklowitz (Posen), mache den Feldzug gegen Franckowicz mit, habilitierte sich 1875 in Berlin, wurde 1876 o. Professor der klassischen Philologie in Greifswald, 1883 in Göttingen, 1897 in Berlin. Um die Theologie hat er sich namentlich verdient gemacht durch die Mitarbeit an der Berliner Ausgabe der griechischen Kirchenväter. Seine Anschaunungen über die Religion der Griechen hat er in einem Aufsätze „Geschichte der Griechischen Religion“ im Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1904 niedergelegt. — „Religionsgedichte“, 4 (Sp. 2197).

Bers. u. a.: *Observations critiques in coniectum graecorum selectae*, Diss. Berlin 1870; — *Zukunftsphilologie!* eine Erwidlung auf Friedrich Niedhoffs „geburt der tragödie“, 1872; — *Zukunftsphilologie!* Zweites Stud. eine Erwidlung auf die rettungswürdige für Fr. Niedhoffes „geburt der tragödie“, 1873; — *Analecta Euripidea*, 1875; — *Aus Aischylos*, 1880 (= Philos. Untersuchungen Bd. I); — *Antigonos von Karystos*, 1881 (= Philos. Unterl. Bd. IV); — *Homerische Untersuchungen*, 1884 (= Philos. Unterl. Bd. VII); — *Georgikos von Epicharmos*, 1886 (= Philos. Unterl. Bd. IX); — *Aristoteles und Athen*, 2 Bde., 1893; — *Archäologie*, 1898; — *Textgeschichte der griechischen Dichter* (mit Schriftsteller), 1900; — *Reden und Vorträge*, (1901) 1913²; — *Die griechische Literatur des Altertums* (in Kultur der Gegenwart I 8), (1905) 1911²; — *Textgeschichte der griechischen Autofabrik*, 1906 (= Philos. Unterl. Bd. XVII); — Einleitung in die griechische Tragödie (Abdruck aus *Gur. Heraclies*, I), (1907) 1910²; — *Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer* (in Kultur der Gegenwart II 4, 1), (1910); — *Sappho und Simonides*, 1913. — Er gab u. a. heraus: M. Hauptii opuscula 3 Bde., 1875/76; — *Euripides Herakles*, als Manuskript gebracht, 1879; — *Carducci*, 1879 (Übertragung gemeinsam mit Th. Mommsen); — *Calimachi hymni et epigrammata* (1882) 1907²; — *Aeschylus Agamemnon* griechischer Text und deutsche Übersetzung, 1885; — *Euripides Herakles* erläutert, (1889) 1895²; — *Aristoteles Politica Atheniensis* (mit Maibell), (1891) 1898²; — *Euripides Hippolytos*, griechisch und deutsch, 1891; — *Aeschylus Orestie*, griechisch und deutsch, II. Stud: *Das Leyer am Orakel*, 1896; — *Griechische Tragödien* überlegt, 3 Bde., (1899/1901); die einzelnen Heftchen seidem in immer neuen Abdrücken; — *Bion von Smyrna Adonis*, deutsch und griechisch, 1900; — *Griechisches Lebenbuch*, 2 Bde. Text, 2 Bde. Erläuterungen, (1902) 1904—06²; — *Timotheos*, die Berser, 1903; — *Bucolici Graeci* (1905); — *Griechische*

legische Fragmente (Berliner Klassikerreihe V 1; mit Schubart), 1907. — W. leitet die Herausgabe der *Inscriptions Graecae* durch die Berliner Akademie, der *Ptolemaischen Untersuchungen* seit 1880, bisher 21 Bände), der *Poetarum Graecorum fragmenta* (seit 1901, bisher 2 Bände). — Eine Ulrich von Wilmowitz-Moellendorff-Bibliographie ist ausgearbeitet und wird später im Verlag der Weidmannschen Buchhandlung erscheinen, vgl. Deutsche Literatur-Zeitung 1913, Sp. 868. T. D. Abelio.

Wiberforce, William (1759—1833), englischer Philanthrop, *Wiederauflösung*: III, 4, 1995; Indien: II, A 3 c; *Sklaverei und Christentum*, 4; England: II, 1.

Wilbrandt, Adolf, *Jesus Christus*: IV, 2 g. *Wilden*, I. Robert, Dekan in Bödigheim (Baden), *Volkschriftsteller*, 2 e.

2. Ulrich, Historiker, geb. 1862 in Stettin, 1888 Privatdozent in Berlin, 1889 o. Professor in Breslau, 1891 o. Professor derselbst, 1900 o. Professor in Würzburg, 1903 in Halle, 1906 in Leipzig, 1912 in Bonn.

Bers. u. a.: *Tafeln zur älteren griechischen Paläographie*, 1890; — *Griechische Schriften aus Argivien und Attika*, ein Beitrag zur antiken Wirtschaftsgeschichte, 1899; — *Zum alexandrinischen Antisemitismus* (in Abhandl. der Königl. Gesellschaft d. Wissenschaften), 1909; — *Grundzüge der Papyruskunde mit Chronometrie* I, 1911. — Begründer und Herausgeber des Archivs für Papyrusforschung, seit 1900. Blaue.

Wilde, Oscar Oscar Wilde (1854 bis 1900), Dichter, in Dublin geboren, wo das Haus seiner Eltern der Mittelpunkt der Dubliner Künster und Freizeiter war. In Oxford schloß sich W. der ästhetischen Richtung an, die Ruskin („Dichter mu., 2, Sp. 35) „Literaturgeschichte“: III C, 5, Sp. 2309) hervorgerufen hatte. 1877 reiste er nach Italien und Griechenland. Später lebte er in London, befriedet mit Whistler und den prärafaelitischen Malern und Dichtern („Literaturgeschichte“: III, C 5, Sp. 2309). Es beginnt der Höhepunkt seines Lebens: O. W. der Arheit, der magister elegiantarium von London. Er unternimmt eine Porträtreise nach Amerika, wird in London und Paris gleich gefeiert. Seine Theaterstücke werden überall aufgeführt und bringen ihm Ruhm und Reichtum. Seine einzigen Romane, das Bildnis des Dorian Gray, erscheint er 1890 aus rein zufälligen Gründen für einen Verleger; 1891 erscheint Salomé französisch, Pierre Louys gewidmet, 1892 dann englisch. 1891 veröffentlicht er seine „Intentions“ (Fingerzeige), eine Art Programm seiner Kunstanschauungen. Auf der Höhe seines Ruhmes trifft ihn 1895 die Verurteilung zu zwei Jahren Kerker wegen homosexueller Verfehlungen. Der gefeierte und vermöchte Dichter und Liebling der englischen Gesellschaft wird ein Geächteter und muss in Kerker von Reading Weg zu Fuß und Zäune nahen. Seine Stücke verschwinden von allen Bühnen und seine Bücher werden vernichtet. 1897 kommt er aus dem Gefängnis zu Reading und lebt erst unter dem Namen Melmoth in Berneval bei Dieppe, dann in Paris. Im Gefängnis schreibt er sein „De profundis“, das zuerst in deutscher Sprache (1905) erschien; 1898 erscheint „The Ballad of Reading Gaol“ unter dem Pseudonym C. 33 (Wilde's Zellennummer). Diese beiden Werke waren seine letzten. Gestorben lebte er noch 2 Jahre. Ein so reicher und vielseitiger Geist wie O. W. kommt nicht an dem Problem der Religion vorbeigehen.

Die Person Christi zog ihn an. Schon in einem Essay „Die Seele des Menschen und der Sozialismus“ bekräftigt er sich häufig damit. Im „De profundis“ setzt er sich mit ihr auseinander. Er findet einen „Christus als Vorläufer der romantischen Bewegung im Leben“, Christus den Feind der Philister, den größten Individualisten; auf ihm will er sein fünfzigstes Leben aufbauen. „Jesus Christus“ IV, 2 g). Es ist überaus schwierig, bei D. W. zu unterscheiden, was Natur mit was Poëse ist. Eine Poëse kommtte er so pflegen, daß sie um ein Haar Natur geworden wäre. Seine Idee ist, man müsse „Zwischen seines Lebens“ werden. So macht er sich alle Tatsachen seines Lebens zurecht. Seine Neigungen, die ihn ins Buchthaus brachten, erklärt er sich: „Was mir das Paradies in der Sphäre des Denkens war, wurde mir das Paradies im Bereich der Leidenschaft“. Im Kerker bricht er zusammen; erst der Gedanke, sich durch das Unglück läutern zu lassen, erholt ihn wieder. Aber sofort dringt auch die Poëse durch, er analysiert keine Leiden und erkennt: „die Freude ist für den schönen Körper da, der Schmerz für die schöne Seele“. Er findet in seinem Leiden ein neues Objekt seiner ästhetischen Betrachtung und eine neue Wollust. In Christus findet er einen neuen Künstler und Dichter, einen Vorläufer D. W.s. Aber seine Poëse kam nicht gegen das Leben auf: „In „De profundis“ spielt er den wehmütig resignierten, aber gefassten Mann, der ein neues Leben beginnen will, — aus dem Gefängnis kommt ein Gebrochener, der immer mehr verfällt, bis ihn der Tod vor dem Leben rettet.“

Von seinen Werken erschien eine englische Ausgabe in 12 Bänden, gute deutsche Übersetzung von Margaretha von Westerfeld, Hedwig Lachmann u. a. — Über W.: Hedwig Lachmann: D. W., 1905; — zu „De profundis“: vgl. H. Weinert: Jesus im 19. Jhd., S. 285 ff.

Götter

Wildeboer, Gerrit (1855—1911), holländischer evg. Theologe, geb. zu Amsterdam, 1881 bis 1884 Pastor der Nederlandsche Hervermede Kerk in Heiloo, 1884 Professor für atlische Theologie in Groningen, 1907 in Leiden, gleich „Valeton nicht ohne inneren Kampf zur wissenschaftlich-kritischen Richtung eines „neuen“ Welthausen übergetreten, verband er stets mit der kritischen Forschung den Glauben an Gottes besondere Offenbarung in Israel und an den Heilswert des ATs. W. war zur Einführung in das Verständnis des ATs in der letzten Zeit in Holland der gefürchtete Lehrer. Er hat auch in einem größeren Werke die Entstehung der atlischen Literatur dargestellt.

Hauptwerke: Het ontstaan van den Kanon des Oude Verbonds (1907), Deutsch 1891, Englisch 1895, Französisch 1901 und De Letterkunde des Ouden Verbonds naar de tijdsorde van haar ontstaan (1903); Deutsch 1905). Gerner Kommentare zu den Trüdchen (1897), Prediger und Eher (1898) in „Marijs Sammelwerk und Platenatlas“ (J. H. T. Dörff). Sein prinzipieller Standpunkt ist am deutlichsten zu erkennen aus der Sammlung von Abhandlungen Karakter und beginnend von het historisch-kritisch onderzoek des O. V. (1897), seiner Antitribute De tegenwoordige stand van het oudtest. vraagstuk (1907; gegen die Überhöhung der „Babylonischen Theologie“) und der populär wissenschaftlichen Schrift Het O. T. van historisch standpunkt toegelicht (1908). Von seinen kleineren Abhandlungen sind besonders wahrheitstreu sein Plaidoyer für den Molaischen Uebersetzung des Dialogs (Theol. Studien 1903 und 1906), und seine

Untersuchungen über den Umfang des Kanons (Theol. Studien 1898 und Berichte der Kon. Akademie der Wetensch. 1903).

v. Wildenbruch, Ernst, „Religiöse Dichtung u. w.“ II, 2 (Sp. 2179); III (Sp. 2181). Wildermuth, Ottilie, „Volksschriftsteller, 2 f.

Wilfried von York (634 oder 635—710) England: I, 1 (Sp. 341). Theodor von Canterbury Niederlande: I, 1.

Wilhelm, Fürsten, I. Herzog von Aquitanien, Gründer von Cluny.

2. W. IV—V von Bayern Bayern: I, 1 (Sp. 965, 966).

3. von Hessen-Kassel, Hessen: I, 4, 5; III, 1, 2.

4. von Holland, deutscher Gegenkönig gegen Friedrich II., den Hohenstaufen, „Innozenz IV.“

5. der Reiche, von Nassau, Vater Wilhelms von Oranien.

6. Herzog von Nassau 1816—39, Hessen u. w.; V, 1 (Sp. 2185).

7. W. I. König der Niederlande (I, 1).

8. von der Normandie († 1087), England: I, 2 (Sp. 343). Normannen Sp. 830).

9. Prinz von Oranien (1533—84), Gründer der niederländischen Freiheit, Stammvater der jetzigen Dynastie in Holland, England, Preußen, Österreich, Russland, Italien, Spanien. Zu Dillenburg in Nassau als ältester Sohn von W. dem Reichen, dem Grafen von Nassau, und Juliana von Stolberg geb., wurde er durch den Tod (1544) seines Neffen René von Chalons Erbe der großen Lehnsgüter in den Niederlanden und des kleinen Prinzipiums Oranien. Obgleich seine Eltern lutherisch waren, kam er 1544 an den Hof zu Brüssel, wo er katholisch erzogen und der Bertroute Kaiser Karl V. ward. 1551 mit Anna von Buren († 1558) verheiratet und dadurch mit vielen niederländischen Gütern bereichert, seit 1559 Statthalter von Holland, Zeeland und Utrecht, stellte er sich an die Schweiz der nationalen Bewegung, um die Selbständigkeit des nach Spanien abgereisten Philipp II. und die drohende Inquisition zurückzudringen. In dieser Zeit noch ganz Mann der Welt, Diplomat, nicht Theologe oder Reformator, zeigte er sich als den großen Gegner des Kardinals Granvelle, der 1564 das Feld zu räumen genötigt war. Als aber Philipp den auch vom Prinzen getadelten Bildersturm vom August 1566 blutig strafen wollte und Alba nach den Niederlanden gesandt wurde, wanderte der Prinz nach Deutschland aus, wo er jahrelang, Hilfe suchend, unberührt lebte, bis das Jahr 1572 die große Wendung brachte. Der Prinz, der sich 1574 öffentlich zum Calvinismus bekannte, meistens zu Delft lebend, wurde die Seele der großen gegen Spanien gerichteten nationalen Bewegung. Unablässig forderte er, ohne die Souveränität Philipps zu lenigen oder anzugekreuzen, die Zurückführung der niederländischen Soldaten, die Anerkennung der holländischen Privilegien, größere Macht der Generalstaaten und Gewissenfreiheit. Ratlos bemühte er sich angefischt der ablehnenden Haltung Spaniens um die Vereinigung der südlichen und der nördlichen Provinzen. Im November 1576 fand der Friedensschluß von Gent statt, des Zu-

halts, daß die vereinten südlichen und nördlichen Provinzen die spanischen Soldaten vertreiben sollten. Der romisch-lath. Süden aber und der calvinistische Norden hegten ein gegenseitiges, unüberwindliches Misstrauen. Die Utrechtse Union von 1579 wird dann die Grundlage des Zusammenchlusses der sieben nördlichen Provinzen. W. erlebte noch, daß die Generalstaaten am 26. Juli 1581 Philipp, der ihn selbst 1580 in die Acht getan hatte (vgl. W.'s Apologie), feierlich abschworen, und daß, nachdem sie auf W.'s Antrieb die Herrschaft dem treulosen Herzog von Anjou übertragen hatten, er selbst im August 1582 Graf von Holland wurde. Nachdem schon im Mai 1582 ein mißlungener Mordversuch auf ihn gemacht worden war, erlag er dann am 10. Juli 1584 einem Menschenmörder, ohne schon den vollen Erfolg seiner Taten zu sehen. —

* Niederlande: I, 3.

Bol. Lit. zu * Niederlande: I—II; — Oranje-Nassau Bibliotheek. Catalogus van boeken-pamfletten, historie-prenten, handschriften en brieven betrekkelijk de prinsen en prinsessen van den Huis van Oranje-Nassau van de XVIe eeuw tot op den heden, 1898; — G. Groen van Prinsterer: Archives ou Correspondance inédite de la Maison d'Orange-Nassau. IIe série 1552—84, 8 vol., 1835—47; — J. G. van Someren: Supplément au Recueil de M. Groen van Prinsterer. La Correspondance du Prince Guillaume d'Orange avec Jacques de Wesenbeke, 1896; — Gaëhard: Correspondance de Guillaume le Taciturne, 6 vde., 1850—66; — Deric: Correspondance de Philippe II sur les Affaires des Pays-Bas, 4 vde., 1848—62; — Ruth Buttram: Willem de Zwijger, 1897; — J. S. Harrison: Willem I, Prins van Oranje, 1898; — C. Hend: W. von D. und die Entstehung der freien Niederlande, 1908; — Carl Dönges: W. der Schweiger und Nassau-Dillenburg, 1909. A. M. Brouwer.

10. W. III von Oranien (1650—1702), seit 1672 Erbstatthafter der Niederlande, seit 1689 König von England, *England: I, 3. 4 (Sp. 351 ff); *Irland: II, 2 b. c; *Dissenters' Toleranz, 5 a.

11. W. V von Oranien *Niederlande: I, 6.

12. W. IV von Sachsen-Weimar *Sachsen: III, 1 b (Sp. 148).

13. von Sizilien (Normannekönig), *Hadrian IV.

14. von Württemberg, Name mehrerer Fürsten von W., *Württemberg, 4.

Wilhelm I, erster Deutscher Kaiser, König von Preußen (1797—1888) ist hier wesentlich nach seiner religiösen Seite und seinem Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse zu charakterisieren. Am übrigen *Preußen.

1. Sein Werden; — 2. Sein Warten; — 3. Seine Regierung; — 4. Sein religiöser und sittlicher Charakter.

1. W.'s Mutter, Königin Luise, wollte ihm und den Kronprinzen gemäß ihrer echten Gottes- und Menschenliebe durch den menschenfreundlichen, ehrlichen und warmherzigen, aber weichen Delbrück „zu wohlwollenden Menschenfreunden“ erziehen lassen, während der Vater seine „einfache Verständigkeit und rationalistische Weltanschauung“ auf sie wirkten ließ. Dieindrücke, die er zuerst tiefe erlangte, waren die Niederlage, die Schmach, das tiefe Elend des Vaterlands und die Erhabenheit der Mutter darüber. Da äußerster Einsichtlichkeit erzogen, nicht ästhetisch zerstreut und zerstückt, konnte der schlichte Sinn

nur die großen Züge und Triebe der preußischen Reformzeit, nicht die feineren Gegenäste in sich aufnehmen. Nach der Mutter Urteil, „wie sein Vater einsach, bieder und verständig“, machte er den Feldzug gegen Napoleon trüch, unrespektiert, mit jugendfrischer Begeisterung durch. Am 8. Juni 1815 von Oberhofprediger Ehrenberg eingefeiert, spricht er in dem religiösen Bekenntnis und in den angefügten „Lebensgrundzügen“ nichts Ueberragendes, nichts Geistreiches aus, verrät keinen Zug von Romantik oder Whiffit, nur nüchtern-rationalistische Befreiung des „höchsten Wesens“ und gut lutherische Vorläufe der Pflichterfüllung in seinem Stand und Beruf, daneben der Dankbarkeit und des sittlichen Ernstes. Wie die Mutter „fern von allem Erzwungenen, Ektümelielen und Sentimentalen“, befremdet er sich zu „unrechtmäßtem Vertratten“, daß sich „im Glauben an Gottes Borsehung einen getroffen Mut zu erhalten juchen will“. klar, demütig und natürlich, verträgt er, aller politischen Religiosität, allem hierarchischen Streben abgeneigt zu bleiben. Obwohl gut votestattlich, scheint sein Glaube doch nau-dogmatisch, nicht das Ereignis persönlichen Erlebens, kaum von der mittleren Linie abweichend und doch echt und persönlich völlig wahrhaftig. Diese praktisch-nüchterne, etwas bedrängte und innerlich klare Anlage entwidelt sich in der vollen Durchbildung des Prinzen zum militärischen Hadschmann, unter Zurückdrängung tieferer geistiger oder literarischer Interessen, zu deren Berliner Vertretern er sein inneres Verhältnis gewann, zum wesentlich militärisch disziplinierten Charakter, der sich schon bewährte, als daß durch manningische Stadien hindurchgehende, zuletzt um des Einpruchs des Vaters und des Staatesinteresses willen aufgegebene Liebesverhältnis zu der aetherisch reinen, weich und lebhaft empfindenden Prinzessin Elisabeth Radziwill ihn in das Heiligtum eines reinen Schmerzes und vollkommenen Opfers führte, in dem er seinen Trost nur im fetter Gottvertrauen und „Standhaftigkeit in dem Unabänderlichen“ fand. „Also erzog eine unerhörlich weise Waltung der Nation ihren Helden und lehrte den gehorchen und entsagen, der einst Deutschland beherrschen sollte“ (v. Treitsche). In den heissen Schmerzen und Eregungen dieser 6 Jahre gehärtet, aber niemals verhärtet, hat er gelernt, seine persönlichen Wünche an die harten Notwendigkeiten des Staates hinzugeben. So war er auch gegen die geistreichen, romantischen Anwandlungen seines Bruders gesetz und ging, beeinflusst durch die *Berlads, seinen Mittelweg zwischen Freigieiterei und Frömmigkeit, obgleich er allmählich auf die jugendliche Opposition gegen die Reaktion am Hof verzichtete und ins Fahrwasser eines gemäßigten Legitimismus geriet. Eine sicher nicht aus tiefer Liebe hervorgegangene Ehe mit der lebhaften und geistvollen Prinzessin Augusta von Weimar hat zwar nicht zu einem vollen Einflang ihrer sehr weit auseinander liegenden Gemüts- und Gedankenrichtung, wohl aber zu einer heilsamen und fruchtbaren Ergänzung seiner Einsichtigkeit geführt; im ganzen ist seine innere Gehalttheit und Standhaftigkeit in dem Unabänderlichen durch dies Verhältnis sicher ebenso gefördert, wie seine vornehme Ritterlichkeit das Verhältnis errächtig machte.

2. Während der langen Wartezeit des voraussichtlich nicht zur Herrschaft bestimmten Prinzen von Preußen bildete sich seine innere Unabhängigkeit fruchtbar aus. Mit dem 1837 ausgebrochenen "Kölner Kirchenstreit" unzufrieden, weil man doch nicht um der Religion halber, um den Papst zu stützen, zu den Waffen greifen könne, lebte er wie Religionskriege, so allen Fanatismus „unserer Frömmel à la tête“, die sich teß über die Gouvernements stellen möchten“, ab und tritt im Gegensatz zu seinem Bruder in den Freimaurerorden ein. Er fühlte sich als Praktizier und Soldat neben den Künstler und Dogmatiker gestellt, mäßigte 1843 dessen strenges Ehescheidungsgesetz als unpraktisch und gefährlich und trüffelte die Verater des Bruders „die Pietisten“, als Frömmel, die ihm „immer predigen, der Magen des Volkes müsse verdauen, was man ihm bietet!“, „eine vor treffliche, aber naive Heilsmethode“, zu deren Fäihen er nicht schwörte. So blieb er auch als der bestgebaute Feind der Revolution trotz der Flucht nach London auf der mittleren Linie eines konservativen, zeitgemäßen Fortschritts. Während der Herrschaft der Reaction stand der Koblenzer Hof in ausgeprochenem Gegensatz zu "Kleist-Meckow", dem nahen Oberpräsidenten, und unterhielt Verbindungen mit den konservativen Konstitutionellen und Utilitaristen. Vor allem sprach er sich entschieden gegen die Kirchenpolitik seines Bruders aus, gegen alle hierarchischen Übergriffe, gegen jedes Bündnis mit den „sogenannten konservativen Elementen der katholischen Kirche“, aus deren Klauen man allzu schwer wieder herauszukommen; so stand er in allgemein belauertem Gegensatz zur Kreuzzeitungspartei. Mit 60 Jahren glaubt er, am Abschluß seines Lebens zu stehen, in die Zeit eingetreten, da man nur noch in den Kindern fortlebe; voller Bescheidenheit und Bescheidenheit läßt er sein viel bewegtes Leben an seinem Auge vorübergehen, den steilen Wechsel von Leid und Freude, das große Verhängnis und die große Erhebung in den Jugendjahren, die Pflichterfüllung der reisen Jahre, die sein Glück geworden sei, und läßt alles Trennende, alle Bitterkeit dem viel mäßigtlichen Bruder gegenüber verjünen im Aufblid zu dem Ewigen, dem er sein Sterben und seine Seele beßt. So besiegt eine jelten ausgereiste Persönlichkeit den Thron. Obgleich nicht arm an innerer Bewegung und tiefgehenden Kämpfen, ist er nicht durch eigenes Bedürfnis, sondern nur von außen her zur Auseinandersetzung mit den Forderungen seiner Zeit geführt worden, so daß auch die neuen Aufgaben und Gedanken, die er gehörsam aufgriff, nur als etwas Fremdes ihm gegenüberbleiben. „Und trotz dieser steilen Radigiebigkeit war er ein Ganzes und Besonderes für sich.“ Denn er hat durch seine lernbegierige Bescheidenheit seine Eigenart in all die ihm abgerungenen neuen Unternehmungen hineingelegt und sie, indem er sie auf seine Verantwortung nahm, auch eigenständig geštempelt. Vor allem Offizier, ohne Pomp und Poſe, vornehm in der sachlichen Klärheit und Reinheit seines Willens, jener Seele, hat er allen Groll, alle Eiferucht, alle Heinliche Empfindlichkeit im Gebet zu zügiger Klarheit niedrigerungen. Keine starke, noch leichtbewegliche Natur, weder leidenschaftlich zäh noch selbstbewußt, hat er einen ganz selten sicherem Tiefgang gehabt, Treue im großen

und kleinen, vornehme Sicherheit, absolute Zuverlässigkeit, das alles gegründet in seinem Glauben, der einfach, schlicht, hell und doch nicht gewöhnlich oder gar zweifelnd durchgearbeitet war, nach eigenem Bekenntnis „das Brot seines Lebens, der Trost seiner Schmerzen, das Richtmahl seines Handelns“.

3. Ohne eigentliches „Programm“ ergriß er zunächst die Zügel der Regierung, bald die der eigenen Regierung, und doch ließ die berühmte Antrache an die Minister 1858 ihre Richtung klar erkennen: der konervative, antidemokratische, auf das Gottesgnadentum gegründete Grundzug, der doch aller politischen Orthodoxie, aller geistlichen Heuchelei, allen geistlichen Übergriffen in beiden Konfessionen sich entschlossen entgegensezte. Seine Abhängigkeit an das Bekehrtheit, seine Bekommentheit, sein Sinn für Ordnung und Einordnung wurde durch das Biedermeier Attentat 1861 nur bestärkt: das Drängen zur Tat für Deutschlands Einheit begannen dem zähen Beharren, das nichts überzeugen will. Als er sich 1861 zu Königsberg selbst die Krone aufs Haupt setzte, war er dabei frei von aller Romantik und Macht seines Vorgängers, erwartete auch keine besondere Erleuchtung, begrüßte aber die neue Würde als unmittelbar von Gott konnumend, nur Gott verantwortlich in ihrer unantastbaren Heiligkeit: die göttliche Weise des höchsten Amtes sollte ihm den Mut stärken, gegen den Zeitgeist anzutämpfen, da „Alles wanzt, nirgends Tren und Glauben“. Er brauchte dieses Stehen an sich und Gottes Gnade in der bald einbrechenden Konfliktszeit, auch zur Überwindung seiner starken initiativen Abneigung gegen den dämonischen Gewaltmenschen Bismarck, dem er doch die Rettung der Krone und der Nation anvertrauen mußte. An "Roos' feier verwandte, auch in religiöser Hinsicht gleichförmte Seele sich anlehnd, hat er sich selbst bewegen in vielen schweren Gebeilstämpfen zum Gewahrsassen der überlegenen Intelligenz seines Vaters und seine zwar ursprünglich motivierten, aber politisch turzächtigen Sondermeinungen der von jenem betonten Staatsnotwendigkeit aufgeopfert. So entsteht als Hintergrund all der gewaltigen feigreichen Kämpfe mit inneren und äußeren Feinden das wunderbar ergreifende Drama der unausgelebten Konflikte des Gerechtigkeits- und Legitimitätsgefühls des Königs mit dem herben und schneidend klaren Staats- und Machtbewußtsein Bismarcks. Ni aber auch das große Werk der Einigung Deutschlands unter einem starken Preußen wesentlich dem König abgerungen, so hat er es doch wieder durchgelebt und gekrönt durch den Adel seiner ganz selbstlosen, alle Verantwortung auf sich nehmenden, vor Gott demütigen, ehrwürdigen Persönlichkeit. Rührend und berührend mit all seinen Engen und Schwärfälligkeiten ist die Ehrlichkeit und Gauigkeit, womit er die ihm abgerrosten Entschlüsse dann als seine eigenen vor aller Welt verirrt und mit allen Konsequenzen verantwortet. „Er hat nicht nur die natürliche Eiferucht — soweit er solche etwa verfürt hätte —, nicht nur die negativen, sondern gerade die positiven Kräfte seines eigenen Innerlebens überwinden müssen, um Bismarcks Taten zu ertragen, und er hat sie übermunden. Darin liegt sein immortelles Schiedemum“. Was ihm aber so viel zu schaffen machte,

war außer der furchtbaren Verantwortung für so viel Blut die Gewaltamkeit und Lüg und die Nichtberücksichtigung der konservativen Gewalten wie den Forderungen der Gerechtigkeit in Bismarcks gefährvoller Politik. Nachdem er aber die jütliche Berechtigung und politische Notwendigkeit der Gewaltpolitik erkannt hatte, trat er mit seiner ganzen königlichen Würde für sie ein. Dieser immer wiederholte stille Kampf, bei dem Persönlichkeit gegen Persönlichkeit, Recht gegen Recht, Wille gegen Wille steht, und der immer wieder in heissem Gebet erstrittene Sieg über seine schwierige Natur, der doch ihre Reinheit und Klarheit und die volle Verantwortlichkeit nicht genommen ward, ist in der Tat „die ehrwürdige Leistung eines tießen, innerlichen Lebens“. Wenn man dazu kommt, wie der Monarch im Delße den lebendigen Vereinigungspunkt der gegeneinander strebenden Energien Bismarcks, Roos und Moltkes durch seine Herrscherwürde und seine Gerechtigkeit gegen alle bildet, wird man seinen Anteil an der Gründung des Reichs nicht gering anschlagen, wenn er ihr auch an allen Etappen und noch zuletzt bei der Kaiserkrone die größten Hindernisse bereitete. Wer die Kriegsjahre miterlebt hat, weiß, wie die ehrwürdige, freundlich milde, an allen Wunden teilnehmende, in Gott gescheite, die Siege demütig als „Wendung durch Gottes Zugung“ auflassende, den besiegen Napoleon großherzig schonende christliche Persönlichkeit auf das Volk in Süd und Nord einigend und erhebend gewirkt hat. Dass dem durch und durch preußischen König die Übernahme der Kaiserkrone einer der schwersten Augenblide seines Lebens war, offenbart so recht die von aller Eitelkeit freie Sachlichkeit und Gehaltenheit seines Wesens: „Erst nachdem ich in inbrünstigem Gebet mich an Gott gewendet habe, habe ich Fahrt und Kraft gewonnen.“ — Aber auch im neuen Reich hat seine Persönlichkeit inmitten seiner Großen ketige, starken Einfluss geübt. Trotz lebte er sich innerlich auf gegen das, was sein Vertrauensmann Roon an der „neuen Ära freiheitlicher Entwicklung“ beklagte als „Verdorren der patriarchalischen konservativen Staatsidee“, als „Verdeutschung à tout prix“ durch den „vermeugnen Steuermann“ Bismarck. Der „Kulturmampf“ blieb ihm stets eine bittre Notwendigkeit, ebenso die neue Verfassung der evangelischen Kirche („Kirchenverfassung: II, 5b“ Preußen; III, 2b), das Gesetz betreffs der „Schulauflösung“ und die „Civilstandsgefebung“. So war er den konservativeren Fronden an seinem Hofe ausgetan, an deren Spitze die Kaiserin Augusta stand. Aber er blieb seinem Kanzler treu, bis der sich selbst von dem liberalen, kulturlärmferischen Sturz wieder abwandte. Unvergessen soll ihm der Brief an „Pius IX“ vom September 1873 bleiben, worin er dessen Versuch, den Monarchen von seiner Regierung zu trennen, und des Papstes Aufruhr auf Oberherrschaft über einen jeden Christen mit protestantischem Freiheitstrotz zurückwies. Dass die altnordliche Abbrödelung und der opportunistische primitiviose Aufhandel mit dem Recht des Kulturmampfes seinem Herzlichbewusstsein und protestantischen Gefühl viel zu schwärfen gemacht bat, dafür fehlten uns die Zeugnisse. Nur doch er die Errichtung einer päpstlichen Ruritanatur in Berlin grundfächlich abgelehnt habe, wird uns bestimmt

verichern. Wir müssen vielmehr annehmen, daß ihm nicht bloß die unleugbaren politischen Notwendigkeiten, sondern auch die Sympathie mit den Gewissensnoten seiner katholischen Untertanen und der gemeinsame Gegensatz gegen den glaubensfeindlichen Umsturz über alle Bedenken hinweggeholfen haben. An dem inneren Umsturz, der sich 1878 zur Schatzzoll- und Sozialpolitik vollzog, deren Durchdringung der Kulturmampfriebe war, hat sich der Kaiser lediglich erfreut, geleitet von seiner Empfindung für Autorität und von seinem Gegensatz gegen das, was Roon „die von einer dogmatischen Gesetzgebung großgezogene Hydra unserer ganzen Zivilisation bedrohenden Partei der Verwilderung“ genannt hat. Und zwar war sein Gegensatz gegen den Liberalismus am verächtlichsten auf dem Gebiete der evangelischen Kirche, deren Synodalverfassung er unter großen Bedenken befürchtet hatte, deren dogmatische Kämpfe er ohne alles Verständnis der intellektuellen und Gewissensnoten nur kopfschüttend verfolgte. Es bedurfte da keiner sich vordrängenden, gar intriganten Beeinflussung seiner Hofprediger Högel und Stöder: die liehen nur seinen eigenen Sorgen und Abneigungen Worte. Als nun die Rittertate 1878 die Gefahr des Umsturzes ihm so nahe rückten, da machte er dafür liberale Gottesleugnung und Sozialdemokratie gleichhermaßen verantwortlich. Die Wunde, die seinem Herzen da geschlagen war, bestärkte nur sein Pflichtgefühl, sich der drohenden Gefahr gegenüberzustellen, und seinen Entschluss, der Zuchtlosigkeit der Presse und der Versammelungen, sozialistischer wie antireligiöser, entgegenzutreten und das Werk der religiösen Belebung und der Befestigung des gelobten Bodens der Kirche in die Hand zu nehmen. So wies ihn die schwere Schidung einerseits an sein Gewissen, „nich zu prüfen, ehe ich vor dem Richterstuhl des Allmächtigen erscheinen soll“, und bestärkte seinen Glauben, „dass Gott mich ausrichte, meinen Willen hier auf Erden zu erfüllen“, vollendete aber auch anderseits seine Abwendung von aller liberalen Kultur. Da gegen schloß er sich der von Bismarck begonnenen Sozialreform mit freudiger Seele und vollster Hingabe an. Das bewiesen die kaiserlichen Botschaften vom 17. November 1881 und 14. April 1883, welche die Arbeitervertheilungsgefebung als Ausdruck der christlichen Rächtsliebe wie des jüttlich-religiösen und nationalen Pflichtbewusstseins der Monarchie darstellten. Und er bestandnte die Sozialreform, für die er das ganze Gewicht seiner Würde und seines persönlichen Ansehens einsetzte, als den letzten Abschluß eines langen Tagewerts: er wolle darauf dringen, „so lange Gott uns Frei gibt, zu wirken“. Die letzten 10 Regierungsjahre fühlte sich W. zweifellos mit seinem Kanzler wesentlich einig; und dass die konservativen Gewalten, die evangelische Kirche, das katholische Volk, der adelische Adel, geschlossen hinter ihm standen, hat seinen Lebensabend vergoldet. Dass die Hebung der Lebenslage des vierten Standes nicht auch die erhoffte Durchdringung mit nationalem Empfinden und Gottesfürcht herbeiführte, macht ihn zwar nicht irre daran, nach bestem Wissen seine Pflicht zu tun ohne Rücksicht auf den unmittelbaren Erfolg“, bestärkte ihn aber in seiner Grundauschau: „dem Volk muss die Religion erhalten“.

werden" vermöge einer planmäig geübten Stärkung der patriotischen und christlichen Gefühle. Man darf es nicht verborgen, daß das ganze große Kapital an Macht und Liebe, das sein Alter bei allen Teilen des Volkes besaß, zugleich zur Stärkung der konservativen Tendenzen eingesetzt ward. Der Drud der liberalen Ura, die ihm innerlich stets fremd geblieben, die er nur als staatliche Notwendigkeit extrahiert hatte, war von seinem Bewußtsein und Gewissen abgenommen. Und seine Kirche war wieder, seit der Entlassung A. Falts und G. Hermanns, die sein persönliches Werk war, in der von ihm gewünschten Richtung. Man kann schwerlich glauben, daß auf diesem Gebiet wirklich härtere Verstrebungen in seiner Gesinnung vorgegangen sind; sein Glaube war nicht bloß derselbe wie zuvor, der der "Gemeindeorthodoxie, sondern seine Abneigung gegen zerstörende, bigotte Vertretung desjelben, seine selbstverständliche Zufriedenheit damit, daß die christlichen Forderungen nur in den Grenzen der Staatskirche durchgesetzt würden, und der Durchsetzung christlicher Forderungen und seine Zurückhaltung vor direkten Eingriffen war die gleiche. Nur seine Kirchlichkeit und kirchliche Uniformierungstendenz war durch den Gegensatz gegen den Umfuss, den er den kirchenauflösenden Tendenzen Schuld gab, jahrofster, absentierter geworden. Von großer Bedeutung war aber die Dämpfung aller Opposition gegen den realitären Kurs, der immer entschiedener in den ganzen Kulturpolitik gesteuert wurde, durch die tiefe Ehrurtheit aller Kreise des Volkes vor der ichtlichen Echtheit und dem alles Pompaften, Theatralischen, absichtlich Geleierten enttäuschten christlichen Adel seiner Sieg- geträumten und doch so besiehdenen Persönlichkeit.

4. Der religiöse Charakter W.s ist nach allem Ausgeführten nicht schwer zu erkennen. Es wirkt darin zweifellos die Religiosität seiner Eltern nach; ihr völliger Mangel an vielseitiger Gefühlssteigerung, ihre praktisch-ethische Lebensgemäßheit, ihr Verzicht auf philosophische oder auch nur reflektierende Einarbeitung in eine bestimzte Weltanschauung. Durch und durch Offizier, verdient W. sicher nicht den Vorwurf, der in und dort sieb hervorwachte, daß er auch auf religiösem Gebiet eine subalterne Heldewebelnatur bewiesen habe, wohl aber die Einbildung als eines ungemein ichtlichen, einfachen, elementaren religiösen Charakters, der von der Religion verlangte, daß sie ihm ermögliche, ohne viele Neberlegung mit dem Leben und Beruf fertig zu werden. Dafür ist überaus bezeichnend sein Abhied von Roon: "Dort sehen wir uns wieder. Grüßen Sie die alten Kriegskameraden! Sie finden viele!" Es verbindet sich mit rationellistisch-nüchternem, der Nihilis wie Romantik, aber auch alten Rämpfern um die Weltanschauung unzüglicher Denkart, das Bedürfnis der Unverordnung und der Einordnung der Religion in das, was die staatlichen und beruflichen Lebensnotwendigkeiten erforderten. Wie seine Mutter es ihm aus Herz gelegt, Religion sei wie die Stütze so vor allem die unentbehrliche Ausrustung für den Fürstnerberuf, wie er in seinem Konfirmationsbekenntnis verucht hatte, seinen Stand und Beruf unter die Bedeutung des Evangeliums zu rüden, so hat er, wie C. Förster nachgewiesen, unentwegt sein Leben lang mit dem ihn am meisten charakterisierenden Berufs-

und Pflichtbewußtsein Religion und Beruf in allernächste Beziehung gesetzt. In starkem Gegensatz zu seinem tiefer veranlagten Bruder, der „Lust hatte zur Wahrheit, die im Verborgenen ist“, der überweltlich gerichtet, voll Schnitt nach der Ewigkeit, nach geheimnisvoller Berührung mit Gott, aber auch von phantastischem Verlangen nach einem heiligen christlichen Reich beherrscht war, steht W. mit beiden Füßen in dieser Welt, findet in Staat und Volk das ihm anvertraute Kleind, dankt Gott über alles für die Ausführung zu seinem Beruf, betrachtet selbst die Sünde wesentlich unter dem Gesichtspunkt von Vertrauensbruch, Ungehorsam, Feigheit, also Sünde gegen Staat und Ordnung, erwartet von der Ewigkeit wesentlich Lohn und Strafe für die Treue des Dieners und Wiedersehen mit treuen Dienern Gottes. „Und auch in der Erkrankung, mit der er den Gegnern der monarchischen Autorität gegenüberstand, spiegelte sich diese Aufstaltung wider: er verteidigt eine göttliche Ordnung, ein Gut nicht bloß zeitlichen, sondern ewigen Wertes.“ — So hat er denn auch das ichtliche Leben wesentlich unter staatlichem und national-völkischem Gesichtspunkt als Macht christlicher Geistigungseinheit betrachtet. Zwar die kirchliche Diplomatie und Hundelei, auch den Geistigungszwang, hat er dauernd abgelehnt, wie er denn den neu gewonnenen Provinzen Hannover und Schleswig-Holstein die kirchliche Selbständigkeit verbürgt hat: „Ich spreche dies um so lieber aus, je tiefer ich von der Überzeugung durchdringen bin, daß das Verlangen nach wachsender Einigung aller Teile und Glieder der evg. Kirche, welches ich wie meine in Gott ruhenden Vorjahren unverdubar im Herzen trage, sich um so freudiger entfalten und die rechten Wege finden werde, je freier und unbeirrter die Herzen sein werden, das Gemeinsame in Liebe zu führen und zu pflegen.“ Aber für die notwendige Manigfaltigkeit des persönlichen Glaubenslebens der Protestanten hatte er kein Verständnis. Für seinen einfachen christlichen Neunjahrerstand lag es nahe, in den einfachen handgreiflichen Tatsachen des apostolischen Bekenntnisses, dazu unter dem hohen Namen der Apostel, das Werdienst des Christentums zu sehen. So traf ihn, der bereits 1873 beim Empfang des Vorstandes der Generalsynode ausgeprochen hatte, vor allem somme es darauf an, daß die Kirche auf dem rechten Grunde, dem des apostolischen Glaubensbekenntnisses, stehen bleibe, die Nachricht von einem Aufturm der Berliner Liberalen gegen das Apostolitum wie ein Schlag ins Angesicht! (Apostolitumstreit, Sp. 602 f.). Er war überzeugt, daß das Apostolitum die Summe der Heilstatthaben des Lebens Christi enthalte und die Lehre der Apostel treu wiedergebe, und erblickte in dem Aufturm dagegen etwas der Absehung Gottes durch die französische Revolution Vergleichbares. Daher er sich denn heilig verpflichtet fühlte, in dem darum entbrannten Streit leidenschaftlich darbei zu befreien, wesentlich, damit dem Volk die Religion erhalten bleibe und das Volk nicht ins Verderben gehe. Es war Röbel sicher ein kleines, den theologisch völlig unlebhaften W. in der Anbildung zu befestigen, daß diejenigen gar keine Christen seien, vor allem unwürdig Christliche zu sein, die den Gründer der Kirche nicht als den

Sohn Gottes im Sinne des kirchlichen Dogmas verehren. Aus dieser Stimmung heraus, die ziemlich weit abliegt von der Erklärung des Prinzenregenten, konnte der milde Herrscher sogar die Absetzung Otto I. Pleiderers verlangen, die Entlassung E. Hermanns wie A. Falts begrüßen, die Ernennungen zu den Synoden aus königlichem Vertrauen in einseitigem, parteiischstem Sinne vornehmen und so der T. Politiven Union zu jener Parteiacht verhelfen, unter der wir noch jetzt leutzen. Wir sollen aber über allem, was uns von der christlichen Überzeugung und kirchlichen Betätigung des Kaisers trennt, nicht vergessen, daß er sich weder von seinem ersten Oberhofprediger W. Hofmann, noch von seinem bedeutendsten, Rögel, hat gängeln und zur Befriedigung ihrer Mächtigkeit missbrauchen lassen, sondern daß er dabei sich selbst und seiner schlichten Laienüberzeugung treu geblieben ist, die alles, was ihm hielten trug, Erhebendes und Schmerzliches, auf den Gott zurückführte, der unsere Geschichte lenkt, und in den letzten Leidestunden zumal in dem hilflosen Kummer um seinen Sohn, das Gebet „Dein Wille geschehe!“ als den Spruch betete, „an dem ich festhalte bei allem, wenn ich meine Gebete endige und so heißt Bitten bete!“ Rögel, der ihn in der Sterbestunde seinen seeligerlichen Trost so ganz nach seinem Herzen spendete, hat das treffendste Wort über ihn gesprochen: „Jeder soll an ihm ein Mann, König und Christ.“

Zu 1.—3. Erich Marx: Kaiser W. I. (1897) 1910; das z. T. wörtlich sitzt, jedenfalls durchweg bewußt ist; — W. Duden: Unser Kaiser, 1897; — Louis Schneider: Aus dem Leben Kaiser W., 2 Bde., 1890 bis 1892; — Georg Schuster: Zur Jugend- und Erziehungsgeschichte des Königs Friedrich Wilhelm IV und des Kaisers W. I. Denkwürdigkeiten ihres Erziehers Fr. Delbrück, 1904; — Zu 4. Rudolf Rögel: Am Sterbebette und Sarge S. Maj. des Kaisers W., 1888; — Der J. Sein Werden und Wirken, 2 Band 1901, 3. Band 1904; — Erich Höxter: Weshalb die Christen Christen sind? 2. Kaiser W. der Erste (Curw 1898, Ep. 529 ff.; vgl. ebd. 1892, Ep. 1050, 1056 ff.); — Friedrich Rippold: Aus dem Leben der ersten beiden deutschen Kaisers und ihrer Frauen, 1907.

Wilhelm II., Deutscher Kaiser und König von Preußen, geb. 27. Januar 1859, folgte auf Kaiser Friedrich III. am 15. Juni 1888.

1. Genuss eines religiösen Lebens; — 2. Seine Stellung zur evg. Kirche; — 3. Seine Stellung zur luth. Kirche; — 4. Seine Sozialpolitik.

1. Zu seinem selbstdarverjagten Glaubensbezeugnis zur Konfirmation sprach W. aus: „Ich weiß, daß meiner schweren Aufgaben warten im Leben — aber sie sollen meinen Mut stärken, sollen mich nicht unterdrücken; ich werde mir Stärke von Gott erbitten und meine Kräfte ausbilden!“ Dr. Hinzpeter, sein Erzieher, übte offenbar keinen Druck auf seine religiöse Entwicklung aus, — das wäre auch ansichtslos gewesen, da ihn sofort „der Widerstand“ frapierte, den jeder Druck, jeder Versuch, das innere Wesen in eine bestimmte Form zu prägen, hervorrief“ —; Hinzpeter spricht von der „freien, unbeirrbaren Folgerichtigkeit“, womit W. die manigfachen religiösen Eindrücke auf sich wirken ließ; nicht die Autorität des menschlichen Vermittlers, so hoch er sie schätzte, gab für ihn den letzten Ausschlag

zur persönlichen Entscheidung über die ihm dargebotene Lehre und Verkündigung, sondern für ihn handelte es sich um das unmittelbare Gewicht und um die Vollmacht der im Christentum gegebenen göttlichen Offenbarung. W. hat 1912 in Bern erwähnt, daß er selbst durch seinen Lehrer Hinzpeter, einen strengen Calvinisten, nach der Lehre der reformierten Kirche erzogen worden sei. In dieser Erziehung sei das Hauptgewicht auf die Bildung der Persönlichkeit auf Grund der Bibel gelegt worden. Erst in der letzten Zeit seines religiösen Unterrichts sei er dann mit den Dogmen vertraut gemacht worden. Dieser reformierte Erziehung, deren Ergebnisse er heute noch aus voller Überzeugung festhält, verbande er seine weiterzige Auffassung in religiösen Dingen. Das Elternhaus war von einem durchaus freien, weltihrigen Geist erfüllt, dem alle dogmatische Enge und alle Lehrgeflechtigkeit fernlagen. Er selbst war sich bewußt, von seinem Vater in der Schule des Idealismus erzogen zu sein; ihm verdankt er die „Drohnatur“ und den hohen Gedankenslug, während die Schärfe des prüfenden Berandes und die fast unbegrenzte Aufnahmefähigkeit seines Geistes wohl mehr der englischen Mutter Erbteil war. Das Gymnasium in Kassel brachte ihm bei dem stets bewußten Streben, sich für seinen künftigen Beruf auszubilden, nur in Geschichte, Literatur, Kunst und antitem Geistesleben den genügenden Gedanken- und Sachenstoff, während es dem großen Interesse, daß er den Naturwissenschaften und ihrer praktischen Anwendung entgegenbrachte, nicht genügen konnte; von einer tieferen religiösen Beeinflussung auf dem Gymnasium hören wir so wenig als von der Nachwirkung seines ersten Religionsunterrichtes bei dem freimütingen Prediger Petersius und des Konfirmandenunterrichtes bei dem Hofprediger Heim. Wahrscheinlich hat erst der damalige Bonner Stadtpräfater Thryander, dessen Predigten W. als Student regelmäßig besuchte, durch seine ebenso gründlich durchdachten wie praktisch anfahrende Predigten einen tieferen Eindruck auf ihn gemacht; seine spätere Berufung zum Oberhofprediger und ersten Vizepräsidenten des Oberkirchenrats hat Thryander des Kaisers Bonner Kindländen zu verdanken. Die Verbindung mit Prinzessin Auguste Victoria von Schleswig-Holstein war bei der schlichten, zweifelsfreien und warmen Positivität derselben geeignet, den kritischen, mindestens befürwortenden Reaktionen des durchaus modern denkenden Prinzen ein praktisch-drittlisches Gegengewicht zu bieten. Es ist Söder zu glauben, daß bei der vielfach als programmatisch behandelten Heranziehung des Prinzenpaars zu der Waldersee-Versammlung, die nur der Berliner Stadtmüller größere Hilfsquellen erschienen sollte, der Wissenschaftsverein, Evang.-kirchlicher, 1), kein „hochkonervatives, hochkirchliches, reaktionäres Kameralattheiten“ im Spiel war; der Prinz sprach in seiner Begrüßungsrede aus, daß es sich für ihn um christlichestreben handle, die jedem einheitig kirchlichen Standpunkt fern lägen. Es gelte, der geistlichen Bewahrung der hauptsächlichen Wässen zu dienen, den Gewalten der Zerstörung mit versteckten Kräften entgegenzuarbeiten; nur durch christlich-soziale Geist sei der Umsatz zu überwinden. Da spürt man allerdings den Geist, der bei vielen leitenden Persönlichkeiten, auch

bei „Bismarck, den Widerwillen gegen „Muderei und Stöderel“ hervortrieß. Kurz zuvor politisch „ein gelehriger und dankbarer Schüler“ Bismarcks, hat er gewiß nicht mit dieser Aktion ihm entgegenwirken wollen. So hat er dann erklären können, die Missdeutungen, welche sein Eintreten für das Wohl der geistig und körperlich Notleidenden vielfach hervorgerufen würden ihn nicht abhalten, dem Vorbild seines Großvaters und Vaters folgend, unberührt von politischen Parteibestrebungen, stets zur Hebung des Wohles aller Notleidenden nach Kräften beizutragen. Doch hat seit jener Verhandlung jede persönliche Berührung des Hofes mit der Stadtmission und ihrem Leiter aufgehört; beide waren, wie es wenigstens Stöder empfand, seitdem in gewissen hohen Kreisen verfeucht. Über die Eintrübe der so rasch einander folgenden erschütternden Todesfälle der beiden Kaiser schreibt Hinzpeter: „Das ja fast tragisch schnelle Reisen des vorher übersprudelnden Prinzen zu einem gejetzten, reservierten, würdevollen Fürsten ist die Wirkung der tiefen Erschütterungen, welche dessen Gemütsleben in dem letzten jürdabaren Jahre vor seinem Regierungsantritt durch das unvergleichlich tragische Gescheh' seiner Familie erlitten: das unermäßliche Leid um den tiefschmerzten Großvater, den so unsaglich viel und gebuldig leidenden Vater und die unabsehbar ungläubliche Mutter mußte die Entfaltung eines Bebens zeitigen, in dem Denken und Wollen ein edles und warmes Fühlen zur Unterlage haben.“ — Dazu kam ein an „Friedrich Wilhelm IV.“ erinnerndes Sovi verärrätsgesühl, das sich auf den Text gründet, den W. dem Oberhofprediger Kögel für die Predigt bei der Eröffnung des ersten Reichstags vorgeschrieben hatte: „Von Gott ist es Gnade bin ich, daß ich bin.“ Wie sein Großvater wollte auch er die Krone nur vom Himmel nehmen: „von dieser Auffassung bin auch ich beseelt und nach diesem Prinzip bin ich entschlossen, zu walten und zu regieren.“ „Sie wissen“, sagte er auf dem brandenburgischen Provinziallandtag 1891, „daß ich meine ganze Stellung und meine Aufgabe als eine mir vom Himmel gesetzte aufsasse, daß ich im Auftrage eines Höheren handle, dem ich später einmal Rechenschaft abzulegen berufen bin. Deshalb kann ich Sie versichern, daß kein Abend und kein Morgen vergehe ohne ein Gebet für mein Volk und speziell ohne einen Gedanken an meine Mark Brandenburg.“ In seiner Kundgebung an sein Volk führte er aus: „Auf die Regierung im Ausblid zu dem König aller Könige übernommen und Gott gelobt, nach dem Beispiel meiner Väter ein gerechter und milder Fürst zu sein, Freiheit und Gottesfurcht zu pflegen, den Frieden zu schützen, die Wohlfahrt des Landes zu fördern, den Armen und Bedrängten ein Helfer, dem Rechte ein treuer Wächter zu sein. Wenn ich Gott um Strafbitte, die königlichen Pflichten zu erfüllen, die sein Wille mir auferlegt, so bin Ich dabei von dem Vertrauen zum preußischen Volk getragen, welches der Rückblick auf unsere Geschichte mir gewährt.“ — Von dort ab hat die konservative und hochfürstliche Prese nicht aufgehört, daß „christliche Selbsterlösung“ jenseits des Kaiser's vor den Wagen ihres „königlich preußischen Christentums“ zu jammern, wofür er selbst aber nicht verantwortlich zu machen ist.

Sie hat dann 1892 auch das gelegentlich der Einweihung der Wittenberger Schloßkirche abgelegte Bekenntnis W.s, das vorher dem preußischen Staatsministerium vorgelegen hatte, als einen Bekenntnisauftrag zu den die Positiven mit den Katholiken einigenden Grundtatsachen des Christentums hingestellt und die andere Tendenz deselben, gegen den „Ultrrantianismus und gegen jeden Glaubens- und Gewissenszwang zu protestieren, verbüllt. „Am Gedächtnistag des Anschlags der 93 Theben“, erklärt er, habe er den allmächtigen, gnadereichen Gott in heiligem Gebet angerufen, „umfern evg. Volke die Segnungen der Reformation zu bewahren, Gottesfurcht, Nächstenliebe und Untertanentreue in unseren Landen zu mehren ... uns und allen unsern Mitbrüdern durch Jesum Christum ein seliges Ende in der Gewißheit einer fröhlichen Auferstehung zu bescheren. Wie wir zu dem die gelamte Christenheit verbindenden Glauben an Jesum Christum, den Mensch gewordnen Gottesohn, den Gereuzigten und Auferstandenen, uns von Herzen befennen, und wie wir zu Gott hoffen, allein durch diesen Glauben gerecht und selig zu werden, also erwarten wir auch von allen Dienern der evg. Kirche, daß sie allezeit beflissen sein werden, nach der Richtschnur des Wortes Gottes in dem Sinn und Geiste des durch die Reformation wiedergewonnenen reinen Christenglaubens ihres Amtes zu warten, das Volk zu Gottesfurcht und Untertanentreue, zu herzlicher Liebe und Erbarmung gegen alle Mitmenschen, auch gegen die Andersgläubigen, anzuleiten. Unseren Untertanen vertrauen wir, daß sie treu festhalten an dem durch das gefeierte Werk der Reformation erneuerten reinen Christenglauben, daß sie durch Uebung christlicher Liebe, Duldung und Barmherzigkeit gegen die Mützüder als wahre Jünger und Nachfolger des Herrn und Heilands sich erweisen, daß sie mit uns allen ihre Hoffnungen setzen auf die alleinstigmachende Gnade unseres Herrn Jesu Christi, hochgelobt in Ewigkeit.“ Es wird schwer zu entscheiden sein, wie viel an diesem halb liturgischen, halb homiletischen Bekenntnis der Ausdruck ganz persönlicher Auffassung des Kaisers und wie viel offiziell-fürstlicher Stil ist. Wenn manche Stimmen in dem Bekenntniß sogar einen Reformator des Luthertums feierten, so lag ihm jedenfalls jeder Gedanke daran fern. Ebenowenig ist W. verantwortlich zu machen für die gleichmäßige Art, wie der Feldpropst Richter 1893 zwei Serien „Schiffsspredigten für die Nordlandsreisen“ unter den Titeln: „Die Stimme des Herrn auf dem Wasser“ und „Darnach offenbar sich Jesu abermals an dem Wasser“ herausgab und dadurch das Missverständnis veranlaßte, der Kaiser sei selbst der Verfaßer jener Reden gewesen. Dagegen entspricht es der eigenartigen Verbindung, die W. wie sein Großvater „Wilhelm I zwischen Gottesfurcht und Untertanentreue machte, wenn 1894 berichtet ward, daß er den Berliner Rekruten bei der Bereidigung den Beruf zugesprochen hat, „Ordnung und Religion zu verteidigen“. Die Seepredigten und Rekruten- und überhaupt Soldaten an der Straße haben bei ihrer begreiflichen militärischen Knappheit und Derbheit öfters Anlaß zu Bedenken geboten. So wurde 1900 berichtet, daß W. gelegentlich einer Seepredigt ein Heer von Veteranen mit gefalteten Händen mobil gemacht habe für den Chinafeldzug. So haben besonnene Christen

angehört einer Bremerhavenet Kaiserrede von 1900, worin unter Erinnerung an die Hunnenschreden die Weissung an die nach China aussziehenden Matrosen gegeben ward, nicht Vardon zu geben, dem Urteil der Sozialdemokraten zugesummt: „Ein schwäler Brodem von Menschenblut und Leichen weht über die Erde und mischt sich fetsam mit dem Weihrauch christlicher Altäre.“ Den Rekruten aber hat W. immer wieder das Beten des Vaterunser und die Erfüllung des Kahneneides, selbst den eigenen Volksgruppen gegenüber, unmittelbar nacheinander zur Pflicht gemacht. Es zeigt sich da dieselbe politisch-romantische Auffassung, die in dem Triftspruch des nach China entsandten Prinzen Heinrich 1897 „das Evangelium Seiner Majestät geheiliger Person“ vrägte und in einer Predigt, die der Kaiser am Totensonntag 1906 in Kiel an die Seelente hieß, sie an die Notwendigkeit mahnen hieß, sich aufs Sterben bereitzuhalten, da die Zeit zur Bereitung auf den Tod ihnen in den Gefahren des Seelebens oft kurz genug bemessen sei: „nur ein kurzes Gedenken an die Lieben in der Heimat, an Gott und an den obersten Kriegsherrn“. Einwas ähnliches klingt aus dem viel variierten Kaiserwort: „Wölter Europas, wahret eure heiligen Güter!“, wodurch der Krieg gegen China als ein Religionenkrieg, zum mindesten als zum Schutz von Zivilisation und Christentum geführt, charakterisiert erscheint. Immer größer wurde ihm der erste Kaiser. So hat W. 1898 den Reichsboten auf ihre Heimreise die Bitte mitgegeben, aus eigener Erfahrung gegründet, so wie der große Kaiser seine ganze Stärke und seine ganze Kraft aus dem Verhältnis der Berantwortlichkeit zu Gott zu schöpfen und ihre Aufgabe so aufzufassen, daß ein jeder, wenn er dereinst zum himmlischen Appell berufen wird, mit gutem Gewissen vor seinem Gott und seinen alten Kaiser treten kann. Und wenn er gefragt wird, ob er aus ganzem Herzen für des Reiches Wohl mitgearbeitet habe, er auf seine Brust schlagen und offen sagen darf: Ja — Liman hat in seinem Charakterbild Kaiser W.s 1904 (s. u.) die Frage nach dem ethischen Grunde, aus dem alle die raschen und oft genug aufregenden Rundgebungen stammen, an die sich das deutsche Volk schwer genug gewöhnt hat, so gelöst, daß er ihn für einen Romantiker erklärt, dessen Anschauungen vom Kaiserthum, von der Religion, von Kunst in einer vergangenen und sich allmählich überlebenden Periode („Romantik“) wurzeln. Aber er erklärt damit nicht, wie derselbe Mann, der in einem solchen mystischen Gottesglaudium lebt, denn doch so weithin nicht konserватiven, sondern höchst modernen Beschreibungen zugänglich ist. Ohne uns eines Einblicks in das vielverbogene Innere eines so reich begabten und vielleicht beeinflußtesten Mannes in völlig vereinzelter Stellung rühmen zu wollen, mögten wir mit Erich Förster (s. Literatur) die Möglichkeit einer Auffassung behaupten, wonach das Mystische im Kaiser nur eine Form des allermoderntesten Subjektivismus, ein Schätzurückschieben in sich selbst hinter die herkömmlichen, geschränkten, gesetzlichen Autoritäten, also ein Ausfluss sowohl eines souveränen Selbstgefühls als auch eines starken Autoritätsbedürfnisses als Gegengewichtes gegen jenes ist. „Als Instrument des Herrn ich betrachtend“ Königs-

berg, 1910), geht er trozig seine eigenen Wege. Im übrigen halten sich Äußerungen des kirchlichen Traditionalismus und einer modernen Bewegungsfreiheit immer wieder die Wage. Am 28. November 1898 sprach W. in Görlitz die Worte: „Es zieht sich wohl, hier auf schlesischem Boden an den großen König zu erinnern, der diejenigen Edelsteine seiner Krone eingesetzt hat, und so wie er die Zukunft im Auge gehalten hat, so wollen wir auch weiter streben in der Freiheit der Religion und der Weiterbildung unserer wissenschaftlichen Fortschreibung. Das ist die Freiheit, die ich dem deutschen Volke wünsche, aber nicht die Freiheit, sich selbst schlecht zu regieren.“ Das Wölfssche Telegraphenbureau verbreitete dagegen folgende Version: „Freiheit für das Denken, Freiheit in der Weiterbildung der Religion und Freiheit für unsere wissenschaftliche Forschung, das ist die Freiheit, die ich dem deutschen Volke wünsche und ihm erträumen möchte, aber nicht die Freiheit usw.“ Friedrich Delitzsch nahm nun in seinem zweiten Vortrag über „Bibel und Babel“, den er 1900 vor W. hielt, auf diese Rede Bezug, indem er sich abschließend bekannte „zu der von hoher Warte mit Adlerblitzen geschauten und frohgemut alter Welt fundgebrachten Lösung der Weiterbildung der Religion“ und nahm dadurch die Version des Kaisers für seine sehr radikale Tendenz in einem Maße in Anspruch, die dem Kaiser es ja unmöglich machte, dazu zu schweigen. In einem Brief an Admiral Hollmann nahm W. am 15. Februar Anlaß, mit der Bestimmung für jedermann, seine Stellung zu diesem Teil der Delitzsch'schen Rede ganz klar auszusprechen. Er warf darin Delitzsch vor, daß er den Standpunkt des strengen Historikers und Historiologen verlasse und in theologisch-religiöse Schlüsse und Hypothesen hineingehänge, die doch recht nebelhaft und gewagt seien, insbesondere aber bezüglich der Person unseres Heilandes so ganz abweichende Ausführungen entwideli habe, daß er selbst ihm darin nicht nur nicht folgen könne, sondern einen völlig entgegengesetzten Standpunkt einnnehmen müsse. In der Ablehnung der Gottheit Christi und der messianischen Weissagungen findet der Kaiser den Theologen mit seinen Religionshypothesen, die nur in theologischen Schriften und im Kreise der Kollegen zu erörtern, womit die Laien aber zu verschonen seien. Auf diesem Gebiet könne er ihm nur dringend raten, nur sehr vorsichtig Schritt vor Schritt zu gehen. W. hätte gewünscht, daß Delitzsch dabei geblieben wäre, aus den Ausgrabungen eine rein menschliche Ehrenrettung für die im AT gewiß recht frach und einseitig dargestellten Babylonier zu schöpfen, vielleicht auch Besichtigungen der Fundstücken auf das religiöse Gebiet im AT festzustellen und Übereinstimmungen hervorzuheben und zu erläutern, aber alle rein religiösen Schlüsse den Zuböfern selbst zu überlassen. Die polemische Behandlung der Offenbarungsfrage und ihre Zurückführung auf historisch rein menschliche Thme sei in einem Laientreite aus allen Ständen und Geschlechtern ein schwerer Fehler gewesen, da er so manchem Lieblingsvorstellungen oder gar Gebilden umgestoßen oder angemeldet habe, mit denen diese Leute heilige und teure Begriffe verbinden, und ihnen unzweckmäßig das Fundament ihres Glaubens erschüttert,

wenn nicht entzogen habe. Auch Goethe habe davor gewarnt, bei einem großen allgemeinen Publizum auch nur „Terminologiepagoden“ entzweiz zu machen. Sodann entwidelt der Kaiser seinen schon häufiger auseinandergezogenen Standpunkti bezüglich der *Offenbarung* und *Wahrheit* oder *Ansicht*. Er unterscheidet zwei verdißene Arten von Offenbarung: eine fortlaufende, gewissermaßen historische und eine rein religiöse, auf die spätere Erscheinung des Messias vorbereitende Offenbarung. Es sei ihm ganz ohne Zweifel, daß Gott sich immerdar in seinem von ihm geschaffenen Menschenflechte, dem er ein Stück von sich selbst mitgegeben, andauernd offenbart habe; um es weiter zu führen und zu fördern, offenbare er sich bald in diesem oder jenem großen Werkzeug oder Priester oder König, sei es bei den Heiden, Judent oder Christen. „Hamurabi war einer, Moses, Abraham, Homer, Karl der Große, Luther, Shakespeare, Goethe, Kant, Kaiser Wilhelm der Große. Die hat er ausgeführt und seiner Gnade gewürdig, für alle Völker auf dem geistigen wie physischen Gebiet nach seinem Willen Herrschende und Unvergängliches zu leisten. Wie oft hat mein Großvater dieses nicht ausdrücklich bewont, er sei ein Instrument nur in des Herrn Hand.“ Die Werke der großen Geister sind von Gott den Völkern gelehrt, damit sie an ihnen sich fortpflanzen, weiterführen können durch das Verworreene des noch Unerhörten hieden. Gewiß hat Gott der Stellung und Kulturstufe der Völker entsprechend den Beschiedenen sich verschieden „geöffnet“, und in das auch noch hente. Denn so wie wir am meisten durch die Größe und Gewalt der herrlichen Natur der Schönung überwältigt werden, wenn wir sie betrachten und über die in ihr offenbarste Größe Gottes bei ihrer Betrachtung staunen, ebenso sicherlich können wir bei jedem wahrhaftig Großen und Herrlichen, was ein Mensch oder ein Volk tut, die Herrlichkeit der Offenbarung Gottes darinnen mit Dank bewundernd erkennen. Er wird unmittelbar auf und unter uns ein!“ Neben diese wesentlich moderne Erweiterung des kirchlichen Offenbarungsbegriffs stellt der Kaiser sofort die wesentlich traditionelle Fassung derselben: „Die zweite Art der Offenbarung, die mehr religiöse, in die, welche zur Erscheinung des Herrn führt. Von Abraham an wird sie eingeleitet, langsam, aber vorausschauend, allweise und allwissend; denn die Weisheit war sonst verloren. Und nun beginnt das staunenswerte Werk, Gottes Offenbarung. Der Stamm Abrahams und das sich daraus entwidelnde Volk betrachten als Heiligstes mit eiserner Konsequenz den Glauben an einen Gott. Sie müssen ihn hegen und pflegen. In der ägyptischen Gefangenenschaft zerplittet, werden die zerteilten Stüde von Moses zum zweitemal zusammengekehrt, immer noch bestrebt, ihren „Monotheismus“ festzuhalten. Es ist das direkte Eingreifen Gottes, das dieses Volk wiederstehen läßt. Und so geht es weiter durch die Iudee, bis der Messias, der durch die Propheten und Psalmlisten verlündet und angezeigt wird, endlich erscheint. Die größte Offenbarung Gottes in der Welt!“ Dann er erschien im Sohne selbst; Christus in Gott; Gott in menschlicher Gestalt. Er erlöß uns, er neuert uns an, er loßt uns, ihm zu folgen, wir fühlen sein Feuer in uns brennen, sein Mitleid uns stärken, seine

Unzufriedenheit uns vernichten, aber auch seine Fürsprache uns retten. Siegesgewiß, allein auf sein Wort bauend, geben wir durch Arbeit, Hohn, Jammer, Elend und Tod; denn wir haben in Jesu Gottes offenbartes Wort und er lügt niemals.“ — Am Schlüß wirkt W. Delikat zunächst vor, daß er vergessen habe, daß unser Luther uns glauben gelehrt: „Das Wort sie sollen lassen stahn!“, gibt aber des weiteren zu, daß im *Ad* eine große Anzahl rein menschlich historische Abißnisse nicht „Gottes geöffnetbartes Wort“ seien, daß auch der Alt der Gejeggebung vom Sinai nur symbolisch als von Gott innewissen angesehen werden könne, da der Historiker vielmehr aus Sinn und Wortlaut vielleicht einen Zusammenhang mit den Gesetzen Hammurabis, des Freunden Abrahams, konstruieren könne, der logisch vielleicht richtig wäre; das würde aber niemals der Tatfrage Eintrag tun, daß Gott Moses dazu angeregt und insofern sich dem Volke Israel offenbart hat. So gelangt der Kaiser zu der „Schlußfolgerung“: a) „Ich glaube an einen einzigen Gott; b) Wir Menschen brauchen, um ihn zu leben, eine Form, zunal für unsere Kinder; c) Diese Form ist bisher das *Ad* in seiner jetzigen Überlieferung gewesen. Diese Form wird unter der Forschung und den Inschriften und Grabungen sich entschieden wesentlich ändern; das schadet nichts; auch daß dadurch viel vom Nimbus des auserwählten Volks verloren geht, schadet nichts. Der Kern und Inhalt bleibt immer derselbe, Gott und sein Wirken!“ — Wie war Religion ein Ergebnis der Wissenschaft, sondern ein Ausfluß des Herzens und Seins des Menschen aus seinem Verkehr mit Gott? — Es hat sich alsbald ein Strom von Tinte über diese kaiserliche Kundgebung ergossen, um sie im Interesse der einen und anderen kirchlichen und kulturellen Richtung auszubuten. Ad. Harms hat dann in den *PrJ* 1903, März (Reindruck in *S. Aus Wissenschaft und Leben* II, 1911, S. 63—71), die volle Freiheit betont, die der Kaiser bei aller Entschiedenheit, Geradheit und Wärme seiner Stellungnahme der weiteren theologischen Verhandlung der großen Fragen wahr, und den Charakter des ganz eigensten Bekennnisses mit allen den kleinen Zeichen der Selbstempfindung und des Selbst erlebten. Da nun diesem Auftag eine eingehende Unterredung des Kaisers mit Harms folgte und bei aller Kritik, die Harms an dem Brief gefügt, keinerlei Loderung ihrer Beziehungen eintrat, beruhigten sich alle besonnenen und billig denkenden Leute wieder und gewöhnten sich mehr und mehr ab, die ganz persönlichen religiösen Meinungsäußerungen des Monarchen mit ihren eigentümlichen Mischungen moderner und traditioneller Elemente zu einer Staats- und Kirchenaktion anzubauen. Gleichzeitig konnte die auf konserватiver wie radikalster Seite beginnende Darstellung von einem mißlungenen „Vorstoß der modernen Theologie mit der Absicht, den Kaiser und seinen Einfluß für sich zu gewinnen“, als freie Legendenbildung bezeichnet werden. Die vielversprochenen nahen Beziehungen W.s zu Harms dürften überbaupt nicht als Beeinflussungen durch dessen Theologie und Kirchenpolitik beargwöhnt werden. Dagegen ist es als gewollte Wirkung des Briefes anzusehen, daß die Befürchtungen der hinter der Kaiserin und anderer stehenden politisch-kirchlichen Kreise wegen

der Abirrungen des Kaisers vom Bekenntnis zur Gottheit Christi fallen gelassen wurden.

Ein ganz besonderes Kapitel bildet die Orientreise des Kaisers im Herbst 1898. Am 31. Oktober hielt der Kaiser nach der Einweihung der Erlöserkirche in Jerusalem von ihrem Altarplatz eine Ansprache, die in stark liturgischem Tone die nun erfüllte Sehnacht seiner in Gott ruhenden Vorfahren feierte: „Mit der verbundenen Kraft dienen der Liebe sollen hier das Herz an dem geführt werden, in dem allein das geäugnete Menschenherz Heil, Ruhe und Frieden findet für Zeit und Ewigkeit.“ „Jerusalem, die hochgebauete Stadt, in der unsere Füße stehen, rüst die Erinnerung wach an die gewaltige Erlösungstat unseres Herrn und Heilands.“ Sie bezog sich über gemeinsame Arbeit, die alte Christen über Konfessionen und Nationen eint: „... Sie verheißt uns, daß bei treuem Festhalten an der reinen Lehre des Evangeliums selbst die Pforten der Hölle unsre teure evg. Kirche nicht überwältigen sollen.“ „Was die germanischen Völker geworden sind, das sind sie geworden unter dem Namen des Kreuzes auf Golgatha, des Wahrzeichens der selbststörrischen Rächtentheorie.“ Und den ganzen Glanz seiner romantisch-pathetischen Redeweise legte er in das Bekenntnis: „Wie vor fast zwei Jahrtausenden, so soll auch heute von hier der Ruf in alle Welt erschallen, der unter aller Sehnsuchtvolles Hoffen in sich birgt: Frieden auf Erden, nicht Glanz, nicht Macht, nicht Ehre, nicht irdisches Gut ist es, was wir hier suchen; wir lehzen, flehen und ringen allein nach dem Einen, dem höchsten Güte, dem Heil unserer Seele“. Seine Ansprache ließ dann aus in einer Bitte, daß von hier aus reiche Segenströme zurückfließen in die gesamte Christenheit, und in das Lutherlied: „Mit unserer Macht ist nichts getan“. Auch in der seierlichen Urkunde wird dieser umgebrochene positive Standpunkt in derselben pathetischen Weise befunder: die Erlöserkirche sei gebaut, auf daß auch Deutschlands evg. Kirche da nicht fehle, wo die Christen aller Bekenntnisse für die Gnadeinst der Erlösung dank osteren. Die Kirche soll den Namen „Erlöserkirche“ führen, damit fund werde, daß er und alle, die mit ihm in dem Werke der Reformation ein Gnadenwerk Gottes erleben und dankbar daran festhalten, zu Jesu Christo dem Getreuzigten und wahrhaftig Auferstandenen als zu unserem einzigen Erlöser ausschauen und allein in dem Glauben an ihn gerecht und festig zu werden hoffen.“ Mit diesem Glauben sei aber die Liebe unzertrennlich verbunden und die Hoffnung, die von dem Jerusalem hier unten ihre Augen aufhebe zu dem Jerusalem, das droben ist. — Dieses volle Bekenntnis hat W. zweifellos die Herzen der meisten positiven Christen für immer gewonnen. Sie fanden auch meist ohne zu große Not hinweg über die dem eigentlich widerstreitende Rede in Damaskus, worin er, missverständlich von Lessings „Nathan“, nicht bloß den ritterlichen Herrscher Saladin feierte, sondern auch den Sultan Abdul Hamid für seine Gastfreundlichkeit dankte: „Mögen der Sultan und die 300 Millionen (es sind höchstens 200!), die, auf der Erde zerstreut lebend, in ihm den Kaisern verehren, verichern sein, daß in allen Zeiten der Deutsche Kaiser ihr Freund ist.“ Das fortgesetzte Herübergreifen politischer Motive in eine notwendig rein religiöse Feier ward viel-

seitig beklagt. Zwar die Mahnung W.s: „Benützen Sie diese Zeit, m. H., lassen Sie alle Streitigkeiten und suchen Sie durch Predigen und Betätigungen der christlichen Liebe Eindruck auf das arme Volk zu machen!“ fand man allgemein nur klug; auch die weitere Ausführung dieses Sates in einer Rede zu Bethlehem: nicht durch aufdringliche Betehrungsversuche, nicht durch Dogmenpredigen, sondern durch ihr Verhalten im Leben sollten sie der muhammedanischen Welt die Überzeugung des Vorzugs des Christentums beibringen, begegnete weiterer Zustimmung. Dagegen berührte viele Kenner dieses menschenmörderischen Sultans, viele Freunde der christlichen Armenier das Vermelden des dem Sultan wegen seiner starken christlichen Bewölkerung unliebsamen Beirut, die wiederholte Bezeugung der Gefühle tiefer Sympathie mit dem Sultan, dessen aufrichtige Freundschaft zu genießen er stolz sei, und das Vermeiden jedes Wortes der Sympathie mit den hingerordneten armenischen Märisten recht schmerzlich. Einigen Christenleuten war überbaut manches an dieser pomphaften Palästinafahrt verwunderlich: diese Huldigung vor dem Sultan als Oberhaupt der muslimmischen Religionsgemeinde und damit vor dem Islam und seinen Befennern war ihnen neben dem exklusiv positiven Bekenntnis zu Christus unverständlich, wie man denn auch an dem Reisebericht des Oberhofmeisters v. Mirbach, dem man zutraute, daß er dem Kaiser nahestehende Ideen aussprach, ebenso die übersaus dürftigen Informationen über orientalische Verhältnisse wie die Parteilichkeit für das „mütterne, beiderseitige, tief religiöse, seiner Religion und seinem Herrscher unbedingt ergebene“ Türkenvolk und gegen die „unchristlichen“ Armenier offen rügte. — Man wird sich über solche Unstimmigkeiten hinwegsehen müssen mit dem Gedanken an die Unmöglichkeit, die für den Kaiser bestellt, all die vielen Beziehungen wirklich zu durchdringen, in die ihn sein Amt und sein Interesse führen. Da greift er denn zu einem raschen, summarischen Urteil, wie er es ja auch bezüglich der religiösen Haltung seiner Soldaten und der Studenten bezeugt, wenn er den Refretten niedergeschrieben auseinandersetzt: „Nur ein guter Christ kann ein guter Soldat sein“ und den Berliner Studenten bei der Jubiläumsfeier 1913 allgemeine Zustimmung zu der von ihm bezeugten Zusammengehörigkeit von persönlicher Religiosität und Vaterlandsliebe ausdrückt. Jedenfalls gehört die immer erneute Bezeugung seiner christlichen Glaubigkeit zu den treuesten geübten Pflichten seines hohen Amtes.

2. Bei dem lebhaften Interesse, das W. allen religiösen Fragen entgegenbringt, kann man nicht darüber genug erstaunen, daß Kaiser und Kaiserin gegenüber den inneren Angelegenheiten der e. v. R. i. d. c. im allgemeinen große Zurückhaltung üben. So gewinnt das öffentliche, veröffentlich, auch kirchliche Christentum, das im Kaiserhaus herrscht, sehr an Wert, während bishöfliches Regiment vom Kaiserhaus her ein Unglück wäre. Bekannt wurde ja alsbald, was bei dem Souveränitäts- und Gottesgnadenerwerb wütende W.s zu erwarten war, seine energische Finanzpränahme des „Summeipstobals“ in jener Landeskirche; man muß annehmen, daß er den „Stöder“ Hammersteinschen Bestrebungen auf größere Unabhängigkeit der Kirche vom

Staat ablehnend gegenüberstand, und daß alle liberalen Bestrebungen auf Einflaßtäglichung der Kirche und Entkirchlichung des Staates (Kirche: V) wie auf Überwindung der Vergütung von Thron und Altar an W. den entschiedensten Gegner finden würden. Aber anzuerkennen ist, daß der oberste Landesbischof fast nie in die Leitung der Landeskirche unter Uebergabe seiner Kirchenbehörden eingegriffen hat; so hat er auch Beschwerden gegen Entscheidungen derselben und Gnadengeführten in den Fällen Tatho, G. Traub, Stier sein Ohr verweigert. Nur einmal hat er das Gulachten des Oberkirchenrats mißachtet: als dieser Einspruch erhob gegen die Beurteilung Ad. Harnacks nach Berlin, entsprach W. dem gegenständigen Beschlüssen des gesamten Staatsministeriums. Die königlichen Ernennungen zu den Synoden befundeten durchweg den Einfluß des Kirchenregiments, keine subiective Stellungnahme W.s. Zuletzt hat man ihm zugetraut, daß er keine Freude gehabt habe an dem Rechtergericht über Tatho und sich weiterer Verwendung des Urteilebregetzes und Spruchkollegienwidersetzung weshalb man G. Traub vor das Disziplinargericht gebracht habe. Sicher ist, daß W. in Zürich und Bern sich sehr betrübt über die leider nötig gewordene Amtsentfernung Traubs ausgesprochen und als seine persönliche Ansicht befunden hat, man dürfe die Geistlichen nicht allzuweit auf den Buchstaben verpflichten; die Hauptfache sei das Festhalten an der Bibel als Gottes Wort und an der Person Jesu. Man kann nur einen indirekten Einfluß der oft ausgesprochenen christlich-kirchlichen Gesinnung W.s auf die stärtere Vergütung von Thron und Altar, von kirchlich und politisch konserватiven Interessen, also auf die Stärkung des „königlich preußischen Christentums“ behaupten. — Sehr bestreitend trat dann der Kaiser hervor bei den Bewühnungen um die Vereinigung der deutschen Landeskirchen (Kirchenantrag, 2). Am 25. Dezember 1901 erwiederte er in Gotha auf eine Rede des Regenens, die zur Einigung mahnte: „Die Anregung, die du uns heute gegeben hast, eniprlich Gedanken, die auch mich schon lange bewegen. Wenn ich nicht daran herangetreten bin, so liegt der Grund nur darin, daß ich fern davon bin, auch nur in Wünschen und Hoffnungen der Selbständigkeit anderer zu nahe zu treten. Daß aber ein hohes Ziel meines Lebens eine Einigung der evg. Kirchen Deutschlands in den von dir gedachten Grenzen wäre, brauche ich nicht zu betonen.“ Weiter aber betonte er die Einwidrigkeit der einzelnen Landeskirchen als selbständiger Reben an dem Weinstock Christi. Er beschränkte sich aber auf eine wohlwollende Förderung der wenig ergebnisreichen Bestrebungen; eine Vergangenheit der kleineren durch die größte Landeskirche ist jedenfalls nicht eingetreten. — Die unerträglichen Verdienste des Kaiserpaars um den Evangelisch-kirchlichen Hilfsverein, durch diejenen um den Bau evg. Kirchen, zumal in Berlin (§ Preußen: I, 3c, Sp. 1800 § Kirchenbauverein), — die Brunnenbauten des Doms und der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche verhindern freilich nicht den Ruhm W.s, dagegen die rund 1000 Neubauten im ganzen Reich, die großenteils kaiserliche Gnadengehörige erhielten, ebenso die Verdienste des Kaisers und der Kaiserin um die Gemeindedekoration, um die Ehrung und Anerkennung des Lebenswertes Dr. von Pöbel-

schwinghs, den sie öfters aussuchten, überhaupt um alle Werke der Inneren Mission sind zugleich erhebliche Förderungen der evg. Kirche. Man wird freilich bezweifeln dürfen, ob diese positiven Verdienste den Schaden aufwiegen, den die unter dem Einfluß des Kaiserpaars erwachende Festigung des Staatskirchenums und Vergütung von Thron und Altar hervorrufen wird.

3. W. hat in seinem Erlaß „An mein Volk“ alsbald gelobt, nach dem Beispiel seiner Väter Frömmigkeit und Gottesfürcht zu pflegen. Daraus schöpften die in Fulda verhammellen preußischen Büchöfe nach ihrem Huldigungsschreiben die Zuversicht, daß unter seiner Regierung die friedlichen und wohlwollenden Beziehungen zwischen Kirche und Staat, deren erste Strahlen die letzten Lebenstage Kaiser Wilhelms I. verschönert hätten, sich festigen würden. Darauf erwiederte W.: „Dah ich die Glaubensfreiheit meiner katholischen Untertanen durch Recht und Gesetz gesichert weiß, stärkt meine Zuversicht auf die dauernde Erhaltung des kirchlichen Friedens.“ Bei der ersten Thronrede im preußischen Landtag gelobte er, den kirchlichen Frieden und die religiöse Toleranz im Lande zu erhalten und sprach er seine Befriedigung aus über die Beendigung des Kulturkampfes. Zur Befiegelung dieses Abkommen zwischen der preußisch-deutschen Politik und der Kurie besuchte W. Rom 1888 nach dem Quirinal auch den Papst, wobei er dem Papst gegenüber jedoch deutlich den gegenwärtigen Zustand anerkannte und sich zu seiner Freundschaft mit Italien bekannt hat, auch daß Warten seines Bruders im Vorzimmer des Papstes resolut beendet hat, allerdings auch in der Erwiderung auf die Ansprache des Papstes den „hohen Zauber“ anerkannt hat, den das Papstium gegenwärtig in Europa ausübe. Im Februar 1893 wiederholte der Kaiser mit der Kaiserin, was besonders aufspiel, seinen Besuch im Vatikan, wobei mancherlei Überreitungen alter Ettete geduldet wurden. Bei einem Frühstück beim preußischen Gesandten schilderte W. sogar, was nachher für unrichtig erklärt ist, dem seines Amtes entsetzten Kardinal Ledochowski gesagt haben: „Eminenz werden gebeten, die Vergangenheit zu vergessen; als die traurigen Ereignisse vorüber, wußte ich nichts davon.“ Der französisch gewordene Staatssekretär Rampolla hielt sich fern, erhielt aber doch den höchsten preußischen Orden. Jedemfalls war die beiderseitige Befriedigung diesmal ungetrübt; auch ist der deutsche Einfluß in den vatikanischen Kreisen seitdem gewachsen. Inzwischen hatte auch der kaiserliche Sozialpolitik (s. unten 4), an deren Durchführung das Zentrum unter Caprivi Führung unerträglich hohe Verdienste hatte, die Katholiken der Regierung näher und näher gebracht; schon bei ihrem Ausgang hatte W. dem Papste angezeigt, daß er den Fürstbischof Kopp zu einem seiner Delegierten auf der internationalen Konferenz für Sozialreform ernannt habe (die evg. Kirche war dabei unvertreten). Caprivi sprach es auch 1892 als Motiv des Gedächtnischen Schulgesetzentwurfes, der nichts anderes als eine Begründung der Mitherrschaft der Kirche über die Schule war (§ Kultusministerium, I, Sp. 1838 § Konfessionsschule, 2), offen aus, „soweit es möglich ist, mit unseren kath. Bürgern zum Frieden zu gelangen und einen Zustand in der Schule zu schaffen, mit dem auch die kath. Kirche,

soweit es möglich ist, zufrieden sein kann". Auch stand es mit „goldnen Lettern“ in den kath. Herzen eingeschrieben, wie der junge Herr **F** Windhorsts, Franzensteins und **T** Schorlemers Wirkten bei ihrem Tode gegrüßt hat; das politische taub. Volt aber gewann er 1891 durch die Berufung des Erzbischofs von **T** Stablewski auf den Erzstuhl in Posen; das intime Verhältnis zu den Kardinälen **K**opp und **F**ischel und zu Bischof **T**hiel von Ermland und wiederholte Ouldungen vor dem hochintelligenten Leo XIII trugen weiter zur Verböhnung der Katholiken bei, so daß W. 1902 in Aachen die Aeußerung des Papstes gegenüber seinem Abgesandten General v. Loe verstanden konnte: Deutschland sei das Land in Europa, wo noch Zucht, Ordnung und Disziplin herrsche, Respekt vor der Obrigkeit, Achtung vor der Kirche, und wo jeder Katholik ungehört und frei seinem Glauben leben könne. Das sei das Deutsche Reich, und das dankt er dem Kaiser. Auch Fürst **H**ohenlohe, der vielgeachte vereinfachte Gegner des Papstianums, mußte sich dem kaiserlichen Friedensbedürfnis anpassen und seine ärgerliche Vergangenheit zudecken durch den Hinweis auf die anderen, nämlich gegen den Unstuz gerichteten Pflichten der Gegenwart: „Unsere Zeit weiß mehr als je darauf hin, daß es nötig ist, ein freundliches, verständnisvolles Zustandekommen der staatlichen und kirchlichen Autorität zu pflegen und zu fördern.“ 1896 entjügte W. dem kath. Episcopat durch eine Kabinetsordre, worin, um seinem Heer erneut zu erkennen zu geben, wie sehr ihm die Erhaltung und Förderung des religiösen Sinnes am Herzen liege, auch jede Behinderung des freiwilligen Kirchenbesuchs untersagt wurde; er wisse sich eins mit der in seinem Heer lebenden Glaubensfreiheit. 1897 befandete er sein warmes Interesse für die Erhaltung und das Gediehen der kath. Missionen in China wie in Afrika durch die energetische Förderung der Genehmigung für die Niederschmelzung von einigen dem Bischof **A**nzler unterstellten Missionen in China und durch Empfang des afrikanischen Missionarsbischofs, dem er zustimmend erklärte: „Der Mensch muss Religion haben; aber er soll auch arbeiten.“ Auch W. oft befundene Vorliebe für den altherwürdigen Orden der Benediktiner spielt keine kleine Rolle. Nachdem er den Erzabi **T** Benzler von Beuron auf den Meier-Bischofsstuhl erhoben, die alte Abtei **M**aria Laach restauriert und der seltsam stilisierten Kunst **T** Beurons jede Förderung angeideben gelassen, feierte er 1910 bei einem Besuch Beurons die „Kulturräte auf dem Gebiete des Kirchengeistes, von Kunst und Wissenschaft“ und erbaute ihre Unterstützung in seinen Bestrebungen, dem Volk die Religion zu erhalten. „Dies ist mir so wichtig, als das 20. Jhd. Gedanken ausgestellt hat, deren Belämpfung nur mir Hilfe der Religion und mit Unterstützung des Himmels siegreich durchgeführt werden kann. Das ist meine feste Überzeugung! Die Krone, die ich frage, kann hier nur dann einen Erfolg verbürgen, wenn sie sich gründet auf das Wort und die Persönlichkeit des Herrn. Als Symbol dafür habe ich das Kreuz in diese Kirche gestiftet, um damit, wie ich es in meinem Handschreiben gesagt habe, zu beweisen, daß die Regierungen der christlichen Fürsten nur im Sinne des Herrn geführt werden können und daß sie helfen sollen, den religiösen Sinn, der den Ger-

manen angeboren ist, zu stärken und die Christlichkeit vor Altar und Thron zu vermehren. Beide gehören zusammen und dürfen nicht getrennt werden.“ Diese und ähnliche Aeußerungen und Gelübnde vor lat. Kirchentüren fanden dann ihr begeistertes Echo auf den großen Katholikentagen, deren telegraphische Begrüßungen jeweils eine warme persönliche Antwort erzielten, während die des Evangelischen Bundes nur vom Kabinettschef formell beantwortet wurden. In Kreisen des letzteren empfand man die völlige Ignorierung der gegen den Protestantismus gerichteten Angriffe der Kurie und der Römlinge seitens des obersten Hauptes des Protestantismus mehr und mehr als bittere Enttäuschung. Als W. 1896 in Reapel den Kardinal Sansepolce, in dem man den künftigen Papst vermutete, auf höchste feierte als den Hirten, der die höchsten menschlichen Ideale betätige, gab man protestantischerseits zwar zu, daß der Kaiser schon aus Rücksicht für die vielen Millionen deutscher Katholiken Anlaß habe, sich mit dem römischen Stuhle gut zu stellen, empfand es aber doch als Aberglaus, daß er gerade einen Kardinal auszeichnete, der die evg. Kirche und jede freiere Regung des Geistes in unerhörter Weise verachtete und verfolgte. Auch die Schenkung der **Dormition de la Sainte Vierge** an den deutschen kath. Verein vom heiligen Laude 1898, die W. dem Papst als Zeugnis dafür telegraphisch anzeigen, wie teuer ihm die religiösen Interessen der Katholiken seien, hat verhindigen Protestanten die Orientierung des Kaisers zur Weise der protestantischen Erlöserkirche nicht verleidet, obwohl jene katholischerseits als „Alt der Parität“ gefeiert wurde. Dagegen vermochte man, angehts der geradezu regnenden Übergriffe **Pius X.** in das Gebiet der deutsch-protestantischen Kultur auf protestantischer Seite nicht in die Friedensschaltmeine einzutreten, die das kaiserliche Telegramm zur Einweihung der Marienkirche auf der Dormition enthielt, wonach, während sie dort am Delberge und auf dem Sion die Gottesdienste feierten, die herrlichen Gloden der schönen kath. und der schönen evg. Kirche in Homburg ihre Klänge vereint zum Lobe des Herrn erduenen ließen. Ebenso wenig protestantische Sympathie erwachten 1899 wiederholte Drucksprüche über das Königum als die einzige wirklich sichere Stütze für die Bewahrung von Thron und Altar, Religion und Sitte am Ausgang des 19. Jhd.; unter diesen Drucksprüchen ragt der in Straßburg ausgebrachte hervor: „Vor allem auch möchte ich den edlen Herren der Kirche, die einen so großen Einfluß auf unsere Bevölkerung haben, ans Herz legen, daß sie mit ihrer ganzen Arbeit und mit Einfügen ihrer ganzen Persönlichkeit dafür sorgen, daß die Achtung vor der Krone, das Vertrauen zur Regierung immer fester und fester werde; denn in den heutigen bewegten Zeiten, wo ein Geist des Unglaubens durch die Lände zieht, ist der einzige Halt und der alleinige Schutz, den die Kirche hat, die kaiserliche Hand und das Wappenschild des Deutschen Reichs.“ Man veralehrte damit die noch heute unwiderrührbare Nachricht, daß in Preußen den Kommissariaten und anderen höheren kirchlichen Beamten jede offene Teilnahme an der evg. **„Los-von-Rom“**-Bewegung in Deutscher Erde verboten worden ist; ein entsprechender Erlass ist tatsächlich seitens des Kultus-

ministers an die Konstitutionen der neuen Provinzen, die ihm unterstehen, gerichtet worden. Allerdings erfuhr die leidenschaftliche Vorliebe der Ultramontanen für diesen protestantischen Kaiser einen gewissen Stoß, als er gelegentlich der Einweihung der zumeist als unprotestantisch empfundenen „ersten protestantischen Kirche des Kontinents“, des Berliner Doms, im Frühjahr 1905 gelegentlich äußerte, von dieser Feier verpreßte er sich viel für die Zuhannenghörigkeit aller Protestant, für den Kampf mit dem Ultramontanismus, und er wünschte eine antiultramontane Bewegung. Da schrieb die katholische Volkszeitung, überall, für den nüchternen Beobachter zu schnell und zu läppig, sprachen die Blätter des Vertrauens; ja, schwärmerisch veranlagte Katholiken begannen schon, W. und das Haus Hohenzollern als feste Ante der lath. Kirche zu betrachten; jetzt werde es schwer halten, das verlorene Vertrauen wieder herzustellen, auf lange Zeit sei nicht daran zu denken. Aber es kam anders: bereits am 15. Mai erklärte zu Weiß Kardinal Kovv, als er dem Kaiser „unter freudiger Zustimmung des jetzigen Papstes“ den Orden der Ritter vom Heiligen Grab überreichte: „Seit dem Tag, wo Ew. Majestät die Kirche von Jerusalem an den heiligen Stätten des Christentum grüßte, hat ein starles Band Ew. Majestät und jede Kirche umschlungen.“ Der Kaiser aber sprach seine hohe Achtung aus, die er für den gegenwärtigen Papst Pius X. schon nach seiner bisherigen Wirthschaft empfand. Man jagte sich auf protestantischer Seite allerdings, daß die hinter dieser Tache stehende Anspruchnahme des Protektorats über die deutschen Katholiken im Orient gegenüber Frankreich im Dienst einer weitergehenden Orientpolitik stehe. Aber für die Eintracht, die W. bald daraus in Koblenz zwischen Protestanten und Katholiken verfürchte, und die er auf den Aufblid zu dem gemeinsamen Elster und Heiland, von dem wir hoffen und erwarten, daß er uns von unseren Sünden erlöse, gründete, konnte man sich auf protestantischer Seite nicht erwarten, da doch gerade der lath. Ausschluß der Protestant von der Seligkeit durch die Dreiecksschlade in Lohrungen trah hervorgetreten war. Ebenjewenig konnte angefecht der unlengbaren Mitleid des lath. Klerus an der steigenden Enttäuschung der Bolen von Preußen (1. Polen, 2. die Vertrauenserklärung, die W. Herbst 1905 in Gneen an die polnische Geistlichkeit richtete, die protestantische Sorge beschäftigten. Bei dieser Gelegenheit zitierte W. Worte Leo XIII.: „Ich gelobe und verspreche Ew. Majestät im Namen aller Katholiken, die Ihre Untertanen sind, sämlicher Stämme und jedes Standes, daß sie stets treue Untertanen des Deutschen Kaiser und Königs von Preußen sein werden.“ Erzbischof Stablerski stimmte völlig in diesen Ton ein in einem Hirtenbrief, für den ihm W. alsbald dachte, betonen, wie sehr jener bestrebt sei, den christlichen Glauben bei dem heranwachsenden Geistlichkeit zu stärken und dieses unter Hinweis auf die schuldige Achtung vor den höchsten Autoritäten in Kirche und Staat zur tiefen Erfüllung seiner kirchlichen und staatsbürglerlichen Pflichten zu ernähren. Und der lath. Maltheverorden ernannte 1907 W. zu seinem Großkreuz und Ehrenbally, weil auch er nach dem Statut vorvit personam suam ad tuitionem

fidei et obsequium pauperum (seine Person dem Schutz des Glaubens und dem Dienst der Armen widmete). In der Bekämpfung des gefährlichsten Feindes, des Geistes des Unglaubens, des Unsturzes, der Leugnung der göttlichen und jeder menschlichen Autorität, auch durch den immer betonten Zusammenhang der beiden christlichen Konfessionen, besonders aber in der Hochhaltung und öffentlichen Bedeutung des Kreuzes, in dem allein das Heil, habe der Kaiser das erhabene Beispiel für alle christlichen Menschen und Völker gegeben. In seiner Antwort betonte W. die enge Verbundenheit der beiden Zweige des Ordens, die bleibende Bedeutung der alten Rittertugenden, den gemeinsamen Kampf gegen den menschenfeindlichen Geist des Unglaubens und des Unsturzes und für Gottesfürcht, Königstreue und Vaterlandsliebe — also ein volles Wiederanleben der Allianzgedanken (Allianz, Heilige). Kein Wunder, daß es W. gelungen ist, die Katholiken zu einer bisher unerhörten Mitarbeit an allen „nationalen“, patriotischen, vorzüglich monarchischen Bestrebungen heranzuziehen. Protestant zwar hingen die Besorgnis, daß dieser Gewinn auf Kosten einer wirklich deutschen und protestantischen Kultur geschehen ist.

4. Der Kaiser hatte in Bonn mit Interesse Vorlesungen bei den Nationalökonomen Rasse und Helm gehört und den sozialpolitisch einen Fragen fröhzeitig sein Interesse gewandt. Sie erschienen ihm als das wichtigste Problem der inneren Politik. Bereits in der Thronrede erklärte er: „Ich erachte es doch für eine Aufgabe der Staatsgewalt, auf die Linde vorhandener wirtschaftlicher Bedrängnisse nach Kräften hinzuwirken und durch organische Einrichtungen die Belästigung der auf dem Boden des Christentums erwähnenden Nächstenliebe als eine Pflicht der staatlichen Gemeinschaft zur Anerkennung zu bringen.“ Zugleich bezeichnete er es als seine vornehmste Pflicht, jüng die Wohlthat Kaiser Wilhelm I. (3) in ihrem vollen Umfange anzueignen und im Sinne derselben fortzufahren, demnach dahin zu wirken, daß die Reichsgesetzgebung für die arbeitende Bevölkerung auch ferner den Schutz erstrebe, den sie im Anfahrt an die Grundätze der christlichen Sittenlehre den Schwachen und Bedrängten im Kampf ums Dasein gewähren könne. Nicht minder bestimmt aber hob er auch die Notwendigkeit hervor, unsere staatliche und gesellschaftliche Entwicklung in den Bahnen der Gelehrsamkeit zu erhalten und allen Bestrebungen, die den Zweck und die Wirkung haben, die staatliche Ordnung zu untergraben, mit Feindseligkeit entgegenzutreten. Damit hat W. zunächst die Sozialpolitik Bismarcks sich angeeignet, die darauf ausging, den arbeitenden Klassen durch Wohlfahrtseinrichtungen und Zuwendungen, die nicht den Charakter demütigender Almosen tragen, den Staat als wohlthätige und schützende Macht nahe zu bringen. Außerdem er 1889 die Unfallversicherungs-Ausstellung mit einem freien Beitrag zur Notwendigkeit der Lösung der sozialen Aufgaben eröffnete und mit großer Genugtuung die Einführung des letzten, schwersten Stücks der Versicherungsgefegebung, der Invaliditäts- und Altersversicherung, in Kraft setzte („Volksversicherung, 3), erlangte er doch, daß auf der Grundlage dieser Gesetze allein

der soziale Friede nicht zu erreichen sei. Daher ergriff er selbst die Initiative — über die ihm dabei gewordene Anregung, etwa durch Stöder oder Berlepsch, ist Sicher es nicht bekannt worden —, um über das Programm der kaiserlichen Postschafft von 1881 hinauszugehen und die deutsche Sozialpolitik in eine zweite Phase zu führen, in die der Arbeiterschutz eingeht. Die Veröhnung der sozialen Gegenseite durch weitgehendes Entgegenkommen von oben, aber unter Zurückdrängung aller Versuche des Umsturzes von unten — das ist die konstante Linie, die der Herrscher seit dem Bergarbeiterstreit im Mai 1889 eingehalten hat. Bei diesem Aufstand von etwa 100 000 Kohlenarbeitern handelte es sich weniger um Lohnforderungen als um einen Machtkampf gegen die patriarchalische Verwaltung der Zechen und um höheren Einfluss der Arbeiterschaft auf die Gestaltung des Arbeitsvertrags. W. griff selbst ein, indem er den von einem Oberpräsidenten geplanten Belagerungszustand verhinderte, um empfängt Abordnungen der Arbeiterschaft wie der Arbeitgeber. Erstere wies er tadelnd darauf hin, daß sie sich durch Kontraktbruch, Drohungen und Gewalttätigkeiten gegen Arbeitswillige, in einigen Fällen sogar durch Eigentumserhebungen und Widerstand gegen die militärische Macht ins Unrecht gesetzt hätten; er drohte, indem er ihnen genaue Prüfung ihrer Forderungen zufügte, für den Fall, daß sich ein Zusammenhang der Bewegung mit sozialdemokratischen Kreisen heraussetze, mit der Entziehung des königlichen Wohlwollens: „Denn für mich ist jeder Sozialdemokrat gleichbedeutend mit Reichs- und Vaterlandsfeind. Merke ich daher, daß sich sozialdemokratische Tendenzen in die Bewegung einmischen und zu ungewöhnlichem Widerstand reißen, so würde ich mit unaufhörlicher Strenge einzuschreiten und die volle Gewalt, die mir zusteht — und dieselbe ist eine große — zur Anwendung bringen.“ Den Arbeitgebern gegenüber trat er als Vermittler für die Arbeiter ein, die ihm einen günstigen, d. h. von den Sozialdemokraten freien Eindruck gemacht hätten; die Betriebsgesellschaften und ihre Organe sollten sich in Zukunft in möglichst naher Fühlung mit den Arbeitern halten, damit ihnen solche Bewegungen nicht wieder entgingen; sie möchten den Arbeitern Gelegenheit schaffen, ihre Wünsche zu formulieren, und sich seitens ihrer Verpflichtungen gegen das Wohl des Staates und der beteiligten Gemeinden vor Augen halten. Es sei ja menschlich und natürlich, daß jedermann versuche, sich einen möglichst günstigen Lebensunterhalt zu erwerben. Die Arbeiter lägen die Zeitungen und wünschten, wie das Verhältnis des Lohnes zu dem Gewinne der Gesellschaften stehe; daß sie mehr oder weniger daran teilhaben wollten, sei erklärlich. „Ich betrachte es als meine königliche Pflicht, den bereitgestellten Arbeitgebern wie den Arbeitern meine Unterstützung bei Meinungsverschiedenheiten in dem Maße zu zuteilen, in welchem sie ihrerseits bemüht sind, die Interessen der gesamten Bürger durch Pflege der Einigkeit untereinander zu fördern und vor Erfahrungen wie diese zu bewahren.“ — Räumt sich W. zwar über die nicht-sozialdemokratische Gefinnung der Arbeiter, deren Führer Schroeder bald in einen für W. schmerzlichen Prozeß verwickelt ward; allein die *„Friede des sozialen Königtums“*, auch Dr. „Kau-

manns „Kaisertum und Demokratie“ lämmerte an diesem Tage auf, wo der Träger der Staatsgewalt die Interessen der verschiedenen Gesellschaftsklassen gegeneinander abwägen sich mühte.

Nach Ausgleich der Streitigkeiten blieb dem Kaiser die Gefahr der Wiederkehr solcher Erfüllungen des Wirtschaftslebens im Sinn, und er dachte auf Sicherung des sozialen Friedens, vor allem durch gesetzliche Regelung der Arbeitszeit, die den Kernpunkt des Streits gebildet hatte. Hier leste Bismarcks Widerprüch ein, der zwar eine billige und schonende Dauer der Arbeitszeit als ein „glänzendes Ziel“ bezeichnete, aber von der Verkürzung der Arbeitszeit eine zu starke Lohnneinbuße und eine Schämerung des Arbeitnehmers auf dem Weltmarkt befürchtete, auch den Bedrohungen der Arbeitgeber wegen Einmischung in die internen Angelegenheiten ihrer Betriebe und wegen der damit verbundenen Auflösung. Die Erlaß vom 4. Februar 1890, die ohne ministerielle Gegenziehung die persönliche Willensmeinsamkeit des Monarchen ausdrückt, der eine an den Reichskanzler, der andere an den an Bismarcks Stelle getretenen Handelsminister v. Berlepsch gerichtet, zeigen die Festigkeit der kaiserlichen Initiative bei Verüchtigung der Bedenken des Reichskanzlers. In dem ersten Erlaß befindet W. seinen Entschluß, zur Verbesserung der Lage der deutschen Arbeiter die Hand zu bieten in den Grenzen der Erhaltung der Konkurrenzfähigkeit der Industrie auf dem Weltmarkt, von der die Sicherung ihrer und der Arbeiter Existenz abhänge. Zur Abschwächung der in der Konkurrenzfrage liegenden Schwierigkeiten fahrt er eine internationale Verständigung über die Möglichkeit, den bei den Ausländern der letzten Jahre zutage getretenen Wünschen und Bedürfnissen der Arbeiter entgegenzukommen, ins Auge und beauftragt den Reichskanzler mit der Vorbereitung einer daraus bezüglichen internationalen Konferenz. Im zweiten Erlaß heißt es: „So werthvoll und erfolgreich die durch die Gesetzgebung und Verwaltung zur Verbesserung der Lage des Arbeitertandes bisher getroffene Maßnahmen sind, so erfüllen dieselben doch nicht die ganze mir gestellte Aufgabe. Neben dem weiteren Ausbau der Arbeiterversicherungsgesetzgebung sind die bestehenden Vorrichtungen der Gewerbeordnung über die Verhältnisse der Fabrikarbeiter einer Prüfung zu unterziehen, um den auf diesem Gebiet laut gewordenen Klagen und Wünschen, soweit sie begründet sind, gerecht zu werden. Diese Prüfung hat davon auszugehen, daß es eine der Aufgaben der Staatsgewalt ist, die Zeit, die Dauer und die Art der Arbeit so zu regeln, daß die Erhaltung der Gesundheit, die Gebote der Sittlichkeit, die wirtschaftlichen Bedürfnisse der Arbeiter und ihr Anspruch auf gesetzliche Gleichberechtigung gewahrt bleiben. Für die Pflege des Friedens zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern sind gesetzliche Bestimmungen über die Formen in Aussicht zu nehmen, in denen die Arbeiter durch Vertreter, welche ihr Interesse besitzen, an der Regelung gewisser Interessen beteiligt und zur Wahrnehmung ihrer Interessen bei Verhandlungen mit Arbeitgebern und mit den Organen meiner Regierung befähigt werden. Durch eine solche Einrichtung in den Arbeiten der freie und friedliche Ausdruck ihrer Wünsche und Beschwerden zu ermöglichen und den Staatsbe-

hördten Gelegenheit zu geben, sich über die Verhältnisse der Arbeiter fortlaufend zu unterrichten und mit den letzteren Fühlung zu erhalten.“ Dies bis hente noch nicht völlig verwirklichte Programm der Arbeiterschutz- und Arbeiterschafts- und Vertretungsgesetze sollte sofort in den staatlichen Bergwerken als Musteranstalten durchgeführt werden. – „Im dem alsbald durch Initiative W.s einberufenen Staatsrat betonte er wieder die Befriedigung der berechtigten Wünsche des arbeitenden Volkes. Gleichzeitig setzte er die Zusammenkunft der internationalen Konferenz trotz Bismarcks Abneigung dagegen durch; sie tagte vom 15.—29. März 1890 und schloß mit der Annahme der Kaiserlichen Grundtäste und Wünsche in betrieff der Ausbildung des Arbeiterschutzes in Bergwerken, der Regelung der Sonntagsarbeit („Sonntagsruhe“), der Kinderarbeit, der Arbeit junger Leute in den Fabriken usw. Die Bedeutung der Konferenz lag nicht in direkten Erfolgen, die durch die verschiedene Lage der Verhältnisse und der Gesetzgebung in den Einzelsstaaten ausgeschlossen waren, sondern in der Feststellung der einmütigen Reformfreundlichkeit der Staaten und in dem moralischen Druck auf ihre Gesetzgebung; Sonntags-, Frauen- und Kinder-, Gewindheits- und Sittlichkeitsschutz, Erlass von Arbeitsordnungen, auch bessere Regelung der gewerblichen Schiedsgerichte und Organisation derselben zu Eingangsstämmern bei Streitigkeiten an. Durch diese Reformen werde ein bedeutsamer Fortschritt in der friedlichen Entwicklung unserer Arbeiterverhältnisse hergeführt werden. „Je mehr die arbeitende Bevölkerung den gewissenhaften Ernst erkennt, mit welchem das Reich ihre Lage verteidigend zu gestalten bestrebt ist, desto mehr wird sie sich der Gefahren bewußt werden, die ihr aus der Geltendmachung maßloser und unerfüllbarer Anforderungen erwachsen müssen. In der gerechten Fürsorge für die Arbeiter liegt die wichtigste Stärkung der Kräfte, welche, wie ich und meine hohen Verbündeten berufen und willens sind, jedem Verfuch, an der Rechtsordnung gewaltsam zu rütteln, mit unbegrenzter Enthaltung entgegenzutreten.“

Es ist hier nicht der Ort, die Durchführung dieses Programms, bei der naturgemäß die Initiative des Kaisers zurücktrat, und ihre gegenseitigen oder auch von übeln Nebenwirkungen begleiteten Wirkungen zu erörtern. Die Hauptsatze ist, daß unirrtümlich durch die Initiative des Kaisers Deutschland im gesetzlichen Arbeiterschutz und in der gewissenhaften Selbstverwaltung des Staates als des Organs der ausgleichenden Gerechtigkeit an die Spalte aller Nationen gerückt ist. Dies Verdienst wog in den Augen aller christlichen und Staatssozialisten um so schwerer, als es mit dem Verzicht auf die weitere Vermehrung des allerersten diplomatischen und politischen Genies der Welt und des Soobs erlaucht ward. Während Bismarck infolge des erwähnten großen und z. T. gemäßigten Streits die Anwendung schärfster Mittel gegen die trotz aller sozialen Fürsorge maßenhaft ins sozialistische Lager über-

treitende Arbeiterschaft erwoog, schon um die Autorität der Staatsgewalt zu behaupten, erklärte W.: „Ob wir nun Dant oder Undant für unsere Bestrebungen zur Aufbesserung des Wohles der arbeitenden Klassen erachten, in diesen Bestrebungen werde ich nicht erlahmen. Ich habe die Überzeugung, daß diese staatliche Fürsorge uns zum Ziele führen wird, die arbeitenden Klassen mit ihrer Stellung innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung zu verführen. Jedenfalls geben diese Bestrebungen mir für alles, was wir tun, ein ruhiges Gewissen.“ Dem Plan des Reichstanzlers, die Ausweitungsbefreiung gegenüber den Sozialdemokraten selbst durch Auflösung des Reichstags und mit der Gefahr von Aufständen durchzusetzen, widerkehrte sich W. mein sein Großvater nach einer langen, ruhmvollen Regierung genötigt worden wäre, gegen Aufständische vorzugehen, so würde ihm das niemand übel genommen haben. Anders sei dies bei ihm, der noch nichts geleistet habe. Ihm werde man vorwerfen, daß er seine Regierung damit anfange, seine Unterthanen totzuschießen. Er sei bereit, einzuschreiten, aber wolle dies mit gutem Gewissen tun, nachdem er versucht habe, die begründeten Beschwerden der Arbeiter zu befriedigen. Gegenüber den Bismarckischen Besorgnissen, der Kaiser befände sich gegenüber der Arbeiterfrage „auf einer sehr schiefen Ebene“, man werde so vielmehr „zu einem Arbeitervangsgesetz, zu einer Verbindung der Arbeiter am Verdienst gelangen“, begnügte sich W. mit der im Staatsrat ausgesprochenen Warnung vor jedem optimistischen Überhauptswange, der den jüsten Boden unter den Füßen und die Grenzen der Möglichkeit außer Auge verliere und die Entdeckung eines Geheimnisses zur Heilung aller sozialen Schaden und Leiden erwarte, blieb aber im Uebrigen seit auf seinem Wege, der mit Notwendigkeit zur Entlastung Bismarcks führen mußte.

Die sozialreformerisch geführten Kreise standen reglos hinter dem Kaiser. Seine Februarerlaß und seine sonstigen persönlichen Zeugnisse wurden Grundlage und Antrieb für eine Fülle von sozialreformatorischen Unternehmungen; auch die Begründung des „Evangelisch-sozialen Kongresses“ ist der Anregung W.s zu verdanken. Um so betrübter waren diese Kreise, als in der Haltung des jungen Kaisers eine Wendung eintrat, die seine frühere Nötigung, Bismarck zu entlassen, in Zweifel zu ziehen geeignet war. Es hatte schon 1891 in diesen Kreisen verdroffen, daß W. gelegentlich einer Bonner Rede an die Corpsdielen nachgefragt hatte, daß durch sie in höherem Maße als in den übrigen studentischen Corporationen die rechte Erziehung für das spätere Leben gewährleistet sei, wogegen die im Schwarzbund vereinigten „Studentenverbündungen“ (2) im Interesse der weitangs größeren Mehrzahl der deutschen Studentenschaften, zumal der weniger mit Glücksgütern gelegneten, denen ein großer Aufwand für studentisches Gemeinschaftsleben unmöglich ist, protestierten. Ebenso regten sich in weitesten evg.- wie christlich-sozialen Kreisen starke Bedenken gegen die Herbst 1894 in Königsberg ausgegebene Parole: „Auf zum Kampf für Religion, Sitten und Ordnung, gegen die Parades des Umsturzes“, welcher der Titrum zugrunde lag, daß dieser Kampf identisch sei mit dem Kampf gegen Sozialdemokratie und Anarchismus.

Große Besorgnis erregte auch die starke Annäherung W.s an den Freiherrn v. Stumm, der seinen Arbeitern ausdrücklich verboten hatte, sich an den Evangelischen Arbeitervereinen zu beteiligen. Als nun auch Reichstanzler Caprivi den „Mut der Kaltblütigkeit“ verlor und dem preußischen Ministerpräsidenten Graf Eulenburg irgend welche, freilich im einzelnen nicht bekannte, aber jedenfalls auf Erweiterung der staatlichen Machtbefugnisse gegenüber den Unruhturbestrebungen hinauslaufende gesetzgeberische Maßnahmen zugestand, vermochten auch die schönen positiven Sätze der Thronrede vom Herbst 1894 die Besorgnis wegen der praktisch näher liegenden negativen Ziele nicht zu beschwichtigen: „Gebt euren Niederlieferungen der Vorjahren berauscht meine hohen Verbündeten und ich es als die vornehmste Aufgabe des Staates, schwächeren Klassen der Gesellschaft zu schützen und ihnen zu einer höheren wirtschaftlichen und städtlichen Entwicklung zu verhelfen. Die Plicht, dieses Ziel mit allen Kräften anzustreben, wird um so zwingender, je ernster und schwieriger der Kampf um das Dasein für einzelne Gruppen der Nation sich gestaltet hat. Von der Niederwerzung getragen, daß es der Staatsgewalt obliegt, gegenüber den streitenden Interessen der verschiedenen Elemente das Gesamtinteresse des Gemeinwohls und die Grundsätze der ausgleichenden Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen, werden die verbündeten Regierungen fortfahren, in dem Betreiben, durch Milderung der wirtschaftlichen und sozialen Gegenseite das Gefühl der Zufriedenheit und der Zusammengehörigkeit zu erhalten und zu fördern.“ Die Regierung blieb auf der Suche nach Rechtfertigungsmaßregeln, die sich nicht so weit von den Absichten entfernten, um derzeitigen Biss-mard gefallen war; die äußerste Mäßigung, die Caprivi gegenüber dem lasterhaften Drängen auf scharfes Vorgehen empfahl, besiegelte seinen Sturz. Am 5. Dezember 1894 betonte die von dem neuen Reichstanzler Fürst Hohenlohe verlesene Thronrede die Notwendigkeit einer *U m n i u r z v o r l a g e*. Der Reichstanzler selbst forderte alsbald „eine Verstärkung und Ergänzung der Bestimmungen des gemeinsamen Rechts“ zur Unterdrückung aller „gegen die Monarchie, die Religion und alle Grundlagen unserer Staats- und Gesellschaftsordnung gerichteten Bestrebungen“, und am selben Tage ging dem Reichstage der „Entwurf eines Gesetzes betr. Änderungen und Ergänzungen des Strafgesetzbuches, des Militärstrafgesetzbuches und des Gesetzes über die Preise“ zu, wobei die kaiserliche Initiative fraglos war. Strafwidrig sollte jedermann sein, „welcher in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise die Religion, die Monarchie, die Ehe, die Familie oder das Eigentum durch beschimpfende Äußerungen öffentlich angreift“. Das Stöderische „Voll“ (Presse: II, 3a) jaubt, daß das Gesetz der Sozialdemokratie keinen ihrer Anhänger entziehen und den mit der Not des Lebens kämpfenden arbeitenden Klassen und Beamten weder Hilfe bringen noch auch sie vor dem Anschluß an die Sozialdemokratie bewahren würde. Es kam nun die Zeit, wo man unter Führung Stumms gegen die unpraktischen „Rathedersocialisten“ (Sozialismus, 5, § 760 „Sozialpolitik, 2“) loszog. Freilich brachten die weitfliegenden Sozialrevolutionäre mit dem besten Willen keine Umlaufbekämpfung zustande, die

nicht einen Einbruch ins gemeine Recht bedeutet hätte und darum zu Boden fiel. Als Ende 1895 ein Erlass des preußischen Evangelischen Oberkirchenrats, desjelben, der 1890 die Geistlichen ermunterte, in die Versammlungen zu gehen und am Werfe des sozialen Fortschritts auch durch öffentliches Einsetzen ihrer Person und Einsicht nutzbar zu machen, den Geistlichen die Mitarbeit an der sozialen Erneuerung und das Auftreten in öffentlichen Versammlungen wehren wollte (Oberkirchenrat, § 856), konnte man sich diese völlige Umkehrung nur aus der gleichen Schwung des Kaisers erklären: der 1890 sozialreformatorisch gewordene hatte inzwischen die Freude verloren, ein Arbeiterfazier zu sein, hatte alle Segel der Sozialreform eingezogen, plante die Unterdrückung der Sozialdemokratie durch Polizeimaßregeln. Diese Vermutung erwies sich als zutreffend, als im Mai 1896 das von Stumm bereits viel verwirrte, am Geheimrat Hinze Peter gerichtete Telegramm des Kaisers vom 28. Februar veröffentlicht wurde. Stöder hat gezeigt, wie ich es vor Jahren vorangegangen habe. Politische Pastoren sind ein Hindernis. Wer Christ ist, der ist auch „sozial“, christlich-sozial ist *U n j u n* und führt zur Selbstüberhebung und Unbildungsfähigkeit, beides dem Christentum schadet zu widerlaufen. Die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinden kümmern, die Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus dem Spiel lassen, dieweil sie das gar nichts angeht.“ Welch ein Schlag für die um Stöder, die Führer der Berliner Bewegung (Preuen: I, 3c, § 1798), die doch alle ihre Arbeit in den Dienst der Hohenzollerndynastie gestellt hatten! Welch ein Schlag aber auch für die um Dr. Naumann und die Freunde des Ev.-sozialen Kongresses, die einst dem jungen Kaiser begegneten die Fahne der Sozialreform nachgetragen hatten! Daß W. den einst hochverehrten Hofsprecher so ganz fallen ließ und ihm, wie wir aus seiner Biographie erfahren, jede Gelegenheit der Rechtfertigung wegen des Vorwurfs der Verlogenheit verriete, war eine herbe Enttäuschung für den königstreuen Sonderboten; sein sogenannter „Schleiterhansentrieß“, der damals herausstammte, fand doch solches Bewegwerken nicht rechtfertigen. Und welches ungleiche Maß: Katholische Kapläne und geistliche Abänder der Lofing: „Thron und Altar“ durften gerost Politik treiben; nur evg. Staatssozialisten sollten schwiegen! Das hat W. die ursprünglichen Sympathien seiner treuesten Berater gefosset. Seitdem ist die kaiserliche Initiative in sozialen Dingen selten hervorgetreten. Im Juni 1897 verhinderte W. bei einer Besichtigung der Arbeiterkolonien Pastor v. Bodelschwinghs sein neues sozialpolitisches Programm: „Schuß der nationalen Arbeit aller produktiven Stände, Kräftigung eines gebundenen Mittelstandes, rücksichtlose Niederwerfung jedes Umlaufes und die schwerste Strafe dem, der sich untersetzt, einen Menschen, der arbeiten will, an freiwilliger Arbeit zu binden.“ Aber erst nach 2 Jahren kam die sogenannte „Zudithausvorlage“ mit dem berüchtigten § 8 vor den Reichstag: „Infolge des Arbeiterauftaandes oder der Arbeiterausperrung eine Gefährdung der Sicherheit des Reichs oder eines Bundesstaates eingetreten oder eine gemeinsame Gefahr für Menschenleben oder Eigentum herbeigeführt worden, so

ist auf Buchthaus bis zu 3 Jahren . . . zu erkennen.“ Mit Hilfe des Zentrums und der christlichen Gewerkschaften wurde das Gesetz zu Fall gebracht. Inzwischen wandte sich Interesse und Initiative des Kaisers der Schulreform zu, bei der auch gefundene soziale Gesichtspunkte, z. B. der Steigerung des Frauenberufs zur Geltung kamen; besonders die Kaiserin befürchte eine wirtschaftliche Interesse für Mädchenschulreform („Mädchen Schulwesen, 3 b, Sp. 11) und Lage der Heimarbeiter. Gelegentlich erfuhr die Bevölkerung, daß W. nach wie vor der sozialen Frage sein altes Interesse bewahrt. Die Entwicklung des Staatssekretärs Grafen Voigdowitsch zu einem vollwertigen Nachfolger des 1896 entlassenen Ministers v. Berlepsch und die Fortbildung der Sozialreformen, auch die Anerkennung des Koalitionsrechts ließen einen Rückfluss zu auf die Gesinnung des Kaisers, der sich 1912 ausdrücklich dazu bekannte, daß es darauf ankomme, „den Arbeitern die Überzeugung zu verschaffen, daß sie ein gleichberechtigter Stand seien und alleinstig als solcher anerkannt würden“. Im Hinblick auf die eben zustande gekommene Verner Arbeiterskonvention und im Rückblick auf das Jahrhundert seit der Botschaft Wilhelms I. fand W. am 17. November 1906 die internationale Wirtschaft und Fruchtbarkeit des deutschen Beispiels feiern: „Die großen und werbenden Gedanken der katholischen Volkswirtschaft haben ihren Erfolg nicht nur in unserem eigenen Vaterlande gezeigt, sondern wirkten auch weit über dessen Grenzen hinaus vorbildlich und bahnbrechend“. Das höchste Ziel, auf das des Kaisers eigene Erfüllung einst hingewiesen, die Schaffung von Einrichtungen, die eine Verständigung zwischen Arbeitgebern und Arbeitern über Lohn und andere Streitfragen ermöglichen, konnte bisher nicht erreicht werden, weil einerseits die Arbeitgeber zunächst noch auf dem Standpunkt stehen, daß jede Arbeitersorganisation, die auf rein wirtschaftlichem Boden die besonderen Interessen der Arbeiter vertritt, eben deshalb eine sozialdemokratische oder „noch schlimmer als eine sozialdemokratische“ ist, andererseits die Sozialdemokratie, wie selbst Berlepsch fragte, „jede Maßregel der Regierung bis zum letzten Grunde verachtet“. So hat W. denn immer wieder seiner Beurteilung der vaterlandslosen, antinationalen Gesinnung der Sozialdemokratie wie schon im Anfang seiner Regierung den schärfsten Ausdruck gegeben und sich ebenso eifrig für die Notwendigkeit eines mitnahmenden Schutzes der Arbeitswilligen bei Streiks ausgesprochen. Dagegen hat er auch bei zahlreichen Gelegenheiten befunden, daß er in der Tat die Vollendung der staatlichen Fürsorge für die Arbeiter, wie er gelegentlich der Stiftung des Wördens zur Anerkennung sozialpolitischer Verdienste aussprach, „als heiliges Vermächtnis“ des ersten Kaiser betrachtete. Bei der Jubilei der Firma Krupp durch den Kaiser im August 1912 die in mancher Hinsicht charakteristische Worte aus sprechen: „Ich habe hier im Laufe der Jahre bei meinen vielfachen Besuchen so manche wertvolle Eindrücke und Anregungen gewonnen für die Behandlung der großen und schwierigen Fragen der Arbeitersfürsorge, mit denen ich mich in meiner nun bald 25jährigen Regierung eingehend und — ich denke — nicht ohne Erfolg beschäftigt habe.“

ChrW und CeW (i. im Register unter Kaiser W. II); — **W**ilhelm **K**aizer: Fünfhundertsechzig Jahre der Regierung Kaiser W. II, 1913, besonders die Abteilungen: Kaiser und König W. II von Th. d. Schiemann; Soziale Frage von W. II, Lexiz.; Die evg. Kirche von Joh. Krieger; Die luth. Kirche von Franz Dittrich (ebenso evangelisch-katholische Auswahl, aber gute Biederlage der Ausführungen); — Felix Rachwahl: Kaiser und Reich, 1888 bis 1913, 1913; — Bernhard Rögg: Kaiser W. II. Zum 25. Regierungsjubiläum (Volljährigkeit), 1913; — Karl Lamprecht: Der Kaiser. Besuch einer Charakteristik, 1913; — Paul Lüman: Der Kaiser, ein Charakterbild W. II, 1904 (basierend auf der Zeitschrift Erich Förster's ChrW 1904, Sp. 1270); — Dietrich v. Lerche: A. Stoeder, Lebensbild und Zeitgeschichte, I. Bd., 1910. **Baumgarten.**

Wilhelm, I. von Auvergne ¶ Paris:

I. II, 2.
2. v. Auxerre ¶ Paris: II, 2.
3. v. Brandenburg, letzter Erzbischof von Regia.

4. v. Champaix, Scholastik, später Bischof von Châlons sur Marne, † 1121, war ein Schüler T. Roselinus und wurde selbst Lehrer der Rhetorik und Dialektik in Paris. ¶ Abaelard war sein Schüler, des jungen ¶ Bernhard von Clairvaux hat er sich mit Liebe angenommen. Hinrichlich seiner philosophischen Stellung ist er schwankend gewesen, so daß sich bei den geringen Nachrichten über ihn und bei dem rein theologischen Charakter der von ihm erhaltenen Brüderklüte kein klares Bild gewinnen läßt. ¶ Universitätstreit usw., 2 (1).

RE XXI, S. 292 ff.; — KL XII, Sp. 1599; — G. Le Febvre: Les variations de G. de Ch. et la question des universaux (Travaux et Mémoires de l'Univ. de Lille, 1898). **Zwicker.**

5. v. Conches, mittelalterlicher Philosoph, geb. um 1080 in Conches in der Normandie, in Chartres Lehrer an der Schule des Bernhard Silvester (¶ Literaturgeschichte: II A, 3, Sp. 2232), später in Paris, wo er um 1154 starb. Sein eigentliches Gebiet ist die Naturlehre. Er folgt der älteren platonischen Aufbaumung, die er nach der Tradition des frühen Mittelalters erweitert und abändert und im Anschluß an Platons Timaeus auf die naturphilosophischen Probleme anwendet. Bemerkenswert ist sein untheologischer, prinzipiell naturalistischer Standpunkt. Seine Hauptwerk sind die vier Bücher *De elementis philosophiae* oder *de philosophia mundi*. Wegen einiger theologisch anstößigen Punkte (Weltseele, iambelianische Trinitätslehre, Dämonenlehre, Deutung des biblischen Beichtes über die Errichtung der Eva) angegriffen, nahm er in dem „*Dragmaticon*“ (nach damaligem Brauch wegen der Dialogform so genannt) keine Neuerungen im Ausdruck und seine unchristlichen Gedanken zurück, legte aber im übrigen sein System abwechselnd dar. Ferner sind von ihm erhaltenen Glossen über den Timaeus, ein Kommentar über ¶ Boethius, *De consolatione philosophiae* und Glossen zu Priscian. Bei einigen anderen Schriften ist seine Berhaferschaft umstritten.

RE XXI, S. 294—298; — KL XII, Sp. 1599—1602; — R. Werner: Die Kosmologie und Naturlehre des idealistischen Mittelalters mit spezieller Beziehung auf W. v. C. (SAW, vgl. vgl. Klasse, LXV, S. 309—403). **Vöster.**

6. v. Grumbach ¶ Grumbachsche Händel.

7. v. Hirschau ¶ Hirschau.

8. v. Hönstein ¶ Straßburg: I (1106 bis 1141).

9. von Maleval ¶ Wilhelmiten, 2.
 10. von Modena ¶ Samland.
 11. von Newburgh ¶ Galfried.
 12. von Rogaret ¶ Bonifatius VIII ¶ Be-
 neßt XI.
 13. von Decim ¶ Octam.
 14. von Oppenbach ¶ Paris; II, 2.
 15. Erzbischof von Riga († 1563).
 16. von Thieret ¶ Literaturgeschichte:
 II A, 3 (Sp. 2232, 2233).
 17. von Borelli, Stifter der ¶ Wilhel-
 miten (1).

Wilhelm, Richard, evg. Theologe und Missionar, geb. 1873 in Stuttgart, einige Zeit in Württemberg als Pfarrer tätig, 1899 deutscher Pfarrer in Tübingen, seit 1900 auch unter den Chinesen tätig im Dienst des Allgem. Evg. Protestant Missionsvereins, besonders in der Schularbeit. ¶ Religionsgeschichte iww., 3 c.

Berl. u. a.: Die Religion und Philanthropie Chinas; davon sind bisher erschienen: Bd. 2: Königliche Gebräuche, 1910; Bd. 7: Looft, Das Te King, 1911; Bd. 8 a: Lü Di, das wahre Buch vom außenden Ursprung, 1911; Bd. 8 b: Dschwang Di, das wahre Buch vom südlichen Österreichland, 1912. Überl. Ku Hung Ming. A Chinese Oxford Movement 1911. Glane.

Wilhelm Egon von Fürstenberg ¶ Straßburg; I (1682—1704).

Wilhelm Ernst von Ossacken = Weimar ¶ Sachsen; III, 1 b (Sp. 148).

Wilhelmi, Ludwig Wilhelm (1796 bis 1882), evg. Theologe, geb. in Neuerhain, 1816 Pfarrer an der deutsch-reformierten Gemeinde in Frankfurt, 1818 Pfarrer und Hofpfarrer in Wiesbaden, 1858 Bischof der Nassauischen Landestirche.

Dem Andenken des in Gott ruhenden Dr. theol. L. W. von Wiesbaden 1882. Glane.

Wilhelmiten heißen 1. die Benediktiner-Eremiten von Monte Berigne (bei Avellino, Unteritalien), gegründet 1119—1124 von hl. Wilhelm von Vercelli († 1142), 1197 von Coesentius III bestätigt, entstehen in Unteritalien und Sizilien stark verbreitet (auch zahlreiche Frauenklöster); jetzt nur noch das Stammkloster mit dem vielverehrten (Wallfahrtsort) sogen. Lazarusbild der Muttergottes und ein Zweikloster Loretto (am Fuße des 1480 m hohen Berges), wo jetzt der Abt und die Mehrzahl der Mönche wohnen; — 2. eine nach dem hl. Wilhelm von Maleval (bei Siena; † 1157) benannte und von zwei seiner Jünger gegründete Augustiner-Eremiten-Kongregation, die sich bald über Italien, dann auch nach Deutschland, Ungarn, Belgien und Frankreich ausbreite (vgl. ¶ Augustiner, 3). Die deutschen (18) Klöster gingen meist in der Reformationszeit unter; das 1281 gegründete Hauptkloster der deutschen Provinz in Grevenbroich hielt sich bis 1628; seit dem 18. Jhd. überall erloschen.

Zu 1: Helmucher I³, S. 264 f.; — KL² XII, Sp. 1626 ff.; — RE² XXI, S. 301 f.; — Die Publikation der Vita des Gründers und Studien zur Gesch. der B. von Mercuro in Rivista storica Benedictina I—III (1906/08); — Zu 2: Helmucher II⁴, S. 180 f.; — KL² XII, Sp. 1609 ff.; — RE² XXI, S. 302. Joh. Werner.

Willibord ¶ Willibord.

Wilhelm Christian Gottlob (1788 bis 1854), Theologe, Konvertit, geb. zu Badrina, war sächsischer (evg.) Felsprediger, dann 1822 Pfarrer zu Hermannsdorf (Erzgebirge), 1836

wegen anstößigen Lebens abgesetzt, lebte dann als Privatmann in Dresden, wurde 1846 kath. und verbrachte seine letzten Jahre in Würzburg. Seine Forschungen liegen namentlich auf nationalem Gebiete; hier hat er 1838 (als erster neben J. Beßle) die Annahme vertreten, daß das Martinusevangelium das älteste sei (Der Ur-evangelist, 1838), und das vielbenutzte, später von W. C. Grimm bearbeitete Wörterbuch geschaffen; Clavis Novi Testamenti philologica (zuerst 1840/41).

Berl. aufwärts u. a.: Tradition und Mythe, 1837; — Die Achtliche Rhetorik, 1842—43; — Die Hermeneutik des NZs, 1843—44; — Kann ein prot. Christ mit gutem Gewissen zur röm.-kath. Kirche übertreten?, 1845; — Bibl. Hermeneutik nach kath. Grundsätzen, 1853. — Über W. C. Schweiher: Geschichte des Leben Jesu-Forschung, 1913, 5. Register. M.

Wille, sittlicher, ¶ Höchstes Gut, 3 ¶ Charakter; — Zur psychologischen Bewertung des Willens vgl. ¶ Voluntarismus; — Wille und Religion ¶ Wesen der Religion; — Freiheit des Willens ¶ Willensfreiheit; ¶ Moralstatistik ¶ Zurechnung; — Willensbildung ¶ Charakter ¶ Erziehung.

Wille, Bruno, Schriftsteller, geb. 1860 in Magdeburg, ist Spredler und Lehrer der freireligiösen Gemeinde in Berlin, gründete 1890 die Freie Volksbühne, 1892 die Neue freie Volksbühne, 1900 den Giordano-Bruno-Bund, 1901 mit anderen die Freie Hochschule, alles in Berlin. — ¶ Freidenker, Sp. 1034 ¶ Münst: III ¶ Religiöse Dichtung iww.: I, 4 (Sp. 2173).

Berl. u. a.: Schriften für den Jugendunterricht freier Gemeinden I, 1890; II und III, 1894; — Philosophie der Befreiung durch das reine Wille, (1892) 1894*; — Die freie Jugend, 1896; — Einleitung zu Novalis' Werken, 1898; — Materie nie ohne Geist, 1900; — Neuer Lehrbücher für den freireligiösen Unterricht, 1900; — Aus dem Nachlaß von Novalis, 1901; — Die freie Hochschule, (1902) 1912*; — Die Christusmythe als monistische Weltanschauung, 1903; — Öffnungsberichte des Bachholderbaums, 1901 und 1903; — Auferstehung, 1904; — Das lebendige All, 1905; — Darwins Weltanschauung, 1906; — Faustischer Monismus, 1907; — Unser großer Dichter, 1911; — Die Weltdichter strenger Jungen, 1912. Glane.

Willebrand = ¶ Willibord.

Willehad (730—789), Apostel des Niedersächsischen, Angelsachse aus Northumberland, kam um 770 nach Friesland und missionierte zunächst in Dokum, wo Winfrid ¶ Bonifatius seinen Tod gefunden hatte, seit 777 im östlichen Friesland im Gau Hugmeria und Gau Drenthe, bald von den Heiden mit dem Tode bedroht, 780 von ¶ Karl dem Gr. nach ¶ Sturm's Tod als Presbyter mit bischöflicher Vollmacht mit der kirchlichen Leitung des jüdischen Gaues Wigmodia zwischen den Mündungen der Weser und Elbe beauftragt, wirkte er hier bis zu Widukind's Aufstand 782. Nach zeitweiligem Aufenthalt in Rom und voller Tätigkeit im Kloster Echternach bei Trier tauchte er erst 785 wieder auf. Als sich die Lage in Sachsen wieder günstiger gestaltet hatte, wurde er 787 in Worms zum Bischof geweiht. W. nahm seinen ständigen Wohnsitz in Bremen (¶ Hamburg: I, 1).

Dielens: Vita S. Willihadi, episcope Brevensis in MG Scriptores S II, C. 378—390; — Ad am von Bremen: Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum (ebd. VII, C. 267 ff.). — Über W. vgl. RE² XXI, S. 302 bis 304; — A. Hauff II, S. 350 ff.; — R. Mayer in

Zeitschrift für niederländische Kirchengesch. III, 1898, S. 64.
79, 80; — Carsten in ADB 43, S. 262 f.; — Taverno: Das Leben des hl. W., 1901; — Vgl. ferner zu
Hamburg: I. A. Käfer.

Willensbildung | Charakter | Erziehung.

1. **Wissenschaftliche** Freiheit; — 2. **Wahlfreiheit**; — 3. **W. als Tendenz**; — 4. **W. als Problem**; — 5. **Religiöse** Freiheit; — 6. **Entwölfung und Entartung der Wahlfreiheit**.

1. Die Frage, ob es ein freies Wollen gibt oder nicht, könnte gar nicht aufkommen ohne vorherige Unterscheidung zwischen mechanischem und bewußtem Geschehen. Auch der geworfene Stein, wenn er denten könnte, würde seine Bewegung für eine frei halten, sagt Spinoza, und erkennt damit an, daß auch der Schein einer solchen Freiheit nicht ohne Selbstbewußtheit entstehen würde. Daraum erscheint uns das Geschehen in der unbelebten Natur unfrei nur wegen des daneben wahrgenommenen Verhaltens lebendiger Wesen und unter diesen das Tier relativ unfrei in seinem Zusammen mit dem soviel höher entwickelten menschlichen Bewußtseinleben. Man kann also jedenfalls eine Vorstufe der Willensfreiheit erkennen in dieser „psychischen Freiheit“, die mit dem psychischen oder bewußten Leben überhaupt zusammenfällt und einfach darin besteht, „daß man sich etwas denkt bei dem, was man tut“. Dieses „Denken“ enthält aber immer einen gewissen Überdrüft über das Tun, schon weil sich jeder Bewußtseinshalt auch mit anderen „phosphieren“, in Sinnsverbindung treten kann, als mit denen, welche in der Tat zum Ausdruck kommen; und infolfern erscheint uns das bewußte menschliche Verhalten immer als eine Wirklichkeit unter Möglichkeiten. Daß sich nun aber das menschliche Tun auch als Wirklichkeit von dem bloß möglichen gebliebenen frägt abhebe, liegt auch im Begriff der W., die daher im populären Sprachgebrauch auch definiert zu werden pflegt: „ich kann tun, was ich will“. Man redet ja auch wohl von einer „Freiheit der Phantasie“, die jäh wahllos den Assoziationen überläßt; aber schon die „Gedankenfreiheit“ im bekannten Sinn schließt eine Wahl zwischen zur Anerkennung gestellten, mit einander unvereinbaren Wahrheiten ein; und W. vollends werden wir erst dort feststellen, wo folche Entscheidung irgendwie als Neigung in die Erscheinung tritt.

2. Zu einer Entscheidung, und weiterhin zu einem Handeln kommt es nur, wenn ich mich auf einen bestimmten Standpunkt, und zwar auf meinen eigenen stelle, mit dem verglichenen anderen Standpunkten zwar theoretisch gleichwertig, aber darum praktisch für mich doch nicht gleichgültig sind. Es hat dies nichts mit „Selbsttun“ zu tun, sondern bedeutet bloß die Tatsache, daß ich nicht für alle Standpunkte, sondern bloß für den meinen verantwortlich bin. Hingegen ist Berechnungsfähigkeit vielmehr das Vermögen, mich aus der Gegenwart und aus meiner Individualität heraus auf den Standpunkt der Vergangenheit und Zukunft und auf denjenigen anderer Leute zu versetzen, fällt also mit der Verantwortlichkeit nicht zusammen. Der „zerrüttete Professor“, der sich nicht in die Gegenwart versetzen kann, ist berechnungsfähig, aber nicht voll verantwortlich für das, was er anrichtet; die heimwehkrank Magd zündet ihrem Herrnhaus an, weil sie sich nicht auf deren

Standpunkt, und auch nicht in ihre eigene Zukunft versetzen kann; sie ist verantwortlich für das, was sie mit Wissen und Willen tat, aber nicht vollzurechnungsfähig. Mit keiner dieser beiden Fähigkeiten ist Wahlfreiheit identisch, vielmehr bildet sie ein Verhältnis beider, liegt nur vor, wenn Berechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit gleichermaßen vorhanden sind, oder wo man sich mit Voricht und Umicht auf den eigenen Standpunkt konzentriert. Nicht zu wechseln ist sie auch mit Freiheit des Handelns; gewiß kommt mit meine Wahlfreiheit dann besonders stark zum Bewußtsein, wenn ich vor eine Alternative gestellt werde, wobei alles auf mein Tun und Lassen ankommt; aber auch wo mir infolge natürlichen oder geistigen Zwangs „meine Wahl bleibt“, äußert sich meine Wahlfreiheit noch als Widerwill oder auch als „Freiwilligkeit“, welch letztere nur zu oft schon mit Wahlfreiheit, oder auch mit der eigentlichen Willensfreiheit ist verwechselt worden.

3. Einen richtungslosen Willen gibt es nicht; an der allgemein menschlichen Willensrichtung aber lassen sich zwei Seiten unterscheiden: die Tendenz nach Verhältnisbildung und nach Verfestigung. Beide Tendenzen verwirklichen sich in der Form der Wahlfreiheit, indem die erste Verfehlt mit der, insbesondere menschlichen, Umgebung und daher Bereitung auf andere Standpunkte, die zweite Konzentration auf den eigenen Standpunkt erfordert. Beide verwirklichen sich auch in gewisser Art bei jedem Verhalten der Wollenden, in dem jedes Ereignis irgendwie eine Erfahrung und damit eine Verhältnisbildung, jedes Benehmen, und wäre es noch so indolent oder schwandend, eine Kennzeichnung des Individuums in seiner Besonderheit bedeutet. Hingegen W. im betonten Sinn, in welchem sie auch zur sittlichen Freiheit führt, wird man die bewußte und absichtliche Verfestigung oder Abgrenzung des eigenen Standpunkts gegenüber der Umgebung nennen. Die Ausübung der Wahlfreiheit nach ihrer Verantwortlichkeitsseite hin wird dann das Mittel zur Verwirklichung dieser Freiheit bilden, indem sich solche, und damit auch ein sittlicher Charakter, um so eher und um so entschiedener entwideln wird, je öfter das Individuum vor wichtige, eigene Entscheidungen gestellt wird. Ein Inhalt der Sittlichkeit, ein „Gut“ oder auch das inhaltlich „Gute“ läßt sich aus dieser Tendenz nicht ableiten, weswegen diejenigen Moralisten, welche Sittlich-Gutsein mit Sittlich-Freizeit, oder mit der sittlichen Autonomie vereinleiten (die Stoifer, auch Kant) mit Vorliebe von allem Inhalt sittlichen Wollens absiehen.

4. Bisler wird nur ein Tatbestand beschreiben, der verschiedene Erklärungsweise zuläßt, wie denn auch die Stoifer („Philosophie“ II, 1b) oder Spinoza, obwohl streng „Deterministen“, auf diese Freiheitstendenz, „die Dinge sich, nicht sich den Dingen unterordnen“, den höchsten Wert legen. Die Schwierigkeiten ergeben sich erst — sind darum aber auch mehr theoretischer als praktischer Art —, sobald man diesen Befund in eine allgemeine Weltanschauung einzufügeln sucht. Der Determinismus oder die Lehre von der durchgängigen und notwendigen Bestimmtheit auch der menschlichen Willensercheinungen hat jedenfalls insofern recht, als er dem menschlichen Willen nur in

dem Grad eine Sonderstellung im Weltgeschehen einzuräumen will, als der Mensch überhaupt eine solche einnimmt; der *Indeterminismus* oder die Lehre vom sich selbst bestimmenden Willen, der zwar immer Motive hat, aber unter ihnen wählt, oder ihnen den Grad ihrer Motivationskraft erst selbst verleiht, hat darin recht, daß man eine Tatsache nicht mit den Mitteln einer allgemeinen Welttheorie wiedervereinigen darf, sondern vielmehr jene nach diesem modifizieren soll.

Der allgemeine Hauptgrund gegen den *Indeterminismus* nun ist die Behauptung von der durchgängigen Geltung des Gesetzes von Ursache und Wirkung (*Kausalität*, 1. 2), daß durchbrochen würde, wenn der Wille, wie allerdings die gewöhnliche, sogar von Philosophen vertretene Form des Indeterminismus lehrt, als Ursache in Entschlüssen und Handlungen wirkte, ohne selbst wieder eine zureichende, d. h. nötigende Ursache zu haben. Keinen Wert hätte es, dagegen jene Fälle aufzubieten, wo bei völligem Gleichtugendes für und wider doch ein besonderes Vermögen vorhanden sein müsse, welches rein inneran den Ausschlag gibt, nach dem bekannten Beispiel von *Burdians* Esel, der zwischen zwei gleich lockenden Heubündeln sonst verhungern müßte. Denn man wird erwideren, daß jener Fall schlichtumigen seelischen Gleichtgewichts im physischen wie körperlichen Leben überhaupt undenkbar und in jedem solchen Zustand schon der Antrieb vorhanden ist, der zu seiner Veränderung führt. Nicht viel mehr wert ist freilich das deterministische Argument in der Form, daß bis jetzt namentlich die naturwissenschaftliche Forschung zu jeder wirkenden Ursache selbst wieder eine Ursache gefunden habe und davon auch der menschliche Wille nicht ausgeschlossen sein werde; denn darüber streitet man ja gerade, ob er diesem allgemeinen Erfahrungsbereich einzugliedern und nicht vielmehr als ein Erfahrungsbereich für sich zu behandeln sei. Dem kommt man nur mit der Erwiderung bei, daß das Kausalgebot nicht selbst erst eine Erfahrung, sondern schon eine Voraussetzung unserer Erfahrung oder „a priori“ ist, und darum alles, was in Weltlauf und Geschichte als wirklich anerkannt wird und zur Erfahrung kommt, also auch das menschliche Verhalten, von selbst schon diese kausale Bestimmtheit an sich trägt, und deshalb auch in der Tat selbst der Indeterminist sein willensfreies Handeln doch mit einer Fortsetzung jenes bisherigen Lebens, und als eine Episode im Geschichtsverlauf ansiehe und ansehen müsse. Es braucht dieser Zusammenhang nicht notwendig nach Analogie materieller Verursachung gedacht zu werden, und der strenge *Materialismus*, der behaupten muß, daß alles menschliche Verhalten, weil rein materiell begründet, sich genau ebenso vollziehen würde, wenn die „Begeleitererscheinung“ des Bewußtseins gar nicht vorhanden wäre, nimmt, als Gegenstüd zu jenem indeterministischen Verstoß, eigentlich eine Wirkung an, die selbst nicht wieder Ursache wäre, nämlich das materiell bewirkte und doch nicht wieder rückwirkende Bewußtsein, was ebenfalls gegen das Kausalgebot ist. Allerdings ist es eine sehr gewichtige Erwiderung, daß ein und dieselbe Armbewegung, die das einmal freiwillig als Handlung gemeint ist, das andremal sich unwillkürlich als Krampf vollzieht, und darum doch im

ersten Fall ebenso gewiß einen zureichenden rein materiellen Grund haben kann, als sie solchen im zweiten Fall wirklich hat. Und dadurch kommt der gewöhnliche Determinismus, der sich eine Handlung nicht bloß durch die Wechselwirkung unseres Leibes mit seiner Umgebung, sondern auch durch sein seelisches Motiv, nun dieses wieder durch andere seelische Werte, Vorstellungen, Gefühle usw. begründet deutet, in eine gewisse „Verlegenheit des Überflusses“. Denn es hat nun jeder für sich Handlung als materielles und Entschluß als Bewußtseinsgeschehen seinen zureichenden Grund je auf seinem Gebiet, ohne daß die obviöse Reihe der physischen, oder umgekehrte, noch zu ihrer kausalen Erklärung bedürfte. Aus diesen Schwierigkeiten hilft der Gedanke des *pionovhissischen Monismus*, wie er seit *Spinoza* vielfach und namentlich auch in der Gegenwart vertreten wird (*Psychophysis*; *Psychophysischer Parallelismus*): daß nämlich das körperliche und das Bewußtseinsgeschehen nur verschiedene Erscheinungsformen eines und desselben Geschehens seien. Man kann sich hierbei auch darauf berufen, daß wenn wir einen Menschen reden hören oder handeln sehen, wir zunächst gar keinen Unterschied zwischen der materiellen und geistigen Seite des Vorgangs machen, sondern Wort und Tat das für uns wirklich sind, was sie bedeuten; erst Mißverständnisse, und weiterhin Interessen anderer Art führen mich zur Scheidung zwischen dem, was sein Leib tat und dem, was seine Seele dabei meinte. Während nun aber in jenem ursprünglichen Vorgang gar keine Kausalbeziehung liegt, verknüpfen wir, nicht vielmehr nach jener Scheidung, sondern vielmehr um sie vornehmen zu können, ihn nach rückwärts als Fortsetzung eines Lebenslaufs und einer Geschichte überhaupt, und bei fortschreitender Scheidung aus methodischen Erwägungen seine materielle Seite immer mehr mit materiellen, seine physische mit physischen Ursachen. Was dabei herauskommt, liegt aber ganz in der von uns als Tendenz der W. bezeichneten Richtung: nämlich es wird dadurch erst eine bestimmte Zuteilung und Begrenzung eines materiellen Raumquantums und einer in der Handlung nicht aufgehenden Sinnualität an ein menschliches Individuum ermöglicht. Die W. wird also durch die Kausalbetrachtung so wenig ausgeschlossen, daß jene als Tendenz die Bedingung zu dieser, die sie der Verwirklichungsmittel zu jener bildet. Hierin erblühen wir auch den externistisch-theoretisch verwerbaren Kern der von *Kant*, *Schelling*, *Schopenhauer* etwas mythologisch vorgetragenen Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter, welch ersterer auf einem vorzeitlichen, rein willensfreien Entschluß beruhe, der sich dann in der Geschichte als die unter sich streng kausal verknüpften Erscheinungen des empirischen Charakters verwirklichte. Nur daß wir in jener Tendenz eine überpersönliche Erscheinung seien, die nicht erst durch Zusammenleben abgeschlossener, willensfreier Individuen Zustande kommt, sondern ihnen erst zu fortschreitender Abgrenzung verhilft, und woran sie alle in verschiedenem Grade Anteil haben, ohne daß diese Tendenz unter ihnen numerisch aufteilbar wäre.

Beim Eingehen auf die Entscheidungen der Willensfreiheit im einzelnen sind Kompromisse zwischen beiden Annahmen möglich,

ja unvermeidlich. Weist der Determinismus abgesehen von der Berufung auf die Tugendstatistik auf die fließenden Grenzen zwischen angeblich wahlfreien und zugesandten unfreien Zuständen hin (i. u.), so kann erwidert werden, daß auch die Grenze zwischen Wärme und Kälte fließend ist und doch gewisse Temperaturen für uns zweifelhaft Wärme oder Kälte bedeuten. Sieht man die Handlungen als „notwendig wie des Baumes Frucht“ an, die man berechnen kann, sozialt man „des Menschen Kern erst untersucht hat“, so ist eben diesen Kern oder die „Tiefen der Persönlichkeit“ zu erforschen so schwer, daß sie praktisch dieselbe Unberechenbarkeit ergibt, wie ein in möglichem Umfang angenommenes Willkürvermögen des Menschen. Wenn endlich der Indeterminismus nicht leugnen wird, daß auch eine mit dem vollen Bewußtsein des „Ich kann nicht anders“ vollzogene sittliche Entscheidung im eminenten Sinn frei genannt werden kann und daß die Wahl immer, wenn nicht durch nötigende, so doch konkret bestehende Gründe bestimmt wurde, wird er doch immer wieder betonen, daß solche Handlung schon wegen der elementaren Einrichtung unseres Bewußtkelns uns immer als eine Wirklichkeit unter Möglichkeiten, nicht als Notwendigkeit unter gar nicht vorstellbaren Möglichkeiten erscheine.

5. Die Theologie hat, abgesehen davon, daß sie als Teil einer Kultur- und Zeitanpassung auch mit den obigen Fragen besetzt ist, noch ihr besonderes Problem der W., wenigstens wenn sie Gott als „absolute Rationalität“ oder Allmacht sieht, und sich fragt, wie sich daneben eine eigene Rationalität der Gedanken, sei es im allgemeinen, sei es besonders auf dem sittlich-religiösen Gebiet halten lasse (¶ Gott; III ¶ Concurus divinus ¶ Mensch; III ¶ Prädestination; II; III ¶ Pelagius usw.). Darüber ist zunächst ähnliches wie bei 4. zu sagen: nämlich daß wir Gott oder Gottes Wirklichkeit zunächst gar nicht in der Form einer Rationalität erleben, sondern als eine sich offenbarende Wirklichkeit, welche sich zu ihrer Offenbarung verhält wie die Sonne zu ihrem Licht, nicht als Ursache, sondern als Ort, und wobei die Frage, wieviel von dem Licht auf Rechnung der Sonne, wieviel auf die meines Auges kommt, erst aus sekundären, anderweitig interessierten Erwägungen entspringt. Religiöse Freiheit im besonderen Sinn ist eben die Möglichkeit, sich an Gott als der eigentlichen Wirklichkeit stetig zu orientieren, und ist Problem nur insofern, als diese Möglichkeit manigfältigen theoretischen und praktischen Dummungen unterliegt (¶ Sündigung, ¶ Erlösung, ¶ Verhöhnung). Allerdings schließt das religiöse Erlebnis auch ein nicht umkehrbares Verhältnis zu Gott als dem Ort der schlechthinigen Initiative ein, in dem auch die energischste und inhaltsreichste Tat des Menschen nur eine Zurückgabe bedeutet (Rom 11 ss); aber dadurch wird das religiöse Ich, als der Ort, von dem diese Zurückgabe ausgeht, keineswegs zur Unwollentlichkeit herabgedrückt, vielmehr entdeckt es sich selbst erst in diesen Erlebnissen religiöser Freiheit als das von Gott aus gemeinte, das auch bei den extremsten Ausprägungen einer pantheistischen Mythe sich nicht an Gott verliert, sondern eben in einer Hingabe als ein von Gott verschiedener Ort bewahrt.

6. Es ist nach dem früher Gesagten selbstverständlich, daß W. nicht eine dem Individuum

fertig angeborene Gabe ist; auch sagen wir besser nicht daß der W. selbst, daß sie sich im Individuum entwickelt, sondern daß sich dieses in sie hinein entwickelt, d. h. daß es nur in einer bereits an der W. Anteil habenden Gemeinschaft sich verfestigt haben kann, und zwar eben indem es innerhalb derselben als wahlfrei, d. h. zurechnungsfähig und verantwortlich angesehen und behandelt wird. Sobald als möglich muß dem Unmündigen gegenüber der Versuch gemacht werden, ob er zu jener Abwechslung der Standpunkte fähig ist, also überhaupt zu „geistigem Leben“; und so lang als möglich muß auch dem anscheinend „geistig Toten“ gegenüber dieser Verjudung fortgesetzt werden. Erst wenn dieser völlig misslingt, darf eine Behandlung Platz greifen, welche die Neuerungen und Handlungen eines Menschen als rein physikalische Vorgänge wertet, d. h. überhaupt nicht mehr aus einem eigenen oder fremden, Lebensinteresse deutet. Solche Fälle sind dann als Entartung zu beurteilen; auch wenn man, wie Lombrozo, den „geborenen Verbrecher“ als einen „Stauismus“, einen Rückstand aus der Wildheits- und Kindheitsstufe der Menschheit ansieht, wird er eben in der kultivierten Umgebung die Erscheinungen und das Benehmen nicht des unentwickelten, sondern des entarteten Menschen annehmen, und ohnehin sind viele Hemmnisse der Wahlfreiheit selbst erst Erzeugnisse der Kultur. Hierbei gilt nun die weiße Regel, Entartung auf moralischem Gebiet zunächst nicht isoliert, sondern als eine Entartungsscheinung des ganzen Individuums zu betrachten, wie sich denn „moralisches Irresein“ (moral insanity) wohl nirgends ganz ohne sonstige Abnormalitäten vorfinden wird: denn einerseits ist das sittliche Leben viel zu sehr mit dem Erstellen, der Phantasie usw. verflochten, als daß seine Extravaganz nur für sich eintreten könnte, anderseits beruht dann auch auf seinem Verlohnsempfänger relativ noch gefundenen Fähigkeiten des Individuums die Hoffnung und das Verfahren, der moralischen Entartung beizutreten. Von eigentlicher Geisteskrankheit und dann zugleich von Unverantwortlichkeit und Unzurechnungsfähigkeit reden wir, wenn das Verhältnis der verüdiedenen Funktionen in dem Grade gefördert ist, daß mit der Verfehlbarkeit auf den eigenen Standpunkt auch die Unterscheidbarkeit von fremden Standpunkten dahinverschwindet. Eine „Humanität“, die jeden Verbrecher von vornherein als unzurechnungsfähig und unverantwortlich behandelt, läuft Gefahr, nach früher Geflagtem, sein wesentlich menschliches Seelenleben abzumumpfen; die Sympathie, welche sich auch auf den Standpunkt des Verbrechers zu versetzen vermag und ähnliche Antriebe, wenn auch als entfernte Möglichkeiten im eigenen Herzen entdeckt, und die Einsicht, daß mit der Wahlfreiheit des einzelnen die Verantwortlichkeit losgelagert nur verschoben und den Wahlfreien für ihn mit aufgebürdet ist, ist theoretisch und drücklich-historisch berechtigt; es fragt sich nur, ob gerade der Staat, wie die moderne Strafrechtslehre will, diese Aufzähmung zu übernehmen und durchzuführen hat. — Über die hier entspringenden Probleme vgl. ¶ Psychanalyse ¶ Psychiatrie usw. ¶ Gewissen ¶ Zurechnung ¶ Strafrechtsreform ¶ Moralstatistik, 2.

Ältere Lit. bei Roman: W. und Determinismus,

1835; — J. H. Scholten: Der freie Wille, deutsch 1874; — auch Arthur Schopenhauer: Ueber die Freiheit des Willens (zu: „Die Grundprobleme der Ethik“, 1860, und in den Samml. Werken hrsgg. v. C. Grisebach, 3. Bd., S. 381—481); — Aus neuester Zeit: W. Windelband: Ueber W., 1905; — J. Petersen: W., Moral und Strafrecht, 1905; — S. Ayer: Das Problem der W. mit besonderer Berücksichtigung seiner psychologischen Seite, 1905; — G. Runze in RE² XXI, S. 304—333 (mit reichem Literaturverzeichnis; ergänzt ebd. XXIV, S. 654—656).

Willerich von Bremer in Hamburg: I, 1. Williams, I. John (1796—1839), Missionar, ¶ Heidenmission: III, 4 (Sp. 1995).

2. Roger (1599—1683), Gründer der amerikanischen Kolonie Rhode Island (¶ Vereinigte Staaten usw., I, 1, Sp. 2102). Geb. in London, erzogen in Cambridge und ordiniert als Geistlicher der Kirche Englands. 1631 wanderte er nach Massachusetts aus um dort religiöse Freiheit zu finden, predigte kurze Zeit in Salem, wurde aber seiner Freiheit wegen von dort 1633 verbannt. Nach längerem Suchen gründete er 1636 die Stadt Providence, um dort eine Zufluchtsstätte für verfolgte Gläubige jeden Bekennnisses zu errichten. 1639 empfing er die baptistische Taufe, bezweifelte aber bald darauf wieder die Gültigkeit derselben. 1643—44 weinte er in England um einen Freibrief für seine Kolonie zu erlangen, was ihm gelang, und von 1654—57 war er Präsident von Rhode Island. Unter anderem schrieb er eine Abhandlung gegen die Glaubensverfolgungen: The hireling ministry none of Christ's (1644).

Bgl. die Literatur über ¶ Vereinigte Staaten usw.; — Ferner C. E. Strauss: R. W. the Pioneer of religious Liberty, 1894; — A. H. Newman: History of the Baptist Churches in the United States, 1898; — Ders. in RE² XXI, S. 324 ff.

Willsbald, I. Bischof von Tegernsee (700 bis 780 oder 787).

2. Biograph des Willibald Bonifatius (um 760). Willibald, der Apostel der Friesen (gest. 739), ein Schüler der Friesenmissionare Wilfried und Egbert, landete 690 nach Art der irischen Missionärs-Apostele, mit 12 Gefährten an der friesischen Küste. Da hier ein neuer Krieg zwischen Franken und Friesen ausgebrochen war, schritt W. unter dem Schutz und dem entschiedenen Eintritt Pippins von Herstal zur Missionsarbeit in dem fränkischen Gebiet Frieslands (bis zur Elbe), nachdem er sich zuvor noch nach angelsächsischer Art vom Papst Auftrag und Segen geholt hatte. Auf Pipins Betreiben 695 zum I. Bischof von Utrecht ernannt, und zum Missionserzbischof geweiht, sorgte W. für die Organisation und Pflege des reich dotierten Missionsgebietes, ob auch durch Radbodus Kriegszüge mehrmals gehemmt. Auch nach Radbodus Tode 719 bekräftigte W. die Missionsarbeit auf das fränkische Friesland, das jetzt bis zur Lawerreichde, von 719—722 dabei von Bonifatius (Bonifatius, 2) unterstützt. W. starb wahrscheinlich in Eiterbach, — Niederlande: I, 1. Heidenmission: III, 2, Sp. 1986.

Wandt, I., S. 419—431; — Ders. in RE² XXI, S. 340 ff.; — L. van der Essent: Middeleeuwse Heiligenliteratuur, 1905, S. 371 ff.; — W. Levison in: Neues Archiv für ältere deutsche Geschichte 33, 1908, S. 1 ff.

Glaue.

Willigis, 975—1011 Erzbischof von Mainz. (I, 2 a).

William von Ebersberg ¶ Bibelübersetzungen, deutsche, 1.

Wipert, Joseph, kath. Archäologe, geb. 1857 in Egerau, apostolischer Protonotar und Mitglied der Commissione di archeologia saera, Leiter des römischen Institut für Altertumskunde der Görres-Gesellschaft; lebt in Rom. ¶ Altchristliche Kunst: I, 1 a.

W. kirch: Principienfragen der christl. Archäologie I, 1889; II, 1890; — Die Katakombenmalerei und ihre alten Kopien, 1890; — Einfluss christologischer Gemälde aus den Katakomben des hl. Petrus und Marcellinus, 1892; — Die gottheitlichen Jungfrauen in den ersten Jhd. der Kirche, 1892; — Fructio panis, 1895 (auch französisch); — Die Malereien der Sakramentskapellen von S. Callisto, 1897; — Die Malereien der Katacombe Rom, 1903 (auch italienisch); — Le pitture della chiesa primitiva di San Clemente, 1906; — Die Papstgräber in der Cäciliengruft in den Katacombe des hl. Callisto, 1909 (italienisch 1910).

Sachsenmann.

Wilsnac, Wallfahrt zum hlg. Blut daselbst. Das Dorf W. in der Westpfalz wurde 1383 bei einer Fehde eingeäschert. Im Schutt fand der Priester drei konsekrierte Hostien, in deren Mitte sich etwas wie ein Blutströmen zeigte. Sie wurden in eine Nachbarkirche getragen und bewahrten alsbald ihre Wundertat, indem die Kerzen auf dem dortigen Altar von selbst anzündeten und brannten, ohne sich zu verbrennen; dazu kamen Heilungs- und Straßwunder, die bald Neugierige und Andächtige anzogen. Die Wallfahrt kam in Gang, und eine neue stattliche Kirche wurde in W. das zur Stadt wurde, erbaut. Bald aber regte sich freilich der theologische Widerspruch. Nachdem die Prager Diözessynode unterm 15. Juni 1405 allen Predigern geboten hatte, monatlich einmal von der Kanzel herab das Wallen nach W. zu verbieten, gab H. Josafat dafür die theologische Begründung in seinem Traktat De omni sanguine Christi glorificato, indem er nachwies, daß alles Blut Christi mit seinem Leibe verklärt worden sei, daß also kein hlg. Blut auf Erden zurückgeblieben sein könne. So richtete sich dieser Angriff gegen die Anerkennung hlg. Bluts überhaupt. Allgemeinere Bedeutung hatten auch die Angriffe ¶ Jakobs v. Zütterbog und des Erfurter Augustiner Joh. v. Dorsten, die sich gegen das Wallfahrtstheater überhaupt wandten. Dagegen hat der Magdeburger Domherr und Professor der Theologie in Erfurt Heinrich Tode, seit 1426 Lector im Magdeburger Franziskanerkloster, mit zäher Energie speziell den W. Wunderschindel bekämpft. Die unter dem Vorjahr des ¶ Vitolaus von Aues stattfindende Magdeburger Provinzialsynode erließ dann aber unterm 5. Juli 1451 unter dem Eindruck einer Rede Todes eine Bulle gegen das Ausstellen angeblicher Bluthostien und Bleinachbildungen derselben überhaupt. Die kirchlichen und weltlichen Machthaber wurden durch hierarchische und politisch-territoriale, besonders aber finanzielle Interessen zu verschiedener Stellungnahme (die Erzbischöfe von Magdeburg gegen, die Bischöfe von Havelberg und die Kurfürsten von Brandenburg für W.) bestimmt. In den ersten Jahren der Reformationszeit stand der W. Wallfahrt noch in hoher Blüte. Erst 1502 wagte es der 1548 angestellte evangelische Prediger W. die Bluthostien zu verbrennen.

RE² XXI, S. 346 ff.; — Joannes Hus: De sanguine

Christi, hrsgg. v. W. Flaischans (= Qua Opera omnia I, 3), 1904; — W. Hennig: Kursbuch Friedrich II und das Wunderblut zu W. (Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 19, II, S. 73—104).

H. Clemens.

Wilson, John (1804—75), T. Indien: II, A 3 c (Sv. 471 f.).

Bimbos, Theokletos (1832—1903), neugriechischer Theologe, geb. zu Athen, 1860 Professor der Theologie (für Α) an der Universität Athen, 1869 Erzbischof von Manina und Kyuria. W. ist der Theologe, der in Griechenland das Studium des ATs in der Ursprache eingeführt hat.

Eine Hebräer grammatisches (1862) ist die erste hebräische Grammatik im Neugriechischen. H. S. Attikatos.

Wimmer, Richard (1836—1905), evng. Theologe, geb. in Altenburg, gest. in Freiburg i. Br., Pfarrer in Weisweil, trat 1888 mit einer anonymen Schrift: „Im Kampf um die Weltanwendung“ hervor und fand alsbald, unter den Laien mehr als unter den Theologen, durch die unmittelbare Sprache der frömmen Erfahrung und der zur inneren Einheit drängenden Überzeugung eine immer wachsende Gemeinde. Für sie ließ er 1893 einen Nachtrag, den „Weg zum Frieden“, ausgeben, dem dann eine Reihe von Andachtbüchern folgte, deren reifstes, eigenartigstes, „Innernes Leben“ genannt, die Lyrik eines modernen Gottesleidens im immigsten, stetigen Verlehr mit dem ewigen Vater, eine ganz neue Sprache von unmittelbarer Überzeugungs Kraft für moderne Laien spricht. Allen Schriften W.s eignet die Abwesenheit der Sprache Kanaans, aller Einbildung der eignen Erlebnisse und Gedanken in Anderer Worte und Bilder, die charaktervoll nur für den betreffenden sind. Im abgelegenen Winde eines Rheindorfes, ohne theologischen Verlehr, nur seiner schlichten Landgemeinde dienend, bemühte er sich, ihre Sprache zu reden, d. h. die Sprache der Phantäse und des Gemütes. Aber hinter dieser edlen Schlichtheit liegt eine intensive philosophisch-theologische Schufung, die die Kunst der Überzeugung aus alter in neue Denkart und Sprache gelernt hat, eine Schufung durch R. T. Rohr und H. Holtzmann, deren umfassende Ideen W. eigenartig umgeprägt, vor allem vereinfacht, in das Element atmender Empfindung getauft hat, und, von ihm selbst feinig verhüllt, ein unsagbar schweres Geschick, eine lebenslängliche Krankheit, die ihn den Verzicht auf Kraft und Gesundheit, auf Weltwirksamkeit und unmittelbare Aufnahme neuer Eindrücke anknötigte. Daher der Mangel an Leidenschaft, die abgestärkte Ruhe, die religiöse Grundstimmung. Seine rein lyrisch betrachtende, nicht dramatisch bewegte Aufstellung und Darstellung ist darum nur für eine gewisse Art moderner Erleben eigentlich, für alle aber vorbildlich in der vornehmsten Aufrichtigkeit und Poetivität. — Seine Religiosität ist nicht anstrengend, sondern eingehüllt durch Wahrhaftigkeit, die die Widerprüche der Erfahrung stehen lassen kann, nicht sie biegt und ihre Eigenheiten erzwingt, sich vor der Wahrheit beugt und ihr dient. Seine Lösungen sind darum nie absolut, nur für ihn und Seinesgleichen; seine heiligen Ahnungen werden nicht zu Gewissheiten gefestigt. Aber solche Bescheidung ist der vorzüglichste Deutung aller Rätsel und Einzelgeheimnisse religiös überlegen. Vor allem zeichnet W., zimal im „Kampf“,

der schlante Gehorsam gegen die Tatsachen, die Wirklichkeiten aus, die craft konstatiert werden: so der Gegenjag von gut und fromm, von Gott und Naturgesetz („Wunder: V. B., 6), von göttlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit. Wer von der Dogmatik herkommt, hat dazu meist nicht Geduld, zwingt die Tatsachen in sein Schema. Für W. gilt durchweg: „Wer glaubt, kann warten“. Dabei behauptet seine Religion ihre volle Selbständigkeit gegenüber aller Wissenschaft: er muß glauben, in muß Gott verstehen, kann nicht im Dunkeln tappen. Du sagst, das sei nur psychologische Rötigung, nur Wert- und Gemütsurteil! Aber gibt es etwas Höheres, Sichereres? „Ich muß leben. Ohne Religion kann ich nicht leben.“ Das ist der stürmige Beweis der Religion. Aber andere können nicht, müssen nicht glauben? Das läßt W. gelten, glaubt, daß der religiöse wie der mystische Sinn nicht allen eignet. Aber wie? findet nicht alle zur Schlichtheit berufen? Das sind Fragen, die zu lösen er demütig dem Ewigem überläßt. Er kann nur konstatieren. Uebrigens hilft es irgend einem Ungläubigen weiter, wenn wir ihm eintreden, er müsse glauben? Daraus ergibt sich seine ungemeine Duldsamkeit, die den Allgläubigen wie den Ungläubigen sich zuwendet. Er zieht nie andern Konsequenzen, sagt nur, was er muß. So ist ihm das Wesentliche an der Religion nicht Standpunkt und Inhalt, sondern persönliche Art und Form, Wissen, Gefüllung. Daraus folgt aber keineswegs, daß man seine subjektiv-religiöse Wahrheit für sich behält. In dem Abschnitt „Christentum und Parteien“ wird vielmehr aus dem Begriff der Liebe und Achtung des Nächsten, aus dem Familieneben des Christentums die Pflicht abgeleitet, seine Position geltend zu machen, eben um mit dem Volk zu leben, dem man gehört, über das man sich nicht stellt, dem man dienst, indem man seine Stimme geltend macht im Chor des Ganzen. Parteilos heißt lieb- und wahrheitslos sein; die Liebe ist eins mit der Wahrheit, die Schönung eins mit der Gerechtigkeit. Endlich ist es für W. charakteristisch und stieß viele Kirchenleute zunächst ab, daß wie Jesus erst im letzten Teil des „Kampfes“ hervortritt als die Quelle und Offenbarung göttlichen Lebens, so auch Schriftworte kaum vorkommen. Schöpft W. denn nun alles aus sich selbst, aus dem inneren Licht? Nein, man spürt es deutlich: Jesu Bild liegt auf dem Grunde des ganzen Begegnisses, das nur sein Transparent ist, und Schriftwahrheit ist ihm Lebensstil. Aber beides bleibt ihm nun nicht äußere Autorität und anderes Wort, sondern wird aufgenommen, übersetzt, verarbeitet ins eigene Wesen und tritt so dem modernen Menschen entgegen als ein charaktervoll eigenes Leben mit eigener Sprache. Das wirkt auf unscher Geschlecht ganz anders als die Häufung heiliger Texte. Das Geheimnis dieses Apologeten des Christentums für die Gemeinde Goethes und Darwins liegt in seinem Stil: der wirkt unmittelbar durch die Wahrheit eines Lebens, das sich selbst erschließt, wie es webt und lebt in der Gottheitwelt Christi.

Die Gesammelten Werke W.s bei J. C. B. Mohr, Tübingen. — Über W. vgl. Protestantensblatt 1905, Nr. 33 bis 39; ChrW. 1907, Nr. 5. Baumgartner.

Wimpfeling, Jakob (1490—1528), geb. in Schlettstadt, befuhr hier die im Geiste der „Brüder des gemeinsamen Lebens“ geleitete

Schule, studierte in Freiburg, Erfurt und Heidelberg Humaniora, Theologie und Kirchenrecht, war seit 1483 Domprediger in Speyer, seit 1498 Professor für Rhetorik und Poetik an der Heidelberger Universität. W. wirkte dann seit 1501 zusammen mit T. Geiler v. Kaysersberg und Sebastian Brant in Straßburg als Privatmann inmitten einer Schar gleichstrebender Gelehrter und Schüler für Reformation in Kirche und Schule, weiste dann vorübergehend in Basel, Freiburg usw., leitete auch zeitweilig ein Nonnenkloster im Schwarzwald und verbrachte seine letzten Lebensjahre (seit 1515) bei seiner Schwester in Schlettstadt, wo er wiederum den Mittelpunkt einer reformatorisch gesinnten Sodalitas litteraria bildete. Von kirchlichen Müßständen belämpfte W. besonders die Bründenläufigkeit und den Bründenschacher und die finanzielle Auszehrung Deutschlands durch Rom (dies besonders in Gutachten, die er auf Wunsch seines Neffen, des fächerlichen Sekretärs Jakob Spiegel, für Maximilian aufstellte); T. Gravamina der deutschen Nation, ferner die Unfruchtbarkeit, Unbildung und Pflichtvergessenheit der Priester und Mönche. Das Auftreten Luthers begrüßte er zuerst befällig, nahm auch an einer Aktion der erasmianischen Reformpartei, Luther vor der Bamberg-Bulle zu schützen, teil. Als aber die Reformation zur Loslösung von der Kirche und zur radikalsten Bekämpfung kirchlicher Zeremonien führte, wandte er sich grossend von ihr ab. Besonders verdient gemacht hat sich W. um die Pädagogik. In seinem Isidorens Germanicus von 1496 deutet er die Unfruchtbarkeit der Scholastik auf, lässt die Grammatik nur als Vorstufe für die Lektüre der — jenseitig für nicht demoralisierend sind — Klassiker zu, neben die die christlichen Poeten treten sollen, und tritt für die Realien ein. In seiner Adolescentia von 1498 zeigt er, dass das Heil der Zukunft in der Herabbildung christlicher Charaktere liege. Die weiteste Verbreitung fand seine Germania von 1501, in deren 1. Teile er die Deutschtum des Elsäss beweist, während er im 2. dem Straßburger Magistrat die trefflichsten Zutunungspläne vorhält, u. a. die Errichtung einer Lateinschule fordert, in der besonders auch Geschichte und Geographie, Bürgerkunde, Kriegswissenschaft, Landwirtschaft usw. traktiert werden sollte. Klingt jedoch durch diese Schriften ein gemütvoller deutsch-nationaler Ton hindurch, so ist die Epitome rerum Germanicarum geradezu von Patriotismus durchflammt; die Deutschen werden gepriesen wegen ihres treuen Festhaltens am bewährten Alter und wegen ihrer Intelligenz, die zur Erfindung der Buchdruckerkunst und der Druckerbüchern geführt habe, und gewarnt vor welscher Züde. Für die Verbindung kirchlichen Reformers und deutschen Patriotismus in W.s Wesen charakteristisch sind jener und seine Straßburger und Mainzer Bistumsgefechte.

J. W. a. e. p. e. r.: J. W., 1902; — P. k. a. l. o. f. f.: J. W. und die Entwicklung der lath. Kirche in Schlettstadt (Seitdr. für Geschichte des Oberheins, R. J. 12, S. 1 ff.; 13, S. 84 ff.; 264 ff.); — D. r. s.: W.s kirchliche Unterwerfung (ebd. 21, S. 262 ff.); — H. h. e. r. m. e. l. i. n. in RE^a XXI, S. 350 ff. — D. c. l. e. m. e. n.

Wimpina, Konrad (um 1460—1531), gebürtig aus Buchen, ursprünglich Konrad Koch (Coch); der Name W. stammt wohl daher, dass die Familie aus Wimpfen a. N. eingewandert war. 1486/87 erschien seine schülerhafte Erst-

lingschrift *Ars epistolandi*, 1491 in den Lehrkörper der Leipziger philosophischen Fakultät aufgenommen, wandte er sich immer mehr der Theologie, speziell dem Thomismus (Thomas v. Aquino) zu. 1494 war er Rector, 1494/95 Dekan der philosophischen Fakultät, ein Traktat *De erroribus philosophorum* (1493) bekämpfte den Aristoteles. 1500 ff. verwidelte er sich durch seinen gegen seinen früheren Freund und Lehrer Martin Pollich gerichteten Apologeticus in einen Streit mit den Humanisten. Da Pollich alsbald nach Wittenberg berufen wurde, ist dieser Streit ein nicht unwichtiger Grund für die Rivalität der beiden Universitäten gewesen. 1505 fiedelte W. nach Frankfurt a. O. über und war an der Gründung dieser Hochschule stark beteiligt. Dreimal war er Rektor, und veröffentlichte zahlreiche Arbeiten (darunter auch eine über die dreifache Heilat der hl. Anna, die Luthers Aufmerksamkeit erregte). 1518 verfasste er für T. Tetzl die Disputationsthesen und stellte jetzt seine Feder ganz in den Dienst der Bohemiten gegen Luther zusammengefasst in der *Anacephalaosis* (1528). Auf dem Augsburger Reichstage 1530 (II. Deutschland; II, 2) gehörte er zu den Kontrahenten (Contrafatio) und Disputatoren.

G. k. w. e. r. a. m. RE^a XXI, S. 357—361; — J. o. l. N. e. g. w. r. e. r.: J. W., 1909; — C. B. e. u. t. t. e. r.: *Centonae in R. W.s Almae universitatis studi Lipsiensis et urbis Lipsiae descriptio* (Neues Jahrb. für das klass. Altertum 1909, S. 383—379).

Söhler.

Windel, Heinrich, T. Sutel.

Windelmann, I. J. o. h. a. n. (1551—1626), lutherischer Streittheologe, zu Homberg im Bezirk Kassel geb., ward 1573 Rector an der Lateinschule seiner Vaterstadt, nach abermaligen Studien 1576—81 in Marburg (Sтипendiarius major) und Basel, 1582 Hofprediger in Kassel und 1592 als Nachfolger von Aeg. Hünnius ord. Professor der Theologie und Pfarrer in Marburg. Bei Einführung der „Verbesserungspunkte“ (Marburg, 1b; *Heseri*: I, 4) fiedelte er 1605 in gleicher Eigenschaft nach Gießen über, wo er neben Barth. Menzer entscheidend in streng lutherischem Geiste auf die Universität gewirkt hat, und wurde 1612 als Jeremias Vietors Nachfolger zugleich Superintendent des Oberfürstentums. Bekannt ist sein Streit mit Menzer über die Ubiquitätslehre (1616), sowie der sich daraus anschließende mit den Tübinger Theologen über Renovis und Trypis (1619 ff.; *Christologie*: II, 4c). Wichtiger ist W.s Mitarbeit an der Entwicklung des bessr. Schulwesens, speziell der Volksschule. Er verfasste den „Darmstädter Kätheismus“, der in Oberhessen allgemeine Verbreitung fand.

J. W. S. t. r. i. e. r. d. e. r.: Religiöse Gelehrten- und Christenstiftsgeschichte (1781 ff.) XVII, S. 112—129 (Schriften: S. 116 ff.); — ADB XLIII, S. 362 ff.; — RE^a XII, S. 633 ff.; XX, S. 496 ff.; — *Beständige der Universität Gießen* 1907, Bd. 1, S. 466 a. 20 ff. u. 6.; — MGPaedagogica XXXVIII. XXXIX (Regiller); — J. o. h. a. n. S. t. e. u. r. e. r.: *Oratio funebris*, bei des Philipp Mylius Leichnade (1627).

Carl Vogt.

2. J. o. h. a. n. D. o. a. c. h. i. m. (1717—1768), Altertumsforscher und Kunstsgelehrter geb. zu Stendal, studierte seit 1738 in Halle Theologie, seit 1741 in Jena Medizin und Mathematik, 1743—48 Konrektor in Seehausen (Altmark), seit 1748 bei dem Grafen Bünan in Röhrnitz bei Dresden als Bibliothekar und Hilfsarbeiter für

dessen Deutsche Kaiser- und Reichshistorie beschäftigt. Durch das nahe Dresden und seine Gemäldegalerie sowie durch den Verkehr mit dortigen Künstlern und mit Altertumsfreunden in seiner Schuf nach den Stätten des klassischen Altertums verklärte, trat W., der an sich künstlich gleichgültig war und einer rationalistischen Frömmigkeit huldigte, nach mehrjährigem Gewissenstumpf 1754 zur kath. Kirche über (Konvertiten, 2, Sp. 1706), da ihm Kardinal Überigo von Archinto nur unter dieser Bedingung den Aufenthalt an den Stätten klassischer Kunst in Italien ermöglichen wollte. Durch jesuitische Vermittlung mit einem Stipendium des Königs von Sachsen ausgerüstet, reiste er 1755 nach Italien ab, wo in Rom die Erfüllung aller Wünsche seiner warte. Anfangs unabkömmling, dann als Bibliothekar des genannten Kardinals tätig, lebte er seit 1758 als Bibliothekar bei dem Kardinal Alessandro Albani, wohl des feinfühligen Kunstsammlers und Sammlers seiner Zeit, und wurde 1763 Oberaushilfer aller römischen Altertümer. Die reise Frucht seines römischen Aufenthaltes ist die „Geschichte der Kunst des Altertums“ (2 Bde., 1764; dazu Anerkennungen 1767), die in teils historischer, teils systematisch-kästlicher Darstellung zum ersten Male die antike Kunst nicht als Quelle für die Lehrsamkeit, sondern als Selbstzweck vertrete, sich auf Grund einer unitasenden Anschauung in die ihr eigene Schönheit einzuführen suchte, bestrebt, nicht die Geschichte der Künstler, sondern die der Kunst, und damit zum ersten Male die Geschichte eines abstrakten Objekts, zu schreiben, und so neue Wege für die Behandlung der Kunsthgeschichte und Archäologie bahnte. Darüber hinaus aber bilden die Fortführungen W.s, aus denen § Leipziger und § Goethe (§. Lit.) bedeutsame Anregung schöpften, einen der breitesten Ströme, die in den Neuhumanismus des 18. Jhd.s (klassizismus, 1. 2) münden.

Werke, 8 Bde. von C. L. Ferriw., H. Meyer, J. Schulze und G. Siebelis, 1808—1820 (Neudruck in 2 Bden. 1829 und 1847), dazu Bd. 9—11: Briefe, hrsg. von G. Förster; — Werke mit Briefen, 12 Bde., hrsg. von G. Eiselen, 1825—29; dazu: Abbildungen 1835; — Ueber ihn vgl.: Herder: Denkmal J. W.s, 1777 (Werke von Suphan, Bd. VIII, S. 47 ff.; Ausg. von A. Dünker 1882); — Goethe in „W. und sein Jhd.“, von Goethe, H. Meyer und J. A. Wolf, 1805; — Kasai zu H. W., sein Leben, seine Werke und seine Zeitgenossen, (2 Bde., 1866—72) 3 Bde., 1898; — § Lessing in der Neuausgabe von W.s „Geschichte der Kunst des Altertums“, (1870) 1882; — § Radac: Deutsches Leben in Rom, 1700—1900, 1907; — E. Rüter, Geschichte der neuern Historiographie, 1911, S. 380—393; — ADB 43, S. 343 bis 362. Lunde.

3. Johann Justus (1620—99), der Historiker, als Sohn Johann Windelmanns zu Gießen geb., wurde nach vollendetem Studienjahr (auch auf niederländischen Hochschulen) 1647 zum hessischen Historiographen ernannt und 1651 Privatdozent der Geschichte in Gießen. 1653 trat er als Historiograph in Oldenburger Dienste und siedelte 1667 nach Bremen über. W. ist durchaus Schüler von Joh. Balth. Schupp, dessen Dozen er weiter ausgebaute, aber auch zum Teil übertraten hat. Bekannt sind seine historischen Arbeiten, vor allem seine „Deutsche Chronik“ (1697). Für seine pädagogischen Schriften beginnt sich erst eine Würdigung anzubauen.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

ADB XLIII, S. 363 f.; — Fr. W. Stieder: Hessische Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte (1781 ff.) XVII, S. 130—141 (Schriften: S. 132 ff.); — MG Paedagogica XXXIII, S. 96 ff.; — W. Diehl: J. J. W.s Einsätziges Gedanken (1649), 1906; — Beiträge zur heilichen Schul- und Universitätsgeschichte, hrsg. von W. Diehl und A. Messer II, 1910, S. 171; — Euphorion XVII, S. 256 bis 258; XVIII, S. 47—58. Carl Vogt.

Windler, I. Hugo (1863—1913), Altertiroler, habilitierte sich 1891 in Berlin, seit 1904 a.o. Professor für orientalische Sprachen in Berlin. — Er war der Begründer der vorderbabylonischen Schule („Weltanschauung, alterorientalische; Religionsgeschichte u. w.“, 2, Sp. 2190 „Mythen usw.“; II, 11), Herausgeber der „Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft“, Herausgeber des „Alten Orients“, der „Vorderasiatischen Bibliothek“ und von „Ex oriente lux“, und veranstaltete zu Bogazkoi in Kleinasien Ausgrabungen („Ausgrabungen im Orient, 3“ Detritus).

Fröbel u. a.: Die Keilschriftterte Sargons I. II, 1889; — Untersuchungen zur alterorientalischen Geschichte, 1889; — Keilschriftliches Textbuch zum Alten (1892) 1909; — Geschichte Babyloniens und Assyriens, 1892; — Alte Untersuchungen, 1892; — Alterorientalische Forschungen I, 1893 ff.; II, 1898 ff.; III, 1902 ff.; — Geschichte Israels in Einzelbearbeitungen, 1895; — Die Tortafeln von Tell el-Amara, 1896; — Die babylonischen Inschriften, 1897; — Musri Meluhha, Maia, 1898; — KAT (mit F. Zimmer), 1903; — Die ältesten Könige wider den Vorderbabylonismus, 1907; — Die babylonische Geistesfultur in ihren Beziehungen zur Kulturstellung der Menschheit, 1907; — Vorderasien im 2. Jahrtausend (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1913, S. 2); — Weiteres bei Weltanschauung, alterorientalisch.

4. Jo h a n n (1642—1705), in Götzen bei Grimma geb., wurde als Hofmeister der Söhne des Herzogs Philipp Ludwig von Holstein (seit 1666) mit Ph. J. Swener befreundet und sein Anhänger. Von ihm wurde er 1671 zum Pastor von Homburg v. d. H. ordiniert, 1672 Superintendent in Braubach, 1676 Hofprediger in Darmstadt, 1678 Pastor in Mainz, 1679 Superintendent in Wertheim, 1684 Hauptpastor von St. Michaelis in Hamburg, 1698 Senior ebenda. W. war ein gemäßigter Pietist, ein Mann von tiefer, anmutiger Frömmigkeit und lauterem, vornehmlichem Charakter. Nicht sowohl große Lehrsamkeit, als vielmehr praktische Tüchtigkeit, Umfricht und Arbeitskraft verhalfen ihm großer Achtung. Schon in Darmstadt wegen seines Pietismus angefeindet, wurde er in Hamburg zugleich mit J. J. Dorpius der Gegenstand erbitterter, langer Angriffe von Seiten der Führer der lutherischen Orthodoxie, S. Schulz und J. Fr. Mayer, vor allem in den Kämpfen um das Theater und den Religionseid. W. förderte auch das Schulwesen Hamburgs, legte den Grund zu einer Bibelgesellschaft, schuf für Hamburg ein Gefangbuch, eine neue Liturgie und andere gute kirchliche Ordnungen und trat in mehreren Schriften gegen lutherische Enthusiasmus für evg. Gewissensfreiheit ein.

Johannes Geßlein: J. W. und die hamburgische Kirche in seiner Zeit, 1861; — Th. Schrade: Gesammelte Vorträge, 1892, S. 143—216; — Hamburgisches Schriftstellerlexikon VIII, S. 65 ff.; — ADB XLIII, S. 365 ff.; — RE XXI, S. 361 ff. Witte.

Wind, § Erscheinungswelt der Religion: 1, B 1 a (Sp. 507 f.); — Winde als Engel „Mythen:

II, in *Israel*, 8; — Winde als Rosse *¶ Welt-, Natur-* und *Tierbetrachtung im AT*, 2 a.

Winded, Paul: *Syncretismus*; II, 1.

Windelband, Wilhelm, Philologe, geb. 1848 in Potsdam, 1873 Privatdozent in Leipzig, 1876 o. Professor in Zürich, 1877 Professor in Freiburg i. Br., 1882 Professor in Straßburg, 1903 Professor in Heidelberg. *¶ Philologie*; IV, 3 b. *¶ Naturphilosophie*. *¶ Neuentantinismus*.

Berl. u. a.: *Die Lehre vom Juval*, 1870; — *Über die Gewissheit der Erfahrung*, 1873; — *Die Geschichte der neuenen Philosophie*, (1878) 1911*; — *Präludien*, (1884) 1911*; — *Geschichte der alten Philosophie*, (1885) 1894*; — *Geschichte der Philosophie*, (1889) 1910*; — *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894; — *Platon*, (1900) 1910*; — *Über Willensfreiheit*, (1904) 1905*; — *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jhd.s*, 1909; — *Neuer Philosophie* (in: *Die Kultur der Gegenwart* I, 5), 1909; — *Prinzipien der Logik*, 1912. *Glauke*.

Windesheimer Kongregation. Nach dem Besuch des Johannes Büsch riet Geert Grooto vor seinem Tode (1384) seinem Schüler und Nachfolger Florenius Radewyns Sohn, die Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens möchten sich, um einen Sammelpunkt und Rückhalt zu gewinnen, an ein Augustinerchorherrenkloster (Chorherren) anschließen. 1386 wurde denn auch ein Klosterbau bei dem Dorfe Windesheim (Parochie Zwolle, Diözese Utrecht) vorbereitet. Am 17. Oktober 1387 wurden jedoch von der Gemeinschaft ausgewählte Brüder eingekleidet und zugleich die Klosterkirche eingeweiht. Unter dem dritten Prior Johannes Goswinus Bos, gebürtig von Heusden, blühte W. mächtig auf und wurde Mittelpunkt der W. Kongregation. 1392 wurde als erstes Filialkloster Mariënborn bei Arnhem errichtet, in demselben Jahre Neuweiler bei Doorn in Westfriesland. Dazu kam dann noch das Salvatorkloster in Gemheim. Jedes dieser Klöster unterstand einem Prior, der von W. war prior superior, über allen aber stand das jährlich einmal sich versammelnde Generalkapitel, aus allen Priors und Chorherren bestehend. Immer mehr Klöster traten bei, 1402 waren es sieben, darunter das auf dem Agnesberge bei Zwolle (* Thomas von Kempis und Wessel * Gansfort), 1412 sechzehn, 1423 neunundzwanzig, später gegen hundert. Die Konzilien von Konstanz und Basel stellten sich freundlich zu der Kongregation. Bis zuletzt blieb die enge Verbindung zwischen W. und der Bruderschaft des gemeinsamen Lebens bestehen. Wie die Fratres so schrieben die Werke Mönche eifrig biblische und patristische Schriften, Briefe und Missalien ab, wobei sie verständnisvoll Textkritik übten. Auch sie waren einer übermäßigen Astele abhold und betrieben die werktätige Nachstreitkunst. Der Reformation widerstieß sich die Kongregation, verlor aber bald alle Bedeutung, das Kloster W. bestand aber doch bis Ende des 16. Jhd.s. — ** Kirchenverhaftung*: I B, 3. ** Monachum*, 41.

RE² XXI, S. 363 ff.; — J. G. M. Acuña: *Het klooster te W. en zijn invloed*, 3 vols., 1875—80. *¶ Element*

Windfuß, Hans, evng. Theologe, geb. 1881 zu Leipzig, 1907 Religionslehrer, 1908 Privatdozent in Leipzig.

Berl. u. a.: *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, 1908; — *Die Frömmigkeit Phatos und ihre Bedeutung für das Christentum*, 1909; — *Der messianische Krieg und das Christentum*, 1909; — *Die luth. Briebe*

erst, 1911. — Herausgeber der „Untersuchungen zum NT“, seit 1912. *Glauke*.

Windthorst, Ludwig (1812—91), einer der hervorragendsten deutschen Parlamentarier und einflussreichsten lath. Politiker seiner Zeit, geb. auf dem Gut Kaldenhof bei Osnabrück, seit 1836 Rechtsanwalt in Osnabrück, wurde bald Syndicus der Ritterchaft der Osnabrückischen Landschaft, 1842 vorstehender Rat des lath. Konsistoriums zu Osnabrück und 1848 Oberappellationsgerichtsrat zu Celle. Mit dem folgenden Jahre begann durch seine Wahl in die hannoverische Zweite Kammer W.s politische Laufbahn. Zweimal (1851—53 und 1862—65) berief ihn König Georg V zum Justizminister. W. war Kronobergsvorwalt am Oberappellationsgericht zu Celle, als der Krieg zwischen Preußen und Österreich der Selbständigkeit des Königreichs Hannover ein Ende machte. Angeklagt des auch ihm unliebsamen Bandels der Dinge ging er wieder mit liegenden Fahnen in das Lager des Siegers über, noch zog er sich zu unstrichbarer Opposition aus Privilieben zurück. Nachdem er 1867 mit der gesetzlichen Pension aus dem preußischen Staatsdienst ausgeschieden war, ließ er sich sowohl in den Reichstag des Norddeutschen Bundes als in das Preußische Abgeordnetenhaus wählen. In beiden Körperschaften verstand er es, die Unabhängigkeit an das hannoverische Königsbaus mit den Pflichten zu vereinen, welche ihm der Eid auf die preußische Verfassung auferlegte. Im konstituierenden Deutschen Reichstag schloß er sich der bundesstaatlich konstitutionellen Vereinigung an, einer kleinen Gruppe von Großdeutschen, meist hervorragenden Persönlichkeiten, die später nach den verschiedensten politischen Richtungen auseinandergingen. Als dann die Zentrumstraktion (Zentrum) des preußischen Abgeordnetenhauses (Dezember 1870) und des Deutschen Reichstages (März 1871) entstanden waren, wurde W., der zu den Begründern beider Parteien gehörte, mehr und mehr der anertannte Führer, dessen Tätigkeit der „Kulturmampf“ in den 70er Jahren vor allem die kirchenpolitische Richtung gab, ohne daß W. sich aber auf dieses Gebiet beschränkte. Vielmehr war es besonders W., welcher der Partei des Zentrums schon bei den vorbereitenden Beratungen den Charakter einer politischen, nichtkonfessionellen Partei aufgedrückt wissen wollte und diesen Charakter stets betonte. W. entfaltete in den parlamentarischen Körperschaften eine überaus rege Tätigkeit; es gab kaum eine wichtige Frage, in der er nicht das Wort ergriff und Einfluß zu üben suchte: Rechtsfragen, Verwaltungsfragen, Militär- und Finanzfragen, ebenso wie als kirchenpolitische und Schulfragen. Eine ungemein reiche Ausübung der Karmunkte und ein staunenswertes Gedächtnis taten ihm dabei zugute. Was nun speziell W.s kirchenpolitische Stellung anlangt, so war sie zweifellos von lath. Überzeugung getragen. Es ist das oft bezweifelt worden. Räumlich hat W.s bedeutendster Gegner, Fürst * Bismarck, wiederholt die Christlichkeit der religiösen Gesinnung W.s in Zweifel gezogen. Noch zu Anfang d. J. 1887 schrieb die Norddeutsche Allgemeine Zeitung, damals das journalistisch Sprachrohr des Fürsten Bismarck, W. „Spiele“ den gläubigen Katholiken. Und noch in seinen „Gedanken und Erinnerungen“ urteilt Fürst Bismarck: „W., politisch latitudinarian,

religiös unglaublich, ist durch Zufall und durch bureaukratisches Umgeschick auf die feindliche Seite gehoben worden.“ In ähnlichem Sinne haben sich die früheren Abgeordneten Robert v. Möhl und Lüdemann in ihren parlamentarischen Erinnerungen geäußert. Diese Charakteristik W.s ist ein Unrecht gegen ihn; wer W. nahe gestanden hat, weiß, daß er ein überzeugter Katholik war, als solcher gelebt hat und gestorben ist. Seine kirchenpolitische Tätigkeit insbesondere hat sich stets in gleicher Richtung bewegt. Schon 1850 trat er als eines der wenigen kath. Mitglieder der hannoverschen Zweiten Kammer mit derselben Entschiedenheit für die Verbindung der Schule mit der Kirche und die Konfessionsähnlichkeit einer wie in den 70er und 80er Jahren im preußischen Abgeordnetenhaus. Zur Erreichung seines Ziels, die kath. Kirche vor dem andrägenden Staatskirchenamt zu schützen, bediente sich W. meisterhaft all der Mittel, die der moderne Verfassungsstaat, auf dessen Boden er stand, an die Hand gibt. Alle konfessionellen Fragen behandelte er vom Standpunkt der Parität, des Rechtes, der Billigkeit, ohne sich in spezifisch-theologische Erörterungen zu verlieren. „Die kontroversenfragen der Konfessionen“, so erklärte er auf der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Bodum (1889), „gehören nicht in die politische Agitation, sondern in die wissenschaftliche Diskussion, in den Katechismusunterricht und auf die Kanzel, und auch da werden sie auf beiden Seiten in nur würdiger und angemessener Sprache zu behandeln sein“. So Bekanntnis anderer anzutasten, ihren religiösen Überzeugungen zu nahe zu treten, vermittelte er sorgfältig, und Ausschreitungen auf kath. Seite erwiderten ihm entschiedenes Mißbehagen. Er veranlaßte z. B., daß ein geistliches Mitglied der Zentrumsfraktion „Majunle, der wiederholt in einer die Evangelischen als solche verließenden Weise konfessionelle Polemik getrieben hatte, durch den Fürstbischof von Breslau in die Selbsorge zurückgezogen wurde. Für die Rücksichten, die ihre Minderheitshaltung den Katholiken im Deutschen Reich und in Preußen aufwies, hatte W. ein seines Gefüls. Nicht lag ihm ferner, als gewisse staatsrechtliche Grundlagen vergangener Zeiten auf moderne Verhältnisse anzuwenden, selbst wenn es möglich gewesen wäre, ihnen Geltung zu verschaffen. So entschieden W. die Freiheit und Selbständigkeit der kath. Kirche auf ihrem Gebiete wahrte und so vorbehaltlos er sich Entscheidungen der kirchlichen Autorität in Fragen des Glaubens und der Moral unterwarf, so bestimmt nahm er für die von ihm geführte politische Kraft die Unabhängigkeit in politischen Dingen in Anspruch und betonte z. B. gegenüber dem Kardinal-Staatssekretär Jacobini, daß es für das Zentrum absolut unmöglich sei, bei nicht kirchlichen Gefechten gegebenen „Dreitiven (des hlg. Stuhles) Folge zu leisten“. W.s Name wird für alle Zeiten mit einem der schwiersten kirchenpolitischen Konflikte verknüpft bleiben, der je in einem neuzeitlichen Staate ausgebrochen ist. Wenn die konfessionelle Minderheit diesen Kampf ehrenvoll bestanden und der Kampf mit einem für beide Teile erträglichen modus vivendi seinen Abschluß gefunden hat, so ist dies neben der Überzeugungsreihe und der Opferwilligkeit des kath. Volksstammes sowie der realpolitischen Entschlossenheit

des Fürsten Bismarck ganz wesentlich auf die Art und Weise zurückzuführen, wie W. als moderner kath. Politiker auf dem parlamentarischen Boden mit den Waffen, die der heutige Verfassungsstaat an die Hand giebt, den Kampf geführt hat.

Lebensbilder von J. R. Knopf, 1898, und E. Hause, 1907; — Ausgewählte Reden des Staatsministers o. D. Dr. W. von 1851—91, Ösnabück 1901, 1902; — Dr. R. A. Schäffl: Pr. 1909, S. 125, S. 213 ff.; 136, S. 56 ff.; — Dr. i. ADB 55, S. 97 ff.; — Dr. G. Linke in Hochland 1910/11, Heft 4, S. 458 ff.; — Dr. Wachsmann im Staatslexikon der Görresgesellschaft V, S. 1119—38; — Vigilius: W., 1912 (Verlag des Evangelischen Bundes); — Vgl. ferner die Lit. zu „Kultursturm und zu Centrum“.

Jul. Baden.

Windthorfbünde = Vereinswesen: I, 3 b.

Winer, Joahann Georg Benedict (1789—1858), evng. Theologe, 1817 Privatdozent, 1819 a.o. Professor in Leipzig, 1823 o. Professor in Erlangen, 1832 in Leipzig. Durch seine christliche Persönlichkeit hat er auf eine ganze Theologengeneration eingewirkt. Der Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit lag in der sprachlichen Erforschung des NTs, durch die er das Charakteristische des nt. Griechisch erst ins volle Licht stellte.

W.s Hauptwerk: Grammatik des nt. Griechischs als sichere Grundlage der nt. Griech. bearbeitet, (1822) 1855, 1867 von Lüdemann, 1894 von P. W. Schmidel besorgt. — W. schrieb ferner u. a.: Biblische Realwörterbuch (Bibellexis); — Handbuch der theolog. Literatur, (1821) 1838—40, 2 Bde.; Ergänzungsbdr. 1842 (wertvoll besonders durch die biographischen Notizen über die Schriftsteller). — 1826—32 gab W. die Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie heraus. — Über W.: W. Schmidel: Zum Gedächtnis W.s (in den „Beiträgen zur Gesch. Kirchengeschichte“ III, S. 25—38); — RE³ XXI, S. 363—371 (Schmidel); — ADB 43, S. 425—427 (Döbisch); — Bonifatius.

W. Hoffmann.

Winfried = Bonifatius.

Wingolf = Studentenverbindungen, christl. I.

Wintelmann = Windthorst.

Wihelmi in Gustav Emil, Arzt, geb. 1863 in Berlin, studierte Philosophie und Sprachwissenschaft, dann nach jahrelanger Krankheit Medizin, seit 1899 Arzt in Halensee b. Berlin, seit 1903 leitender Arzt des Zellerhambus-Berlin-Budow, eines großen Trinkerheimes, seit 1905 im Sommer Badearzt in Henneberg bei Kolberg, seit 1911 leitender Arzt des Mittelstädterheimes dagebst. „Lebensreform.“

Wihelmi u. a.: War Jesus ein Rassist? (1904) 1907; — Paulus oder Christentum, (1906) 1910; — Mein Christusbibl. (1907) 1913; — Warum gibt es zweierlei Geschichtsschriften? 1907—19; — Wie ich Naturarzt wurde, (1908) 1910; — Wärmekultur, (1908) 1911; — Krankenheilung ohne Arznei und ohne Operation, 1910; — Die wahre Bedeutung des christlichen Abendmahls, eine Offenbarung aus meinem Leben, 1910; — Über den Wunderglauben, 1911; — Zur Geschichte meines ethnochristlichen Prozesses, 1913.

Glaue.

Wintonley, Gerard, = Levellers = Seebers, 1 Utopisten, 4 e.

Winter, Titus Anton (1754—1814), Augsburg, 3.

Winther, Institut, = Sutler.

v. Wintzingerode, Berthold, = Eichsfeld (S. 237).

Wir-Vorbericht der Apostelgeschichte = Apostelgeschichte, 3.

Wirnt von Graienberg, *¶ Literaturgeschichte*: II B, 5 (Sp. 2252).

Wirth, Johann Ulrich (1810—79), theistischer Philosoph, geb. zu Tübingen in Württemberg, Stadtpfarrer in Kleingärtring und seit 1842 in Winnenden. Er war seit 1852 Redakteur der theistischen „Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik“ und sah die Aufgabe der Philosophie darin, den Realismus der induktiven Methode mit dem Idealismus der deduktiven, über die „Hegel nicht hinausgekommen sei, durch eine produktive, d. h. ideale verwirklichende Methode zu verbinden. Der selbstverehrte Gott war ihm die Einheit der Substanzen, Wesen, Leben, Seele, Geist.“

Schriften: System der speculative Ethik, 1841—42; — Die speculative Idee Gottes, 1845. — Ueber W. vgl. G. Erdmanns: Grundriss d. Gesch. d. Philos., 2. Bd., S. 822 ff u. d.; — Württemb. Merkur, 1879, 90dorn.

Wirtschaftliche Verhältnisse in Israel.

1. Vor der Einwanderung in Kanaan (Halbnomaden; Viehzucht; Slaverei); 2. Nach der Einwanderung vor dem Erschaffung (Viehzucht; Ackerbau; Geldwirtschaft; Großgrundbesitz); — 3. Nach dem Erschaffung (Kaufleute; Soldaten).

1. Die Hebräer waren in der Zeit vor der Einwanderung in Palästina Halbnomaden, d. h. Schaf- und Ziegenzüchter, wie aus den Erzählungen in I Mose hervorgeht (I Mose 12, 18—30 ss ff 46 ss). Bisweilen mochten sie auch den Acker bestellen wie die Bauern, besonders in Beerseba, Gerar und Kades (I Mose 23, 3; 26, 12 ss 31, 16—37 ss), bisweilen auch Kamelle besitzen wie die Nomaden (¶ Hirten- und Beduinenleben in Kanaan und Umgebung; I Mose 12, 16—24, 10 ss), aber charakteristisch ist für sie das Kleinvieh, das alle w. W. bestimmt. Für ihre Schafe und Ziegen bedurften sie zunächst der Weide; die dürftige Trift (meist ungenau „Wüste“ übersetzt) genügte durchaus, wie sie sich am Rande des Küsturlandes Palästina, im Negeb und in der Wüste Juda, fand. Jede Sippe hatte ihre eigenen Weideplätze, die oft weit von dem Wohnort entfernt waren und zu denen man nur gelangen konnte, indem man das Gebiet benachbarter Sippen durchzog. So war einer auf die Freundschaft des anderen angewiesen. Ebenso notwendig wie die Trift war die Tränke; denn Schafe und Ziegen müssen täglich getränkt werden. Die Halbnomaden sind dennnoch an die Brunnen und Quellen gebunden und dürfen sich nicht zu weit von ihnen entfernen. Der Streit um die Tränke und Futterplätze spielt im Leben der Erzväter eine große Rolle (I Mose 21, 25 ff 26, 15 ss). Im allgemeinen waren sie gesetzlos, friedliebend zu sein und sich gütlich zu verständigen, da sie bei einer Feinde ihr ganzes Vermögen auf Spiel setzten (¶ Sagen und Legenden: II, C 2), anders als die Nomaden, die mit wenig Kamelen schnell erscheinen und schnell wieder verschwinden können. Die Halbnomaden lebten von ihren Schafen und Ziegen; sie tranken ihre Milch, schoren ihre Wolle, brachten die Erdlinge als Opfer dar und tauschten gegen ihre Herdentiere andere Waren ein, soweit sie sie nicht selbst verteidigten. Vieh diente als Geld (I Mose 20, 11), wurde aber nur selten, an hohen Festtagen oder bei Bejoch, geschlachtet. ¶ Gerechtsamkeit war die höchste Tugend, Freigiebigkeit gegen den ¶ Armen Pflicht, Geld gegen Zinsen zu leihen ein unbekanntes Geschäft; denn alle Freien galten als Brüder, und gemünztes Geld war im allgemeinen

nicht vorhanden (doch vgl. I Mose 20, 16). Die Slaven gehörten zum Vieh und werden darum mittler unter den Tieren aufgezählt (I Mose 12, 16). Auch die Frauen hatten besondere Slaven zu ihrer Verfügung; waren sie selbst kinderlos, so verschafften sie ihren Dienstinnen Umgang mit dem Herrn und nahmen das Kind an. Eine Magd, die ihrem Herrn Kinder geboren hatte, durfte nicht verlaufen, sondern nur gezüchtigt werden (I Mose 16, 1 ff). Die Slaven waren in der Regel Fremde, durch Kriegsgefangenschaft oder Kauf nach Palästina gekommen (I Sam 30, 1; 1 Chron 2, 21 ff); häufig werden ägyptische Slaven erwähnt (I Mose 16, 1). Wie groß die Dienerschaft bei reichen Leuten gewesen sein mag, läßt sich nicht sicher sagen; wenn I Mose 14, 1 von 318 Slaven die Rede ist, so ist diese Zahl unglaublich.

2. Nach der Einwanderung in Kanaan ging Israel von der Viehzucht zum ¶ Ackerbau über; doch blieb die Viehzucht daneben bestehen, besonders in Gegenden, die zum Ackerbau ungeeignet waren; so im Osthordanland (die Moabiter II Kön 3) und im Süden Judäas (I Sam 25, 3 ff). Von Nabal hörten wir, daß er 3000 Schafe und 1000 Ziegen hatte (I Sam 25, 3). Den Hirtenberuf übten nicht nur Slaven aus, sondern auch die Söhne und Töchter der Herdbesitzer (I Mose 4, 7; I Sam 16, 1 ff 27, 1 I Mose 29, 11 II 2, 16 Joh 10, 12). Die Nahrungsversorgung der Hirten war färglich, und Amos mußte, als ihn Saime von der Herde berief, von färglichen Sylomoren leben (Amos 7, 14). Das Tier des Ackerbauers war das Kind, das befiehlt Weide als Schafe und Ziegen verlangt und darum nur in fruchtbaren Gegenden gehalten werden kann. Für die w. W. bezeichnend ist eine Verheiratung Jesaja (7, 21 ff), nach der eine junge Kuh und zwei Schafe für jeden israelitischen Haushalt bereits als Zeichen löslichen Überflusses gelten; wenn dann noch jeder ungefähr unter seinem eigenen Feigenbaum und Weinstock sitzen kann, ist das Paradies auf Erden (Micha 4, 1). Denn neben der Viehzucht und dem Ackerbau und Weinbau (¶ Wein u. v.) und Olivenzucht die hauptsächlichsten Erwerbszweige der Israeliten gewesen. Das ¶ Bundesbuch ist noch im großen und ganzen Hirtenbuch; denn die Mehrzahl der Gesetze bezieht sich auf die Viehzucht, während nur einzelne Bestimmungen den Ackerbau betreffen (II Mose 22, 4 ff 23, 10 ff). Noch immer waren die gemünzten Geldstücke selten (21, 21), das vorhandene Geld wurde gewogen (22, 10), aber im allgemeinen bestand noch die Naturalwirtschaft. Um das Slavenrecht zu mildern, schrieb das Bundesbuch vor, den hebräischen Slaven schon im siebenten Jahre freizulassen (21, 2). Wucher zu treiben, war verboten, den Mantel zu pfänden nicht erlaubt (22, 21 ff). Dem Armen zu helfen war Ehrenpflicht; man sollte ihm sein Recht verkaufen und jedes siebente Jahr (¶ Erntejahr ¶ Feste: I, A 5 a) ihm den Ertrag des brachen Landes, Weinbergs und Olivenbergs überlassen (23, 9 ff). Beim Sabbath wurde vor allem die soziale Ruhe betont, um Tieren und Slaven einen Ruhtag zu geben (23, 12) (¶ Feste: I, A 1 b). Die Verhältnisse änderten sich, in Zedäa etwa seit der Zeit Salomonis, in Nordisrael seit Jerobeam II. Die Naturalwirtschaft wich immer mehr der Geldwirtschaft (vgl. I Kön 4, 11 II 4, 42 mit I Sam 9, 6ff 3, 2). Das Volk wurde reicher, aber die Klassegegensätze verschärften sich. Au-

die Stelle der aus Feldsteinen errichteten Häuser traten Paläste aus mächtigen Quadersteinen (¶ Bautkunst in Israel, 2), der Luxus nahm überhand. Die Großgrundbesitzer, die ihr Vermögen verprägten, vereinigten den Boden in wenigen Händen, verdrängten die kleineren Bauern von ihrer Scholle und machten sie rechtslos (Amos 3,15 ff 4,1 ff 6,1 ff 7,1 ff usw.). Vergebens erhoben die Propheten ihre warnende Stimme, vergebens griff die Gesetzgebung ein (¶ Arme); denn die w. B. zu ändern, lag nicht in ihrer Macht. Die Reichen in ihrer Selbstsucht dachten nicht daran, gutwillig auf ihre Forderungen zu verzichten, und die Gewalt des Königtums war viel zu schwach, sie zu zwingen. Zu Zeiten der höchsten Not war man wohl bereit, die hebräischen Schuldslabaren freizulassen, aber sobald die Gefahr vorüber war, wurden die Slaven aufs neue gefordert (Jeserem 34,1 ff).

3. Nach dem Exil jahnen sich die in der Verbannung lebenden Juden allmählich gezwungen, einen anderen Beruf zu ergreifen. Da die nach Mesopotamien und Babylonien überführten Juden zu den Vornehmsten und Reichsten ihres Volkes gehörten, so wählten viele in immer steigendem Maße den Kaufmannsstand (¶ Handel; 1). Diese Tatsache wirkte auf das Mutterland zurück, so daß in der hellenistischen Zeit der jüdische Handel und Vertrieb auch in Palästina blühte. In Galiläa wurde vorwiegend Leinen-, in Judea Wollindustrie getrieben; besondere Ruhm genossen die Leinenwaren von Sythopolis. Der Wollmarkt in Jerusalem wurde sogar von griechischen Kaufleuten besucht. Aber das Getriebe blieb ein Hauptzeugnis Palästinas. Die Juden, die nach Ägypten gingen, widmeten sich vielfach dem Soldatenhandel; so haben uns die Paprixi von Elephantine gelehrt, daß es dort eine jüdische Militärkolonie schon seit der vorherigen Zeit gab.

Geschmann.

Wirtschaftsgeschichte und ihre Wertung
¶ Detonomatische Geschichtsauffassung, ¶ Geschichtsphilosophie, 4 ¶ Kirchengeschichtsschreibung, 4.

Wirtschaftsgeschichte, kirchliche.

1. Umfang und Begrenzung des Kirchenstandes; — 2. Das kirchliche Wirtschaftsprogramm des Mittelalters; — 3. Entwicklungsgang der kirchlichen B.; — 4. Abschluß und Ausblick. — B. = Wirtschaft.

1. Die kirchliche W.-geschichte behandelt die Frage nach den Leistungen der Kirche für W.-leben und W.-entwicklung der Völker. Sie beschäftigt sich insonderheit mit den unmittelbaren Leistungen, welche die Kirche als Verwaltungs- und W.-gemeinschaft vollbracht hat, und beschränkt sich daher im wesentlichen auf die Zeit des sogenannten Mittelalters der germanischen und romanischen Völker. Freilich, auch hier kommt die Arbeit kirchlicher Institute für die Entwicklung der W.-kultur nicht insofern in Betracht, als sie sich nicht wesentlich von der Arbeit weltlicher Herren und Herrschaften unterscheidet, sondern nur insofern, als sie von besondersartigen kirchlichen Gedanken bestimmt und getragen wurden ist. Die Grundfrage der kirchlichen W.-geschichte lautet daher: wie haben die kirchlichen W.-institute die kirchliche Idee in wirtschaftliche Kraft und wirtschaftliche Taten umgesetzt? Das Verständnis dieses Prozesses bedarf einer Grundlegung in der Erkenntnis des W.-sprachen-

gramms, das sich aus den W.-lehrten des Christentums entwickelt und herausgebildet hat, daß die mittelalterliche Kirche übernommen, und auf dem für ihre w. Wirklichkeit aufgebaut hat.

2. Lediglich von religiös-sittlichen Gesichtspunkten aus haben Evangelium und Christentum zum W.-leben Stellung genommen. Ihre W.-anschauung ist eine teleologische: keine Einrichtung des W.-lebens hat Selbstzweck, jede soll dem Christen nur ein Mittel sein, um das höchste religiöse Gut, das Reich Gottes zu gewinnen und anderen zu vermitteln, ein Mittel für die Verwirklichung des Ewigkeitsberufes einer Gemeindhaft der Seelen. Von einer einheitlichen systematischen Regelung des W.-lebens ist dabei ebenso wenig die Rede, wie von einer allgemeingültigen W.-lehre. Allein da dem Einzelnen ein positives Verhältnis zu den W.-gütern nur durch ihre Verwaltung im Dienst des Grundgesetzes des Gottesreiches (Gottes- und Menschenliebe) ermöglicht wurde, so ergab sich die Frage nach der zweitmäßigen Bewertung des überflüssigen Individualbesitzes, nach der Ausschaltung subjektiver Willkür aus dieser Verwaltung und ihrer Ordnung auf Grund allgemeingültiger Regeln (¶ Eigentum, 4 " Naturrecht, 2 a).

Die Entwicklung der folgenden Jahrhunderte hat mit der Uniformierung des Evangeliums zur Kirche jene Frage in einseitiger Weise beantwortet, indem der rechtlich gesetzten Gemeinschaft der Kirche die ausschließliche Regelung der w. Beziehung des Individuums überantwortet wurde. Zunächst suchte eine kirchliche Richtung, die gerade aus der Reaktion des Individuums gegen die despottische Umwandlung des römischen Staatslebens und die Verweltlichung der Kirche des 4. Jhd.s erwachsen war, dadurch eine Lösung, daß es auf das Problem der Platonischen Staatsphilosophie zurückgriff, wie ein Ausgleich zwischen individueller und sozialer Moral zu schaffen sei, und w. Tendenzen von einem Kommunismus des Konsums (vgl. ¶ Eigentum, 4) widerstanden sich bei Tertullianus zuerst und entfalteten sich voll bei Papstius dem Gr. von Caesarea und bei Johannes Chrysostomus. Aus der Verschmelzung orientalischer und hellenischer Gedankenreihen, an der das kleinasiatische Christentum des 4. Jhd.s erfolgreich gearbeitet hatte, entsprang bei Chrysostomus zugleich auch die Lehre von der Überordnung der Kirche über jede weltliche Macht, von der Unterwerfung des Staates unter die Kirche, — eine Lehre, die auf der Höhe des germanisch-romauischen Mittelalters im Kampf der beiden Mächte Kaiserthum und Papstthum der wirtschaftliche Verbündete des letzteren geworden ist (¶ Deutschland; I, 4 ¶ Papstthum; I, 5). Die Gegenseite, die noch das 4. Jhd. erfüllten, hat dann Augustinus in sich zu höherer Einheit zusammenzufassen gestrebt, und als Beruf einer solchen einenden Realpolitik, die eine Verbindung von Monarchium und Weltkirche, von Kirche und Staat bewußte, hat sein Buch „De civitate Dei“ zu gelten (¶ Kirche; II, 3 " Naturrecht, 2 c). Es bringt die Anwendung jener teleologischen Betrachtung, wie sie das Evangelium den w. Institutionen gegenüber eingeschlagen hat, auch auf die Institution des Staates, nur daß

statt des Ewigkeitsberufes des einzelnen die Kirche als dessen Vertreterin und Besitzerin eingesetzt wird. So gewinnt Augustinus den Grundgedanken seiner Theorie: nur die weltlich-staatliche Gesellschaft ist berechtigt, die sich in den Dienst der Kirche stellt, und nur die irdischen Betätigungen der Menschen sind berechtigt, die von der Kirche Weihe, Norm und Richtung empfangen. Nach dieser Lehre des ersten Utopisten des Mittelalters, die dann Gregorius I. der Gr. durch die bei Augustin noch nicht voll durchgeführte Gleichstellung von „civitas Dei“ und „Kirche“ vollendete (vgl. Reich Gottes; II, 1), war dem Staat und dem W. Leben gleichsam ein Daseinstrecht nur auf Erft und nur aus kirchlichen Gnaden vorbehalten. Aber während die Staatslehre mittelalterlicher Zeiten Augustinus Staatsprogramm weitergebildet, verändert und verfärbt hat, hat die durch ihn systematisierte kirchliche W.-Lehre bis auf Thomas von Aquino im 13. Jhd. der Kirche des Mittelalters als unverändertes W.-Programm gedient (vgl. auch Naturrecht, 3). Das mündliche W.-ideal des Kommunismus war in ihm keineswegs als alleiniges Postulat enthalten; die W.-theorie, die in der Forderung der Verwertung des Privateigentums zu kirchlichen Zwecken gipfelte, ließ neben der Umwandlung in Gemeineigentum die Möglichkeit offen, durch Almosen und Gutsübertragungen an die Kirche die jedem Besitz anhaftende Sünde zu lüften. Sie hat sich gelegentlich freilich zu jenem Vorwurf gegen das natürliche Erbrecht erweitert, der sich schon bei Cyprian, Basilus dem Gr. und Chrysostomus fand, und der bei Salbianus von Mafilia im 5. Jhd. eine besonders schroffe Form annahm. Andererseits erwuchs die Wohltat des Almosens zu der Forderung des zinslosen Gelddarlehens, wie sich beides im Zusammenhang in Anlehnung an Lukas 6,35 zuerst bei Hieronimus gestaltet hatte. Jegliche w. Arbeit aber blieb, auch wenn sie in Regeln und Taten der Mönchsorden Bedeutung gewann und bei den Kanonisten neben dem Boden als Produktionsfaktor gewürdigt wurde, ein Postulat der Aste. Mit alledem waren die wesentlichen Grundgedanken der W.-arbeit der mittelalterlichen Kirche jetzt gelegt. In Sonderheit ist auch für die w. Anschauungsweise des kanonischen Rechts auf der Höhe des Mittelalters Augustinus Staats- und W.-ideal durchaus maßgebend geblieben. Auch den Kanonisten galt das Gemeineigentum als erfrebenswerter Idealzustand, und der Kirche fiel Leitung und Bewilligung des W.-Lebens zu. Sie sollte zwischen den sozialen Gegenseitigen, die das aus menschlichem Recht herrührende Privateigentum hervorhob, einen Ausgleich herstellen, indem sie die Reichen zur freiwilligen Übertragung ihres Überflusses an die Armen anhielt und in Handel und Wandel jede Ausweitung des Schwachen durch den Starken verhüte. Daß der weltliche Staat ihr dabei zur Durchführung ihres W.-Programms seinen Arm leihen müsse, hat für die kirchlichen Theoretiker seit Augustin alztzeit unabänderlich bestanden.

3. Das dem Ausgleich der sozialen Gegenseitigkeit gewidmete W.-Programm sollte einen anderen Gegenseitigkeit, in den seine kirchliche Vertreterin zu dem Germanius geriet,

und an dessen Überwindung die Jahrhunderte des Mittelalters vergeblich gearbeitet haben. Germanus war dem Germanen die augustinische Leugnung des einzelnen Volkstums und der nationalen Sonderheit (vgl. Kirchenverfassung; I, B 5). Früh schon hatte er ein Privat-
eigentum an Haus, Hof und Ackerland ausgebildet, das nur zugunsten der Familie einer gewissen Gebundenheit unterstand; unverlebtlich galt ihm das natürliche Erbrecht. Alle Einrichtungen des Soziallebens waren ihm Selbstzweck, während sie für die Kirche nur Mittel zu einem Zweck bildeten, der nicht mehr, wie beim Christentum aus einer individuellen Bestimmung, sondern aus einer überindividuellen Machtorganisation erwuchs.

Ein erster Versuch, auf dem Boden des späteren Deutschlands den Augustinismus zu verwirklichen, ist im 5. Jhd. von dem hl. Severin (Heiligenverehrung, C 1) unternommen worden, wahrscheinlich einem vornehmen Artilaner, der 454 als begeisterter Anhänger der Orthodoxie und des Mönchtums nach Ufernortum, dem heutigen Österreich ob und unter der Enns kam und hier bis 482 wirkte. Der w. Not der Provinz abzuholzen, versuchte er die sinkende römische Verwaltung vor dem Ansturm der Avarer, Alamannen, Thüringer und Goten zu retten. In der Erfahrung, daß die vorhandenen Wohltätigkeitsanstalten nicht ausreichten, um Handel und Wandel zu beleben, griff er zu einem Radikalmittel gegen die Armut. Er führte den kirchlichen Zehnten ein und schuf daraus Korn- und Kleidermagazine, die der Provinz die Selbständigkeit des W.-gebietes und die Unabhängigkeit von der Nahrungsmitteleinfuhr sichern und zugleich einen Ausgleich zwischen Reichtum und Armut, eine gerechtere Verteilung aller notwendigen W.-güter bewirken sollten. Witten hinzu zwischen die Gegenseitige der Nationen und des Soziallebens stellte er die Kirche als Hüterin der Kultur und des sozialen Fortschritts, die dem Individuum die Opiere bringt, deren sie selber zur Umgestaltung alles Erdenslebens bedarf. So wurde dieser erste praktische Sozialist des kirchlichen Mittelalters zu einem Mittler zwischen Romanen und Germanen, zwischen Kirche und Germanen, zwischen Morgen- und Abendland, zwischen der alten und der mittelalterlichen Kirche.

Ein zweiter Vermittlungsversuch ging von den Irren aus, doch ihm fehlte der augustinische Einfluß. Aus der irischen Kanonen-Sammlung vom Ende des 7. Jhd. ergeben sich trotz unerträglichen Einflusses des Augustinismus und des römischen Kirchenrechts (namentlich der Dionysischen Sammlung; Kirchenrecht, 3c) die davon abweichenden Sonderzüge einer W.-Sanctionierung, in der die irischen Missionsbrote erwachsen sind. Der Bischof hat keine Feile, ihm unterstellt die Diözese, sondern gehört als eine Art Weibsbischof dem Kloster an; weder er noch der Abt des Kreuzklosters besitzt Testierfreiheit über kirchliches Eigentum (Testierfähigkeit). Ausdrücklich haben die Spenden Zinszahlung für gelehenes Geld bestimmt, und wie sie der Ausentzug frommer Gläubigkeit durch Forderung einer Empfehlung seitens des Verwundeten des Bettlers zu steuern suchten, so haben sie ein anderes Mal die Almosennehmer nicht an die Kirche, sondern an König und Gemeinde

verwiesen. Vor allem aber wurde die Testierfreiheit der Frauen über Immobilien an die Zustimmung der Verwandten gefeuert und die Höchstgrenze der Vermögensnisse an die Kirche auf ein Drittel der Erbbausmasse festgelegt. Als Schüler derartiger Wsanichauungen hat Columba, seit 583 das Festland betreibend, am Südhang des Bogesen in 4 Klöstern (darunter Luxen) etwa 500 Mönche nach eigener Klosterregel gesammelt, die Ackerbau, Viehzucht, Fischfang, Garten- und Gemüebau trieben. Auch rechts des Rheines, am Zürcher und Bodensee arbeitete er, bis er 615 in seiner Klostergründung Bobbio starb. Seine Mönchsregel verschmolz nun mit der Benediktinerregel von Nursia, die um die 60er Jahre des 7. Jhd.s die Alleinherrschaft errang (Mönchtum, Ia) und, weil sie die Handarbeit lehrte, den Bedürfnissen der Drennlöster besonders genehm war. Dem 7. und beginnenden 8. Jhd. gehören am Ober- und Mittelrhein etwa 40 Klostergründungen, wo innerhalb der Waldwildnis jenseit vom Kulturland etwa 4000 irische Mönche kultur- und Wirtschaftsarbeit förderten. Und weiter im Alamanenlande zwischen Ledig, Vogesen, Jura und Alpen (Gallus), im Walde des Breisgaus (Trudvert), an den Ufern des Mains (Julian), am westlichen Bodensee (Priminus) und in Bayern (Auret, Emmeram, Corbinus) verbreitete sich die Kolonisationswirksamkeit irischer Klöster, die nach Ausweis der erhaltenen Klosterprivilegien jeder Zentralisation der Verwaltung durch den Sprengelbischof widerstrebten. Und doch hat ihre dem Germanismus durchaus sympathische Betätigung ohne Formenzwang auf die Dauer dem Anspruch des fest vergriffenen römischen Kirchenums nicht widerstanden; wie in den Urgebieten der germanischen Fremmlinie Benedikt Verwaltungsergie die Columbaregel mit ihrer dehnbareren Verfaßung überwand, so hat der Augustinusismus, der ja schon die irischen Synodalbeschlüsse durchsetzt hatte, und dessen Gedankengänge der Alamanenmissionar Birmin nicht fernstand, auch im Alamanenlande, über das eine hundertjährige irische Wirkungszeit dahingegangen war, Boden gewonnen. Das beweist die Lex Alamanorum aus dem Anfang des 8. Jhd.s. Neben der Forderung milder Behandlung der Knechte, der Erleichterung des Wstamvies durch das Verbot der Sonntagsarbeit und alsfrühchristlichen Bestimmungen (Ahlrecht) erscheint hier die soziale Stellung der Büdöfe sehr hoch, und die aliträne Anerkennung des Erbenvertrahes ist dem Verbot des Einbruchstrechtes bei Vergabungen an die Kirche gewichen. Ja, der germanische Individualismus wird gegen das germanische Familienprinzip ausgeworfen durch die Festsetzung, daß es jedem Christen freifliehen soll, sich oder sein Gut der Kirche zu übergeben.

Die angelsächsischen Missionsboten, die den Iren folgten, standen von Haus aus römisch-kirchlichen Anhängerstreifen weit näher als sie. Schon die angelsächsische Kirche hatte die Benediktinerregel ausdrücklich anerkannt, stets den Anschluß an Rom verlochten, ihre Institutionen Zehentrecht und Armenpflege auf denen römischen Kirchenums aufgebaut und die Staatsgewalt aus Kirchenveranlumungen des ausgehenden 7. Jhd.s zu dem Verbot von Eingriffen in das Kirchengut und zur Gewähr der Steuerfreiheit für den Klerus vermocht. Im Bunde mit

Rom und der fränkischen Staatsgewalt hat dann der Angelsächse Willibord unter den sprachverwandten Briten einen Bischofssitz und mehrere Klöster begründet und zu ihrer wirtschaftlichen Sicherstellung reiche Schenkungen erlangt. Gleichfalls im Einverständnis mit Rom und dem Frankenstaat entfaltete sein ursprünglicher Werkgenosse Bonifatius (Bonifatius) jene Missionsskolonisation in den Flüßländern Oberfrankens und an den Ufern der Donau und Altmühl, die an wirtschaftlich zutreffsreichen Plätzen zahlreiche klösterliche Kulturmittelpunkte auf Grund der Benediktinerregel schuf, aber im Unterschied zu der Irenmission durch die gleichzeitige Gründung von Bistümern ihre straffe kirchenrechtliche Eingliederung vollzog. Nur sein Lieblingsknight Fulda (744) hat er nach dem Beispiel seines Freunden Adelhem für Kloster Glastonbury (Weser) von der Jurisdicition des Mainzer Dözelanbischofs befreit und dem Papste unmittelbar unterstellt. Der kolonialen Tätigkeit des ersten deutschen Erzbischofs zur Seite ließ seine rechtlich ordnende Kirchlichkeit durch Rekonstituierung des kirchlichen Grundbesitzes. Hier hat er die Zwangsanzleihe, die Karl Martell seit dem Jahre 732 bei der Kirche als Beihilfe zur Ausrüstung von Reiterscharen für die weltlichen Großen aufgenommen hatte (Säcularisationen, 2), erstmals fundiert. Das Märktzoll zu Leutimes im Hennegau (734) traf unter Anerkennung des Oberregentums der Kirche und des Verfüungsrechtes des Staates über das Kirchengut Bestimmungen über Zwangsanzleihe, Kündbarkeit und Amortisation jener Zwangsanzleihe und gelang der Kirche als Jahreszins einen Schilling von jeder Knechtshütte des als Prelarie ausgeliehenen Landes zu. Die wirtschaftliche Bedeutung dieser Abgabe ist nur durch einen Vergleich mit der Belastung der Inhaber von Prelarien, welche die Kirche freiwillig erteilt, festzustellen. Ihr Zins und ihre privatrechtlichen Arbeitsleistungen waren äußerst gering, während die mit königlichem Benefizium aus Kirchengut ausgestatteten Laien zur Rüstung des Reiterdienstes und zu einer Zinsleistung herangezogen waren, die ohne Rücksicht auf Lofal- und Qualitätsverhältnisse, Reinertrag und Bodenrente der Einzelgüter dauernd festgelegt war. Eingehende statistische Berechnungen ergeben entweder, daß sie die Hälfte ihrer Einkünfte aus dem von ihnen weiter ausgeliehenen Land oder 3½% vom Gesamtwert ihres Grund und Bodens an die kirchliche Obergesamtgüter abzuführen hatten.

Obrwohl so das Schuldentlastungswerk von Leutimes dem Ziel zuträgte, die freie Ws.-bewegung im Kreis der weltlichen Großen einzuschränken und die fränkische Gesamtbewohnung zu hinterlassen der Kirche herabzudrücken, hat sich deren Wsmacht bis zum Tode König Pippins nicht sonderlich erweitert. Die Grundherren, die auf ihren Eigengütern Kirchen errichteten, wußten sich am Vermögen dieser Eigenkirchen in beträchtliche Mitmzung zu verhelfen und sich vielfach jetzt schon in den Bezugsgebiß der Gebente, die sie ihnen zwiesen, zu setzen. Das frühere staatliche Zebungsgesetz (zwischen 755 und 768), eine Maßregel der Röstantopolitik, die der Kirche für die Gütespendenreihen Erfat bieten sollte, land nur wenige und widerwillige Geber. Wenn weiter die Immunität

den geistlichen Herrschaften auch ermöglichte, bis herige Gefälle des Königs an seiner Statt einzuziehen und öffentliche Rechte in seinem Namen auszuüben, und sie dadurch zu selbständigen Körpergeschenken mit wlicher Selbständigkeit im Staate erwachsen ließ, so blieb doch die Verleihung der Privilegierung ausschließlich königliches Recht. Auch die *S a t a t h e d r a t e r e g e l*, die nach dem Vorbild der Einrichtung Augustins für den Clerus von Hippo Regius Throdegang von Mez vor dem Jahre 755 erließ, und die für die gesamte fränkische Kirche vorbildlich wurde, bedeutete wohl mit der Durchführung der Gütereinheit einen Sieg altkirchlicher W. Ideen und förderte, da sie mit der wlichen Ausnutzung wohlhabender Cleriker zur Entlastung des Kirchenvermögens beitrug, die wliche Tätigkeit der Bischöflichkeit.

Aber alle diese Errungenheiten wogen die Gefahr nicht auf, die das durch Pipin begründete fränkische Staatskirchenamt der Kirche herausbeschwor. Karl der Große hat dieses Staatskirchenamt mit seiner germanischen Eigenkirchenherrschaft dann dadurch zu sanczionieren und nach kirchlicher Auffassung zu legitimieren unternommen, daß er die Gottesstaatidee Augustins angriff, aber die Gleichung Gregors I (*Civitas Dei* gleich Kirche) durch die bewußte Auslegung *Civitas Dei* als „*G o i e s s u a t*“ ersegte und diesen Begriff für seinen Staat in Anspruch nahm. Die Verwertung des Augustinus als Staatsprogramm veranlaßte naturgemäß den Staat des 8. und 9. Jhd.s, kirchlichen W. Lehren und kirchlicher Verwaltungswirks Ein- gang auf seinem Gebiet zu gewähren; die W. Tätigkeit der Kirche aber wurde vielfach zu einer bloßen Unterstützung staatlicher W. Bestrebungen. — Der gregorianischen Verwaltung des sizilischen Patrimoniums verdankt die karolingische *G u i s v e r w a l t u n g* und Domänenverwaltung, die durch die Königsgüterordnung des Jahres 800 begründet ist, ihre Anregung (Agrar- geschichte: II, 7). Bei den in Königseigentum stehenden Klöstern hat sie zuerst Nachahmung gefunden und später die mittelalterliche Bewirtschaftung der Kirchengüter technisch vervollkommen. Anderseits hat die Leibe eines Gutes zu Riegelbrauch, welche die kirchliche Verwaltung schon früher im Anschluß an die Institutionen des römischen Rechts ausgebildet und zum Genüg einer Bodenrente ohne eigene Arbeit verwertet hatte, wie unter Karl Martell in dem Kreis der heerbaumsplütigen Großen, jetzt in dem Kreis der karolingischen Verwaltungsbeamten als Einkommensquelle Eingang gewonnen und damit den dinglichen Bestandteil des späteren *C h e n s w e l f e n s* gebildet. In altkirchlicher Lehre wirkte Karls des Gr. Sozialpolitik, die aber über sie hinaus zu urevangelischen W. Grundfakten vorzudringen suchte. So nach dem Maß ihres Grundbesitzes sollten die Grundherren die Armenpflege ihrer abhängigen Leute handhaben, aber nicht mit ihrem Überfluss, sondern nur nach Kräften, und nur arbeitsunfähige Arme unterstützen. Der altkirchlichen, in den ausgedehnten deutschen Diözesen ohnehin nicht ausreichenden bischöflichen Organisation der Armenpflege erwies sich freilich die karolingische Reform nicht förderlich; sie bahnte Klöstern und Spitäler den Weg zur Leitung und Gestaltung mittelalterlicher Wildtätigkeit (Liebestätigkeit: I, 3). Karls

Rotstandspolitik, die bei Bestrebungen, den Hungerjahren durch Preistarife zu begegnen, wahrscheinlich an die Tarifordnung Kaiser Diocletians anknüpfte, berührte sich nur beim Erlaß von Ausfuhrverboten für Lebensmittel mit den mercantilistischen Grundgedanken des *Lactantius*. Im Anschluß an ihn und an Hieronymus ist Karl dagegen zu Bucherverboten vorgedrungen, und unter dem Einfluß altkirchlicher W. Lehren hat er das kirchliche *Z i n s v e r b o*, deinen ersten Anfaß sich bei Clemens von Alexandria als Reaktion gegen die hoch gestiegerte Geldwirtschaft des Kaiserlichen Aegypten angekündigt hatten, auf die naturalwirtschaftliche Zeit des 9. Jhd.s übertragen. Altkirchliche Gesetze rieben das Gebot der Anwendung gleicher M a s s e u n d G e w i c h t e bei Ein- und Verkauf hervor, während der Gesetzgeber bei Einführung der Sonntagsruhe in Marktgeschäft und Feldarbeit ausdrücklich jede Beeinflussung durch das jüdische Ritual ablehnte. Biblisch-kirchlich wie der Inhalt wurde die Form der Staatsgesetze: weltliche W.vergehen (Forststewel und Münzverbrechen) wurden mit kirchlichen, kirchliche W.vergehen (Sonntagsarbeit) mit bürgerschen Strafen geahndet, und die germanische Schuldtübe durch Geld schlich sich in das System der Kirchenbußen ein und rief so einen Kern der späteren kirchlichen Ablapharzis (Buchweizen: I, 3). In besonderer Weise hat das Konviktallamt der Königsboten, in das vorsorgweise Geistliche berufen wurden, dem Clerus einen weitgehenden Einfluß auf Staatswirtschaft und W. Leben verbürgt und ihm zugleich, da jene den Eingang der Kirchenstelen zu überwachen, die Statut der Kirchengüter vorzunehmen und deren Entfernung zu verhindern hatten, die Fürsorge für die W.stellung der Kirche unter staatlicher Garantie überantwortet. Zwar dem Mönchsamt als solchem und sofern es staatlichen und grundherzlichen Rechten Abbruch tat, trat Karl der Gr. entgegen, aber die Errungenheiten der Benediktiner (Mönchsamt, 4 a) trachte er für Staats- und Volkswirtschaft zu verwerten. Das Gewicht der Mönche von Monte Cassino, die Nine des alexandrinischen Holzalientes, ist sein Rünn p u n d geworden, durch das er um 780 das leichtere alte Römerpfund ersegte, und die von ihrer Regel gebotene Handarbeit hat er für das Seidenwerk der Kolonisation im Wald- und Wildland entfesselt.

Der scheinbare Widerspruch zwischen den Zahlenangaben über den ungeheuren damaligen Besitzstand der geistlichen Stifte und einer statistischen Ermittlung der geringfügigen Schenkungen löst sich allein durch die Erkenntnis, daß die kirchlichen Grundherrschaften nur den kleineren Teil ihrer Gütermasse den Ländereinfällungen von Kulturland, den weitaus größeren dagegen ihrer eigenen kolonialistischen R o d e a r b e i t verdankten. Unterstützt hat sie hierbei die Gesetzgebung Karls des Gr., der eine Grundbesitzverweiterung auf Kosten der Familie und der natürlichen Erben nicht wünschte, ohne daß er sie freilich verhindern konnte, weil die Landeinfällungen an die Kirche durch die Lehre von der Verdienstlichkeit der Eigentumspenden an sie gefordert wurden wie auch durch die Erkenntnis, damit eine vorteilhafte Kapitalanlage und eine Sicherstellung der hinterbliebenen zu gewinnen. Volkswirtschaftlich vervoll erwies sich

aber jene Binnenkolonisation, die einen absoluten Fortschritt des W.lebens bedeutete, ebenso wie diese Landbesitzungen. Sie bewirkten eine **Mobilisierung des Grundbesitzes**, eine Befestigung der germanischen Familienvorführungsräte, eine Ueberwältigung der eigenartigen deutschen Ansprüchen vom Grundbesitz durch den römischen Eigentumsbegriff. Noch einen dritten wesentlichen Fortschritt dankt das deutsche W. Leben jener Zeiten der Kirche und Karl. Seine Belehrungsgegebung (778 und 794) stellte ihre Grundherrschaften wesentlich auf Betriebeinnahmen (einem Bischoflossen von jeder Sprengelkirche Lieferungen im Wert von etwa 2 Schillingen, soweit wie von einer Knechtshuse zu), und zur Steigerung der Erträge haben sie die Tafelgraswirtschaft durch die Dreifeldwirtschaft ersetzt. Diese schied von einem dauernden Grasland ein dauerndes Ackerland, auf dem von zwei Dritteln Wintergetreide (Weizen, Dinkel, Roggen) und Sommergetreide (Gerste, Hafer) geerntet, das lebte Drittel gebracht wurde (früheste Erwähnung: Lorsch 771). Die Änderung des Betriebes wirkte auf die Besitzverhältnisse; die Nutzung des Weidelandes erforderte eine Regelung und führte zur Begründung von Marktgemeinschaften unter verschiedenen Grundherrnräten oder unter verschiedenen Dörfern einer solchen, zu gemeinwirtschaftlichen Organisationen, die sich schon im 9. Jhd. bemerkbar machten, aber erst im 12. Jhd., wo auch das Wort „Allmende“ als Bezeichnung eines Weidelandes zur geregelten Gemeinschaft auslief, weiter entfalteten. Auch diese Entwicklung vollzog sich auf Kosten germanischer Ansprüchen, der Wald und Weide ungeregelt frei und allgemeinsam galten.

Dass die Kirche, in deren Grundherrschaften sowohl bei Berücksichtigung der Dienst- wie der Abgabeverhältnissen der ökonomische Schwerpunkt auf den Knechtshufen ruhte, doch die Freilassung der Knechte möglichst förderte, wird nur aus dem Umstand verständlich, dass der Stand des Titularbers und der Charakter seines Gutes zweierlei Dinge waren, so dass also ohne Einbuße w.licher Vorteile ein Werk der Menschenfreundlichkeit möglich wurde. Raturgemäß aber lag den kirchlichen Grundherrschaften wenig an einer Befreiung der w.lichen Lage dieser freigelaßenen Inhaber der Knechtshufen, und hier blieb der staatlichen Gegebung ein weites Wirkungsfeld offen. Bevestigt hat es der Frankenstaat des 9. Jhd.s allerdings nicht. Denn seit Ludwig dem Fr. ist er neben der Kirche, die mehr als er in der Verquellung beider Lebensgebiete durch den karolingischen Augustinerorden erstaunt war, zu seiner Selbständigkeit gelangt. Mit seiner Hilfe erreichten clerikale Bünde in der Bühneriedrigung (816) die soziale Erhöhung des Priesters über jeden nichtbeamten Laien, in den nächsten Jahren die Entwicklung von Clerikern und Mönchen und die w.liche Aufbesserung ihres Standes, und bald bestritten kirchliche Schriftsteller (Agobard, Walia) überhaupt das Verjährungsrecht der Laien über das Kirchengut. Im Interesse seiner Unberührbarkeit hat der fränkische Episkopat den privatrechtlichen Rechtssetzungen der Zeit widerstanden, ja die Gleichstellung von kirchlichem und königlichem Besitz erstrebt. Im Gegenzah zu dem auf seine metropolitanen Selbständigkeit bedachten Hinmar-

von Reims, der Eigenkirchenwesen und Königsrécht am Kirchengut verteidigte, stärkten die apostolischen Rechtsfassungen, die in den Pseudoistischen Detretalien um die Mitte des 9. Jhd.s ihren Höhepunkt erreichten, die bischöfliche Emancipation und die kirchliche Dienststellung des Staates. Zugleich unternahmen sie, unmittelbar der durch Naturalwirtschaft und Eigenkirchenidee geforderten Scheidung von Kapitel- und Tafelgut (Kirchenverfassung: IB, 2, Sp. 1404) den Bischöfen die ausschließliche Verfügung über letzteres zu sichern, indem sie die läufige Kontrolle der W.führung durch die Chorbücher und den altpfälzischen Grundhut von dem Kirchengut als Armenhut befreitigten. Pseudoistisches Reaktion gipfelte in der Proklamation des Kommunismus des Konjunktus als des Idealzustandes alles W. schaffens auf Erden. Dämmte sich so der Episkopat seine eigene soziale Arbeit bewusst ein, so geriet ihr Fortgang in die Hände der Mönche und des neuen kirchlichen Standes, der im Zusammenhang mit der ausgedehnten kolonialistischen Tätigkeit und ihrer Vermeidung der Kirchen (3500 im 9. Jhd. in Deutschland) auftaum, des Pfarrerstandes (Pfarrer: I, 2), dem die Behauptung gewisser w.licher Unabhängigkeit von dem Bischof vielfach im Anschluss an Klösterliches Obergut gelang.

Eine W.frage, die Abwehr der Kirchengutsästalterisationen des neu eingesetzten Stammesherzogtums, hat dann im Jahre 916 den deutlichen Episkopat wieder an die Seite des deutschen Königtums unter Konrad I geführt. Indem freilich dessen Nachfolger Heinrich I durch das Zugehörigkeit des landesfürstlichen Verfüzungsbereiches über kirchliches Grundbesitz keinen Frieden mit den Herzögen erlaubte, zwang er die Kirche, fortan nicht einem, sondern mehreren Staaten gegenüber ihre W.macht und ihre W.ideale zu verteidigen. Sie daute ihm keine wesentliche Erweiterung ihres Besitzstandes, aber durch die Wehrbefestigung einzelner Stifter eine Steigerung der Sicherheit und des Wertes ihrer Grundrente. Als dann aber Otto I die Kirchherrschaften als weltliche Magistratstitute für sein Regiment entbot und ihre Herren unter Bewertung des germanischen Geiologdatisgedankens als Staatsbeamte betrachtet (Deutschland: I, 4), tauchten sie mit Hilfe der zu ihrer Befolbung verliehenen staatlichen Rechte, wie der Immunität, eine territoriale Abtümung ihres Herrschaftsbereites, die Begründung geistlicher Grafschaften und die Ausbildung einer geschlossenen Hofversammlung und sich w.licher Vergünstigungen (privilegierter Markt, Münze und Zoll) erfreuen. Wohl wurden Bistümer und Klöster durch geregelte Jahreslieferungen an die Königssammlung und ungeregelter Durchzugsverboten beim Aufenthalt des Hofs wie durch die Stellung von Panzerreiterkontingenten für die Staatswirtschaft in Anspruch genommen. Aber diese Leistungen scheinen allein auf dem Tafel- und Abisgut geruht zu haben. Nach den vom Unterseidnuten ermittelten Verhältniszahlen des Hofenumfangs (Abisgut: Konventsgut bei Fulda 300 : 15 000, Prüm 200 : 2000, St. Gallen 100 : 4000; Tafelgut: Kapitelgut bei Augsburg 500 : 1507, Salzburg 350 : 1600) blieb also der weitauß größte Teil kirchlichen Grundbesitzes eine unverkürzte Basis kirchlicher W.verwaltung. Freilich,

Hof- und Heerfahrten stützten die Kirchengroßen in hohe Kosten; ihre häufige Abwesenheit entzweigte sie häufig Land und Leuten, ermöglichte allerhand Unterbeamten das Eindringen in die Verwaltung und veranlaßte mit die Spaltung der grundherrlichen Verwaltung und die Ausscheidung der Meiergüter aus der Domänenwirtschaft des 11. Jhd.s. Unter dem Druck der Ottonenpolitik sind anderseits gerade „politische“ Bischöfe zu Förderern des achtzehnten Reformantritts von Cluny (910) geworden, das zudem mit der Zinsleistung seiner geordneten Klosterwirtschaften ihr Einkommen erhöhte. Und unter Heinrich II haben Männer wie Bernward von Hildesheim, Willigis von Mainz (1. 2 a), Meinwerk von Paderborn durch umfängliche Boverwaltung die Nachteile der politischen Verstrickung anzugeleichen, Burchard von Worms durch sein Hofrecht (1024) mit der Begründung eines einheitlichen privaten und staatsrechtlichen Rechtsstandes die soziale Stellung seiner herrschaftlichen Leute zu heben versucht. Vor allem haben die deutschen Stifte, die mit Hilfe ihrer Münzprivilegien eine dem Verleih notwendige hinreichende Münze schufen, zu einer Mobilisierung des Wertmeters und durch ihre Edelmetallschätze zu einer Fortdauer des Edelmetallverkehrs und mit beidem zum Aufkommen der Geldwirtschaft beigetragen. Die lothringischen Klöster des 10., ins 11. Jhd.s dienten zudem als Leihinstitute, als Bauhöfe und als Versicherungsanstalten für arme Leute gegen Unfälle und Verarmung.

So gebührt den kirchlichen Herrschäften ein gut Teil des Verdienstes, daß die beiden Grundlagen der Naturalwirtschaft, die Gebundenheiten von Grundeigentum und Metallgeld, erodiert wurden, und ein fortgeschrittenes Wirtschaftsverständnis eingang auf dem Volksleben gewonnen hat.

Auch weiterhin hat die Kirche die Geldwirtschaft gefördert. Obwohl sie ihr theoretisches Zusporn seit der Mitte des 12. Jhd.s zum Rechtsgesetz zu erheben und die Bücherlehre auf das Kaufgeschäft auszunehmen suchte, d. h. die Güterpreise nicht nach dem Tausch, sondern nach dem Gebrauchswert und den Produktionskosten (iustum pretium) gestaltet wissen wollte, so haben die Brixen des 13. Jhd.s selber Zins gezahlt, die kirchliche Besteuerung machte den Wechselverkehr, die kirchliche Weltpolitik das Kreidegeschäft notwendig. Die Kanonisten eröffneten zudem mit der Theorie der Verzugssätze einen Ausweg, indem sie den Geldzins nicht als „usura“, sondern als „poena“ bezeichneten, nicht als Vergütung für den Gebrauch, sondern als Entschädigung für die nicht rechtzeitige Rückgabe der Schuldsumme. Die Kapitalamhäufung in der geistlichen Hand wurde überdies durch das Institut des Menefanis, dessen erste Ansäße in den Landübertragungen des 8. Jhd.s an kirchliche Grundherrenstaaten vorliegen, begünstigt. Dieses Geldgeschäft, das ja in den Städten vielfach (Freiburg im 15. Jhd.) Häuser und Grundstücke mit Leuten, die Leben mit unerträglichen Schulden belastete, hat die kirchlichen Kapitalien auf Land geleitet, zu dessen intensiver Bewirtschaftung und damit wieder zu stärkerem Kapitalumlauf beigetragen und so den Stiftern die Siedlung von Hypothekensiedlungen zugewiesen. Hindernisch für die kirchliche Finanzwirtschaft erwies sich seit der 2. Hälfte des 15. Jhd.s nur die

Abhängigkeit von der Kurie und ihren Finanzoperationen (Papstium: I, 7, Sp. 1150ff. Kirchverfassung: I B, 4, Sp. 1412). Servitien, Annaten, Spolien, Konfirmations-, Palengelder und Epipetanzen, alle die Kosten geistlicher Amtser und Privilegien, die ein Preisfakturant der Zeit verzeichnet, bewirkten oft, wie in Hochstift Konstanz, daß die Schuldenzinsen die gesamten Einfünte trafen. An den Mittelpunkten der Geldwirtschaft selber, in den Städten, hat die Kirche zunächst mancherlei Vorteile errungen. Aus Handel und Berleht fließen ihr reiche Einnahmequellen, und es gelang meist, ihre Leute von der städtischen Steuerfreiheit zu befreien und in geistlichen Immunitätsbezirken die direkten Steuern zu geregelteren Formen heranzubilden. Das I. Straßburger Stadtrecht vom 12. Jhd. zeigt, wie an einer Stätte siegreicher Bischöfsmacht deren Hof Verwaltungsmittelpunkt für Ordnung von Handwerk und städtischen Amtmännern, Steuer und Zins, Handel und Berleht geworden ist. Aber seit der 2. Hälfte des 14. Jhd.s streben die Kommunen, durch Städtebündnisse gesichert, die Ordnung der Verkehrsverhältnisse wieder zu gewinnen, die gewerbliche Konkurrenz, die Steuer- und Zollprivilegien der Geistlichkeit (Immunität, 3) zu besiegen, eine Kontrolle über ihre Monopole in Armenpflege und Unterricht zu erlangen, ja die Durchführung kirchlicher W-politik (Armenfeuer, Zinsverbot) selber in Anspruch zu nehmen. Nur vereinzelt verbanden sich Bünde aus Stoff gegen den Rat mit dem bishöflichen Stadtherren, in den meisten deutschen Städten erscholl in den 80er Jahren des 14. Jhd.s der allgemeine Ruf: „Man soll die Pfaffen schlagen!“ Es ist nur eine eindrückende Erziehung, wenn dem Unwillen über die Steuerfreiheit des Klerus jene staatlichen Amortisationsgesetze des ausgehenden Mittelalters entkeimen, die den Erwerb von Bauerngütern durch die Kirche verbieten.

Im 10. Jhd. liegen, wie für die Stellung der Kirche zur Geldwirtschaft auch die Ausgangspunkte für ihren Eintritt in die deutsche Kolonialzeit des Hochmittelalters, die der Lebervölkerung einen Absluß in die alten Stammländer der Nation baute, in die während der Völkerwanderung die Slaven nadgerückt waren. Die Kraft und Festigung der kirchlichen W. gewann noch, als seit der Beendigung des um die Grundlagen von Ottonenfürste und Eigenkirchenrecht entbrannten Zwischenstreites das Wormser Konkordat (1122; Deutschland: I, 4) den Kirchenamtsträgern dem Staat gegenüber Lust machte, wenn es auch die seit der Mitte des 12. Jhd.s hervortretende Lehenseigenschaft des Kirchenguts vorbereitet hat. Die Steigerung des kirchlichen Großbesitzes des Mittelalters der Kreuzzüge durch Aufbau der von geldbedürftigen Kriegsteilnehmern verbleibenden Güter, die Ausgestaltung freierer Leibhöfe, der rechtlich höhere Schutz kirchlicher Hörgen, die innere Sicherheit des Gerichtshandes, die Freilassungen und die enge Besteuerung des kleinen Mannes mit der damaligen Allmacht des Grundbesitzes wiederten den Zugang von Arbeitskräften und ermöglichten im 11. und 12. Jhd. Stiftern wie Niederaltaich, Bamberg, Bremen und Magdeburg ihre kolonialistischen Großziaten. Nachdem die Prämonstratenser haben dann im 12. und 13. Jhd. die Zisterziens-

ser die kolonialtraditionen der karolingischen Benediktiner wieder aufgenommen und von den Rheingegenden und Westfalen her durch Mitteldeutschland bis zur Weichsel als Pioniere deutscher Kultur gewirkt. Durchaus im Dienst ästhetischer Selbstaufstellung auf feuchte Sumpf- und Waldbiete hingewiesen, legten sie die Sumpfe trocken und nahmen das Neuland in intensive Bewirtschaftung (Obstbau: Borsdorfer Apfel, graue Renette), dabei systematisch Eigenbau und Betteln durch Frondienste abhängiger Bauern bevorzugend und logat die Eigenwirtschaft durch Bauernlegen (Kloster Börte 1204) vergrößernd. Seit etwa 1225 können sie als die Generalunternehmer der deutschen Kolonisation des Deutschen Landes gelten, die dort geschlossene Bauerschaften massenhaft einführten. Dass sie den Bergbau im Harz pflegten und zuerst ein förmliches klostlerisches Gewerbe (Glas- und Wollwerke) von kommerzieller Bedeutung ausbildeten, mag nebenbei erwähnt werden.

4. Das 13. Jhd. bezeichnet den Höhepunkt, aber auch den Endpunkt der eigentlichen kirchlichen Wirtschaftszeit. Es ist kein Zufall, dass sich damals, da der Klerus aus dem Alleinbesitz der geistigen Kultur verdrängt wurde, auch eine erfolgreiche Reaktion gegen den Augustinusismus, jene Hauptgrundlage mittelalterlicher kirchlicher Arbeit erobert, das ihn das römische Recht und die Abetorenchule des Irenius theoretisch überwand, und dass Thomas von Aquino, der eine Art Mittelpunkt zwischen dem altkirchlichen Kommunismus und dem späteren Naturrecht einnimmt, zum erstenmal innerhalb der Kirche eine Rechtfertigung des Privateigentums von rein wirtschaftlichen Erwägungen aus unternahm. Nur in der Tragödie des Bauernkrieges und in dem Wiederläuferrech des 16. Jhd.s klangen nochmals die alten kommunistischen Wirtschaftsdenzen nach. Die Reformation, die den gewaltigen Bruch mit mittelalterlicher Welt- und Kulturbauung vollendete, hat nicht nur den Staat als gottergewollte Ordnung neben der Kirche gefestigt und die Gebiete von Glaube und Recht gründlich geschieden, sie hat auch die sittliche Wertung des *Beneus* (Arbeit) und der verschiedenen Arbeitszweige, eine positive Würdigung der Wirkfunktionen des Privateigentums (Eigentum, 1. Calvinismus, 2. ermöglicht). Auf ihrem Boden ist der moderne Gedanke einer Mitarbeit der Kirche im Leben erwachsen, der die religiös-sittliche Wahrheit, dass jedermann an seinem rechten sozialen Platz gestellt ist und als solcher seines natürlichen Egoismus Herr werden muss, zur Geltung bringen und alle Gemeinschaftsgebiete des Volks- und Kulturlebens mir einem erhabenen Utrechtsmus erfüllen will.

T. b. Sommerlad: Die w. Tätigkeit der Kirche in Deutschland I, 1900; II, 1905; — D. e. l.: Das W.-programm der Kirche des Mittelalters, 1903; — D. e. l.: W.-geschichtliche Untersuchungen, 1. Heft, 1900; 2. Heft (Die Lebensbeschreibung Severins als historisch-sittliche Quelle), 1903; — D. e. l.: Die w. Tätigkeit der Kirche im mittelalterlichen Deutschland (Handbücher für Nationalökonomie und Statistik, 3. Folge, VII); — D. e. l.: Ansatz im Mittelalter (Handwörterbuch der Staatswissenschaften VIII, 1911); — D. e. l.: Die w. und soziale Bedeutung der deutschen Reformation (DEBI XX, 1895); — D. Schaub: Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlauteren Handel im Mittelalter, 1905; — H. v. Eiden: Geschichte und System der mittelalterlichen

Weltanschauung, 1887; — L. Brentano: Die w. Lehren des christlichen Altersums (SAM phil.-phil. und hist. Klasse 1902, III); — J. Seipe: Die w. Lehren der Kirchenväter, 1907; — O. Schillings: Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, 1908; — A. Duden: Geschichte der Nationalökonomie, 1902, I, § 4; — v. Inama-Sternegg: Deutsche W.-geschichte, 1879—1901; — Rählinger: Geschichte der kirchlichen Armenpflege, 1868; — G. Uhrlau: Die christliche Liebesfähigkeit, 1905; — U. Stutz: Die Eigenfahrt als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts, 1894; — D. e. l.: Geschichte des kirchlichen Benevolentenwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Meraners III, I, 1, 1895; — M. Faßlanger: Die w. Bedeutung der bauerischen Klöster in der Zeit der Agilolfinger, 1903; — F. Gläser: Die franziskanische Bewegung (Münchener Volkswirtsh. Studien 59), 1903; — F. Winter: Die Prämonstratenzer des 12. Jhd.s, 1865; — D. e. l.: Die Eigenzinsen des nordöstlichen Deutschlands, 1868; — M. v. Rathusius: Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, 1894; — G. Fidler: Das ausgehende Mittelalter und sein Verhältnis zur Reformation, 1903.

Sommerlad.

Wirtschaftsfrage ¶ Mächtigkeits- und Einfluss-
samkeitsbestrebungen.

Witz, 1. Johann Jakob, ¶ Lazariter, 2.
2. Johann Konrad, ¶ Zürich, 3 b.
Widn. ¶ Prediche iur. Religion, 3, 5.
Wise, John (1652—1725), kongregationalistischer Theologe, geb. in Roxbury (Massachusetts), seit 1683 Pastor in Ipswich, gilt als der Begründer des modernen, demokratisch gerichteten Kongregationalismus (¶ Kongregationalisten, Sp. 1667), der den Versuch, den Geistlichen größere Machtbefugnisse zu verschaffen, als hierarchische Regierung energisch bekämpft hat.

Witc. u. a.: The Churches' Quarrel exposed, 1710; — Vindication of the Government of New England Churches, 1717. — Neuauflage beider Schriften mit historischer Einleitung von Joseph S. Clark, 1860. — Bgl. über W. auch Appleton's Cyclopaedia of American Biography VI, 1889, S. 580 f.

Richards.

Wiemann, Richard Stephen (1802—65), englischer Kardinal, geb. zu Sevilla, doch von irischer Abstammung; bis 1818 in England erzogen, dann in Rom im englischen Kolleg, dessen Vizepräsident er schon 1828 wurde. Die Frucht seiner orientalischen Studien sind die Horae Syriacae, 1827. 1835 predigt W. Aufsehen erregend in England, wohin er von Rom gefandt war, um aus der sogenannten Oxford Bewegung (¶ England, II, 2, Sp. 355 f.) für Rom Partei zu ziehen. 1840 wurde er Bischof im Centraldistrikt, 1849 Generalvikar, 1850 Kardinal, suchte mit Erfolg durch organisierte Tätigkeit (Schule und Klostergründungen, Stiftung der Society of English Ladies, der Metropolitan Tract Society, Gründung der Zeitschriften Dublin Review, Tablet, Catholic Magazine usw., die Wiederherstellung der Diözese in England; W. Erzbischof von ¶ Westminister, seit 1850) den englischen Katholizismus zu beleben. ¶ England, II, 2, Sp. 357, obwohl er sich durch seine Berührung mit der Oxford-Bewegung sowie durch ultramontane Neuerungen im Kultus vom kath. Klerus gehemmt sah. In seinem Organ Dublin Review gab er durch einen Artikel: The Anglican Claim den Anfang für Wiemann zum Überkrit. Seine Erzählung Fabiola (1854) aus der Kirche der Katakombe wurde viel gelesen.

Wiltshire Ward: The Life and Times of Cardinal W., 2 vols., 1897; — Dictionary of National Biography 62, §. 243 ff.; — R. Buddenfieg in RE² XXI, §. 372 ff.

Wirkhart, Georg (1513—1546), schottischer Reformator, mußte sich 1538 als Rektor der Gelehrtenakademie in Montrose vor seinem Bischof verantworten, weil er seine Schüler in das griechische NT eingeführt habe, und nach England fliehen, geriet aber hier wegen seiner Lehre mit Thomas Cranmer und anderen Prälaten in Konflikt. 1539—1542 weilte er auswärts, in Deutschland und in der Schweiz. 1543 war er wieder in England und Mitglied des Corpus Christi College in Cambridge. Im nächsten Jahre predigte er in seiner Heimat, in Montrose, Dundee, Ayrshire, Perth und anderwärts, zuletzt im östlichen Lothian; das wichtigste Ergebnis seiner Predigtätigkeit war die Beklehrung des John Knox. Im Januar 1546 wurde er, nachdem er in Haddington gepredigt hatte, auf Betreiben des Kardinals David Beaton in Ormiston House von dem Grafen von Bothwell verhaftet, der, nachdem er versprochen hatte, ihn vor Gewalt zu schützen, ihn dann doch dem Regenten Graf Arran und dem Kardinal auslieferte. Am 28. Februar wurde er verhört und überführt und am 29. mit Genehmigung des Regenten verbrannt (Schottland, A 2, §. 375). Die Überlieferung, wonach er an Beatoons durch jene Hinrichtung veranlaßter Ermordung missglückt wäre, begegnet erst im 17. Jhd.

C. Rogers: Life of G. W., 1876; — B. Crandon: The Truth about G. W., 1893; — A. F. Mitchell: The Scottish Reformation, 1902, §. 69; — B. H. Brown: History of Scotland II, 1902, §. 20—25. — S. Clement.

Wistiusenus, 1. Adolph Timotheus, Bruder von 2. Lichfreunde, 1. (Echl.).

2. Gustav Adolf (1803—75), freimauridischer Prediger, geb. in Bautzen (Prov. Sachsen), 1829 nach 5jähriger Gefangenschaft (als Burschenschaftler) begnadigt, 1834 Pfarrer zu Kleineichstädt bei Querfurt, 1841 Pfarrer in Halle; 1846 (wegen seines in Köthen 1844 gehaltenen Vortrags über die Autorität der Schrift) amtsentzweit, wurde er Pfarrer der Freien Gemeinde in Halle (Lichfreunde, 1. 2). 1853 zu 2 Jahren Gefängnis verurteilt wegen seiner Schrift „Die Bibel im Lichte der Bildung unserer Zeit“, floh er nach Amerika, kehrte 1856 aber nach Europa zurück und ließ sich in Fluntern bei Zürich nieder.

Bert.: Die Bibel für denkende Leser betrachtet, 2 vols., 1862 ff. 1862²; — Ueber B. ADB 43, §. 542 ff. — Glane.

Wissenschaft. 1. Vereinigung der W. Höchstes Gut, 2. 3. Eibit, 1; — Ueber Populärisierung der W. vgl. **Wissenschaftsbildungsbestrebungen**; — W. und Religion, Glaube und W. — C. Glabe: III, 5. **Philosophie**: I, 2, 4. **Apologetik**: III. **Gott**: III, 4; IV. **Metaphysik**. **Intellectualismus**. **Kulturwissenschaft und Religion**. **Kosmologie** und Religion (und die dort genannten Artes); — **Theologische Wissenschaft** — **Theologie** (samt den dort genannten Einzelarbeiten).

Wissenschaft, Christliche, = Christian Science, — Gebetsheilige, — Psychotherapie.

Wissenschaftslehre **Philosophie**: I. Erkenntnistheorie, 2. — W. in der Name für J. G. Tichtes System; vgl. **Philosophie**: III, 4 b.

Wissenschaftsrecht **Gewohnheitsrecht** **Glossatoren**.

Wijmann, Jakob (1843—1903), evng. Theologe, geb. in Zürich, Schüler u. C. Biedermann, Alex. Schweizer, G. Wolfmar und Th. Neims, Freund und Nachfolger Heinrich Langs als Pfarrer in Meilen am Zürchersee (1871) und später (1888) an der Peterskirche zu Zürich, wo er hernach auch Kirchenrat war, der gewaltigste volkstümliche Redner der Schweizer Reformer, ebenso erfolgreich auf der Kanzel als bei wälderländischen Anlässen und im Ratssaal; seine „Zeitungsvorlesungen“ wurden zu entscheidenden Ereignissen. Er gewann auch die konservativen Kreise für sein liberales Kirchengesetz und die aus gleichen und geheimen Wahlen hervorgehende, aus Laien und Theologen „gemischte Synode“. — Zürich, 3 c. — A. Waldburger.

Wissowa, Georg, klass. Philologe, geb. 1859 in Breslau, 1882 Privatdozent in Breslau, 1886 a.o. Prof. in Marburg, 1890 o. Prof. in Marburg, 1895 Prof. in Halle.

Bert. u. a.: De Maerobii Saturnallorum fontibus, 1880; — De Veneris simulaeari Romanis, 1882; — Cästularie des Augustus, 1894; — Tertulliani opera (mit Reifferscheid) I, 1890; — Religion und Kultus der Römer, (1902) 1912²; — Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religion und Stadtgeschichte, 1904; — Taciti Dial. et Germ., Suetonii de gramm. et rhet. codex Perizonianus, 1907; — Bearbeiter von Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften, 1892 ff. und von J. Marquardt: Römische Staatsverwaltung III, 1885. — Glane.

Witzwösserer **Bayern**: II, 6. **Baden**, 5. **Wittig, George**, — Kirchenleiter, I, 6 e. **Witold** **Rußland**, A 1 (§. 91).

Witschel, Heinrich (1769—1847), evng. Theologe, geb. in Hohenfels bei Hersbruck (Bayern), 1794 Mittagsprediger an der Dominikanerkirche in Nürnberg, 1801 Pfarrer in Ingendorf b. Nürnberg, 1810 Pfarrer in Gräfenberg b. Erlangen, 1819 Pfarrer in Rattenhochstädt bei Weißenburg, von 1820—33 leitete er zugleich eine Fortbildungsanstalt für Schullehrer. W. ein entschiedener Gegner des Konfessionalismus, trat für Vereinigung aller Christen ein.

Bert. u. a.: Moralische Blätter, (1801) 1828; — Morgen- und Abendvater in Gesängen (1803), seitdem immer wieder neu aufgelegt (C. Geber, V, 3, §. 1168). — Ueber W. vgl. Bartholomaeus in ADB 43, §. 568 ff.; — Th. Kolde in RE² XXI, §. 378 ff. — Glane.

Witsius, Hermannus (1636—1708), evng. Theologe, geb. in Enkhuizen (Westfriesland), seit 1651 als Student in Utrecht von J. Leusden, daneben u. a. von G. Voetius beeinflußt, dessen Eindruck jedoch nicht stark genug war, um ihn vor Coegeius (Föderaltheologie) zu sichern, der bestimmt auf ihn gewirkt hat, obwohl W. nicht zu seinen persönlichen Schülern gehört hat. Infolge dieser doppelten Beeinflussung vermochte er später im Streit der Voetianer und der Coegeianer die vermittelnde Haltung einzunehmen, die ihn tempierte. 1657 Pfarrer in Westvoord, 1661 in Wormer, 1666 in Goes, 1668 in Leeuwarden, wurde er 1675 Professor und Prediger in Franeker, 1680 in Utrecht, 1698 Professor in Leiden (Föderlande: III). Sein systematisches Hauptwerk ist die Schrift De oeconomia foederum dei cum hominibus (1677; 1685²) mit Widmung an Wilhelm III von Oranien, späteren König von England, die bei ihrer föderaltheologischen Haltung (Föderal-

theologie) sich das Verständniß für den Wert der orthodoxen Lehre zu bewahren sucht und daher vielen Angriffen auch seitens der föderalistischen Schule ausgesetzt war, andererseits aber wieder viel zu biblistisch und zu wenig scholastisch speculativ war, um der Orthodoxie mehr zu bieten als einen „Föderalismus mit abgestumpften Ecken“.

Bef. ferner u. a.: *Twist des Heeren met zijn Wyngaert*, (1669) 1671^a u. ö.; — *Exercitationes sacrae in Symbolum Apostolorum*, (1689) 1697^b; — *Miscellaneorum saecorum libri IV*, 1692 u. ö.; — *Exercitatio Academicarum Duodecas*, 1694; — *Animadversiones irenicae ad controversias, quae sub faustis Antinomorum et Neonomorum nominibus in Britannia nunc agitantur*, 1696; — *Schemadisma theologiae practiceae*, 1729, mit Biographie W. S. Brögge, von H. C. van Bitter. — Ueber W. vgl. ferner B. Glaesius: *Godegeerd Nederland III*, 1856, S. 611 ff.; — van Beem in RE³ XXI, S. 380 ff.; — van der Aas: *Nederlandsch Woordenboek*, XX, S. 348 ff.

Bisharnad.

de Witt, Jan (1625—72), nächst Olsdenbarneveldt der größte niederländische Staatsmann des 17. Jhd.s, geb. zu Dordrecht, einige Jahre im Haag als Advokat tätig, 1650 „Penitentiär“ von Dordrecht (etwa dem Syndicus der deutschen Städte entsprechend) und 1653 „Ratspenitentiär“ von Holland. Als solcher war er 19 Jahre lang bei dem überragenden Einfluß dieses Staates innerhalb der Utrecht Union (Niederlande: I, 3, Sp. 776) der eigentliche Leiter der äußeren und inneren Politik der gesamten Niederlande. Den zentralisierenden Bestrebungen der orangistischen Statthalterpartei (Niederlande: I, 4, Sp. 777) witterte er aufs schärfste entgegen, so setzte es sogar durch, daß um eines guten Verhältnisses zu England willen 1668 Wilhelm III als Verwandter der Stuarts von den staatlichen und militärischen Würden seiner Vorjahren für immer ausgeschlossen wurde. Persönlich fromm und kirchlich geprägt, stand er in seinen Anschauungen über das Recht des Staates zur Leitung kirchlicher Angelegenheiten Olsdenbarneveldt und Wittenbogaert nahe und verlangte, wie zu seiner Zeit und zum Teil im Dienste seiner Partei (Spinoza u. a., für theologisches und philosophisches Denken Freiheit, ohne sich aber irgend einer Richtung eng anzuhüpfen). So hält er auf Bitten des Abt. Heidanus die südholländische Synode von energischem Vorgehen gegen den Cartesianismus (Descartes) ab, so daß dieser ihn brieflich den „großen Schutzherrn und Wohltäter der armen Cartesianer“ nennt, duldet aber andererseits auch nicht die bestigen Ausfälle des Cartesianers Heerebori in Leiden gegen die voetianische Orthodoxie (Poetius); kein Wunder, daß die orthodoxen Deiphorne ihn deshalb als „Liberatiner“ brandmarkten und über sein tragisches Ende frohlockend predigten. Als 1672 durch plötzlichen Überfall die Niederlande fast ganz in Feindes Hand gefallen waren und der Oランier durch eine Volksbewegung zum Statthalter gemacht wurde, legte er, ohne jeden Grund des Verrates befriedigt, seine Amtskette nieder und wurde samt seinem Bruder Cornelius vom Pöbel in Haag in scheußlicher Weise ermordet, ohne daß die Hauptverdächtige von dem Oランier zur Rechenschaft gezogen worden wären.

v. der Aa: *Biographisch Woordenboek der Nederlander* XX, 1877, S. 372—385; — Briefen van

J. d. W., herausgegeben von G. W. Kerkamp und R. Tapijte I, 1906; II, 1909; — W. C. Knottenbelt: *Geschiedenis der staatkunde van J. d. W.*, 1861; — Goddes: *History of the administration of J. d. W.*, 1879; — A. Lefèvre-Bontaliës: *J. d. W.*, grand pensionnaire de Hollande, 1884; — P. J. Biol: *Geschiedenis van het nederlandsche volk V*, 1902, bei S. 91 ff. 260 ff (deutsche Übersetzung 1912); — L. Knapert: *Geschiedenis der nederlandsche hervormde kerk gedurende de 16e en 17e eeuw*, 1911, bei S. 251 ff.

Hoebel.

Wittenberg, Predigerseminar, **Predigerseminar**, **Predigerseminar**, 2.

Wittenberg, Universität.

I. W. an der Elbe, neben Torgau einst die Residenz der sächsischen Kurfürsten, hat als Ausgangspunkt und Schauplatz der deutschen Reformation (Deutschland: II, 2 Sachsen: I, 3; II, 2 c) weitreichende Bedeutung erlangt. Kurfürst Friedrich der Weise gründete hier 1502 die Universität. Er holte hierzu das Privileg des Kaisers ein; erst in zweiter Linie folgte die Bekräftigung durch die römische Kurie. Die Professoren verband er mit den Präbenden an der Stiftskirche Allerheiligen oder mit den Werkstättern, von denen das Minoritenkloster einen, das Augustinerkloster zwei Professoren stellte. Unter den ersten Professoren der theologischen Fakultät ragen hervor Johann v. Staupiz, Martin Pollich von Melrichstadt († 1513), bisher Librarianus Friedrichs des Weisen, der erste Rektor der neuen Universität, ferner Jakobus Trutbeiter, Andreas Karlstadt, unter den Juristen Wolfgang Stebelin, Hieronymus Schurff (1502—47, dann in Frankfurt a. O., † 1554), Christoph Scheurl (1507—12, dann in Nürnberg, † 1512), Henning Göde (1509—† 1521). Durch Luther (seit 1508) erhielt W. Welt-ruß. Er hat auch die Universität und ihre Studien umgestaltet. Trug sie bei ihrer Gründung mittelalterlich-scholastischen Charakter, so brachte Luther in allmählich zielbewußter werdender Arbeit zunächst den theologischen Studien einen neuen Inhalt und eine neue Behandlungsart. Er beginnt schon bald nach Aufnahme seiner akademischen Tätigkeit den Kampf gegen Aristoteles und kommt als Erfolg seiner Bestrebungen schon 1517 dem Erfurter Joh. Lang, der selber in seiner Wittenberger Zeit (1511—16) neben seinen scholastischen Vorlesungen Griechisch u. a. gelesen hatte, melden, daß die W. Studenten nun noch die Bibel samt Augustin und anderen Kirchenvatern hören wollen, während Aristoteles vergeßen sei; die biblischen Vorlesungen waren in den Mittelpunkt getreten. Entsprechend vollzog sich in den andern Fakultäten der Umsturz: bei den Juristen trat das kanonische Recht hinter dem weltlichen Recht zurück; in der artificiellen Fakultät gewannen die alten Sprachen die Herrschaft, und die Beratungen vom Frühjahr 1508 über die Einführung des dreisprachigen Unterrichts (Lateinisch, Griechisch, Hebräisch) führten durch Melanchthon Vermittelung zur Berufung Johann Böschensius, des Ingolstädter bzo. Augsburger Debraisten (Elementa introductorium in hebreas literas; Hebraicae Grammaticae Institutiones), und Melanchthon als griechischen Professor, der dann in den weiteren Reformen eine maßgebende Rolle gespielt und neben Luther und Karlstadt sowie den neuberufenen theolog. Professoren wie Bugenhagen, Ansdoer, Lind u. a. auch für neue theolo-

gische Vorlesungen an Stelle der 1518—20 endgültig befeitigten scholastischen gefördert hat. Die theolog. Fakultät erhielt 1533 neue ausführliche Statuten (in wesentlicher Übereinstimmung mit Melanchthon's Brevis discendae Theologiae Ratio v. 3. 1530), die Gesamtniversität 1536 (vgl. die Leges v. 1546); damit war die Wett Universitätsreform beendet. Der Besuch der Universität, auf der die studierende Jugend Deutschlands und aller Nationen Europas zusammenströmte, war inzwischen von Jahr zu Jahr gewachsen.

2. Es ist erklärlich, daß sich besonders die theologische Fakultät auch nach Luthers Tod fortgesetzt größten Ansehens erfreute. Die Cathedra Lutheri, wie W. sich nannte, stand in der Schätzung des lutherischen Deutschland's an exiter Stelle unter den theologischen Fakultäten und zog eine ungeheure Menge junger Theologen an sich. Hier schlug die Orthodoxie (2) ihren Stab auf, die eifrig über die Reinheit der Lehre wachte, aber an Stelle des lebensvollen Glaubens, der den Reformator befleßt, eine Dogmatik setzte, deren scholastischer Betrieb ein Abfall von dem Geiste der Reformation war. Die Entwicklung dieser Orthodoxie wird in ihren Anfängen durch die Namen Hunnius und Hutter, in ihrer Höhe durch Galov, Quenstedt, Deuchmann, in ihrem Niedergang durch Neumann, Kaspar Lödner und Wernsdorf bezeichnet. Unmerklich, fast ohne von vielstimmigen Einflüssen berührt worden zu sein, verflüchtigte sich die altorthodoxe Rechtfähigkeit zu einer maßvollen verläßlichen Ausklärung, wie sie durch den jüngeren Wernsdorf und den älteren Ritsch (Karl Ludw. R.) vertreten war. Neue Ausrichtungskraft versicherten der altertümlichen Sitte der Wissenschaft Männer wie der Historiker Schröth und der als Prediger und Moralist ausgezeichnete Reinhard, mit dem als Vertreter eines milden Zentralismus auch sein sein Fakultätsgenosse Schott übereinstimmte. Aber der alte Ruhm, von dem W. jahrhundertelang gezeehrt hatte, war vorüber. Nachdem die Lutherstadt in den Jahren 1813 und 1814 bei der Belagerung durchbare Heimsuchungen erduldet hatte, wobei die letzten Vertreter der Universität, die jugendlichen Dozenten K. J. Ritsch und Heubner, rücksichtigen Nut an dem Tag gelegt, waren die Tage der Universität gezählt. Die Studenten, die durch die Belagerung hatten weichen müssen, kehrten in die zerstörte Stadt nicht zurück; die preußische Regierung, an die durch die Teilung Sachsen's W. übergegangen war, hob die Universität 1815 auf und vereinte sie 1817 mit Halle. Dafür erhielt W. ein Predigerseminar, das einst der Universität gehörte hatten (Predigerseminar, 2).

Acta jubilaei Wittenbergens celebrati 1602, 1603; — Joh. Haublitz: Die Universität W. vor dem Eintritt Luthers, 1903; — Karl Schmidt: W. unter Fürst Friedrich dem Weisen, 1867; — Grohmann: Annalen der Universität W., 1801; — Theodor Muther: Die Wett Universitäts- und Fakultätsstatuten vom Jahre 1508, 1867; — Gustav Bauch: W. und die Scholastik Neues Archiv für sächsische Geschichte und Alterthumskunde XVIII, 1897, S. 285—239; — Nikolaus Müller: Die Geschichtsgegenwart der Universität W. von deren Gründung bis zu Melanchthon's Tode, 1905; — Zum Doktorend und zur Bekanntnisverpflichtung in W. vgl. jetzt Tito Ritsch:

Dogmengeschichte des Protestantismus I, 1908, S. 212—267; — August Tholud: Der Geist der lutherischen Theologen W. im Verlaufe des 17. Jhd.s, 1852; — Dr. E. S. Das akademische Leben des 17. Jhd.s, 1853; — Horneius Gurilius: Die Lutherstadt W., 1900; — Erich Haupt: Was unsere Universitäten der Gründung der Universität W. dienten (DEBI 1902, S. 737 ff); — Weitere bei Erman und Götz: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 1095 ff. Standmeister.

Wittenberger Kapitulation (1547) Deutschland; II, 2 " Sachsen: 1, 1.

Wittenberger Kirchentag Kirchentage.

Wittenberger Konordie (1536) Deutschland; II, 2 " Abendmahl: II, 9 a " Bucer, 2.

Wittenberger Reformation" (Reformatio Wittenbergensis, 1545) Melanchthon usw., 3 a (Sp. 247) Kircheweröffnung: II, 3 a (Sp. 143).

Wittenburg, Predigerseminar, Predigerseminar, 2.

Wittenweiler, Heinrich, Literaturgeschichte: II B, 6.

Wittenstein, Grafenstaaten, Westfalen.

Wittich, Christopher (1625—87), geb. als Sohn des Generalsuperintendenten von Brieg, studierte 1642—46 bei Cocecius in Bremen und 1647—50 bei Marius in Groningen. 1650 wurde er Professor in Herborn, das er als Cartesian verlassen mußte, 1652 Pfarrer in Duisburg, 1655 Professor an der Hohen Schule zu Nimwegen und 1671 in Leiden, wo er neben Heidamus als der hervorragendste Vertreter der cartesianischen Philosophie (Des Cartes) und der coecianischen Totaltheologie bis zu seinem Tode lehrte. Wiederholt kam er mit Synoden in Kontakt, da er 1651 in seiner Schrift *De Sacra Scriptura in philosophicis abuso* für das soveränistische Sonnenystem eintrat und 1656 in seiner *Consideratio theologiae ex stilo scripturæ* betonte, daß die Bibel in physikalischen Fragen nicht maßgebend sein könnte. Auf die Angriffe des Marius antwortete er 1671 in seiner wiederholt aufgelegten *Theologia pacifica*.

ADB 43, S. 631—633; — B. Glasius: Gedruckt Nederland III, 1856, S. 619 f. Goedel.

Witten Kirche und Armenregelgebung, 1 Levitische Apostolisches usw. Zeitalter: I c (Sp. 614) Heidentum, 7 (Sp. 1947) Frauenmärkte, 1.

Witten der Pfarrer Reliktenversorgung.

Witt-Oberlin, Alphonse, evg. Theologe, geb. 1845 in Diebendorf (Elsäß), 1869 Hilfsprediger in Mühlhausen, 1871 Stadtpfarrer in Bödweiler, 1874 Pfarrer und a.o. Professor in Wien.

Berl. u. a.: Einleitung in die Schriften des A.S. und N.S., 1876; — Der erste Brief Petri, (1881) 1890; — Das evg. Bier, 1890; — Der zweite Brief Petri, 1890; — Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit und die evg. Kirche, 1897; — Die evg. Kirche Österreichs und die Übertrittsbewegung, 1899; — Paulus Eremitas, 1899; — Das Evangelium Matthäus, 1905; — Evg. Vereins- und Liebes-tätigkeit in Österreich, 1903; — Der Brief an die Galater, 1909; — Calvin, der Humanist, 1910. Glane.

Wipfler, Georg (1501—73), Reformkatholik,

geb. zu Bacha a. d. Werra, anfangs nach theologischen Studien Pfarrschulmeister und -pfarrer, dann Stadtschreiber seiner Vaterstadt, schloß sich in Eisenach an den Sozialreformer Jakob Strauß (Sachsen: III, 1 a) an, wobei er aufrichtende

Predigten gegen die Fürsten und Bischöfe, gegen die Bedrückung des kleinen Mannes und gegen die papistischen Missbräuche hielt. Von Strauß zum Pfarrer von Wenigen-Luywig bestellt, suchte er aber im Bauernkrieg seine Bauern vom Aufruhr zurückzuhalten. Nach Beendigung des Krieges von seinem Patron vertrieben, war er 1525–31 auf Luthers Empfehlung Pfarrer in Niemegk, entfernte sich aber von Luther immer mehr, da ihm die Verwerfung der guten Werke und die uttliche Werth unter den Evangelischen mißfiel und ihm der verständig reformierte Katholizismus mehr als die Fortsetzung des Christentums erschien, für das ihn das Studium der Kirchenväter und des Grausius begeistert hatte. Er verließ Niemegk und fand, inzwischen wieder mit polemischer Schriftstellerrei beschäftigt, erst 1532 eine neue Stellung als Prediger und Seelsorger einer winzigen lath. Minderheit in Eisleben. 1538, weilte er, von Herzog Georg von Sachsen berufen, in Dresden besw. Leipzig, mußte aber bei dessen Tode stehen und suchte nun verschiedenartig vergleichlich Anstellung. Er nahm an den Religionsgesprächen zu Worms? und Regensburg 1541, an den Reichstagen zu Speier 1544 und Augsburg 1545 teil (¶ Deutschland; II, 2), hat aber weder das Regensburger Buch (1541) verfaßt noch an dem Augsburger Interim (1548) mitgearbeitet. Zuletzt lebte er in Mainz. Unter seinen zahlreichen Schriften sind die bedeutsamsten: *Methodus concordiae ecclesiasticae*, 1532 geschrieben, 1537 gedruckt, und *Via regia* von 1544. In der ersten drängte er auf Einigung der beiden lutherischen Parteien durch Konzilsverhandlungen auf Grund der Bibel und Kirchenväter und forderte Reform der Predigt, der Beichte, der Messe, Wiederherstellung des Abendmahls unter beiderlei Gestalt, Zulassung der Priesterche u. dgl. Noch schärfer trieb er die lath. Missstände in der älteren Schrift. Die Überlegenheit des Lutheranismus in mehreren Studien anerkennend, suchte er Luthers Bibelübersetzung, Psalme, Katechismus und Lieder durch entsprechende lath. Leistungen zu verdrängen.

3. Döllinger: Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen I, (1846) 1848?, S. 21 ff.; — R. Räß: Die Konvertiten seit der Reformation, 1866, I, S. 122 ff.; — KL XII, S. 1726 ff.; — ADB 43, S. 657 ff.; — RE^a XXI, S. 399 ff.; XXIV, S. 656; — P. Lehmann: ZKG 28, S. 458–460; — W. Friedensburg im Archiv für Reformationsgeschichte 6, S. 234 ff.; — D. Clemens, ebd. 10, S. 101 ff.

• E. Steinen.

Wizelin = ¶ Vielin.

Wladimir von Russland ¶ Heidenmünzen; III, 2 (Sp. 1990) ¶ Russland, A 1.

Wladislaus (Wladislaus), Name von polnischer und ungarischer Herzöge und Könige ¶ Polen ¶ Österreich-Ungarn; II A; — W. von Neavel ¶ Johannes XXIII.

Wloclawek ist ein Bistum, das seinen Namen nach der kleinen Stadt gleichen Namens, in Russisch-Polen am linken Ufer der Weichsel gelegen, führt (deutsch: Leslau). Auch wird es in älterer Zeit nach seiner Hauptsiedlung Kaschau genannt. Bis 1821 gehörten zu ihm Pommerellen (¶ Preußen; II, 1, 2 a) und ein Teil der heutigen Provinz ¶ Polen von denen ersteres seitdem zu ¶ Kulm, letzteres zu ¶ Gnesen-Posen gehört.

Monumenta historica dioecesis Wladislavensis, Wladis-

laviae, 1880 ff.; — *Zeno Chodounski: Statuta synodalia dioecesis Wladislavensis et Pomeraniae, Varsoviae, 1890.*

Druck.

Wobbermin, Georg, eva. Theologe, geb. 1869 in Stettin, 1898 Privatdozent in Berlin, 1906 a.o. Prof. in Marburg, 1907 o. Prof. in Breslau. ¶ Religionsspsychologie, 2.

Vert. u. a.: Die innere Erfahrung als Grundlage eines moralischen Beweises für das Dasein Gottes, 1894; — Religionsspsychologische Studien zur Frage der Beeinflussung des Christentums durch das antike Mysterienviehen, 1896; — Grundprobleme der systematischen Theologie, 1899; — Theologie und Metaphysik, 1900; — Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie und Naturwissenschaft, (1902) 1911?; — Das Wesen des Christentums, 1905; — Ernst Haedel im Kampf gegen die christliche Weltanschauung, 1906; — Die religiöse Erfahrung in ihrer Monifiglichkeit (Deutsche Ausgabe von W. James: Varieties of religious experience, 1907; — Ausgabe und Bedeutung der Religionsspsychologie, 1910; — Monismus und Monotheismus, 1911; — Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft, 1912; — Die religionsspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie 1913.

Glaue.

Woch. ¶ Erscheinungswelt der Religion; I, B 4 b ¶ Manit u. w., 5 (Sp. 134) ¶ Zahlen, hlg., 3 ¶ Feite; I A, 1 b ¶ Zeitrechnung, 6 c. — Woch. g. gro. (Karwoche), ¶ Stern.

Wochenfalten ¶ Falten; II, 2, 5.

Wochentext, jüd. i. s., ¶ Feite; I, A 4 b.

Wochengottesdienste ¶ Nebengottesdienste.

Wochenkirchen ¶ Feiße; II, IV; — Morali. W.

Wochenspruch ¶ Spruchbuch, 1 (Sp. 853).

Wochentage ¶ Manit u. w., 5 (Sp. 134) ¶ Zahlen, hlg., 3 ¶ Volksberglaube, 6 ¶ Tage- und Jahreszeiten, ¶ Zeitrechnung, 6 c.

Wodian ¶ Germanische Religion.

Wöchnerin, K. i. r. c. g. a. n. g. d. e., ¶ Sitten, kirchliche, B 4 a ¶ Handlungen, kirchliche (Sp. 1843).

Wöllner und das Wicke Religionssäfift. Als die ¶ Auflösung seit den 70er Jahren des 18. Jhd.s in der deutschen Theologie und Kirche allgemein zu werden begann (¶ Nationalismus; III, 2), erhob sich naturgemäß eine Kette von Reaktionen. Auch der Staat versuchte Einhalt zu tun. Am berühmtesten in der Umchwung in Preußen. Hier führte sich Friedrich Wilhelm II (1786–97; ¶ Preußen; III, 2 a) obwohl nicht gerade durch Sittlichkeit ausgezeichnet, als ¶ Rosenkreuzer zum Kampfe gegen die Auflösung verwöhnt. Die Leitung des Geistlichen Departements erhielt an Stelle des anklägerischen Ministers von Zedlitz am 3. Juli 1788 der begabte, aber dem Fridericianischen System abgeneigte Johann Christian von Wöllner (1732–1800; geb. in Töplitz in der Mark), ein ehemaliger Pfarrer (studierte in Halle, 1755–59 P. in Groß-Behnitz), der 1770 als Kammerrat bei der Domänenverwaltung des Prinzen Heinrich in Berlin angestellt worden war, sich auch in der Freimaurerbewegung hervorgetan hatte und dann als Leiter der Berliner Rosenkreuzerloge einflußreicher Berater Friedrich Wilhelms II, eines Mitglieds eben dieser Loge (seit 1781), geworden war. Schon am 9. Juli erschien das von ihm verfaßte „Edict, die Religionsversammlung in den preußischen Staaten betreffend“. Es sollte Agenda und Bekennnis der drei „Dampfkonfessionen“ gegen die „zügellose Freiheit“ der Auflösung sichern und damit Unglauben, Aber-

glauben, Sittenlosigkeit abwehren. Einerseits legte es erstmals (das Preußische "Landrecht erhielt erst 1794 Geltung) die in Preußen längst übliche Glaubens- und Gewissensfreiheit gesetzlich fest, andererseits aber handelte es Liturgie, Predigt und Unterricht streng an das Bekennen und drohte so die amtliche Verlündigung von der persönlichen Überzeugung loszulösen. Allerhand Verschärfungen folgten, vor allem die Errichtung der "immediaten Examinationskommision" als einer geistlichen Prüfungs- und Aufsichtsbehörde (1791). Mächtige Erregung und zahlreiche Flugschriften waren die Folge. Das Oberkonsistorium, das überwiegend aufklärerisch gestimmt war (F. Spalding, F. S. G., "Sad, Teller u. a.), suchte zu hemmen, erhielt aber ungünstigen Beiseid. Praktischer Erfolg hatte das Vor gehen nicht, weil es lediglich von außen her ein griff, und weil das Beamtentum noch ganz von fridericianischem Geiste erfüllt war. Einige Verweise und die Amtsentfernung des Pastors Schulz in Gielsdorf bei Berlin (1793; F. Preuss: I, 3 e, Sp. 1796) waren die einzigen greifbaren Ergebnisse. Der Versuch, auch den akademischen Lehrvortrag dogmatisch zu binden, scheiterte vor allem an dem Widerstand der Halleischen Fakultät, die schließlich vom Staatsrat geschützt wurde ("Halle, Universität, 2 b). Reaktion und Eriti verdrängten 1797 sofort, als Friedrich Wilhelm III den äußeren Zwang beendigte; 1798 verlor W. seine Stellung († 1800).

Tezt bei Rabe: Sammlung preußischer Gesetze und Verordnungen, 1. Bd., 7. Abt., 1823, S. 726 ff.; — Wagemann (G. Mirb.) RE³ XXI, S. 428—435 (S. 430 f. Inhaltsangabe des Wieden Gotha); vgl. ebenda XIX, S. 480 f.; die halleischen Urfunden von W. Schröder: Geschichte der Univ. Halle II, S. 480 ff.; — P. Baillieu: ADB 44, S. 148—158; — Erich Förster: Die Entwicklung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms II, I. Bd. 1905, S. 38 ff. 95 ff.

Stephan.

Woenckam, Anton, "Buchillustration, 3 (Sp. 1393).

v. Wörl, Maria, "Stigmatisierte (Sp. 925).

Wörner, Pauline, "Vollschriftsteller, 2 f. (Sp. 1769).

Wohlfahrtsmoral = Utilitarismus. Vgl. F. Etil, 2 "Individualethik usw., 2 "Eudomonismus, "Altruismus, "Egoismus.

Wohlfahrtspflege (a u b e r k i r c h l i c h e).

A. Allgemeines; — B. Arbeitsgebiete: 1. Kinderfürsorge (vgl. "Kleinkinderpflege); — 2. Jugendfürsorge (vgl. auch "Jugendfürsorge); — 3. W. in der Großstadt; — 4. Fürsorge für die heimatlose Bevölkerung ("Fürsorge für heimatlose Bevölkerung); — 5. Arbeiterfürsorge; — 6. Fürsorge für Beschäftigung barber Kräfte; — 7. Ge nossenschaftspflege (vgl. auch Sonderartikel); — 8. Wohlfahrtspflege auf dem Land; — 9. Arbeiternwohlfahrtspflege. — Für einzelne Zweige der W. vgl. außer den genannten Sonderartikeln noch "Armenpflege, "Mäßigkeits- und Enthaltsmaßnahmen, "Sittlichkeitssbetreibungen, "Wolfsbildungsbefreiungen. — Für die kirchliche W. vgl. die Artikel über die evg. "Innere Mission und über die lath. "Charitas (sag). "Verinsweren: D.

A. Der Begriff ist ein fließender, unter den ein großer Teil der Arbeiten der "Innere Mission und fast alle Gebiete christlicher und humanitärer Liebe eingeschlossen werden können, nicht minder wie die Gebiete sozialpolitischer Bestrebungen und der so-

zialen Gesetzesbestimmungen ("Sozialpolitik). Scharf zu unterscheiden sind W. und Wohltätigkeit. Diese sieht es niemals auf Hebung oder Erhaltung ganzer Stände oder Bevölkerungs klassen ab, sondern nur darauf, dem einzelnen oder vielen einzelnen in augenblicklicher Not beizustehen, ohne das Ganze ins Auge zu fassen. Sohnre definiert den Begriff der W. als "Alles, was in freier Weise zur materiellen und geistigen Hebung der Bevölkerung geschieht". Der W. der Inneren Mission gegenüber genügt dies nicht ganz. Sie hat zuletzt doch immer das Seelenheil ihrer Biegebefohlenen im Auge, und treibt W., theoretisch wenigstens, nur als Mittel zum Zweck. Der bloße Tatbeweis christlicher Liebe wird selten als genügend erachtet, meist mit vielen Worten begleitet, welche die Beweggründe des Handelns ins Licht stellen, und dem in äußerer Not befindlichen seine innere Hilfsbedürftigkeit klar machen sollen. Ohne Hoffnung auf religiöse Einwirkung erschiene die Arbeit wohl den meisten Inneren-Missionaleuten zwecklos. In der Praxis freilich hat das sächliche christliche Erbarmen mit dem Nächsten zu der Arbeit getrieben. Auf fast allen Gebieten der heute von Staat, Kommune und humanitären Vereinigungen betriebenen W. gab die Innere Mission den Anstoß oder griff selbst die Arbeit an, bis andere sie ihr abzunehmen bereit waren. Die Arbeitskräfte stellt sie noch heute größtenteils. Die Bestrebungen anderer Kreise, sich selbstgeschulte Helfer (Jugendhelfer, Arbeitserziehertare usw.) auszubilden, sind erst aller neuesten Datums. Für diese Kreise gilt die Sohnre'sche Definition ohne weiteres. Aber es gereicht der Inneren Mission und ihren Helfern zur Ehre, daß sie unentwegt auf neuen Gebieten Pionierdienste tun, um, wenn die Wege gangbar gemacht sind, zur Seite zu treten, und an anderer Stelle in die Bresche zu springen.

B. 1. Was zunächst die Kinderfürsorge betrifft, so ist über die Fürsorge für die kleinen Kinder im Artikel "Kleinkinderpflege gehandelt. Für größere Kinder hat man die so genannten Höfe eingerichtet, die, gewöhnlich interkonfessionell, schulpflichtige Kinder unbemittelten Eltern in den schulfreien Zeiten durch geeignete Personen in bestimmten Lokalen zu beaufsichtigen, angemessen zu beschäftigen und in Verstand und Gemüth angeregter Weise zu unterhalten suchen" (Berliner Statuten). Dadurch soll der Gesundheit und Charakter schädigenden Stümmelei auf der Straße und bei Nachbarn gestoppt werden, die, weil die Eltern auf Arbeit sind und die Wohnung verschlossen ist, sonst unvermeidlich ist. Beobachtungsanstalten für Kinder hatte man schon 1828 in Darmstadt, dann in Weimar und Heilbronn eingerichtet; auch hier und da Kind- und Haushaltungsschulen für Mädchen. Den ersten Hof neuerten Stils gründete Prof. Schmidt-Schwarzenberg in Erlangen 1878; in den 80er Jahren folgte man in ganz Deutschland nach, empfahl die Errichtung behördlicherseits nachdrücklich, und unterstützte sie vielfach mit Gemeindemitteln. Der Betrieb wird von beförderten Helfern und Helferinnen, von Lehrern und Lehrerinnen, oder von freiwilligen Kräften geleitet. Das erfordert vorzusehen, damit die Kinder in einer Hand bleiben. Freiwillige Hilfe, die häufig wechselt, entbeht der Stetigkeit. Den Raum stellen Schule

oder Stadt umsonst oder zu billigem Preis zur Verfügung. Die Kinder erledigen zuerst ihre Schularbeiten, verzehren ein Beipferkrot und werden dann mit Handarbeit, Singen und Spielen beschäftigt, im Sommer auch Spazieren geführt. Da die Kinder in den Ferien doppelter Betriebsfreiheit ausgesetzt sind, sind die Horte an manchen Orten auch während dieser Zeit geöffnet. — Die Einrichtung von Schulgästen mag hier erwähnt werden, da sie, noch sehr entwicklungsfähig, besonders in den Städten eine nicht zu unterschätzende Rolle für Körper- und Gemütsbildung spielen könnten. — Die Ferienkolonie, die mittellosen Kindern einige Wochen Land-, Wald- oder Seeluft oder einen Badeaufenthalt verschaffen, werden teils von Gemeinden, teils von Frauenvereinen getragen. Um Rückbräuchen zu steuern, beaufsichtigt die Schule die Auswahl der Kinder. Kinderheime mit Sommerspielen, Waldschulen und Ähnliches wären des Ausbaus wert.

2. Die Jugendfürsorge ist soweit sie kirchlich organisiert ist, in dem Sonderartikel ausführlich behandelt. Ebenda ist Abs. 4 die neuere staatliche und kommunale Jugendpflege und die der humanitären interessierten Privatfreunde berührt und Abs. 7 über die rege Jugendarbeit der Sozialdemokratie berichtet worden. Als besondere notwendig werden jetzt Heime für alle Kategorien jugendlicher Arbeiterbevölkerung sowie Stellenvermittlung für Lehrlinge und Lehrlinginnen erkannt und gefordert.

3. Die W. in der Großstadt hat völlig andere Aufgaben, als etwa die ländliche. (Über diese siehe 8). Abgesehen von Bildungspflege (Vollbildungsbestrebungen) und Gewissensschaftswesen (s. unten 7 und 9) sind hier hauptsächlich Volksküchen, Kaffeehäuser, Volksbäder, die aber erst allmählich in ihrer Bedeutung erkannt und dementsprechend gepflegt werden, Erholungsstätten aller Art für Unbemittelte zu nennen. Die letzteren werden vielfach von Kranken- und Invalidenlassen betrieben und hängen daher mehr mit dem Gebiet staatlicher Sozialfürsorge zusammen. Wie weitgehend die Fürsorge der Rassen ist, sowohl für Tuberkuloseverdächtige, als für solche, die vor drohender Invalidität bewahrt werden sollen, ist noch zu wenig bekannt. Für Erholungsbedürftige, die keiner Kasse angehören, sorgen Frauenvereine und andere humanitäre Vereinigungen. Neuerdings hat man von dieser Seite Walderholungsstätten errichtet, in denen die Tagestunden unter Aufsicht im Freien verbracht werden können und günstig verabreicht wird. Abends lehren die Pfleglinge ins eigeneheim zurück. Das Entgelt ist gering und wird häufig von den Kassen oder der Arzneiverwaltung gezahlt. Volksküchen sind meist städtische Unternehmungen. Zu billigem Preis wird Essen abgegeben, das an Ort und Stelle verzehrt oder nach Hause geholt werden kann. Auch können private Anwerbungen auf Essen laufen und sie an Stelle von Bargeld an Bedürftige geben. Indirekt wird so auch dem Alkoholismus gesteuert. Diesem Zweck dienen auch Kaffeeflächen und die an Baustellen und andern Arbeitsstätten verbrachten Kaffeewagen. — Endlich sind noch zu nennen die Vereine zur Bekämpfung des Bettels, der Trunk-

sucht, der Prostitution usw. (Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsbestrebungen, Sittlichkeitssbestrebungen), Gefangenensuchthausvereine und Unterstützungsvereine aller Art. Ein besonders wichtiges Kapitel der W. in der Großstadt ist die Wohnungssfrage, der man größeres Interesse zuwendet, seitdem die von privater und amtlicher Seite veranstalteten Erhebungen einerseits gezeigt haben, daß z. B. 1895 in Großstädten wie Berlin, Frankfurt a. M., Breslau, Halle u. a. über 50 Prozent alter Wohnungen nur über einen einzigen beizugsamen Raum verfügten, und andererseits der Nachweis geführt worden ist, ein wie enger Zusammenhang zwischen den Wohnungsverhältnissen und der Zunahme der Sterblichkeit besteht, ganz zu schweigen von den letzten Jahren des engen Zusammenwohnens von Familienangehörigen mit Schlafbürschen u. dgl. Auf Abbildungen, abgezogen von kleineren Kreisgruppungen in den einzelnen Städten, größere Veranstaltungen wie der deutsche Wohnungskongress (seit 1904) und der Internationale Wohnungskongress; der 1898 in Frankfurt a. M. begründete Verein Reichswohnungsgesetz und ebenso, speziell vom hygienischen Gesichtspunkt aus, der deutsche Verein für öffentliche Gesundheitspflege erstreben Reichs- bzw. Staatsgesetze zur Regelung der Wohnungsfrage, auch zur Einführung einer Wohnungsaufsicht, der Kontrolle des Schlafstellenvertrags u. dgl. Über die Bekämpfung der Bodenbesitzreform vgl. § Bodenbesitzreform.

4. Für Heimatlose sorgen die Asyle für Obdachlose, die man in größeren Städten bereitstellt; doch in die Form noch nicht gefunden, die diese Einrichtung zu einer wirklich gesunden, dem Wohl des Volkes dienenden macht. Heute ist sie ein Notbehelf und die Asyle vielfach ein Unterkupf für arbeits- und lichthaftes Gelindel, was schon v. "Boden schwung" erkannte, und was ihn in bezug auf die Berliner Asyle von "unbarmherziger Barbärhaftigkeit" sprechen und zur Gründung der Kolonien Hoffnungstal, Gnadenwald usw. schreiten ließ, deren Inwohner sich hauptsächlich von dort rekrutieren, und hier vor dem völligen Verluste bewahrt werden. § Fürsorge für heimatlose Bevölkerung.

5. Die Krüppelfürsorge steht noch sehr in den Anfängen; ihre Notwendigkeit wird aber heute fast überall erkannt, nachdem eine, von Dr. Biesalski, Berlin, Herausgeber der "Zeitschrift der Krüppelfürsorge" angeregte Statistik der Krüppel in Deutschland erschließende Zahlen ergab. Die Fürsorge für sie geht jetzt aus den Händen einzelner Vereine mehr und mehr in die des Staates oder der Provinzen über. Die Diakonissenhäuser Novawes (1886) und Altona waren unter den ersten, welche sie im modernen Sinn aufnahmen („Innere Mission“ IV, 2 b). Ziel ist, verkrüppelte Kinder nach Möglichkeit wieder herzustellen und alle irgendwie bildungsfähigen Krüppel ein Handwerk oder eine Handfertigkeit lernen zu lassen, die sie zu ganz oder teilweise erwerbsfähigen Menschen machen. Wie viel hier zu erreichen, zeigt sich mehr und mehr. Freilich fordert die Arbeit nicht nur Geduld, sondern auch große Mittel, die jedoch dem Volksvermögen nicht verloren gehen. Heute bestehen in Deutschland über 30 Krüppelheime, und die Sache ist derart im Aufblühen begriffen, daß ihre Zahl sich rasch vermehrt.

6. Die Beschäftigung halber Kräfte steht in ideellem Zusammenhang mit den oben geschilderten Bestrebungen, bejaht sich jedoch weniger mit Heilung als mit Ausnutzung vorhandener Kräfte und bezieht in ihre Fürsorge auch solche ein, die um eines geistigen oder seelischen Mangels willen keine Arbeit finden. Die Wege zur Abhilfe sind örtlich verschieden; auf dem Land besonders hat man versucht, zu diesem Zweck und zugleich als Nebenebeschäftigung für die im Winter arbeitslose Bevölkerung Industrien einzuführen; zuerst Gustav Werner, in den 30er Jahren in Reutlingen in Form genossenschaftlicher Fabrikbetriebe und der Hausindustrie für die besonders Korbflecherei, Weberei und in Württemberg die 1882 durch Pfarrer Haushaber eingeführte Herstellung von Drahtböden in Betracht kommen. Der naheliegenden Gefahr, die Kinderarbeit damit indirekt zu fördern, ist man nicht aus entgangen. Es ist immer schwer, im Grunde Arbeitsunfähige außerhalb einer Anstalt an geregelte Tätigkeiten zu gewöhnen, was in den Sälden Frauenunterstützungsvereine und Privatvertonen wieder und wieder erfahren, wenn sie arme und alte Frauen mit Strick- oder Näharbeit zu verjagen suchen. So wichtig der schon von A. Sieveling versuchte, von der Inneren Mission und am lebhaftesten von dem Pastor von Bodelschwingh vertretene Grundsatz bleibt: Arbeit ist besser als Almosen, so ratschlägt man oft der völligen Unfähigkeit vor allem der Frauen gegenüber. Der Grund der Unfähigkeit liegt in mangelnder Ausbildung in der Jugend, der ja heute von allen Seiten entgegengearbeitet wird.

7. Über das Genossenschaftswesen und die darin geleistete Wohlfahrtsarbeit, die Vorführ- und Kreditvereine, die Raiffeisenvereine, Konsumvereine, Baugenossenschaften u. dgl., vgl. "Genossenschaften". Besonders zu erwähnen sind hier nur die als Ergänzung der öffentlichen Sparkassen, die in den verschiedensten Formen schon bis zum Anfang des 18. Jhd.s zurückreichen, gedachten Jugend- und Pennigspartässen. Die erste Jugendspartasse ist 1844 für Schulkinder in Altenbergen bei Gotha gegründet. Seit 1877 sind solche allgemein verbreitet. Als Mindesteinlage gilt meist 5 Pfg.; häufig wird der erzielte Beitrag bis zum 16. Jahr oder länger gespart oder die Rückzahlung erschwert. Pennigspartassen, ursprünglich eine englische Einrichtung, sind in Deutschland 1880 durch den Verein gegen Verarmung und Bettel in Darmstadt eingeführt, bald in ihrer Wichtigkeit erkannt und besonders von der Inneren Mission (IV, 2) gefördert worden. Auch Mietzinspartässen hat man hier und da für kleine Leute eingerichtet. Ihre Einführung energisch zu fördern, wäre eine dankenswerte Aufgabe.

8. Die W. hat auf dem Lande ein weites Arbeitsgebiet. Zuerst kommt in Betracht die wirtschaftliche Hebung der bäuerlichen Bevölkerung (vgl. hierüber "Genossenschaften"). Die Einführung oder Hebung der Hausindustrie in rein ländlichen Bezirken (s. oben 6) ist, wie schon berührt, ein zweckmäßiger Versuch. Werwoller scheint die Förderung der Kleinwirtschaft, Obst- und Gartenbau, Gesäugel- und

Bienenzucht; Gebiete, in denen alte Frauen und halbwüchsige Kinder sowie halbe Kräfte eine lohnende Beschäftigung finden können. Des Weiteren aber ist für die Hebung der Landbevölkerung und damit zur Stärkung des Heimatfusses von größter Wichtigkeit die Förderung hauswirtschaftlicher Ausbildung für Mädchen und Handfertigkeitsunterricht für Knaben, so wie die Pflege aller Bildungsbestrebungen, volkstümlicher Feste und Veranstaltungen, Gesangsvereine usw. Für hauswirtschaftliche Ausbildung geschieht teils von Vereinen, teils von dem Kreis und der Provinz überall viel. Die zur Förderung aller Arten von Fortbildungsschulen bereitgestellten staatlichen Mittel sollen in Preußen 1912 neuordnungs erhöht werden, und besonders der Einrichtung von Haushaltungsschulen, Wandertochterstufen, Kochkursen dienen. Der Krankenpflege kommt zu gut die Ausbildung von Landkrankenpflegerinnen, die Abhaltung von Samariterfakturen, die Bereitstellung des nötigsten Pflegematerials (Margarethenpuppe) und auch die Einführung der Kochküche. — Obstverwertungsfürte, Winterkürse für Obstbaulehre, landwirtschaftliche Winterkurse, alle verfolgen das gleiche Ziel. Jugendvereine, die Muß pflegen oder sonst gelegentlich Aufführungen und Unterhaltungsabende veranstalten, nicht minder. Durch Vermittlung der Jugend sind, wenn auch langsam, die älteren Elemente der ländlichen Bevölkerung für diese Bestrebungen zu gewinnen. Die Gründung von Bibliotheken, womöglich mit einem Leseraum vereinigt, und zuletzt das wichtigste, die Bereitstellung von Gemeindehäusern als Mittelpunkt und Obersitz für alle Wohlfahrtsbestrebungen am Ort; baulich damit verbunden womöglich ein Bad und die Schwesternwohnung, das sind die erstrebenswerten Ziele ländlicher W. Vorbildlich ist das Vorgehen des Pfarrers César in Wiesenthal a. d. Rh., der mit geringen Kosten viel erreichte. Organisiert und systematisiert sind die Wohlfahrtsbetreibungen auf diesem Gebiet durch H. Schönherr, den Geschäftsführer des deutschen Vereins für ländliche Wohlfahrts- und Heimatpflege, der 1896 begründet worden ist.

9. Arbeiterwohlfahrtseinrichtungen sind nicht nur mit den Arbeitervereinen verbunden, die von sozialistischer, liberaler und kirchlich-sozialer Seite organisiert sind (Gewerkschaften, 2. Kirchlich-sozial, 2. Evangelisch-sozial, 5. Katholisch-sozial, 5. Charitas, 5), sondern es sind auch diesen gegenüber selbständige Wohlfahrtseinrichtungen zur Hebung der wirtschaftlichen, sozialen und geistigen Lage der Arbeiterklasse von gemeinnützigen Vereinen und Privatvertonen geschaffen worden. Es ist daran zu erinnern, daß viele der bisher geübten Zweige der W. gerade der Arbeiterkraft zugute kommen, und daß die neuere "Volksversicherung" staatlicherseits für sie gefordert hat. Dazu treten die Arbeiterkolonien (Fürsorge für heimstehende Bevölkerung, 1 d), die Arbeiterwohlfahrtsbüros (Arbeitsmarkt), die seit 1887 auch in der Form städtischer Arbeitsämter organisiert sind (in Deutschland seit 1898 zusammengegeschlossen zu einem nationalen "Verband deutscher A."), Volksbüros aus zweckmäßiger Auskunftsteilung auf rechtlichem Gebiet und in Fragen der sozialen Gesetzgebung den sozialdemokratischen

Arbeitersekretariaten entsprechend), u. dgl. Der geistige Hebung der Arbeiterschaft dienen die **Dissussionsklubs**, **Arbeiterbildungvereine**, **Vereine zur Verbreitung guter Schriften**, zur Gründung und Erhaltung von **Volksbibliotheken**, von **Volkschulen** und anderer ähnlicher Einrichtungen (**Volksbildungsbewegungen**); auch die Veranstaltung von **Volksvorstellungen** und **Volkskonzerten** muß hier erwähnt werden. Die diesen Zwecken dienenden Vereinigungen sind so zahlreich und so verchiedenartig, daß sie aufzuzählen und nur einigermaßen zu charakterisieren unmöglich ist. Um ausführlichstesten scheint die Arbeitsweise des rhein-mainischen Volksbildungsbundes, der durch seine Volksakademien alle bildungshungrigen Kreise des Volks in nahe, persönliche Berührung miteinander zu bringen sucht und hierbei die besten Erfahrungen gemacht hat. Eine **Centralstelle für Arbeiter-Wohlfahrtseinrichtungen** ist 1891 in Berlin durch eine große Zahl deutscher Vereine verschiedenster Richtung gebildet worden (Organe: „**Zeitschrift der C. f. A.**“, 1894 ff., und „**Schriften der C. f. A.**“, 1892 ff.).

H. Albrecht: Handbuch der sozialen W. in Deutschland, 1902; — **Otto Dammer:** Handbuch der Arbeiterwohlfahrt, 2. Aufl., 1902 ff.; — **Schriften der Centralstelle für Volkswohlfahrt**, seit 1908; — **Felob Schöfle:** **Ego-Gemeindeverleger**, 1911; — **Heinz Schuhne:** **Wegweiser für die ländliche Wohlfahrt- und Heimatpflege**, 1900; — **Theodor Schäfer:** **Kräppelfürsorge**. Vortrag, 1908; — Die Wohnungsnot und das Reich. Sammlung von Abhandlungen, hrsg. vom Verein Reichswohnungsgebet, 1900 ff.; — Ferner die Schriften zu den einzelnen besondern behandelten Zweigen und die betreffenden Artikel im Handwörterbuch der Staatswissenschaften. **Helene von Dungen.**

Wohlfahrtspflege, **Verbund für Soziale Kultur** und **W. (lath.)**, **Charitas**, 5.

Wohlgemut, **Michel L.** **Bildhukstration**, 3 (Sp. 1385).

Wohltätigkeit und **Wohltätigkeitszahnhalter** **W. Liebestätigkeit**: I. II., geschildert **Arme und Armenpflege** in **Jesus Apostolisches ewig. Zeitalter**; I. 1 d. **Urgemeinde**, 3 a. c. **Heidenchristentum**, 7. **Gastfreundschaft** **Charitas** (lath.), **Indirekte Mission** (evg.). **Armenpflege** **Wohlfahrtspflege**.

Wohnungsfrage **Wohlfahrtspflege**, 3. **Indirekte Mission**; IV. 2 f.

Wolfs, **Friedrich August** (1759—1824), berühmter Philologe und Altertumssachverständiger, geb. zu Hainrode bei Nordhausen, 1759; **Kollaborator am Philosophagium zu Jelsch** i. H., 1782 **Rector zu Osterode**, 1783 **Professor der Philologie** in **Halle** (: 3 a, Sp. 1811), wo er mit **Senler** und **W. von Humboldt** verfehlte. Nach der Auhebung der Universität Halle fiedelte er 1807 nach Berlin über, wo er bei den Plänen für die neue Universität mitwirkte (**Berlin**, 1, Sp. 1041). 1810 wurde er **Director der wissenschaftlichen Deputation** für die Sektion des öffentlichen Unterrichtes, konnte sich aber nicht behaupten. Konflikte mit den Begründern der Universität und der **Akademie** (: 3, Sp. 307), der er seit 1799 angehörte, verbitterten ihn. W. befrüft in seinen berühmten **Prolegomena ad Homerum** (1795), die ihm die Freundschaft **Goethes** eintrugen und auf die Entstehung von „**Hermann und Dorothea**“ und der „**Achil-**

leis“ einwirkten, die literarische Einheit der Homöischen Epen. Als ein überaus geistvoller und antreitender Dozent wirkte er bedeutsam für die Aufnahme der neuhumanistischen Anschauungen in die gelehrteten Schulen.

Neben zahlreichen Ausgaben Hessischer Schriftsteller verfasste u. a. noch: Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umsang, Zweck und Wert in: **Museum der Altertumswissenschaft**, hrsg. von **F. A. B.** und **P. B. Uttermann**, Bd. II, 1808; neuer abgedruckt in **W. Kleinen Schriften**, hrsg. von **Bernhardy**, 1869, II, Sp. 808 bis 899; — **Bermischte Aufsätze in deutscher und lateinischer Sprache**, 1802; — **Über Erziehung, Schule und Universität** (**Consilia scholastica**), hrsg. von **W. Körte**, 1835. — **Über ihn** vgl. neben den Geschichten der Philologie: **W. Körte: Leben und Studien** **J. A. W.**, 2. Aufl., 1833; — **J. D. F. Arnold:** **J. A. W.** in seinem Verhältnisse zum Schulwesen und zur Pädagogik, 2. Aufl., 1861/2; — **G. Baumeister:** **Geschichte des gelehrten Unterrichts** II, 1897, Sp. 208—227; — **T. H. Vogt:** **J. A. W.** als Pädagoge (im 31. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, II, Sp. 243—303); — **M. Bernhardy:** **Goethes Briefe an W.**, 1868; — **S. Reiter** in den **Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum** 1904, XIII, Sp. 89 ff.; — **B. Schröder:** **Geschichte der Universität Halle**, I, 1894, Sp. 434—462; — **M. Lenze:** **Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin**, 1910 (I. Register); — **ADB XLIII**, Sp. 737—748; — **EHP X.** C. 277—283.

Ende.

Wolfenbüttel, **Predigerseminar**, **Predigerseminar**, 2.

Wolfenbütteler Fragmente **W. Reinmarus** **Leipzig**.

Wolff, **I. Christian** (1679—1754), Philologe, geb. zu Breslau. Erst zur Theologie bestimmt, erwacht doch bald in ihm die Neigung zur Philosophie. Durch **J. Leibniz** erhält er 1706 eine Professur in Halle und liest unter großem Zulauf über alle Gebiete der Philosophie, nach dem Vorbilde von Chr. **Thomänius**, aber mit weitaus stärkerer Beachtung in deutscher (nicht mehr lateinischer) Sprache (**Halle**, 2 b). Man kann W. als den Schöpfer der deutschen wissenschaftlichen Terminologie bezeichnen. Sein Nationalismus erscheint den theologischen Kollegen, dem Pietisten **August Hermann Francke** und dem streitfähigen **Joachim Lange** als Gefahr. Da man ein Verbot seiner Vorlesungen bei den königlichen Kommissionen nicht erreichen kann, weiß man den König selbst zu beeinflussen, und so erfolgte 1723 die barbarische Kabinettsordre, daß W. bei Strafe des Straangs Preußen binnen 48 Stunden zu verlassen habe, und die Verbreitung seiner Philosophie wird mit der Karrenstrafe bedroht. W. ging nach Marburg und feierte erst nach der Thronbesteigung Friedrichs des Großen nach Halle zurück, obwohl sich schon bei **Friedrich Wilhelm I** seit 1738 ein Wandel zugunsten W.s feststellen läßt und bereits 1739 eine preußische Kabinettsordre den Kandidaten der Theologie das Studium der W.ischen Philosophie empfohlen hatte.

W. ist kein genialer Neuschöpfer, vielmehr in der Hauptsache von **J. Leibniz** bestimmt, aber ein univeraler Geist wie dieser und im Gegensatz zu ihm Meister des Systematischen (**Philosophie**; III, 3 d. **Auffklärung**, 5 h). In der Geschichte der Volksbildung gebürtigt ihm daher ein ganz hervorragender Platz. In seiner „Ausführlichen Nachricht von seinen eigenen Schriften“ sagt er: „So aber habe ich auf den ge-

meinen Nutzen gesehen, weil mir nicht unbekannt, wie nötig gründliche Erkenntnis zu entfernen Zeiten ist, der unverstandenen Profanität mit Nachdruck zu steuern und dem verderblichen interessierten Wesen abzuhelfen." W. umspannte das ganze Gebiet der Philosophie, nur die Nestheit ließ er seinem Schüler Alexander Gottlieb Baumgarten, dem Bruder Sigmund Jakob Baumgartens, der seinerseits zu den ersten Uebermittlern W. scher Methode an die Theologie gehört hat. Was W. s. Stellung zu den Einzelheiten Leibniz'scher Philosophie betrifft, so verbindet sich da Abhängigkeit mit Selbstständigkeit. Die Monaden Leibnizens, die W. lieber Atome nennt, unterscheidet er in vorstellende und nicht vorstellende. „Die prästabilisierte Harmonie“ hält er für eine „gewagte Hypothese“. Er erklärt vielmehr (Wechselwirkung unter den Monaden gleichfalls ablehnend) den Gesamtzustand der ganzen Welt in dem einen Augenblick für notwendig bis in alle Einzelheiten hinein bedingt durch die Gesamtlage im vorausgegangenen Augenblick. Die Welt nennt er gern „eine Maschine Gottes“. Zur Wunder und Offenbarung ist eigentlich gar kein Raum in ihr; denn sie ist von Anfang an so weise eingerichtet, daß sie keines weiteren Eingreifens bedarf; diese Weisheit steht nach W. Gott besser an als die willkürliche Macht, die ihm von den Wundergläubigen zugedacht wird. Trotzdem leugnet W. die Möglichkeit von Wundern nicht ganz. Das Datum Goites beweist W. mit Leibniz (¶ Gott: IV, B 4) aus der Zufälligkeit der Welt, d. h. aus der Tatsache, daß man sich auch andere Welten denken könnte, und daß es deshalb noch einen besonderen Grund dafür geben müsse, daß die Welt eben so ist, wie sie ist. Diesen Grund sieht er im Willen Goites. Im Gegensatz zu Spinoza wird bei W. die ganze Welt aus Zweckmäßigkeit, d. h. teleologisch erklärt. Alles ist um des Nutzens willen da, und da dieser Nutzen von beschränkten menschlichen Bedürfnissen aus bestimmt wird, so gerät diese Art der Welterklärung oft geradezu ins Lächerliche. Trotzdem sollte nicht verkannt werden, wie richig die Bekräftigung der Zweckidee mit dem Entwicklungsgedanken an und für sich ist, und wie viel edle Antriebe des Handelns darin liegen.

Selten ist eine Philosophie überhaupt in dem Umfang Modefache gewesen, wie die W. sche. Sonst doch selbst ein Werk „La belle Wolfenbienne“ in 6 Bänden erreichten! Bis ins Kleinste hinein (Infuso-Theologie und viele ähnliche Schriften!) wurde die W. sche Gedankewelt ausgenutzt. Ohne Kenntnis der W. schen Philosophie wäre auch Kant, der selbst ihre „Gründlichkeit“ erkannte, nicht zu verstehen. Es führen trotz allen Gegenseitens viele Brüden von der Ontologie des einen zum Transzendentalismus des anderen. Am W. schließt sich speziell eine besondere Theologenschule an, welche die theologische Dogmatik von der Orthodoxie zum Rationalismus hinüberleitet (¶ Rationalismus: III, 2), indem sie das Bernunitprinzip neben dem Offenbarungsprinzip zur Geltung kommen läßt und überzeugt ist, daß die geoffenbarten Wahrheiten, wenngleich sie über die menschliche Vernunft hinausgingen, doch weder sich selbst noch den mittels der Vernunft gefundenen Wahrheiten widerstreben könnten. W.s wichtigstes Verdienst um die Theologie ist

wohl, daß seine Philosophie dem Christentum den Ausgleich mit der Wissenschaft ermöglichte und der Aufklärung die Gefahr der reinen Negation nahm. So wurde einerseits die auferstehliche Frommigkeit nutzbar gemacht, anderseits der Einfluß der fiktiven Religiosität wirksam erhalten. — Bekämpft wurde W. von den Freidenfern anderseits von Orthodoxen und Pietisten. Letztere, deren Vorführer ¶ Lange war, waren die W. wissenschaftlich nicht gewachsen. Für die Orthodoxie trat Val. C. ¶ Löcher ein (Quo ruitis?). Den Freidenfern war W. noch zu dogmatisch; ¶ Edelmann spottet über die „Lyliantheorie“ (Wolfs-Menschheit).

Ue III 1, S. 224 ff.; — W. in Indeband: Geschichte der neueren Philosophie, 1907, § 50; — ADB 44, S. 12 ff.; — Hort Stephan in RE^a XXI, S. 452 ff.; — Rudolf Eisler: Philosophenlexikon, 1912, S. 823 ff. — Besonders hervorzuheben seien: C. Beller: W. s. Vertreibung aus Halle in „Vorträge und Abhandlungen“ I, 1878; — H. Drögen: Friedrich Wilhelm I., Friedrich d. Gr. und der Philosoph C. W. (Forschungen zur Brandenburgisch-Preußischen Geschichte 23, 1910, S. 1—34); — Ant. von Seib: Die Freiheitslehre der Lutherischen Kirche in ihrer Beziehung zum Leibniz-Wolfs Determinismus (in Philos. Jahrb. 11, 1898); — Paul Baur: Studien zur sprachl. Würdigung Chr. W.s (Diss. Halle 1903); — Joh. Gelfert: Der Pflichtbegriff bei W. (Diss. Leipzig 1907); — August Heilemann: Die Gotteslehre des W. (Diss. Leipzig 1907); — Julius Baumann: W. s. Begriffsbestimmungen. Ein Hörschrudel beim Studium Kant's, 1910; — Hans Vichter: Über C. W.s Ontologie, 1910; — Ernst Kohlmeier: Kosmos und Kosmonomie bei C. W., 1911; — Schriftenverzeichnis in J. Gottschalds Historischer Lobschrift des Freiherrn v. W., 1755; Verlagen S. 103 ff.; — Zur Geschichte der W. schen Schule vgl. Ludovicus: Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der W. schen Philosophie, 3 Bde., 1737—38, und die Geschichten der protestantischen Theologie und Dogmatik von Gustav Frank (Bd. II), W. Gah (Bd. II), J. A. Dörner.

Stroeder.

2. Gustav, ¶ Deszendenztheorie, 2 (Sp. 2048).
3. Joseph, ¶ Adventisten, 1.
Wolfgang, 1. der Bekenner, Fürst von Anhalt (1: 1, Sp. 480 f.).
2. von Palz=Weibrüden (1526 bis 1569), ¶ Bayern: II, 1 (Sp. 973).

3. von Regensburg (Bischof daselbst 972—994), ¶ Prae: 1.

Wolfram von Eschenbach (vor 1170 bis nach 1217), benannt nach dem mittelrheinischen Städchen Eschenbach bei Ansbach, ohne gelehrte Bildung, dem Ritterberuf begeisterter zugetan, als zweitgeborener Ritterjohann in einer mit Humor getragenen Dürftigkeit lebend. Geistige Heimat war ihm der Hof Landgraf Hermanns von Thüringen († 1217), die Wartburg, auf der er von den 16 Büchern des Parzival sicher daß 6. und 7. gedichtet und durch Hermann, die Chanson de geste von der Bataille d'Aliscans erhalten hat, die Quelle zu seinem unvollendeten Epos Willehalm, das den Helden und Heiligen Wilhelm von Orange schildert, wie er im Kampf zur Ehre Gottes ritterliches und christliches Ideal zugleich erfüllt. In einer Arbeitspause zwischen dem 8. und dem letzten Buche des Willehalm sind die beiden Fragmente des Titelsturz entstanden, die in vierzeiligen Strophen eine Episode des Parzival ausführen: die aufglühende Liebe zwischen Schionatander und

Sigune, der Urenkelin des Gralfkönigs Titurzel, und den Untergang des jungen Helden (vollen-
det von Albrecht; *¶ Literaturgeschichte*: II, B. 5). Zu den drei Epen treten acht Lieder, darunter die berühmtesten Tagelieder unserer Literatur, die sich doch vom höfischen Schmachten der Minnelit völlig fernhalten. Damit ist offen-
bar alles erhalten, was der gedankengewaltigste Dichter des deutschen Mittelalters geschaffen hat. W.s Hauptwerk ist der um 1210 vollendete Parzival, dessen Quelle der Perceval des Chrétien de Troyes (*¶ Gral*, I) von etwa 1180 gewesen ist; daneben ist Guiot de Provins, den Wolfram selbst als Quelle nennt, umstritten. Im Grunde hat doch Wolfram ganz allein geschaffen, was sein Werk groß machte. Alle Darstellung ist ihm durchzogen von dem Problem, wie das Menschliche mit dem Göttlichen zu vereinigen sei. Dazu wagt er in einer Zeit, welcher der Zweck an Gott Verbrechen, die Welt Teufelswerk ist, Verfallenheit mit allem Religiösen und volle Diesseitigkeit als notwendiges Durchgangsstu-
dium zu sehen. Von seiner Mutter Herzeloide ist Parzival in gewollter Weltfremdheit zur naiven Frömmigkeit des Kindes erzogen worden, später in der Welt erregt der reine Sohn durch unverständige wördliche Bevölkerung der mütterlichen Lebten Anstoß, und so bildet ihn auf der Atrusburg Gurnemanz in aller ritter-
lichen Tugend und der Rechthabigkeit des Weltmanns aus. Aber auch sie hält nicht Stand. Der gerechte Fürst hat Parzival gelehrt, nie unmögl. zu fragen, darum unterläßt Parzival auf der Gralsburg die erlösende Frage nach dem Leidens-
des verzauberten Königs Anfortas. Er wird verflucht, weil er den konventionellen Anstand über das natürliche Empfinden gesetzt hat, er-
kennt aber seine Schuld nicht und abenteuert nun als hochmütiger Gottesleugner fünfhalb Jahre durch die Lande, bis ihn Gottes Gnade zur Einsicht seiner Schuld reift und dem Einiedler Trevrientz zufüht, der ihn die Gotteserkenntnis als dritte, höchste Form der Frömmigkeit lehrt. So wird der feindselige, sich selber treue Held würdig, aus Munsalwäsche die einst ver-
räumte Frage zu tun, Anfortas zu erlösen und selbst Gralf König zu werden. In schwieriger Dar-
stellung, in hyperbolisch gehegloser Form, deren Verschrobenheit und Dunkelheit die stärkere fiktiverische Individualität *¶ Gotfrids von Straßburg* ablehnt und zu der sich auch Walther von der Vogelweide in bewußtem Gegensatz fühlt, ringt W. um die höchsten Probleme des Menschenums. Letztes Ziel ist diesem originellsten aller Dichter nicht die Schönheit, sondern die Weisheit; Kunst ist ihm Erziehung zu wahrer Sittlichkeit.

Gesamtausgaben von Lachmann, (1883) 1891^a; Liepmann, 1902-06; Parzival und Titurzel hrsgg. von Parthey, 1875-77; Martin (mit Kommentar), 1900-03. — Getreue Uebertragung des Parzival von Ch. Bötticher, 1908^b; Neubüchung von W. Herk (1898) 1911^c. — Die Literatur über W. bei F. Parzer: Bibliographie zu W. v. E., 1897; alles neuere bei Gust. Christianu: W. Probleme (Germanisch-romantische Monatschrift 1, 1909, S. 657 ff.). Alfred Göde.

Wolfe. In der Mythologie hat die W. nur eine bescheidene Rolle gespielt; sie kommt vor allem für die Religionen derjenigen Völker in Betracht, die auss engste mit dem Aderbau ver-
flochten sind. Die Regenmacher bei den India-

nern Nordamerikas tragen vielfach W.-masken in Gestalt einer halbkugelförmigen, den ganzen Kopf bedekenden Mütze, die mit alterlei Symbothen geschmückt ist: mit Bändern, die den Regen darstellen, oder mit gezackten Rändern, die den Blitz bedeuten. Die Mohikaner (in Neu-
mexiko) tanzen um Altäre, auf denen Nach-
bildungen der W. errichtet sind. Die Zauberer versuchen auf diese Weise die W.-Dämonen, an deren Dasein die Indianer Nordamerikas glauben, zu beeinflussen, daß sie Regen spenden und das Wachstum fördern. Die Dämonen gelten ihnen vielfach auch als die Geister der Verstorbenen; bisweilen aber werden sie als männliche und weibliche Gottheiten gedacht. Bei den Germanen wurden sie meist weiblich aufgefaßt, wie die Regengöttin überbaupi. Die gewaltigen Wn. die Sonne und Mond über-
ziehen, stellen sich viele Völker als Riesen, Ti-
tanen oder Giganten vor. Aber die früher beliebte Methode, Götter, Mythen oder Kult-
geräte auf Wn. zurückzuführen, hat heute das An-
sehen verloren. Bei den Israeliten insbesondere ist die W. vielfach als Erziehungsform *¶ Jahves* (*¶ Gott*: I, 2 *¶ Heiligkeit usw.*; I, 2 *¶ Feuer- und Wolfsfalte*) betrachtet worden, weil Jahve ursprünglich ein Balkangott war; für den Sultan aber ist die W. bestimmt, die über dem Berge hängt (*II Mose* 18; *¶ Sinai*). So ist die W. noch in später Zeit die Lichthilfe des Gotts (*I Kön* 18, 11 *¶ Jes* 19; *Ezech* 1).

Wilhelm Bundt: *Böllerpsychologie* II, 3, 1909 (vgl. *Nea*); — Richard M. Meyer: *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1910, S. 100. Greifmann.

Wolle. Jo h a n e s (1586—1629), reformierter Dogmatiker, 1611 Pfarrer zu St. Elisa-
beth, später am Münster in Basel und gleich-
zeitig Professor der Theologie. Seine Inau-
guraldissertation betraf die damals heiß um-
strittene Frage der Präddestination. Sein Haupt-
werk ist das 1626 erschienene *Compendium theo-
logiae christianaæ*, das in der reformierten
Welt um seine Klärheit und Anordnung des
Stoffes willen eine weite Verbreitung erlangte und an den Universitäten vielfach den Vor-
lesungen und Disputationen zugrunde gelegt
wurden. Ein Hauptvorzug des Büchlein, der
diese weitgehende Verwendung erklärt, liegt in der
Verkürzung auf die wesentlichen Heils-
wahrheiten und in dem Verzicht auf alles bloß
formalistische Material. Das Compendium hat
seinem Verfasser den Ehrentitel des „Lombarden
der reformierten Scholastik“ eingetragen. Ge-
hört er auch zu den angesehenen reformierten
Dogmatikern, so war er doch sein schröpferisches
Genie.

Hadorn in RE^a XXI, S. 472 ff.; — Lex. Helveticae
Legion XIX, S. 552 ff. (mit Schriftenverzeichnis) Hadorn.

Wolin. Bi s t u m, 1140 durch Papst Inno-
zenz II für die christianisierten Pommern (*¶ Pommern*, 1) errichtet. Aber weil dieser Ort in den kriegerischen Zeiten nicht die nötige
Sicherheit bot, wurde auf Antrag des Bischofs Siegfried III unter dem 25. Februar 1188 die Verlegung des Bischofssitzes nach
¶ Kammin genehmigt.

Wiesener: Die Gründung des Bistums von Pom-
mern und die Verlegung des Bischofssitzes von W. nach
Kammin (ZKG X, S. 1 ff.). Freitag.

Wollstonecraft, Maria, *¶ Frau*: II, 4
(Sp. 1008).

Rudolf Bubbenreig: RE^s XXI, S. 474—482;
— G. Cavendish: Life and Death of Card. W., 1906;
— Ders.: The Life of Card. W., 1907. D. Clemen-

—*Vgl.*: The life of Caud. w. 1567. —*Ebd.*
Wolter, Blasius d. J., Prälat, 1828
bis 1908, geb. in Bonn, 1851 Präster, 1855
Benedictiner, 1878 Abt des Klosters Marchenbusch,
1890 Abt des Klosters Beuron, gründete die
Abteien von Regina Coeli in Löwen 1890,
Maria Laach 1892, St. Joseph bei Kreuzel 1901,
Sion in Jerusalem 1906, die Frauenabteien
St. Scholastica in Marchelet (Belgien) 1893,
St. Hildegard in Eibingen 1904. —*Ebd.*

Wolter von Pleitenberg (Ostseeprovinzen, 1 b.
Wolters, M b r e i t (1822—77), evg. Theo-
loge, geb. in Emmerich a. Rhein, studierte in
Bonn, wo er mit "Beschlag dauernde Freundschaft
schafft und unter. K. I. Ritschi's Einfluss
sich stellte, und in Berlin, lebte 3 Jahre als
Hauslehrer in Neapel, wurde 1849 Hilfsprediger
in Krefeld, 1850 Oberlehrer in Köln, 1851 War-
rer in Biebel, 1856 in Bonn, 1874 Professor in
Halle, Mit Herausgeber der deutsch-evangelischen
Blätter (Preßfe; III, 2 e). In W. fand die
Theologie K. I. Ritschi's (Bermittlung zwischen
Glauben und Wissen) ihre praktische Fortsetzung.

W. Schriften: E. M. Arndt, ein Zeuge für den evg.
Glauben, 1860; — Die Heidelberg-Katholismus, 1864;
Reformations-Gesichter der Stadt Bielefeld, 1865; — 3 Pre-
digtsammlungen; — Nachgelassene Gedichte, 1879. — Ueber
W. vgl. W. Beyschlag: Erinnerungen an W. B., 1880; —
RE² XXI, S. 482—485 (Büntgen) u. 28. Hoffmann.

— RE XXI, C. 482—485 (v. auctore). 28. Hoffmann.
Woltersdorf, I. Ernst Gottlieb (1725 bis 1761), evng. Theologe und Kirchenlieddichter, geb. zu Friedelsfelde bei Berlin als Sohn des 1735 an die Berliner Herrschaften berufenen Pastors Gabriel Lukas B., von dessen anderen Söhnen sich noch mehrere als Geistliche einen Namen gemacht und wie E. G.

W. inmitten der Zeit der Aufklärung in einflussreicher Weise eine von T. Bünzendorf her bestimmte Freiheit vertreten haben (in Berlin als Nachfolger seines Vaters Theodor Carl George W., 1762–1809). E. G. W., der 1741 in Halle das Studium und bald danach die Arbeit in den französischen Stiftungen begonnen hatte, wurde 1744 Pfarrer in Berrenthin, 1746 Prediger in Drehna, 1748 in Bünzlow, wo er sich als Erweckungsprediger und Lehrer insbesondere der Jugend annahm (Bünzlower Erziehungs- und Kinder- und Jugendstift), sich auch um das 1754 durch den Maurermeister Gottfried Zahn begründete Bünzlower Waisenhaus („Rettungshäuser, I“) als Direktor dieser nach Halleßchem Vorbild eingerichteten Anstalt verdient machte. Von seinen 218 Liedern, die er, der „schlechteste Aph“ gedichtet hat, sind viele zu fälschungsvoll und länderlich, oft auch zu lang und zu wenig abgerundet. Innerhalb hat sich eine Anzahl nicht nur in den pietistischen Konventilen des 18. und 19. Jhd.s gehalten, sondern ist auch in die modernen Gemeindegeangbücher übergegangen; besonders sind zu nennen: „Das ist eine gelde Stunde, Jesu, da man dein‘ gedenkt“; „Komni, mein Herz, in Jesu Leiden“; „Nimm hin mein Herz, Gott, nimm es an“; „Ich wär‘ ich doch schon droben“. Von seinen Erbauungsschriften ist der „Fliegende Brief evangelischer Worte an die Jugend“ (1749) am berühmtesten.

Stederhammlungen: Evg. Psalmen I, 1750; II, 1751;
Bollständige Sammlung 1767 u. ö., Neuauflage mit Biographie von R. Schneider, 1849 u. ö. — Ueber E. B. vgl. ferner Adolf Brüssau: E. G. W., der ischleifische Aschau, 1904; — Ed. C. M. Koch: Geschichte des Kirchen- und des Kirchenganges IV, 1868, S. 501 ff.; — W. Först: E. G. W., der Jugendfreund, 1912; — Erdmann in ADB 44, S. 174 ff.; — A. Drewey in RE XXI, S. 485 ff.

2. Theodor (1834—1904), evg. Theologe, geb. in Berlin, 1862 Geistlicher an der Strafanstalt Zeisig und Lichtenburg, 1864 Pastor in Magdeburg, 1866 in Greifswald. Wegen seiner liberalen Gesinnung lehnte es der Oberkirchenrat nach zwölfjährigen Verhandlungen ab, den mehrmals vom Patronat vorgeschlagenen zum Stadtkirchenintendent zu ernennen; seit 1900 lebt er im Ruhestand.

Berl. u. a.: Das preußische Staatsgrundgesetz und die Kirche, 1873; — Die Rechtsverhältnisse der Greifswalder Pfarrkirchen im Mittelalter, 1888; — Zur Geschichte und Verfassung der evng. Landeskirche in Preußen, 1891; — Abschiedsgrüße, 1900. Blauer.

Woltjer, Jan, Professor der klassischen Philologie an der Freien Universität in Amsterdam; Vorkämpfer der „christlichen“ Schule, der eigentliche Schulmann der Neu-Calvinisten (Niederlande; II, 1 Sp. 784). Geb. 1849 zu Groningen, zuerst Potholusschüler, dann Student in Groningen, 1877 Reallehrer am Gymnasium in Leiden, im gleichen Jahre Gymnasiallehrer in Groningen, seit 1881 Professor in Amsterdam. Gründete 1886 ein Reformiertes Lehrerseminar in Amsterdam, 1889 das Reformierte Gymnasium in Amsterdam. Seit 1901 auch Vorkämpfer der von J. Groen van Prinsterer 1866 gegründeten „Vereinigung für christlich-nationale Schulunterricht“.

Schreef u. a.: Wat is het doel van Christelijk-nationaal onderwijs?, 1897; — Het gymnasium en de Gereformeerde

bevolken, 1892; — Vrijheid de levensvoorraad voor het hoger onderwijs, 1894; — Leerdwang, 1898; — L'enseignement aux Pays-Bas, 1898; — Academische Invrach, 1903; — De eerste 25 jaren der Vrije Universiteit, 1905; — Schoolbesturen en onderwijzers, 1907; — De zekerheid der wetenschap, 1907; — De opvoeding door de school, 1908.

Schowalter.

Wood, Joseph, ¶ Unitarier, 3 c (Sp. 1478).

Woolston, Thomas (1670—1733), englischer deistischer Schriftsteller, geb. zu Northampton. Nach theologischen Studien und Lehrtätigkeit in Cambridge, wo er u. a. durch die origenistischen Bibelkommentare und das Studium ¶ Philos (¶ Allegorische Auslegung, 2, 5) schon zu seiner typologisch-allegorischen Auslegung des AT geführt worden war und in seinem ersten Buch die Erzählungen der Mosesgeschichte als prophetische gleichzeitige Hinweise auf Christus gedeutet hatte, siedelte er nach London über (1720), wo er fortan als Schriftsteller lebte. Am meisten Anstoß erregte seine „allegorische“ Deutung der Auferstehungs- und Geburtsgeheimnisse Jesu wie überhaupt der Wundergedichten der Evangelien, deren Unzuläglichkeit und Unwahrcheinlichkeit bei buchstäblicher Fassung der Erzählungen er rücksichtslos aufdeckt (¶ Deismus; I, 2, Sp. 2007). Wie Cambridge ihm schon 1722 eine Fellowship genommen hatte, so veranlaßten seine von anderen Schriftstellern (u. a. von ¶ Lardner) viel angefochtene „Discourses on the miracles“ (i. u. seine Beurteilung zum Gefängnis (1729 bis zu seinem Tode), von wo aus er sich noch gegen seine Gegner verteidigt hat.

¶ u. a.: The Old Apology for the Christian Religion revised, 1705; — Dissertation de Ponti Pilati ad Tiburium Epistola, 1720; — A letter upon this Question, whether Quakers do not the nearest resemble the primitive Christians, 1720 (Second Letter, 1721); — A Free-Gift to the Clergy, 1722 (A second bis four Free-Gift, 1723—24); — The exact Fitness of the Time in which Christ was manifested, 1722; — A Moderator between an Infidel and an Apostat, 1725 (mit Supplementen, 1725; 1729—32); — Discourse on the Miracles of our Saviour, 1727 (fortgefeiert bis zum Sixth Discourse, 1729); — Three Defences, 1729 bis 1730; — Über die Streitschriften in den Free Thoughts on Mr. W., (1729) 1730. — Über W.: Auf der Schriften über ¶ Deismus: I vgl. The Life of Mr. W., 1733; — Dictionary of National Biography 62, §. 437 bis 439.

Schärnac.

Worcester, Elwood, ¶ Psychotherapie (Sp. 1985) ¶ Gebetsheilung, 3.

Wordsworth, I. Charles, ¶ Kirchenlied: I, 6 d.

2. Christopher, ¶ Lambethkonferenz, 2 (Sp. 1944) ¶ Kirchenlied: I, 6 d.

3. William (1770—1850), Poet laureate am Ende seines Lebens nach langen Jahren fast allgemeiner Ablehnung. Eine rein lyrisch-idyllische Natur, von wenigen ergebnislosen Reisen abgesehen ganz und gar an die englische Seengegend Westmorelands gebunden, wo er geboren ward und starb, hat er in seinen Lyrical ballads und Poems, besonders aber in den großen reflektionsreichen Kompositionen Prelude und Excursions der englischen Poesie eine Richtung auf intigen und tiefen Naturgenuss, fern von aller gewitzten Künstelei, vor allem aber auf eine Art natürlicher Religion gegeben, die weder in griechisch-mythologische noch in modern-pantheistische Bahnen glitt, sondern ein ahnungsvolles Erfassen

der göttlichen Kräfte in den Formen und Farben und sanften Bewegungen der Natur gewann. Leidenschaftliche, starke Töne, tragische, erschütternde Situationen vermiedet er wie in Naturfiktionen, so auch in seinen ungemein idealen Schöpfungen englischen Bauernlebens, dessen Gefährdung durch zudringliche Eisenbahnen der Einwohner noch zuletzt befürchtete, der durch die Erschütterung Europas unter Napoleon kaum von seinem ländlichen Idyll abgezogen ward. Immer konservativer gestimmt, gab er in seinen Ecclesiastical Sonates 1820 der kirchlichen Vergangenheit und dem Gottesdienst der englischen Kirche eine idealisierende Deutung. W. ist so durchweg der Liebling seines mit seiner alten Kultur zufriedenen englischen Volkes geworden. ¶ England; II, 4 (Sp. 362) ¶ Literaturgeschichte; III C, 4 (Sp. 2301).

¶ W. H. Merton: W. (in English men of letters, 1880; Pocket ed. 1909); — **Watumarten**: William W. Nach seiner gemeinverständlichen Seite dargestellt. **Baumgarten**.

Worms, Bistum. Seine Entstehung ist unbekannt. Die Erwähnung eines Bischofs Vitus 346 ist lagenhaft. Als die dort eingedrungenen Burgunder am Beginn des 5. Jhd. zum Christentum übertraten, fand sich bereits eine christliche Gemeinde vor. Zuerst erhielt ein Bischof aus einer Pariser Synode 614. Erst seit dem 9. Jhd. kennen wir die Namen der Bischöfe. Das Gebiet des Bistums lag auf beiden Seiten des Rheins. Die Reformation drang bald ein; auch die Gegenreformation unter Georg von Schoneburg 1580—92 konnte nicht alles mehr zum alten Glauben zurückbringen. So kam es, daß die bishöfliche Würde meist einem andern Bischof, wie dem von Mainz übertragen wurde. 1783—96 war der gelehrte St. A. Würdtwein Coadjutor. 1802 verfiel es der Auflösung.

Schannat: Historia episcopatus Wormatiensis, 2 Bde., 1734; — **E. Baumgarten**: Geschichte und Recht des Archidiakonats der oberdeutschen Bistümer 1070, §. 90 ff.; — **Hart** im KL² XII, §. 1759 ff.; — **A. Haub** in RE² XXI, §. 488 ff.; XXIV, §. 657 ff.; — **J. Schmidt** in KHL II, Sp. 2757 ff. **Schornbaum**.

Worms, **Reichsing**, und **Wer Gedikt** (1521) ¶ Deutschland; II, 2; — **Religionsgespräche** je zu W. (1540/41; 1557) ¶ Deutschland; II, 2—3.

Wormser Bibel (Täuserbibel, 1529) ¶ Bibelübersetzungen, 2 ¶ **Kant**, Jakob.

Wormser Konfordat (1122) ¶ Deutschland; I, 4 ¶ **Pavstium**; I, 5.

Wormser Synodaltag ¶ Einigungsbestrebungen (Sp. 265).

Wort = Logos. ¶ **Christologie**; I, 2 c; 3 b; II, 1 f. ¶ **Johannesevangelium**, 3 a.

Wort, **Gesellschaft** des göttlichen Ws von Stein ¶ **Geellschaft**, 4.

Wort heilig und zauberhaftes (Zauberwort), ¶ **Erzeichnungswelt** der Rel.: II A (Sp. 537 ff.) ¶ **Namenglauben**: I—II ¶ **Gebet**; I.

Wort, Innere (Wort und Geist), ¶ **Erleuchtung**, innere, ¶ **Spiritualisten**.

Wort Gottes ¶ **Bibel**; III, 2—3 ¶ **Inspiration**.

Wortinspiration (Verbalinspiration) der Bibel ¶ **Inspiration**.

Wortläude ¶ **Sünde**.

Wrede, **William** (1859—1906), evg. Theologe, geb. in Büden (Hannover), 1884—86 Ju-

spelktor des theolog. Stifts in Göttingen, 1887; Warter, in Langenhessen, 1891 Privatdozent in Göttingen, 1893 a.o. Prof. für NT in Breslau, 1895 ord. Prof. dasselbst.

Bert, u. a.: Untersuchungen zum 1. Clemensbriefe, 1891; — Das Meflissgeheimnis in den Evangelien, 1901; — Charakter und Tendenz des Johannevangeliums, 1903; — Die Schrift des 2. Theesalonicherbriefs untersucht, 1904; — Die Entstehung der Schriften des ATs (in Lebenstragen), 1907; — Paulus (in RV), (1905) 1907; — Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs, 1906 (in Forschungen zur Literatur des ATs und NTs); — Nach seinem Tode hrsgen.: Vorträge und Studien, 1907 (mit Biographie). — Ueber v. B. vgl. ferner Ab. Zölliger in RE² XXI, S. 506 ff.; — Ab. Schwieger: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913, S. 368 j. s. (i. Register). Glane.

Wright, L. C., T. Shaler.

Wtenbogaert = J. Wtenbogaert.

Wuchergerichtsrecht im AT (T. Gericht, 4 (Sp. 1324) Individualismus usw.; I, 6; — kirchliche Wirtschaftsgerichte, 2 (Sp. 2091); 3 (Sp. 2092, 2096 f. 2099) Naturrecht, 3—5; vgl. T. Beruf, 3 b.—e.

Wünsh, Richard, klass. Philologe, geb. 1869 in Wiesbaden, 1889 Privatdozent in Breslau, 1902 ord. Prof. in Gießen, 1907 in Königsberg i. Pr., 1913 in Münster i. W.

Berg, u. a.: De Taciti Germania codic. Germanicae, 1895; — Defixionum tabellae Atticae, 1897; — Seltzianische Verluchungssäule, 1898; — Joannes Lydus de mensibus, 1898; — Das Frühlingsfest der Insel Malta, 1902; — Joannes Lydus de magistris, 1903; — Antikes Bauvergüt, 1905; — Antike Fluchtäfeln, (1907) 1912; — Aus einem griechischen Bauverzeichniss, 1911; — Herausgeber von A. Dieterich, Kleine Schriften, 1911. — Herausgeber des Archivs für Religionsgeschichtsforschung (T. Religionsgeschichte 4 e), Herausgeber der „Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten“ und der „Religionswissenschaftlichen Bibliothek“. Glane.

Wünsche, Karl August (1839—1913), geb. in Hainewalde bei Bittau, 1869—1905 Oberlehrer an der höheren Töchterschule in Dresden. T. Bibelwissenschaft: IE 2e, (Sp. 1211).

Der Prophet Hosea, 1865; — Leiden des Messias, 1870; — Joel, 1872; — Jesus in seiner Stellung zu den Frauen, 1872; — Der lebensstreitige Christus der synoptischen Evangelien, 1876; — Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, 1878; — Der Talmud, 1879; — Der judaistische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, 1880; — Rätselweisheit bei den Hebräern, 1883; — Lehre der 12 Apostel, 1884; — Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen I—V, 1886—89; — Deutscher Dichter in Urteilen deutscher Dichter (mit R. Mohrenholz), 1888; — Grundzüge der staatl. und g. l. Entwicklung der europäischen Völker (mit demselben), 1888; — Geschichte der jüdischen Literatur (mit J. Winter) I—III, 1892—95; — Die Freude in den Schriften des alten Bundes, 1896; — Die Naturbilsprache des ATs, 1897; — Gedanken über Bild und Vergleich im Hebr. und Arabischen, 1904; — Jesu Konflikt mit den Phariseern und Schriftgelehrten wegen der Unterlassung des Händewaschens seiner Schüler, 1904; — Die Sagen vom Lebensbaum und Lebensäste, 1905; — Der Sagebrief vom gevrellten Teufel, 1905; — Die Pflanzensabab in der Weltliteratur, 1905; — Die Schönheit der Bibel, 1906; — Bildersprache des ATs, 1906; — Salomos Thron und Glyptotek, 1906; — Schönung und Sündensall, 1906; — Aus Israels Lehrbuch (kleiner Midraschim), I, II zur späteren legendärhistorischen Literatur des ATs III, zur südlichen Ethnologie und Apollonpolis, IV zur jüdischen Ethik, Buchstaben- und Zahlenumbolz; V der Midrasch Samuel, Neue Psalma und Mi-

droch (Tadje), 1907—10; — Meditta, überliefert und erklärt, 1908; — Der Kuh in Bibel und Talmud, 1911; — Überliefernde folgende Midraschim: zu Koholet 1880, Schir haschirim 1880, Berechit 1881, Esther 1881, Echa 1881, Schemot 1882, Debarim 1882, Ruth 1883, Wajista 1884, Mikha 1885, Sambar 1885, Psalma des Rab. Kahana 1885, zu den Psalmen 1891. — Gab heraus Schriften von K. Chr. Fr. T. Krause (mit B. Höhfeld), 39 Bde., 1882 bis 1903. Gunzel.

Würfel T. Heiligtümer Israels: III, 1 (Sp. 2051).

Würtemberg.

1. Frühzeit und Mittelalter; — 2. Reformation und Orthodoxie; — 3. Pietismus und Auflösung (1650—1806); — 4. Das 19. Jhd. und die Entwicklung der evg. Kirche bis zur Gegenwart; — 5. Die lath. Kirche; — 6. Christliche Seiten und israelitische Kirche.

1. a) Das Gebiet des heutigen Königreichs W. ist altes Ansiedlungs- und Kulturland. Kelthume Stämme, die ungefähr im 4. Jhd. v. Chr. eingewandert sind, wurden um 100 v. Chr. von Germanen verdrängt. Um Christi Geburt setzten sich die Römer in diesem Gebiet fest und teilten den südwestlichen Teil der Provinz Rätien zu; der nordöstliche wurde von ihnen nie unterworfen. Mitten durch das Land zog der Limes, parallel den beiden Flüssen Rhein und Donau, mit dem berühmten Eck bei Lorch, als „Heidentor“ und „Heidentor“ in der Phantasie des Volkes heute noch festgehalten und belebt. Nach dem Verfall der römischen Herrschaft um 250 breiteten die Alamannen sich im größten Teile des Landes aus; nur ein nördlicher Streifen wurde von Ludwig mit Franken besiedelt, nachdem 496 Alamannen zum Frankenreich gekommen war. Noch heute spielt der Stammesunterschied zwischen dem fränkischen Unterländer und dem alamannischen Schwaben in Sprache, Gemütsart und Frömmigkeit eine Rolle. Das Christentum stand zunächst Stützpunkte in den Königsländern im Anschluß an die alten römischen Bischofsstühle T. Konstanz, T. Augsburg, T. Speyer und T. Worms. Die ästhetische Tätigkeit der Trockotten (T. Tridolin, T. Kilian u. a.) fand unmittelbar der christlichen Mission zugute, die sodann durch die Organisationsaktivität des Bonifatius abgeschlossen ward. Die nordöstlichen (fränkisch geprägten) Teile des Landes kamen in den Sprengel des Bistums T. Würzburg.

1. b) Was die politische und kirchliche Entwicklung im Mittelalter betrifft, so blieben die alamannischen Volksherzöge bis 746 in einer gewissen Selbständigkeit gegenüber dem Frankenreich, wie die auch für die kirchlichen Verhältnisse wichtige Lex Alamanorum (um 719) bezeugt. Seitdem wurde das Land nach einem vom Haussmeier Karlmann niedergeschlagenen Aufstand als unmittelbarer Teil des Frankenreichs durch Grafen verwaltet. In den Zeiten der Schwäche des fränkischen Königstums begründete Herzog Burkhard I das schwäbische Stammesherzogtum (917), das mit dem Ende der Staufer (durch den Tod Konradins 1268; T. Deutschland: I, 4) an das Reich fiel und seitdem mit dem Königreich vereinigt blieb. In der Stauferzeit ist die Grafschaft W. entstanden (1137). Der erste, im Lichte der Geschichte hervortretende „Stifter“ der Dynastie ist Ulrich „mit dem Daumen“ (1238—65), der zu den Gegnern der Staufer übertrat und seinen Nachfolgern einen verhältnismäßig abgemildeten,

nur vom Reich abhängigen Herrschaftsbezirk hinterließ. Seine Nachfolger erweiterten ihr Rechtsgebiet mehr durch Kauf und Verpfändung, als durch Erbschaft, Heirat oder das Schwert. Von Kämpfern durchzogen ist namentlich die durch Uhlands vaterländische Balladen bekannte Regierungszeit Eberhards II. „des Gerechten“ (1344—92; Sieg über die Städte bei Dößingen 1388) und Eberhards III. (1392—1417; Sieg über den Bund der „Schlegler“ 1395). Eberhard IV. (1417—19) begründete durch seine Heirat mit Henriette, der Erbin des Reichslehen des Grafenstaat Mömpelgard (Montbeliard) den linkströmischen Besitz des Hauses, der bis zur französischen Revolution mit den Altmühl- und Donauländern verbunden blieb. Von 1442—1482 war die Grafschaft in eine Ulacher (oder Tübinger) und Stuttgarter Linie geteilt. Die Einheit wurde wieder hergestellt durch Eberhard „im Bart“ (seit 1450 Regent der Ulacher Hälfte), einen der bedeutendsten und durch Uhlands und Kernes Lieder bis heute volksmündlichen Fürsten seines Geschlechtes, den Gründer der Universität Tübingen, der sich von seinem Bruder Kaiser Maximilian I. 1495 den Herzogsbrief ausstellen ließ, worin die ganze württembergische Landshäuptei zu Schwaben in ein einheitliches Reichsamt vereinigt wurde. Zugleich wurde in der „Landesordnung“ von 1495 die erste Gesetzegebung über Polizei, Privat- und Prozeßrecht für das ganze Land erlassen. Auch kirchlich übte der erste Herzog, der 1468 als Pilger nach Palästina gezogen war und insbesondere Beziehungen mit Papst Sixtus IV. pflegte, ein straffes Regiment. Er rief die Brüder des gemeinamen Lebens zur Belebung der Frömmigkeit ins Land (Tübingen) und war ein Förderer des Humanismus, der in Tübingen (1: 1) eine Heimstätte fand. Die seinem Hause zugehörige Schutzherrschaft über die Klöster in und an den Grenzen des Landes wußte er durch kraftvolle Reformmaßnahmen zu befestigen. Von den größeren Mönchsklöstern und Prälaten, die bis zur Reformation alle mehr oder weniger dem Herzogtum angegliedert waren, und bis ins 19. Jhd. für die katholische und Verfassungsgeschichte des Landes ihre Bedeutung erhielten (Hirsau, Alpirsbach, St. Georgen, Blaubeuren, Lorch, Anhausen, Murrhardt, Maulbronn, Bebenhausen, Herrenthal, Königsbrombach u. a.) hat besonders Hirsau, der Stammsitz der Ulzauer Kongregation eine reiche Geschichte durchgemacht. Wie anderswo, so haben auch in W. die Vorsteher jener Klöster als Prälatenland des Landes mit den Vertretern der Städte und des Adels in den Landtagen sich zusammengefünden. Gedroht ist der letztere zu Anfang des 16. Jhd.s als schwäbische Reichsritterschaft von der landständischen Mitarbeit ausgeschieden, während Prälaten und Städte in ihrer engern Verbindung mit den landesherrlichen Unterhöfen deutlich größere Rechte sich zu eringen wußten. Maßgebend dafür war die wechselnde Regierung des dritten Herzogs, Ulrich (1498—1550), der im bayrisch-pfälzischen Erbfolgekrieg (1504) den größten kriegerischen Erfolg seines Hauses siegreich erlämpft, dann aber sowohl den Staaten, wie den schwäbischen Bund, dem er bis 1512 angehörte, als auch insbesondere sein Volk sich zu entzweien geruht hat. Nach Niederholzung des Aufstandes des „armen Konrad“ (1514; „Bamernkrieg, 3) wurde mit den Landständen

der Tübinger Vertrag (8. Juli 1514) vereinbart, die Magna Charta der württembergischen Freiheiten. Doch über dem unglücklichen Fürsten, der bei der Ermordung des Ritters Hans von Huiten (1515) aller Welt zeigte, wie wenig er seiner Leidenschaften Herr war, zog sich trotzdem das Gewitter zusammen. Er wollte sich die Reichsstadt Reutlingen unterwerfen, ward aber dafür vom Schwäbischen Bund aus dem Lande gejagt (1519) und W. kam gegen Bezahlung der Kriegsosten an Kaiser Karl V., der es 1522 zur Aburteilung der vorderösterreichischen Bejüngungen seinem Bruder Ferdinand überließ.

2. a) Im Gegenzug zur Fremdherrschaft breite sich im Lande die Reformation aus; sie fand ihre festen Stützpunkte in den benachbarten Reichsstädten Reutlingen (Alber, Ulm, Tübingen von Günzburg, Konrad Tamm), Heilbronn (Lachmann), Crailsheim (Stielzel, Oder) und Hall (Brenz, Henmann). Unter der Ritterchaft waren insbesondere Dietrich von Gemmingen in Guttenberg und die Thurn von Neuburg in Löningen und in Stetten die Beschützer der lutherischen Predigt. Neben Schneipp in Weinsberg und Sam in Bradenheim (bis 1524 predigten Joh. Mantel in Stuttgart († 1530 in Zürich) und Joh. Gayling in Alsfeld († 1559) bis zu ihrer Vertriebung unter dem österreichen Regenten das Evangelium. Der Abendmahlstreit zog den Grenzstrich mitten durch Schwaben zwischen Bütter und Wittenberger Missionspflug; mit dem Syriagramm Suevicum (1525) wurde durch Brenz dem Lutherum ein Vorhang gesichert (Abendmahl: II, 7, 8). Doch vorerst breitete sich im Geheimen das Täuferum gerade da aus, wo die Predigt unterdrückt war: Wilhelm Neußlin feierte 1526 aus Zürich in seine schwäbische Heimat zurück; sein Freund Michael Sattler erhielt am 21. Mai 1527 die „dritte“ (Feuer-)Taufe; Augustin Bader († 1530) machte im Winter 1529/30 vom Lautertal bei Blaubeuren die Vorbereitungen für sein neues Reichsreich, dessen Namen vorzeitig der Regierung nach Stuttgart verraten wurde. Es gärt überall im Lande. — Auch der vertriebene und im Elend geläuterte Herzog Ulrich (s. oben 1 b, Sp. 2129) lernte in der Schweiz seinen Landsmann Lefolampas und durch ihn Zwingli kennen; am Hofe seines Vetters Philipp von Hessen hat er mit französischem Geld seine Rückkehr betrieben. Der Sieg bei Lauffen (12. Mai 1534) machte ihn wieder zum Herrn seines Landes, auf das Österreich im Frieden zu Raden (29. Juni 1534) gegen Anerkennung seiner Ritterherrschaftlichkeit Bericht leistete (Deutschland: II, 2). Zum Teil nach hessischem, zum Teil aber auch nach schweizerischem Vorbild hat Ulrich nun in seinem Lande die Reformation durchgeführt. Als Reformatoren wurden für das Land „ob der Saig“ (bei Stuttgart) der Oberdeutsche Blarer, für das Unterland der Lütheraner Schneipp aus Hessen berufen. Für das Abendmahl wurde eine einst idiom im Religionsgespräch von Marburg (1529; Deutschland: II, 2 Hessen; I, 3) her vorgetretene Vermittlungssormel gefunden, die dann später als Grundlage der Wittenberger Konkordie (1536; Abendmahl: II, 9 a) eine Rolle spielt. Der von Brenz eingeholte Rat hat der lutherischen Lehrhäuser aufzurichten zum Sieg verholfen; nur in den luth-

lichen Gebräuchen (reiner Predigtgottesdienst, Tischform des Altars im Schiff der Kirche, keine Lichter und Kreuze, kein Eozismus, bis 1855 keine Ordination und bis 1722 keine Konfirmation) wirkte das Zürcher Vorbild zum Teil bis auf den heutigen Tag nach. Durch eine Kästenordnung (1536) und Kirchenordnung (1536) samt Visitations- und Theordnung wurde das neue Kirchenwesen begründet. Die Reformation der Klöster ist mit reichlicher Säkularisierung der kirchlichen Güter energisch betrieben worden. Doch machte vorerst das "Interim" (1547; Deutschland: II, 2) der Reformfeindigkeit ein Ende, die Klöster mussten wieder an ihre früheren Inhaber zurückgegeben werden. Erst Ulrichs Sohn, Herzog Christoph (1550-68) hat mit seinen Theologen (J. Brenz, J. Beurlin, Kas. Gräter, Jaf. Andreae u. a.) die streng lutherische Eigenart der Lehre in der "Confessio Württembergica" (1551) und in der durch calvinistische Regungen im Lande veranlassten Stuttgarter Synode (1559), die ein Bekenntnis zur Ubiquitätselehre annahm, dauernd festgelegt, sowie deren Verfestigung in dem gegen den Heidelberger Katechismus gerichteten Maulbronner Gespräch (Maulbronn) veranlaßt. Er hat ferner durch die Organisation des Kirchenrats, dessen geistliche Räte das spätere Konistorium bildeten und in gewissen Zeitabständen mit den 4 Generalsuperintendenzen zum "Sindus" zusammentraten, (Kirchenverfassung: II, 3 a, Sp. 1435), durch die Schaffung von Spezialsuperintendenturen, durch die Bildung des allgemeinen Kirchenguts, durch die Umwandlung der Prälaturen zu Klosterchulen (d. h. theologischen Seminarien), sowie endlich durch den Ausbau des theologischen Stipendiums ("Stifts") an der neu reformierten Universität Tübingen (2; vgl. Erziehungsanstalten, 2 b, Sp. 592) die kirchlichen Ordnungen des Landes begründet. Von Bedeutung war namentlich die große Kirchenordnung von 1559 (amt. Schulordnung Kirche: VI, Sp. 1171) und der Landtag von 1565, welche die für Altwürttemberg charakteristische Durchdringung von Kirche und Staat unter dem bishöflichen Landesherrn festlegten.

2. b) Auf Christoph folgte sein unbedeutender Sohn Ludwig (1568-93), der Fronne genannt, weil er den Kämpfen um die Orthodoxie (Orthodoxie, 2 b) sich verzehrenden Theologen (vgl. Pfänder, Tübingen, 2) die freie Hand ließ und durch Annahme der Konföderationsformel dem strengen Luthertum zum Siege verhalf. Jedoch hat er den Prälaten wegen ihres "schlechten Haushaltens, Vertuns und Paufettens" die selbständige Verfügung über den Klosterhaushalt entzogen. Sein Nachfolger, der Mömpelgarder Friedrich I (1593-1608), mußte 1599 die österreichische Astelebensherlichkeit zu bejettigen; zur selben Zeit hat er die von Erzherzog Ferdinand vertriebenen Evangelischen aus Steiermark (Oesterreich-Ungarn: I, 3 c) in der neugegründeten "Friedrichs Freudenstadt" auf dem Schwarzwald angesiedelt. Die herrschende Orthodoxie hat den damals berühmtesten Sohn des Landes, Kepler, von W. Grenzen ferngehalten. Das von Friedrich 1607 mit der Pfalz geschlossene Bündnis war der Anfang der protestantischen Union (Deutschland: II, 3). Schon unter Friedrich und noch mehr unter seinem Sohne Johann Friedrich (1608-1628)

häufte sich die Schuldenlast des Landes derart an, daß im Beginn des dreißigjährigen Kriegs ("Kipper- und Wipperzeit" 1622/23) zu dem allerbedeutendsten Mitteln gegriffen wurde. Unausdeutbar wurde das Elend durch das Restitutionsedikt von 1629 (Deutschland: II, 3), als die Prälaturen wieder an die Katholiken zurückgegeben werden mußten und durch die Schlacht bei Nördlingen 1634, als die kaiserlichen über das wehrlose Land hereinbrachen und Ferdinand II es wieder zu Böhmisch-Österreich zu schlagen unternahm. Auch nach der Wiedererhebung Eberhard III (1638) blieb die Not groß. Unter den Männern, die zu ihrer Linde rung und zur Wiederherstellung der alten Zucht das Ihre geleistet, ragen hervor: Joh. Bal. Andreae, auf dessen Veranlassung 1642 die Kirchenkonvente, halb geistliche, halb weltliche-polizeiliche Gemeindepresbyterien eingeführt worden sind, und Konrad Widerhold († 1667), der tapfere Kommandant der unbesiegt en Festung Hohenasperg. Im Westfälischen Frieden (1648; Deutschland: II, 3) sind nach langen Anstrengungen die Württembergischen Klöster dem Lande wieder zugeteilt worden.

3. Auf Eberhard III folgte nach dreijährigem Zwischenregiment und sechzehnjähriger Bormundshäupterregierung Eberhard Ludwig (1693 bis 1733), unter dem der Pietismus eine Macht im Lande wurde, der aber selbst gar nicht pietistisch lebte. Der schamlose Amtshandel, der sich bis in das 1698 vom Kirchenrat, der Verwaltungsbörde für das Kirchengut, abgeteilte Konistorium erstreckte, ließ das seit Joh. Bal. Andreae nicht mehr ausgestorbene Gefühl für eine Reformbedürftigkeit der öffentlichen und auch der kirchlichen Zustände jedermann eindrücklich werden, so daß der Verfasser der "Pia Desideria" (Spener) seit seinem ersten längeren Aufenthalt in W. (1662) sowohl bei den Theologen in Tübingen (3, Sp. 1370 ff.), als auch ins besondere bei den Männern des Kirchenregiments in Stuttgart weitgehendes Verständnis fand. Das Konistorium mit den Direktoren Jaf. Friedr. Rübe (1698-1708) und Johannes Pfander (1708-24) und dem Hofprediger Hedinger und der Synodus, darunter insbesondere Joh. Andr. Hochstetter und der unterengenante Zeller haben durch ihren mäßigenden Einfluß auf einzelne orthodoxe Heilsprone das Überqueren der antipietistischen Streitigkeiten nach W. verhindert, und unter strenger Ahndung von Angriffen auf die kirchliche Lehre oder Ordnung, die die Pietistischen Anregungen zur Hebung des kirchlichen Lebens weiterverfolgt. Dabün gehören zunächst die Katechisationsbestrebungen Joh. Konr. Zellers (gest. 1683 als Abt in Bebenhausen), dessen "Sermon über den Katechismus" zu einer teilweise heute noch gebrauchten "Länderlehre" verarbeitet wurden (Katechismus: II, 1), und die Einführung der Konfirmation (1722); ferner Verordnungen zur Verbesserung der Beichte und der persönlichen Seelsorge u. a. Mit tapferer Unerschroffenheit wurde die letztere namentlich auch von dem Hofprediger Hedinger, Andr. Ad. Hochstetter, Samuel Ursperger, dem Hofkaplan Detzlin (1728-35) u. a. gegenüber dem Herzog und seinem Anhang geübt. Die Konventile ("Stunden") wurden zunächst von oben mißtrauisch beobachtet und 1703 nur in der Form, wie sie von einzelnen Rebenten des

Tübinger Stifts betrieben wurden, in der Kirche unter Leitung eines Geistlichen gestattet. Nachdem die Jahre 1703—1715 im Gegenfahrt gegen mancherlei separatischische Neigungen im Lande, eine schärfere Toleranz wieder (Besuch A. v. T. Francis in W. 1717) und das durch den Konfessorialpräsidenten Georg Bernh. Bülinger (1737—1750), den ehemaligen Professor der Leibniz-Wolffschen Philosophie in Tübingen (§ 3) veranlaßte Generalerstift von 1743 hat die Privatverfammlungen unter kirchlichem Aufsicht geradezu ins kirchliche Leben eingegliedert.

Ein Umsturz in der Kirchenpolitik drohte einzutreten, als der während seiner österreichischen Kriegsdienste zum Katholizismus übergetretene Karl Alexander (1733—37) aus der Winnentaler Nebenkunre zur Regierung gelangte, dessen früher Tod aber das Land von der Furcht vor Staatsstreich und Reliktholizierung befreite. Der Herzog mußte vor der Huldigung die „Religionssverfassung“ (1734) anerufen, wonach während der Regierung fath. Herzöge die Ausübung des Kirchenregiments an die oberste Staatsbehörde, den Geheimen Rat, übergehen sollte. Diese blieben auch unter seinem Nachfolger, dem begabten aber eitlen Karl Eugen (1737—93), dem bekannten Herzog Schillers, in Geltung, dessen gewußtige Verhüllung ihn in immer heftigeren Konflikt mit der zähnen Bedächtigkeit der Landstände brachte, (deren Konkurrenz J. J. Moser). Im Erbvergleich von 1770 wurde Frieden geschlossen, der Herzog, der die weltliche und kirchliche Verfassung des Landes von neuem bestätigte, wurde seiner Schulden los und wandte sich fortan ganz den pädagogischen und ökonomischen Liebhabereien seiner Zeit zu. In der fath. Kirche machten sich unter seinem Einfluß außläufige Bestrebungen geltend, indem durch das Hoipredigerkollegium (Tulog. J. Schneider, J. Wertmeier u. a.) eine deutsche Messe und ein neuer fath. Katechismus eingeführt und der Hauptnachdruck im Kultus auf „philosophisch“ Predigt gelegt wurde.

In der evg. Kirche seines Volkes haben J. Bengel, J. Deininger und Ph. Matth. J. Hahn die biblizistisch-realistische Eigenart des schwäbischen Pietismus weiter ausgeprägt. Br. Chr. J. Steinbock, Ph. D. Burl. (gest. 1770 als Dekan in Kirchheim), J. G. Braitberger, Phil. F. Höller wurden neben Georg Konr. Rieger die berühmtesten Prediger, Sänger und Erbauungschriftsteller des Landes. Die Auflösung von Pfaffs „kavaliermäßigen“ Pietismus und der Leibniz-Wolffschen Philosophie der Billfinger, Canz und Plouquet (Tübingen, § 3 Rationalismus: III, 2 a) vorbereitet, im Generalerstift von 1770 befämpft, hat nur bei einzelnen Außenseitern, dem Historiker Röslar und dem Orientalisten Schnurer in Tübingen, den Stuttgarter Gymnasialehrern Gebh. Ulr. Braitberger († 1813) und Balth. Haug († 1792) u. a., zünftige Vertretung gefunden, ist aber im übrigen in der Form des Supranaturalismus der älteren Tübingen Schule (J. Stor., J. Süßkind u. a.; Tübingen, § 3) eine Macht in Universität und Kirchenregiment geworden. Auch die (§ Rationalismus: III, 2 c) Rationalisten Criezinger und Joh. Balth. Sprenger (Prälat in Adelberg und land-

wirtschaftlicher Schriftsteller, † 1791) sind vom Supranaturalismus ausgegangen. Die Einjüngung des von der späteren Restaurationszeit allzu ungünstig beurteilten Gesangbuchs von 1791 und der Liturgie von 1809 fällt nicht nur den letzteren, sondern gerade auch den supranaturalistischen Mitgliedern des Kirchenregiments, ja bei der Liturgie noch mehr den unmittelbaren Gründern der neuen königlichen Regierung zur Last.

4. Durch Dreifaches Darstellung ist das öffentliche Urteil über Herzog Friedrich I. (1797—1816; 1803 Kurfürst, seit 1806 König), mit dem wieder die Reihe der evg. Fürsten begannt, in ungünstigem Sinn beeinflußt. Immerhin hat er nicht nur das Staatsgebiet in den Zeiten der Säcularisationen und Mediatisierung als Bundesgenosse Napoleons beträchtlich vergrößert, sondern aus dem Ganzen einen einheitlichen Staat gemacht und manchen alten Zovi auch in der Verwaltung der von ihm nach streng territorialistischen Grundzügen (Auflärung, 4 a) regierten Kirche abgegrenzt. Die alte Landesverfassung und damit das Landstandrecht der Prälaten (§ oben Sp. 212) fiel dahin; das Kirchengut wurde mit dem Staatskanzleramt vereinigt (1806); die Leitung des höheren Schulwesens und damit auch die Aufsicht über das Tübinger Stift und die theologischen Seminare wurde dem Konfistorium entzogen und einer neuen Behörde, der Studiendirektion, übertragen. Die neuverworbenen evg. Landesteile (darunter die Reichsstädte Heilbronn, Esslingen, Ulm, Reutlingen, Aalen, Hall, Ravensburg, Überbach, das hohenlohische Gebiet mit Dehringen, das limpurgische Gebiet mit Gaillard, Teile des Rothenburgischen und des fränkisch-ansbachischen Gebietes mit Crailsheim, viele reichsritterschaftliche Besitzungen, Löwenstein u. a.) sind seit 1807 ohne Schönung ihrer oberdeutschen (z. B. Ulm) oder lutherisch-fürstlichen, dem Pietismus abholden Eigenart (z. B. Hohenlohe und das ansbachische Franken) dem Stuttgarter Oberkonfistorium unterstellt worden. Der Zuwachs fath. Landesteile (darunter großer Teile von Bördörterreich mit Rottenburg, des Deutichordensgebietes von Mergentheim, reicher Klöster und Stifte wie Ellwangen, Beuggarten, Schussenried, Schönthal u. a.; über deren Organisation vgl. unten 5) machten W. zum variat. i. t. i. ch. S. t. a. t., in dem durch das Religionssedit von 1806 die drei christlichen Konfessionen gleichgestellt wurden. Für das einheitliche Königreich wurden sechs Ministerien gebildet, 1817 auch Justiz und Verwaltung getrennt; ferner wurde das Volksschulwesen geordnet, die Universität Tübingen (§ 4) in ihren Befugnissen beschränkt, teilweise verbessert und erweitert, in Ellwangen 1812 eine fath. theologische Fakultät gegründet, die 1817 mit der Landesschulräte vereinigt wurde (Tübingen, 4).

Die Verfassungsländer um das von Uhland beginnende „Gute alte Recht“ endeten erst unter dem liberalen König Wilhelm (1816—64) mit dem Zustandekommen der Verfassung von 1819, die für das Rechtsverhältnis der Kirchen zum Staat die neue Grundlage geschaffen hat. Sie bestimmte vor allem freie öffentliche Religionsübung für die drei in W. bestehenden Konfessionen (§ 70), Selbständigkeit jeder Kirche betrifft den inneren Angelegenheiten (§ 71), oberstes Schutz- und Aufsichtsrecht des Königs über die Kirchen (§ 72); daß Kirchen-

regiment der evg.-lutherischen Kirche wird vom königl. Konfistorium und dem Synodus verwaltet (§ 75); zu letzterem gehören außer den Konfessorialmitgliedern 6 Generalsuperintendenten (die 4 altwürttembergischen und 2 für Neuwürttemberg). Die §§ über die Wiederherstellung der geforderten Verwaltung der evg. Kirchengüts (§ 77) und über die Einrichtung eines entsprechenden Fonds für die kath. Kirche sind bis heute nicht zur Ausführung gekommen; der Staat hat jederzeit für die ökonomischen Bedürfnisse beider Kirchen in ausreichendem Maße gesorgt und gegenwärtig bereitet die Regierung eine Denkschrift über die etwaige Ausscheidung bzw. selbständiger Verwaltung von Kirchengütern für beide Kirchen vor. Der § 133 über die Vertretung der beiden Kirchen in der zweiten Kammer ist bei der Verfassungsänderung von 1906, welche die reine Volksammer schuf, geändert worden. Seitdem ist die Vertretung der evg. Kirche innerhalb der ersten Kammer dem Präfidenten des Landeskonsistoriums und der Synode, sowie zwei durch ihre Kollegen zu wählenden Generalsuperintendenten übertragen worden; die Vertretung der kath. Kirche über seither ein Vertreter des bischöflichen Ordinariats und ein von den kath. Diakonen aus ihrer Mitte gewähltes Mitglied.

Unter der streng staatskirchlichen Regierung König Wilhelms sind seitens der e. g. Kirche langwierige und erst spät erfolgreiche Anstrengungen gemacht worden nach einer selbständigen Vertretung der Kirche und sonnabonalen Mitarbeit der Laien. Die Folge war, daß in dem schon seit Einführung des Geistangbuchs (1791) und der Liturgie (1809) aufgeriegelten Pietismus die separatistischen und die chiliasmischen Tendenzen ("Chiliasmus, 3") sich mebrten (¶ Hymnen; Auswanderung der "Zionisten" nach Südrussland 1816; Gründung der vom Konfistorium unabhängigen aber landeskirchlichen Gemeinden Kornthal 1818 und Wilhelmsdorf 1825; Tempel, deutscher). Die Führung übernahmen Laien (Rich. Hahn) oder Prediger von rustikaler Beredamkeit und volkstümlichen Instinkten (Pregizer). Erst im Gegensatz zu Dav. Fr. Strauß und seinem "Leben Jesu" wurde der Pietismus wieder eine kirchliche Macht, unter Führung der beiden Hofadler, des Dichters Alb. Knapp, des Missionärs Chr. Barth, Wih. Hoffmanns u. a. Zugleich zeigte er, doch nicht so stark wie in Norddeutschland um jene Zeit (¶ Pietismus: II), eine konfessionelle Entscheidtheit. Hing und nicht ohne Erfolg wurde der Kampf insbesondere in dem seit 1831 bestehenden "Christenboten" gegen die "Hegel'sche Schule" (Gustav Binder in Stuttgart, † 1885; Christian Märklin in Calw und Heilbronn, † 1849 u. a.) geführt; daß mit Ausfällen gegen die Christenbotenfreimaurigkeit gewürzte Beleidnis zum Pantheismus in der Tübinger Amtsrede des Rechtheiters Fr. Th. Bütcher (1844) kostete den Redner eine zweijährige Suspension vom Amt. — Die Ereignisse des Jahres 1848 haben die Bünzige nach einer innerkirchlichen Vertretung gesteigert, zugleich die Verkirchlichung und Regierungsfähigkeit des Pietismus, die schon in der Einführung eines neuen Geistangbuchs (1842; ¶ Kirchlein; I, 3 e, Sp. 1310) und einer neuen Agenda (1842) ihren Ausdruck gefunden hatte, vollendet. Die Ten-

denzen der Zeit sind verkörpert in dem Prälaten Sig. Karl Kapff, dessen wahrhaft erbauliche und lebensförderliche Tätigkeit verbunden war mit einer weitreichenden liturgischen und kirchenpolitischen Geschäftigkeit, sowie einer Weitherzigkeit gegenüber allen Formen des Christentums — abgelehnen von der modernen Theologie. Ein trauriges Kapitel war die Hindernisdrängung Gust. Werner's aus dem Kirchendienst. Da sich aber die Geistlichkeit im Großen und Ganzen von jeglicher Parteibildung fernhielt, und da im Kirchenregiment die Tätigkeit Kapffs ergänzt wurde durch die harmonische Persönlichkeit K. Grotzs und durch die geschäftig gewandte Rechtlichkeit des Prälaten Albert Friedrich Hauber († 1883), so ist W. mehr als andere Landeskirchen von Parteitreiben und Lehrprozeßchen verschont geblieben.

Der presbyteriale und synodale Aufbau der Kirchenverfassung, unter König Wilhelm I noch mit Schaffung des Pfarrgemeinderats (1851) und der Diözesansynode (1854) begonnen, ist unter König Karl (1864–1891) durch die Einführung der Landessynode (1867; Neuordnung von 1888) und die ökonomische Verfestigung der Kirchengemeinden (1887) vollendet worden. Die bekannten Ereignisse von 1866 und 1870, der Übergang W. von Österreich zu Preußen und der Anschluß an das Deutsche Reich, spielen insofern in die kirchlichen Parteiverhältnisse herein, als der Pietismus im Gegensatz zur partikularistischen, bzw. großdeutschen Demokratie sich stets zur preußenfreundlichen Politik bekannt hat. Seit 1874 bildeten die Lutheraner eine besondere Partei, indem sie nicht nur eine eigene Konferenz in Cannstatt veranstalteten, sondern auch auf dem Felde der Liebesätigkeiten durch Anschluß an den lutherischen Gotteshäfen und die Leipziger Mission; ¶ Heidenmission; III, 4, Sp. 1996) eine Scheidung herbeizuführen suchten. Doch hat das ¶ Neulutherum weder bei Geistlichen noch bei Laien in W. einen großen Anhang gefunden. Dagegen hat bei der Mehrzahl der erstenen die ¶ Römisch-katholische Theologie einen immer stärkeren Einfluß gewonnen. Die Beunruhigung hierüber, die im ¶ Apostolstreit (¶ Sp. 605) anlässlich des Falles Schrempp besonders hochgebend war, ist allmählich gewichen, nicht zum mindesten dank der weiten und vermittelnden Haltung des Kirchenregiments, in dem der kluge und milde Prälat und späterer Konfessorialpräsident Victor Sandberger († 1912) eine führende Stellung sich errang. Die Freunde der ¶ Christlichen Welt sind seit 1903 in W. zu einer loylen Vereinigung zusammengeschlossen; daneben besteht eine Freie volkstümliche Vereinigung seit 1912 und seit eben diesem Jahr eine Vereinigung für Evg. Freiheit.

Die Regierung König Wilhelms II (seit 1891) ist in kirchengeistlicher Tätigkeit sehr fruchtbar gewesen. Unter ihm erging 1901 die neue Ordnung für die Diözesansynode und wurde 1906 das „evg. Kirchengemeindegebet“ vom Jahre 1887 mit einigen Abänderungen neu veröffentlicht. 1899 sind die Gehaltsverhältnisse der Geistlichen grundätzlich neu geordnet und an Stelle des früheren Pfandsystems ein Dienstaltersvorrückungssystem eingeführt worden, das durch Gesetz von 1912 neu geregelt wurde. Die Stolgebühren sind 1901 aufgehoben

worden. Durch Gesetze vom 28. März 1898 und 22. April 1912 sind auch für die zu erwartende Chronfolge des lath. Herzogs Albrecht von W. auf Grund des § 76 des Verfassungsgesetzes vom Jahre 1819 die Maßnahmen zu einer sinnigenen Erneuerung des Religionstreversalien gesetzes (s. oben Sp. 2133) getroffen worden des Inhalts, daß eine „Evangelische Kirchenregierung“, bestehend aus 2 evangelischen Staatsministern, bzw. Devarientenchefs, den Präsidien des Landesfürstentums und der Landesmode und dem dienstältesten Generalsuperintendenten, die Funktionen des landesherrlichen Kirchenregiments ausüben soll.

Die Gottesdienste haben trotz verschiedener Anläufe zu weiterer Ausgestaltung ihre alte reformierte einfache Gestalt erhalten. Der Perikopenzwang, der hinsichtlich der 3 Jahrgänge von Evangelien und Episteln (nämlich des althistorischen und je eines 1830 und 1894 eingeführten neuen Jahrgangs) bestand, ist 1911 wesentlich gemildert worden. Eine württembergische Eigenheit sind die monatlichen Brüder- und Brüderstage, deren Feier durch Einführung des allgemeinen jährlichen Landesbüchlags (am Sonntag Invocavit) seit 1851 immer mehr zurückgedrängt worden ist. Durch die Landeskirche vom Jahre 1912 ist ein neues Gesangbuch (an Stelle des vom Jahre 1842; ¶ Kirchenlied: I, 3 e, Sp. 1310) und Choralbuch und eine neue Agenda fertiggestellt worden. Im ersten sind die alten gemeindlichen Textformen und Melodien nach Möglichkeit wiederhergestellt und der Liederdruck nach den Bedürfnissen der Ästhetik und der Frömmigkeit unserer Zeit ergänzt; auch in der letzteren ist durch Parallelformulare (z. B. ohne Apostolitum) auf die verschiedenen Formen der Religiosität in weiterzigem Verständnis Be rücksichtigt worden. Die bis 1827 bestehende katholische Geistlichkeit auf alle symbolischen Bücher ist von da an gemildert und 1912 neu gefasst worden: „Quelle und Norm der Bekundigung des Geistlichen in Predigtätigkeit und Jugendunterweisung ist die hla. Schrift gemäß dem in der Reformation wieder an Licht getretenen und insbesondere in dem Augsburgischen Glaubensbekenntnis bezeugten Verständnis des Evangeliums.“ Das kirchliche Leben ist sehr rege; eine reiche Liebestätigkeit kommt vorzugsweise der Basler Mission, dem Gustav-Adolf-Verein, der Bibelverbreitung und den Werken der Juvenil-Mission zugute. Für Verbreitung christlicher Volksbildung besteht seit 1833 der Calwer Verlagsverein, seit 1875 (bzw. 1834) die Ev. Gesellschaft in Stuttgart. Die pietistischen Gemeinschaften mit ihren 3 Hauptgruppen der auf Herrnhuter Einflüsse zurückgehenden Altchristen, der Michelianer (¶ Dahn, Mich.) und der Bregizerianer (Bregizer) haben neuerdings um ihre Eigenart und ihren Bestand zu kämpfen gegenüber den methodistisch beeinflußten „Neupietisten“ („Süddeutsche Vereinigung für Gemeinschaftspflege und Evangelisation“ 1910), die in dem seit 1902 bestehenden Liebenzeller Missionshaus des deutschen Zweigs der China-Inlandsmission (¶ Heidenmission: III, 4, Sp. 1997, ihren Mittelpunkt haben. Neben den pietistischen Gemeinschaften beginnt sich infolge der lebendigen Pflege der Gemeindearbeit (viele Gemeindejäte und Gemeindeblätter) eine freiere

Volkströmigkeit und Kirchlichkeit der Laien durchzusetzen. Über die Sektionen s. unter 6. W. hatte nach der Volkszählung von 1910 unter 2 437 574 Einwohnern 1 668 517 Angehörige der evg. Landeskirche, 739 995 Katholiken, 11 982 Israeliten. Die Pastorale geschieht in 929 evg. Pfarrorten durch 1156 geistliche Stellen. Die Zahl der Kommunanten betrug 1910 694 836 = 41,64% der evg. Bevölkerung, die Gesamtsumme der kirchlichen Kollekte 894 422 Mark. Die Taufe unterblieb bei 388 Kindern, die Trauung bei 425 Paaren. 5. Die katholische Kirche in W. besteht trotz der lath. Herzöge des 18. Jhd.s (s. oben 3, Sp. 2133) erst seit dem Gebietszuwachs zu Anfang des 19. Jhd.s (s. 4, Sp. 2134), für dessen kirchliche Verwaltung im Verfassungsgesetz von 1819 (s. oben Sp. 2135) die Regeln aufgestellt wurden und danach das Bistum ¶ Rottenburg gegründet worden ist, das der oberhessischen Körtenprovinz (¶ Freiburg) angehört (¶ Pro via sollesque). Die Hoheitsrechte des Staates werden gewahrt durch den „kath. Kirchenrat“ in Stuttgart (seit 1816). Seine Mitglieder waren in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s, aus der Schule des josephinischen Aufklärung (¶ Josephinismus) hervorgegangen, Vertreter eines strengen Staatskirchentum (¶ Werkmeister); und in der Geistlichkeit, die durch die 1817 nach Tübingen (4) verlegte theologische Fakultät eine vorzügliche wissenschaftliche Ausbildung erhalten, herrschte bis gegen 1840 der tolerante Geist ¶ Weisenbergs und ¶ Sälters. Auch der erste Bischof von Rottenburg, Joh. Bapt. Keller († 1845; ¶ Rottenburg), der eifrig Sachwalter der Regierung bei den umständlichen Verhandlungen über Errichtung des Landeskirchens, hat erst von 1839 an auf direkte Beratung des Papstes anlässlich des ¶ Kölner Kirchentreits einen Kampf gegen die Mützen und die kirchlichen Rechte des Staates aufnehmen müssen, denn er seiner Natur und Vergangenheit nach nicht gewachsen war. Schon während der Wahl seines Nachfolgers Joseph ¶ Lippe (1848–69) begann der Konflikt zwischen der Regierung und der Kurie, der 1853 zu offener Empörung des Bischofs fort schritt; er verbot in einem Erlass an die Defanate jede Beteiligung des Staates an der Prüfung der Geistlichen und bedrohte die damit betrauten Kirchenräte, sowie die Kandidaten mit Zensuren; den von der Regierung geprüften und angestellten Geistlichen verweigerte er die Einführung. Nach anfangs wütender Haltung ist die Regierung im Konflikt vom 8. April 1857, das dem österreichischen Konkordat von 1855 (¶ Papst: II, 7 c ¶ Österreich-Ungarn: I, 4 b) nachgebildet ist, wegen der vom älteren König befürchteten Einigung der oberösterreichischen Katholiken zu Österreich plötzlich zurückgewichen. Das Konkordat, dessen Vertragcharakter die Regierung selbst nicht zu verteidigen wagte, ist 1861 von der Kammer verworfen worden; an keiner Stelle wurde das Gesetz betreffend die Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur lath. Kirche vom 30. Januar 1862 erlassen, worin bei materiellem Eingehen auf die Forderungen der Kurie formell das staatliche Gesetzgebungs- und Aufsichtsrecht gewahrt ist. Der Bischof gab sich zugetrieben, aber gegen ihn, wie gegen die Tübinger Fakultät setzte eine vom Rottenburger Priesterseminar

aus geleitete Heze ein („Rottenburger Wirten“), bis auch er zusammenbrach. Sein Nachfolger war Karl Toebe [¶] Hesel (1869—93), der nicht zum wenigsten durch die Haltung seines Klerus zur endlichen Anerkennung und Veröffentlichtung des Unfehlbarkeitsdogmas gezwungen worden ist (Altkatholiken, 1). Seine Nachfolger waren Franz Xaver Linzenmann (1894), Wilhelm Reiser (1894 bis 1898) und Paul Neppeler (seit 1898). Dem letzteren gegenüber hat die Regierung mehrfach ihren Standpunkt, namentlich bezüglich der staatlichen Rechte der Religionslehrer, nachdrücklich gewahrt. Geistliche Stellen gibt es 1830. Geistliche Orden und Kongregationen können nach dem Gesetz von 1862 nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Staatsregierung, der Jesuitenorden nur durch Gesetz eingeführt werden. Männerorden sind bis jetzt überhaupt nicht zugelassen. Zugelassen sind nur barmherzige Schwestern von der Kongregation des Bincenz von Paula (Mutterhaus in Crailsheim) und Schwestern des hlq. Franz von Assisi (in Reute); ferner Schwestern unter lieben Frau (in Rottenburg) und des hlq. Franziskus (in Siegen).

b. a) W. mit seinem altäusgebildeten Gemeinschaftsleben ist vielfach das Einfallstor für ausländische Sектen in Deutschland geworden. Der amerikanische Methodismus hat in dem aus einer Stuttgarter Pietistenfamilie stammenden Dr. Wilhelm Raft (1807—1892) seinen ersten Missionar und Reiseprediger unter den Deutschen Nordamerikas gefunden, dessen Arbeit manigfach nach der Heimat zurückgriff (Methodisten, 1c, Sp. 338). Die Evg. Gemeinschaft der Albrechtseleute hat von Stuttgart aus seit 1850 die deutsche Mission eröffnet und unterhält ihr theologisches Seminar für Deutschland und die Schweiz in Reutlingen. Auch die Hellsarne hat 1883 ihren Feldzug nach Deutschland von württembergischen Städten aus eröffnet. Baptisten-Gemeinden entstanden seit 1837 dank der propagandistischen Tätigkeit Joh. Gerh. Ondens. Die Lehre Swedensborgs hatte einen einflussreichen Anhänger in dem Tübinger Universitätsbibliothekar und Professor der Philosophie Joh. Friedr. Immanuel Tafel († 1863), dessen Bruder Leonh. Tafel als swedenborgischer Bischof 1880 in New York gestorben ist. Alt- und Neu-Irvingianer (Irvingianer) fehlen ebesonst als die Anhänger des von W. ausgegangenen deutschen Tempels und die Adveniens. Selbst die Mormonen haben Anhänger gefunden. Trotz aller Disposition der von biblischem Realismus und von lebendiger Zukunftserwartung geprägten Volksfrömmigkeit für einzelne Sektentypen bewährt sich doch im großen und ganzen bei der Abwehr der fremdländischen Frömmigkeitsimporte die altwürttembergische Rückenarbeit und der gesunde Stolz auf die eigene Art. Die Gesamtzahl der Sektengeschworenen beträgt nach der Zählung von 1910 625 Personen (+ 248 weitere Dijudenten). Ihre Rechtsverhältnisse sind im Gesetz vom 9. April 1872 über die religiösen Dijudentenvereine umschrieben.

b. b) Die Organisation der israelitischen Kirche, die als öffentliche Korporation anerkannt ist, wurde durch Gesetz vom 25. April 1828 und einige späteren Verordnungen geregelt; die neueste Ordnung ist vom 8. Juli 1912. Es gibt gegenwärtig ungefähr 60 Kir-

chengemeinden mit je einem Kirchenvorsteher, einer Synagoge und einem Vorländer. Die von der Regierung bestellte Oberkirchenbehörde besteht aus einem Regierungsvertreter, einem israelitischen Theologen und 3 israelitischen Beisitzern. Die Dekution des kirchlichen Aufwandes erfolgt aus dem örtlichen Fonds, den Beiträgen der Kirchengenossen, aus dem israelitischen Centralkirchenfonds, zu dem der Staat einen jährlichen Beitrag gibt, und aus Umlagen.

W. h e v d: Bibliographie der W. Geschichte I, 1895; II, 1896, III. und IV, 1. Abt. (bearb. v. Th. Schön), 1907 und 1908; — Das Königreich W., eine Beschreibung von Land, Volk und Staat, hrsg. vom Statistischen Landesamt, mit ausführlichem literarischem Nachweis, 4 Bde., 1904 bis 1907; — W. sches Urkundenbuch, herausg. vom Königl. Staatsarchiv (bis 1300), Bd. 1—11, 1849—1913; — W. sches Geschichtsquellen, seit 1894, und Darstellungen aus der W. schen Geschichte, seit 1904, beide hrsg. von der Kommission für Landesgeschichte; — Ausgewählte Urkunden zur W. schen Geschichte, herausg. von E. Schneider (W. sches Geschichtsquellen, 11), 1911; — Aug. L. und W. Heydler: Vollständige historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der W. schen Gesetze, 19 Teile, 1828—51 (darunter Teil 8 und 9, Protest. Kirchengebote, bearb. von Th. Eisenlohr, 1834—35; Teil 10, Rath. Kirchengebote, bearb. von Joh. Fal. Lang, 1836); — Dr. Fleiner: Staatsrechtliche Gelehrte W. s., 1908; — W. sches Bierteljahrsschrift für Landesgeschichte, seit 1878, neue Folge seit 1892; — Blätter für W. sches Kirchengeschichte, seit 1886; — Gleiß: Bericht einer kirchlich-politischen Landes- und Kulturgeschichte von Württemberg bis zur Reformation, 1806—08; — C. v. Etzlein: W. sches Geschichte, 4 Bde. (bis 1593), 1841—73; — P. J. v. Etzlein: Geschichte W. s. I (bis 1496), 1882—87; — E. Schneider: W. sches Geschichte (bis 1871), 1886; — G. Waller: Geschichte W. s. (Sammlung Gedanken), 1909; — Dr. Winterlin: Geschichte der Behördenorganisation, 2 Bde. 1904—1906; — A. Sapv: Die Ausbildung der W. schen Eigenarten (Archiv für Kulturgesch., XI, 1913, S. 196—240); — Joh. Bap. Sägmüller: Die lichl. Ausklärung an Hofe des Herzogs Karl Eugen v. W., 1906; — Diözeseianachricht von Schwaben, seit 1833; seit 1906 Schwäbisches Archiv genannt; — L. v. Gölther: Der Staat und die Kirche in W., 1874; — RE² XXI, S. 528—536 und XXIV, S. 658.

Württemberger Bibelanstalt ¶ Bibelgesellschaften, 2 c.

Württemberger Summarien ¶ Bibelübersetzungen, 5 (Sp. 1165, 1166).

Württembergisches Bekenntnis ¶ Confessio Württembergica.

Würzburg. Übersicht.

I. Bistum W.; — II. Universität W.

Würzburg: I. Bistum. Es umfaßt hauptsächlich den bair. Regierungsbezirk Unterfranken und Kaiserslautern nebst dem Herzogtum Sachsen-Meiningen. An 500 000 Katholiken, neben denen aber etwa 300 000 Protestanten leben (in Bayern sind es meist Pfarreien in ehemaligen reichsritterschaftlichen oder reichsstädtischen Gebieten). Angelehen von der Stadt W., deren 10 Pfarreien dem Bischof direkt unterstellt sind, gibt es 34 Dekanate, 447 Pfarreien, 67 Pfarrkuraturen und Exposituralkapellen, 62 Benefizien, 147 Kaplaneien (1912); 382 Filialkirchen, 154 Nebenkirchen, etwa 850 Geistliche, 19 Kloster-Niederlassungen: Augustiner (mit Kartäuser und Gymnasium in Männerstadt), Kapuziner, unbeschuhte Karmeliter, Minoriten-Conventualen, Franziskaner-Reformaten, Benediktiner. Die

Frauenorden zählen 209 Niederlassungen, darunter die Töchter vom hl. Erhard allein 126. Die Erziehung der Kleriker erfolgt im Kna- benseminar und Klerikalseminar zu W. Die Zöglinge besuchen entweder das Gymnasium oder die Universität zu W. Daneben gibt es noch ein kgl. adeliges Julianum und ein Studienseminar zu Aschaffenburg. An der Spitze der Diözese steht seit 1898 Ferdinand von Schör (geb. 1839 zu Riedelbach, 1864 Kaplan in Aschaffenburg, 1865 Professor am Gymnasium dafelbst; 1873 Leiter des dortigen Seminars; 1880 Leiter des Julianums in W.). Verschiedene Vorgänge (Fall Berlichingen, Fall Weber-Merle; Reformkatholizismus, A 2; B 1) haben aller Augen in den letzten Jahren auf diese Diözese gerichtet.

J. P. Lüdwig: Geschichtsschreiber vor dem Biestum W., 1712; — A. m. Uffermann: Episcopatus Wurzburg, 1794; — F. X. Himmelstein: Reihenfolge der Bischöfe von W., 1902; — C. Baumgartner: Geschichte und Recht des Archidiakonats der oberhessischen Bistümer, 1907, S. 125 ff.; — A. Willb: Die staatliche Organisation der Bistümer W. und Bamberg, 1906; — J. G. Albert: Die Wahlkapitulationen der W.er Bischöfe 1225—1698, Diss. W., 1905; — L. Günther: Der Übergang des Fürstbisistums W. an Bayern, 1910; — A. Schneider in KHL II, Sp. 2769 ff.; — Haud in RE⁴ XXI, S. 556 f.; — XXIV, S. 659. Schornbaum.

Würzburg: II. Universität. Die erste Hochschule, 1402 durch Fürstbischof Johann I von Egloffstein gegründet, überlebte ihren Stifter, nur um wenige Jahre. Die heutige Universität führt ihren Ursprung auf Fürstbischof Julius Echter v. Neubronn (1573—1617) zurück, welcher eine von seinem Vorgänger 1561 geschaffene, 1567 durch Beurteilung von Jesuiten reorganisierte Parvularschule (Gymnasium) als Grundlage benützte. Papst Gregorius XIII verlieh der Stiftung 1575 die Rechte und Privilegien der Universitäten Bologna und Paris, Maximilian II am 11. Mai desselben Jahres die kaiserliche Bestätigung. Die feierliche Gründung erfolgte am 2. Januar 1582. Als Bollwerk des Katholizismus gegen die religiöse Neuierung gedacht, stand die Universität von Anfang an unter dem Einfluß der Jesuiten, welche die theologische und philosophische Fakultät aus ihrer Mitte besetzten. Unter den Professoren der Theologie aus der ersten Periode sind zu nennen Nikol. Serarius († 1609 in Mainz), Martin Vecanus († 1624 in Wien), Adam Conzen († 1635 in München), die teilweise vorher der philos. Fakultät angehört hatten. Zu dieser rägte vor allem hervor Athanasius Kircher († in Rom 1680). — Das Heraunehmen der Schweden, vor denen W. am 15. Oktober 1631 erfüllt wurde, verschreckte Professoren und Studenten. Der Versuch des Herzogs Bernhard von Weimar, die Hochschule paratting in Sinne des Georg Calixtus zu gestalten, scheiterte an den Verhältnissen, die Beurteilung von Anhängern der unveränderten Augsburger Konfession wurde durch die Schlacht von Nördlingen 1634 und den dadurch erfolgten Sturz der schwedisch-weimarlischen Zwischenregierung vereitelt. Der zurückgelehrte F. B. Franz v. Hatzfeld eröffnete Herbst 1636 die Universität in ihrer früheren Gestalt. Die Übung, daß der Rektor des Jesuitenkollegs ständig das Defensat der theologischen Fakultät führte, selbst wenn er nicht aktiver Professor war,

wurde abgestellt durch F. B. Joh. Phil. v. Schönborn (Mainz; 1, 2 e; übrigens ein Gönnner Dr. v. Spees), der auch die Leitung des 1654 wiederhergestellten Klerikalseminars nicht wieder den Jesuiten gab, sondern den Bartholomiten übertrug. Nicht empfahlen sich auch dadurch, daß sie nicht, wie jene, den Wintern eines Generals gehörten, sondern dem Landesbischof unterstanden. Uebrigens wurden 1679 auch sie wieder befeitigt und von da an das Seminar durch Weltgeistliche geleitet. — Davorragende Persönlichkeiten und Leistungen hat die theologische Fakultät nach dem 30jährigen Krieg nicht aufzuweisen, schon wegen des auch hier bestagten allzuhäufigen Wechsels der Professoren. Wenn man Kirchers Schüler Kapar Schott nennt, der aber der philologischen Fakultät angehört, († 1666), sind die glänzenden Namen erschöpft.

2. F. B. Joh. Phil. Franz v. Schönborn (1719—24) macht den ersten Versuch einer Reformation. Er weicht der Aufnahme ungeeigneter Elemente, um nicht ein „gelehrtes“ Proletariat zu schaffen und bereichert die Hochschule mit einer historischen Professur (1720), die freilich der theologischen Fakultät einverleibt und mit Joh. Kapar († 1742) besetzt wurde. Gründlicher hat F. B. Friedr. Karl v. Schönborn (1729 bis 1746) durch seine Studienordnung vom Jahre 1731 beginnend 1734 die Stiftung Julius' umzugehenden Versuch entsprechend den „merklich veränderten Umständen“, „unjetes geliebten deutschen Vaterlandes“. Den Theologen wird in erster Linie das Studium der Kirchengeschichte aufgefordert, die Polemit soll sich der „Schmähungen und Schwänderungen“ Anderzuläufiger enthalten. Für die juristische Fakultät — die natürlich Rechtsgeschichte pflegen soll — wie für die medizinische wird auf Festschalen bestimmter Fächer durch die einzelnen Professoren gedrungen. In der theologischen Fakultät haben sich durch geschichtliche Arbeiten einen Namen gemacht Leonh. Grebner († 1742 in Bamberg) und Adrian Daude (1742—55). Eine der leuchtendsten Barden der juristischen Fakultät wurde bald Joh. Kapar Barthel (seit 1728, † 1771), ein Sohn Broder Lambertus (P. Benedictus XIV.), der im Gegensatz zu der bisherigen Benediktischen Methode das Röthenrecht historisch-pragmatisch behandelte, auf den sich Teubronius berufen konnte. Von den Jesuiten in Rom angeschwärzt, verteidigte sich B. 1751 erfolgreich bei seinem zwischenzeitlichen auf den päpstlichen Stuhl erhobenen Lehrer gegen die „spanischen Metaphysikationen“. Neben ihm rägte der noch mehr gehätschelte Konvertit Joh. Adam Tschatt hervor. Waren die Jesuiten 1733 vom Fürstbischof noch belobt worden, daß sie bei der besseren Einrichtung der Universität fördernd mitgewirkt hätten, so scheint das Urteil über sie bald weniger günstig geworden zu sein. Das Gutachten, das die theologische Fakultät im Hexenprozeß gegen die Nonne Renata Tänger 1749 abgab, in dem kein einzigesmal die Bibel oder auch nur ein Kirchenbuch, sondern lediglich Thomas von Aquino und „bewährte Autoren“ wie Suarez, Sanchez, Thoma, Barberistuer, Delrio zitiert werden, noch mehr die Predigt des Jesuiten Gaar (der zwar nicht Professor, aber kaum anderer Blüte als seine Ordensgenossen in der Fakultät war) bei der Verbrennung der Hexe lassen die damalige W.er Theologie in keinem

vorteilhaftesten Lichte erscheinen. Wiederholte müssen die Fürstbischöfe das beständige Distieren verbieten und auf Studium des Hebräischen dringen; so namentlich Karl Phil. v. Greiffenklau, der — wahrscheinlich unter dem Einfluß Barthels — 1749 auch den ewigen Wechsel der Professoren tadelt, Erklärung der Olg. Schrift nach dem hebräischen und griechischen Urtext und einen historischen Kursus von zwei Jahren für die Theologen vorschreibt. Indes dünktet F. X. Wiedenhofer, der schon 1747 Lehrbücher des Hebräischen herausgab, die Förderung dieses Studiums sogar mitveranlaßt haben. Die steile Nachsicht der biegsigen Bischöfe über ihre Hochschule ließ den Jesuiten niemals eine solche Selbstherauslichkeit, wie sie anderswo wohl vorlaut. Auch die weltgelehrten Seminarvorstände, namentlich Barthel und Dam. Günther, waren als Gegner der Jesuiten bekannt. Michael Ignaz Schmidt, der nachmal berühmte Geschichtsschreiber der Deutschen, war hauptsächlich Berater des F. B. Adam Friedrich v. Seinsheim (1755—79) bei Durchführung einer zeitgemäßen Reform. So finden wir, durch diejen veranlaßt, noch kurz vor Aufhebung des Ordens in der Theologia Würzburgensis (1766 bis 1771, 14 Bde., 8°), bearbeitet von Thom. Holzklau, Heinr. Küller, Utr. Nünier und Ign. Neubauer, eine Leistung der Jesuiten, auf die ihre Bewunderer heute noch als Beweis ihres damaligen Römmens hinweisen. Das Werk (nach Wiederaufkommen der Scholastik 1852 ff. und nochmals 1879 i. zu Paris neugebracht, je 10 Bde.) erhebt sich in mancher Hinsicht über den Scholastizismus jener Zeit; aber das historische und ergetische Element ist nach Inhalt wie Umfang gleich schwach vertreten. Thom. Grebner, in dem die Jesuiten hier einen ganz gediegenen Historiker besaßen (seit 1755, † 1787), wurde gar nicht herangezogen.

3. Die Aufhebung des Ordens vollzog sich in W. ohne alle Härte. In der theol. Fakultät blieben von den Jesuiten Holzklau, Grebner und Wiesner; ihnen traten u. a. Franz Oberhüt und — obwohl mit dem Lehrauftrag für „Reichsgeschichte“ — M. J. Schmidt zur Seite. Nachher kamen Ad. Joh. Onymus (seit 1783, † 1836), Mich. Feder († 1824), Franz Berg (1785—1821), dieser durchaus Rationalist, ohne es aber in seiner früheren Zeit zu zeigen. Gegen die Angriffe der Ex-Jesuiten und ihrer Anhänger stand die erneute Fakultät in dem ästhetisch-strengen und ängstlichen, aber allem wirklichen Fortschritt geneigten F. B. Franz Ludwig v. Erthal (1779 bis 1795) einen energischen Verteidiger. Er hatte die zweite Jahrhundertfeier der Universität mit aller Pracht begangen und freute sich des wissenschaftlichen Lebens seiner Hochschule, welche die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich lenkte. Den für Kant's Philosophie begüterten Benediktiner Materius Reum (Prof. der Pil. seit 1782) laudete er mit einem Reisefestvendium nach Königsberg. Sein Nachfolger dagegen, Eg. Karl v. Seewenbach (1795—1808), der letzte Fürstbischof von W., hat vor allem aus Furcht, die allgemeine Bärung zu unterdrücken, i. S. 1800 die Bewegungsfreiheit der Universität eingeschränkt. Aber die Säularisation entwandelte die Herrschaft. Die bayerische Regierung hob die Einteilung in Fakultäten auf, an deren Stelle die zwei großen Klassen der allgemeinen

und der besonderen Wissenschaften traten. Eine „Sektion“ der letzteren bildete die Theologie, zu deren Vertretung nun auch Protestanten berufen wurden. So wirkten ein J. Schelling und H. C. G. T. Paulus kurze Zeit in W. Infolge des Würzburger Friedens 1806 an den Großherzog Ferdinand von Toskana gekommen, sah W. seine alte Universität mit ausschließlich katholischem Charakter wiederhergestellt, die protestantischen Professoren entlassen (1809). Nur die theologische Fakultät wurde aufgelöst und durch eine dem Bischof unterstellte Seminararchie ersetzt (Berg wurde 1811 Professor der Geschichte in der philologischen Fakultät).

Die zweite und endgültige Vereinigung mit Bayern erfolgte 1814. Jetzt wurde wesentlich weniger radikal verfahren. Aber aus den Zeitverhältnissen erlässt sich, daß die Fakultät zu keiner Blüte gelangte. Freilich zeigte sich auch in dem zweiten Viertel des 19. Jhd.s außäufig wenig literarisches Leben in ihr, was es dem Germanisten Bischof Stahl (1840—70) ermöglichte, unter Entgegenkommen der bayerischen Regierung mehrere Professuren unter Verdienstung des früheren Inhaber (darunter der tüchtige J. B. T. Schwab, † 1872) mit Jesuitenzöglingen zu bekleiden. Dem veränderten Zeitgeist entsprechend fanden H. J. Denzinger, J. Hergenröther und Fr. Hettlinger vielen, übrigens durch ihre Leistungen verdienten Beifall. Mit A. T. Scholz (1873, † 1908) und namentlich Hermann T. Schell (1855, † 1905; T. Reformfatholizismus, A 2; B 1), in gewissem Sinne auch H. Kühn traten Männer anderer Richtung ein, ohne daß die Fakultät einheitlich geworden wäre. Ihre neueste Geschichte ist teilweise nur zu beflaunt. Viel hat durch sein Moralhandbuch F. A. Göpfert († 1913) von sich reden gemacht. Kirchengeschichte wird seit A. T. Erhardts Weggang (1898) vertreten von T. Merkl; Nachfolger F. T. Albert als Dogmatiker wurde 1905 F. X. Kießl, der Juli 1911 als Domherr nach Regensburg ging; sein Nachfolger ist Joseph Zahn; für altliche Ereignisse wurde 1903 Joh. P. Dehn, für Moral 1913 L. Ruland berufen.

Wilhelm German und Oswald Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1905, S. 1158—1182; — Franz X. v. Begele: Geschichte der Univ. W., 2 Bde., 1882; — Anton Ruland: Series et vitae professorum ss. theologiae Würzburg., 1835; — Johann Baptist Schwab: Franz Berg, (1809) 1872; — Carl Braun: Geschichte der Herabstufung des Clerus in der Diözese W., 2 Bde., 1889—97 (grossenteils unvollständig und sehr einseitig). Merke.

Würzburger Bischofskonferenz und Denkschrift Ultramontanismus, 2 b Döllinger, 3.

Wulfila = Ursulas.

Wultram von Sens = Niederlande: I, 1.

Wullenweber, Fürigen, Tübendorf: II, 1 (S. 240).

Wunder Christi = Christi Blut.

Wunder. Übersicht.

I. W., religiengeschichtlich; — II. A. W. im AT; — II. B. Jüdische W.; — III. W. im NT; — IV. W., dogmatisch; — V. A. W. glaube, dogmengeschichtlich; — VI. B. W. glaube in der Gegenwart; — VI. W. Erzählungen in Literatur.

Wunder: I. religiengeschichtlich. Das W. erscheint dem primitiven Menschen zwar anfänglich, aber nicht unmöglich, weil er den Begriff der Naturgesetze nicht kennt. Es näher eine Literatur dem Denken der Urzeit steht, um jo

schrankenloser lebt die Phantasie in der Zauberwelt der W. und ist sich vielleicht kaum des Unterschiedes zwischen Dichtung und Wirklichkeit bewußt. Das Märchen (I) hat diese Stufe bewahrt, denn seine Haupteigentümlichkeit ist das W., das freilich von dem Erzähler der Kulturböller nicht mehr geglaubt wird. In der Sage tritt das W. bereits zurück (I Sagen und Legenden; I); es bleibt in allgemeinen nur noch der Gottheit vorbehalten. Allerdings nähern sich viele Sagen dem Märchen, und so kommt es, daß im AT, obwohl es keine Märchen im strengen Sinne des literargeschichtlichen Terminus enthält, dennoch manche W. erzählt werden. Ein allmählich verschwinden die W., je mehr die Geschichtserzählung und Geschichtsschreibung die anderen Gattungen verdrängen; der W. glaubt bei religiöser Betrachtung dem Vorstellungsglauben, bei profaner Betrachtung dem Zufall, bei beiden aber dem natürlichen Geschehen. Nur da, wo volkstümliche Erzählungen in die literarischen Schichten eindringen, kann auch das W. aufs neue zum Mertzeichen der Sage werden. So erklären sich die vielen W. der Evangelien (I Wunder; III) daraus, daß diese Erzählungen aus ungebildeten Volkstreilen stammen. Selbst die Geschichtsschreibung ist nicht immer ganz frei von W.; denn der Umfang dessen, was als W. gilt, wechselt nach dem Stande der Naturwissenschaften. Das ganze Mittelalter hindurch, wo die Astrologie (I Manif. niv., 5) als exakte Wissenschaft anerkannt war, sah man in dem Einfluß der Gestirne auf das menschliche Leben kein W.

Eine Eigentümlichkeit des Ws ist es, daß es sich überall wiederholt und daß es trotz der Willkür einer scheinbar grenzenlosen Phantasie nur eine kleine beschränkte Anzahl von Wn gibt. Man wird dies aus der Armut der menschlichen Phantasie erklären müssen. Wo geschilderte Ereignisse erzählt werden, findet niemals eine einfache Wiederholung statt; zum W. dagegen gibt es stets eine Fülle von Parallelen, weil es sich immer wiederholen kann. So stehen auch die im AT und NT berichteten W. nicht für sich allein. Der Zauberstab, den I Moses, I Aaron oder Elija führen, der Zaubermantel, den I Elias dem I Elia vererbte, das Schwimmen des Eisens auf dem Wasser, das Stillstehen der Sonne, Zona, der vom Fisch verschlungen und wieder ausgekippt wird (Zonabuch), die redende Gelin I Bleams, die Auferweckung der Verstorbenen und ungähnliche andere W. sind in vielen volkstümlichen Erzählungen fast über die ganze Welt verbreitet. Eine Wandern der Motive ist nur in seltenen Fällen wahrscheinlich; solche W. sind eben überall und mit großem Bedeutung. Aus der großen Fülle der W., die sich zu eingängigen Gruppen zusammenfassen lassen, haben wohl die Heilungsw., das zäheste Leben geführt; sie überwiegen bei den Helden, die das Volk am meisten gefeiert hat, alle anderen W. und werden als besonderer Beweis für ihre göttliche Kraft betrachtet (vgl. z. B. die Heilungswunder der Evangelien; I Jesus Christus; II, 4 I Wunder; III). Die Bedeutung der Heilungswunder in verhältnismäßig später Zeit, die jenseit den W. glauben bereits überwunden hat, erklärt sich teils aus dem Zustande der damaligen Medizin, die dem Überglauhen freien Spielraum ließ,

teils aus gesteigerten ethischen Erlebnissen einer religiös erregten Volksmasse.

Heinrich Günter: Die christliche Legende des Abendlandes, 1910 (dort weitere Lit.); — **Raimund Lemberg:** Das W. bei den römischen Historikern (Wiss. Beilage z. Jahresbericht des Realgymnasiums Augsburg 1904); — **Otto Weinreich:** Antike Heilungswunder, 1909. **Grehmann.**

Wunder: II A. Im AT.

1. Begriff des Ws im AT;
- 2. Das W. in Sage und Legende;
- 3. Das W. in den historischen Schriften;
- 4. Das W. bei den Propheten;
- 5. Das W. in der religiösen Lit.

1. Unter den hebräischen Wörtern, die mit W. überliefert werden, bedeutet das am häufigsten vor kommende eigentlich soviel wie „Zeichen“. Hierin spiegelt sich die Anschauung, die das gesamte AT vom W. bat. Gott ist unsichtbar; zuweilen gefällt es ihm aber, spüren oder erkennen zu lassen, daß er mächtig wirkt hinter dem Gang der Dinge steht. Er gibt ein „Zeichen“ seines verborgenen Wirkens. Bei dieser Anschauung kann im Grunde jedes Ereignis als ein W. gewertet werden: daß ein Armer aus der Hand eines Reichen und Räudigen errettet wird, daß ein Betrübter Trost findet, ja selbst daß es regnet, ist ein „W.“ (Hob 5, 10—12). Es kommt nur darauf an, daß der, dem es begegnet, in dem betreffenden Ereignis Gottes Wirkung spürt. Im allgemeinen ist das dann der Fall, wenn ein Ereignis überrascht. W. sind „große Dinge, die unerschöpflich sind“ (Hob 5, 9).

2. In diesem Sinne wissen sämtliche Schriften des ATs — abgesehen etwa von der Urgeschichte, in der nach der Vorstellung des Erzählers Gott noch unverhüllt in der Welt wandelt und wirkt, also nicht von Zeichen seines Daseins gesprochen werden kann — von Wn zu berichten. Ein großer Unterschied besteht aber zwischen den einzelnen Literaturgattungen hinsichtlich der Art der Ereignisse, die man als Zeichen des Wirkens Gottes ansieht.

Zu der Sage (I Sagen und Legenden; II, A 2 b, c) sind W. in der Regel Ereignisse, die der gewöhnlichen Erfahrung durchaus widersprechen. Zunächst sind da zu nennen: Errettungen Gottes (oder eines Engels) in menschlicher Gestalt (I Moje 18, 22–25; Richt 13, 3 und öfter) oder im Feuer und Rauch (I Moje 15, 17; II Moje 13, 21, vgl. Richt 13, 20). Weiter hören wir von Wörtern, die vom Himmel her erscheinen, z. B. I Moje 22, 11. Häufigster sind es merkwürdige Ereignisse in der Natur oder im Schicksal der Menschen, durch die man auf Gott aufmerksam wird: die Zerstörung Sodoms und Gomorrhas (I Moje 19), die plötzliche Auftretung des Schilfmeeres (II Moje 14, 27), daß wunderbare Sünden von Brot, Fleisch und Wasser in der Wüste (II Moje 16 ff.), das Rückwärtsstreiten des Belagerthums an der Sonnenmuhr (Sel 38, 5) sind Beispiele solcher W. In ihnen allen wird deutlich, wie Gott über dem Geschick des Volkes und der Einzelnen mit schrankenloser Gewalt wacht; selbst Sonne und Mond hemmt er eine Weile in ihrem Lauf, um den Krieger Israels Zeit zur Ausnutzung eines Sieges zu schaffen (Sel 10, 12). Am häufigsten bedient er sich, wenn er seine Macht oder seinen Willen zeigen will, auch in der Sage besonderer Männer (I Sagen und Legenden Israels; III, 3). Von denen sagt man dann, daß sein Geist in ihnen wohnt oder auch plötzlich

und gewaltsam über sie kommt. Alsdann sind sie imstande, Erstaunliches zu tun; sie zerreißen einen Löwen mit den bloßen Händen (Richt 14, 11), sie speisen hundert Menschen mit wenig Brot (II Kön 4, 42 ff.), sie heilen Kranken durch ihr Wort (II Kön 5, 19), berauben Gift seines tödbringenden Wirkung (II Kön 4, 39 ff.), sie rufen einen Leichnam ins Leben zurück (II Kön 4, 35). Überhaupt wirkt die Kraft der Gottheit, die sich in dem wunderbaren Handeln dieser Männer offenbart, fast vorwerlich an ihnen haftend vorge stellt. So geschieht denn das Wunder mitunter auch durch leblose Dinge: den Stab des Moše, der das Werkzeug für die Gotteszeichen vor Pharao ist (II Moše 8, 12 und öfter), den Mantel des Elia, der den Wassern des Jordan halt gebietet (I Kön 2, 21), den Stab des Elia, der einem eisernen Beile, das ins Wasser gefallen ist, die Schwerthaltung nimmt (II Kön 6, 20). In ganz wenigen Fällen bedient sich Jahve auch der Tiere, um Zeichen und Wunder zu tun: der redenden Esel des Bileam (IV Moše 22, 28 ff.), der Raben, die den Elia ernähren (I Kön 17, 4), der Bären, von denen die Gassenjungen, die den Elia hänseln, zerissen werden (II Kön 2, 14), des Fisches, der den Jona verschlingt.

Allen diesen W.-gesichten liegt die Überzeugung zugrunde: „Ich weiß, daß du alles vernagt“ (Sib 42, 1 Moše 18, 1). Zur Darstellung dieses Sages ist die große Mehrzahl dieser Erzählungen frei erdichtet. Wir tun unrecht, wenn wir nach ihrem „geschichtlichen Kern“ fragen, statt uns daran zu freuen, wie der Vorahnungsglaube des AT in diesen lieblichen Sünden vor uns anschaulich wird. Eine Anzahl dieser Geschichten begegnet — auch das ein Beweis für ihre Ungeschichtlichkeit — in nahe verwandter Gestalt in den Sagen und Märchen anderer zum Teil entlegener Völker. Von einigen wenigen darf man annehmen, daß ihnen ein bestimmtes geschichtliches Ereignis zugrunde liegt; das gilt z. B. von dem Wunder am Schilfmeer II Moše 14, das in seinem Kern durch das alte Mirjamlied als historisch besteuigt ist (Moses, 2).

Die Umwandlung geschichtlicher Berichte in wundererfüllte Dichtung ist die besondere Eigen tümlichkeit der Legende (Sagen und Legenden; II, F.). Man vergleiche z. B. die beiden Erzählungen von dem Bürgerfolge Sanheribs vor Jerusalem. Die eine von ihnen erzählt sehr glaubhaft, daß Sanherib auf die Nachricht vom Anlaufen eines athiopischen Heeres die Belagerung Jerusalems aufgegeben habe II Kön 19, 9. Die andere legendarische erzählt, daß auf ein Wort des Propheten Jesaja der Engel Jahves gekommen sei und in einer Nacht 185 000 Assyrer getötet habe II Kön 19, 35. Hier ist offensichtlich aus religiösem Interesse an Stelle des in den älteren Bericht überlieferten Verganges ein anderer, der das Handeln Gottes handgreiflicher erkennen läßt, getreten. Das Mirakelhafte, aller Wahrscheinlichkeit widerprechende ist in der Legende viel häufiger als in der Sage. In dieser Beziehung sind besonders lehrreich die W.-berichte in den Büchern der Chronik (: 2, b), verglichen mit der Geschichtserzählung der Königsbücher.

3. In bestimmten Abschnitten der at.lichen Literatur fehlen nun W. im Sinne von analogielosen Ereignissen, wie sie Sage und Legende kennt, vollständig. Und zwar sind das durch-

gängig jolche Abschnitte, die auch aus andern Gründen als die ältesten Versuche einer Geschichtsschreibung bezeichnet werden müssen (V. Geschichtsschreibung; I, 4 b). Dabei würde man nun aber diese Geschichtsschreiber größlich mißverstehen, wenn man ihnen die Ansicht zuschieben wollte, W., d. h. Zeichen des Willens des lebendigen Gottes, gebe es überhaupt nicht. Das Joram auf dem Weinberg des Naboth, den sein Vater durch Mord an sich gebracht hat, den Tod findet (II Kön 9, 25), würde nicht ausdrücklich berichtet sein, wenn der Geschichtsschreiber darin nicht ein Zeichen der geheimnisvollen Führung Gottes gesehen hätte. Aber daß solche rein natürlichen Gegebenheiten dem Vorahnungsglauben dieser Männer genügen, das eben zeigt, daß sie eines anderen Geistes Kinder sind als die Sagenerzähler und die Legendenbeschreiber: die Wirklichkeitssinn ist größer, und — so dürfen wir hinzufügen — ihre Trümmigkeit ist tiefer.

4. Wenn in den Sagen und Legenden den „Gottessämlern“ W. zugeschrieben werden, so darf man das nicht lediglich auf Rechnung der Dichtung schreiben. Es ist die Wirkung des außerordentlichen Eindrudes, den die israelitischen Propheten auf ihr Volk gemacht haben. Sie waren sich dessen bewußt, „von Jahves Geist geprägt zu sein“ und in diesem Zustand Dinge zu sehen und zu hören, die kein gewöhnliches Auge gesehen und kein Ohr gehört hat (I. Propheten; II, A). Was war natürlicher, als daß man sie auch für befähigt hielt, Taten zu tun, in denen in Wahrheit nicht ihre eigene, sondern Gottes Kraft offenbar werde? Diese Annahme haben aber auch die Propheten selbst von sich gehabt. So errietet sich Jesaja dem König Ahas, vor seinen Augen ein Zeichen zu tun, droben am Himmel, oder drinnen in der Unterwelt, wenn es der König von ihm begehren würde (Jes 7, 11). Und Jeremia hat einmal mit einem Worte einen seiner Gegner getötet (Jeremia 28, 16 f.). Es ist keinzureichender Grund vorhanden, an der Wahrheit dieser Nachrichten zu zweifeln. Diese außerordentlichen Männer waren imstande, Außerordentliches zu tun.

Um so auffallender ist, daß ihre Schriften im ganzen wenig von solcher Art W. zu berichten wissen. Das liegt daran, daß ihr Blick durch viel größere W., für die sie ihrem Volke und der Menschheit die Augen erschlossen haben, gebannt ist. Sie sehen das Werk Gottes in der gewaltigen Bewegung der Völker. Wem Gott geradezu lebhaft vor Augen steht, wie er dem Weltberede der Assyrer preist, daß es über die Berge in Elamirien daher kommt (Jes 5, 28), der achtet gering, was in seinen eigenen Taten etwa als eine Offenbarung göttlichen Willens erscheinen möchte.

5. Ein Widerhall der großzügigen, prophetischen W.-betrachtung liegt uns aus der religiösen Lyrik des AT's entgegen. Wenn der 78. Psalm ansieht: „Was wir gehört und erfahren, was unsere Väter erzählt haben, wollen wir ihren Kindern nicht vertheidigen. Wir wollen verblunden den nachfolgenden Taten Jahves, seine Macht und die W., die er getan hat“; und wenn nun vom W. am Schilfmeer bis zur Veröhrung des Tempels in Silo die Geschichte nach Spuren des göttlichen Handelns durchsucht und daraus

auf seinen Sorn über das Böse und seine unverdiente Gnade geschlossen wird, so ist das echt prophetische Betrachtung. Zugleich aber tritt in der Lyrik noch eine andere, gleichfalls schon bei den Propheten und auch sonst hin und her im AT sichtbare Seite des alttestamentlichen W.-glaubens in den Vordergrund. Die großen W. der Natur, von den Sternen am Himmel bis zu dem Kippdach, der in den Klüften wohnt (Psalm 104₁₈), betrachten diese Frommen mit tiefer Erforschung: „Herr, wie viel sind deiner Werke, du hast sie alle in Weisheit geschaffen!“ (Psalm 104₂₄). Dabei wird mit besonderer Andacht die Geheimnäsigkeit in der Natur, als Zeichen göttlichen Schaffens gewertet: „Rühmet ihn Sonne und Monda, rühmet ihn alle, ihr leuchtende Sterne! Rühmet ihn ihr äußerster Himmel, ihr Wässer über den Himmeln! Den Namen Jahves sollen sie rühmen; denn er gebot, da waren sie erschaffen. Er stieß sie hin für immer und ewig; er gab ein Gesetz, das überschreiten sie nicht“ (Psalm 148, 1. u. o., vgl. I. Moje 8₂₂; Jerem. 31 as v.). Eine Frömmigkeit, die so vor den ewigen, eheren Gezeiten in der Natur als Zeichen göttlicher Weisheit und Kraft hütte wird, und die zugleich — und auch das geschieht in den Psalmen — in den kleinen Erlebnissen des Alltags, in Krankheit und Genesung, in Gewitter und Sonnenchein, in Eheglück und Kindersegen, Zeichen der Führung Gottes zu sehen vermag, zeigt den W.-glauben des ATs in seiner höchsten Blüte.

Vgl. das Handbuch der AT-lichen Theologie.

Hans Schmidt.

Wunder: II B. Jüdische, d. es s. t. l. i. e n Zeitalters. Aus der Zeit der Tannaiten (bis 200 n. Chr.), also aus ntlicher Zeit, gibt es in der rabbiniischen Literatur eine ganze Reihe von Wundergeschichten, die denen des NTs (§. III) in vielen Punkten sehr ähnlich sind und beweisen, daß die Zeitgenossen Jesu in Palästina, und zwar in der nächst Umgebung Jesu und der Apostel, es liebten, von ihren Rabbinen W.-taten und W.-erlebnisse zu erzählen. So von Jehuda ben Tab'oi (um 100 v. Chr.) ein Straßwunder; der plötzliche Tod eines Mörders durch eine Schlange (Mech. miyadnes, Par. 20 u. Par., vgl. Apfich 5; 28₄). Regenwunder, die im NT nicht vorkommen, z. B. von Honi, dem Kreiszieber (um 100 v. Chr.; b. Ta'anit IIIa) und Natbimon ben Gorion (vor 70 n. Chr.; b. Ta'anit 19 b). Eine an Joh 4, 47 ff. u. Par. lebhaft erinnernde Heilung des Sohnes des Rabbinen Gamli'el II (um 90 n. Chr.) durch R. Hanina ben Doja (b. Berachot 34 b); eine wunderbare Brotervermehrung von demselben (b. Ta'anit 24 b 25 a); ebenso die Tötung einer Waisenschlange (b. Berach. 33 a; vgl. Mef. 16₁₈; Luf 10, 19), die Begegnung mit einem Dämon und dessen Heere von bösen Engeln, wobei er dieser Dämonencharakter bestimmte Räthe zum Herumstreifen zuweist (b. Pesachim 112 b 113 a). Todesvoraussagen, merkwürdiges Auftreten der Tempeltore im Jahre 30 n. Chr. (b. Zoma 39 b). Entzweizelen eines Baumes auf wunderbare Weise (vgl. Luf 17 s. u. Par.) Himmelsstürmen (¶ Bath-köl) aus der Zeit des El'azar ben Hyrcanus (um 90—130 n. Chr.), ebenso an derselben Stelle (b. Baba mezia 59 b) die Stillung eines Sturms auf dem Meere durch Rabban Gamli'el II (um 90 n. Chr.). Aus derselben Zeit eine Nach-

richt darüber, daß auch im Namen des Jesu a. ben Panterā geheilt wurde (Tos. Hullin II 21ff.; vgl. Apfich 19₁₂). Daß man in tannaitischer Zeit den Rabbinen Totenerwiedungen zutraute, sieht man aus Mech., Friedm. S. 53 b. Sehr gern erzählte man beim Tode der Rabbinen oder bei ihren Martyrien W. (so z. B. von R. Akiba, um 130 n. Chr.; b. Berach. 61 b, und von R. Hanina ben Teradon, in derselben Zeit, b. Aboda zara 18 a). Erblindung als Strafwunder Mech., Friedm. S. 100 a (vgl. Apfich 13 u.). Nach Midr. Er. 1. Par. 5 und Midr. Danb., Par. Schemot, zu II. Moje 4, 27 teilte sich bei der Gesetzgebung auf dem Sinai die Stimme Gottes in 70 Stimmen, die als 70 Sprachen den 70 Weltvölkern hörbar und verständlich wurden (vgl. Apfich 2). Yohephus erzählt Altert. VIII, 2, 5 eine Dämonenbeschwörung vor Belafian, von wunderbaren Vorzeichen der Tempelzerstörung Jüd. Krieg VI, 5, 3; von Moses, daß er durch eine Wolke entrückt sei Altert. IV, 8, 18; vgl. die Himmelsfahrt Jesu. — Dieses Material an jüdischen W. aus ntlicher Zeit ließe sich leicht noch vermehren. Doch mußte unverkennbar selbstdändiger Züge der ntlichen W. (fast gänzlicher Mangel zauberhafter Mittel bei Jesus, ebenso bei ihm vielfach das Zeichen eines ausgesprochenen Gebetes zu Gott) ist anderseits gerade an diesen Punkten der Zusammenhang des NTs mit der Zeit seiner Entstehung unleugbar.

B. Siebig: Jüdische W.-geschichten des ntlichen Zeitalters (in: Liepmann, kleine Texte, 1911); — B. Siebig: Jüdische W.-geschichten des ntlichen Zeitalters, 1911. diebig.

Wunder: III. Im NT.

1. Die W.-literatur in der ntlichen Zeit; — 2. Die ntliche W.-erzählung; — 3. Einige W. im NT; — 4. Der geschichtliche Tatbestand.

1. Die Voraussetzungen für die ntliche W.-erzählung sind im wesentlichen dieselben wie für die des NTs (§. II A). Das Wunderbare gilt allerdings als ungewöhnlich und auffällig — darin besteht ja sein Wert und Reiz —, aber es widerprüht nicht einem festen Naturgesetz; Gott kann schaffen und machen, was er will, und gerade im Wunderbaren offenbart sich das Göttliche am deutlichsten. Ebenso wie beim AT ist volkstümliche, naive Stimmung und W.-freude am Werke; handelt es sich beim alten Israel um die kundliche Auffassung eines ganzen Volkes, so befinden wir uns beim NT im Kreise gailänderischer Jüdher und Frauen, griechischer Sklaven und Handwerker, von Reisenden, die gewohnt sind, wunderbare Kunde von Land zu Land zu tragen. Freilich entsteht das NT in einer Zeit der Bildung und Kultur, und die ntlichen Schriftsteller nehmen, wenn auch in bescheidenem Maße, daran teil. Aber die Leute jener Zeit sind allzumal, die Gebildeten nicht anders wie die Ungebildeten, in besonderer Weise dem Wunderbaren, dem Glauben wie dem Aberglauben, der Mischfik wie der Magie zugewandt (Jesus Christus: II, 4). Der Gedanke eines Naturgesetzes ist gerade damals herausgebildet worden, aber in der Form, daß „Stern- und Phantengräster, Engel und Gewalten“, die Menschheit in die Hände des Schicksals schlagen (¶ Mantik iuw., 3 Geister iuw., 4 d); wer ihrer Herr wird durch Verbindung mit der höchsten Gottheit, kann dem Schicksal entrinnen, ist frei vom Gesetz. Lucian

(*Lucian, 3*) versammelt im „Lügenfreund“ eine ganze Anzahl Peripatetiker, Akademiter, Neuplatoniker, die alle ihre Freude daran haben, W.-geschichten zu erzählen, zu erfinden, auszumalen und zu erhaben. Es gibt besondere Orte und Kreise, wo man gutgläubig oder vorgeblich W. erlebt, berichtet und weiterverbreitet; griechische und ägyptische Tempel von Heilgöttern lassen die gehiebenen W. aufzeichnen, Geheilte werden zu ihren Verkündern; lokale Traditionen pflegen und feiern das Andenken an einzelne am Ort geschehene W. und hätten die Reliquien davon; wer mit einem Propheten verfehlt, merkt sich jedes seiner Worte. Den Orientalen, dem Paphagionier, dem Juden, dem Chaldäer und Perse traut man besondere Weisheit zu und zieht fremde Geheimwissenschaft der eigenen Philosophie vor. In einer Zeit, wo des Büchermachens kein Ende ist, muß alle solche Kunde oder Erfindung eine reiße, stets sich erneuernde Literatur hervorrufen; obwohl ihre Erzeugnisse z. T. bald wieder untertauchen, um neuen Platz zu machen, können wir aus Handschriften, Parodien, Nachahmungen und Umarbeitungen ihre Entwicklung wohl erkennen. Man sammelt mündliche Überlieferung, aber auch Aufzeichnungen und echte oder gefälschte Briefe und Asten. Zuerst herrscht glänzige W.-freude; Später mehrmals entweder das W. oder sie lassen gerade das Zauberhaftje zurücktreten, um es desto glaubwürdiger erscheinen zu lassen. Erst reißt man W. an W., dann schafft man eine Biographie des W.-täters, die mit dem ersten Auftreten anhebt und ihn durch auffallende Situationen, Heilungen, Verfolgung, Auflage und Gefängnis zum wunderbaren Ende führt. Auch auf die Geburt des Helden fällt das W.-licht von Träumen, Vorzeichen und göttlicher Zeugung. Mit den W.-n verbindet man geistvolle Reden mit Freunden und Gegnern sowie Verteidigungsreden vor den Richtern. Eine sehr beliebte Form sind Reiseberichte, die den Helden zu Wasser und zu Land, auf Inseln und im Gefängnis W. erleben lassen, am liebsten in der Form des Wirberichts. Gern führt man Zeugen an, die noch leben, Auffallendes hat man selbst gelehnt, schier Unglaubliches hat man wenigstens glaubwürdig vernommen. Die Dämonen müssen beim Ausfahren Wassereimer oder Bildäulen umstürzen, geheilte Kranken ihr Bett heimtragen — so schafft sich dieser W.-glauke selbst die Stützen, die er bedarf. — Zugleich erwachsen so der Erzählung seite Formen, wie für die Biographie und Reiseabenteuer, so auch für Träume und Visionen; man weiß genau, wie man eine Vision herbeiführt, wie Götter, Engel, Geister erscheinen, und anderseits, wie die Seele zum Himmel steigt und sich droben zu bemehnen hat. Im Judentum bilden sich zwei Formen von Apokalypsen aus (*Apokalyptik*), die Zeufestreihe und in Anlehnung an die Prophetenbücher die Zukunftsschilderung: beidermal ist die W.-welt die wahre, zukünftige und bleibende, die sichtbare, der vergängliche Schein (*Wunder: II B.*).

2. Diese Literatur sank das Christentum vor, als es sich selbst literarisch betätigte, um seine Sache zu verbreiten, zu verteidigen und zu empfehlen. Schon vorher hatte sich der Schatz der Erinnerungen dieser Notwendigkeit und Absicht gemäß aufs Wunderhafte, auf die Betonung des Heilkräftigen und Lebenspendenden, das der „Hei-

land“ (*Soter*) brachte (*Jesus Christus: II, 4, Sp. 370 ff.*), und des unüberwindlich Siebhaften hin zugepist; anderseits hatte man Zweiflern und Gegnern gegenüber sichere Zeugnisse (500 Brüder an einmal — I Kor 15, 6 — die meisten leben noch). Schuhzählgungen, wie von der Grabeswache, den zwei nachdrückenden Aposteln, dem Eifer Jesu als Beweis seiner wahren Auferstehung hinzugefügt — teils nach guter Überlieferung, teils nach gutgläubiger Annahme. Jetzt wurden Ketten von W.-erszählungen, die z. T. zuerst andersartige Bedeutung hatten, durch Zeit- und Ortsangaben zu einer Biographie oder einem Reisebericht verbunden — so ist *Marius* entstanden —; es wurden Reden eingesetzt und Redebetten eingefügt — so entstanden *Matthäus* und *Lukas*; (*Evangelien* synoptisch: III, 2, 3, 4) *Jesus Christus: I, 6*) neue Reden wurden geschaffen — *Zohanne*s (*Johannesevangelium*, 2)! Die W.-latten der vredigend reitenden Apostel drängen von selbst zu Berichten von Missionstreisen eines *Philippus*, *Petrus*, *Barnabas* und *Paulus*; die *Apostolische* macht davon Gebrauch und treibt sich auch das „Wir“ darbieten zu können. Überall fest schriftstellerische Absicht und Kunst ein; die Situation, die Stimmung des Zuschauer, der Jünger, der Gegner, die Wirkung, Schlag und GegenSchlag werden geschildert, das W. gesichert, geprägt und beglaubigt, selbst die Gegner können es nicht leugnen. *Martius* muß alles tun, um bei der siebhaften W.-macht Jesu nur zu erklären, daß die Jüden ihm dann doch verworfen haben; also hat Jesus seine W. halb verhüllt, außerdem war sein Gedächtnis schon bestimmt, daß Volk verstößt und Jesus dazu bereit. So wiederholen sich denn bei ihm die Todeswelsagungen wie die Verbote, vom W. etwas zu sagen. Lukas setzt sich besonders der helfenden Heilandsliebe, die bei der Witwe zu Nain und bei den Samaritanern W. tut; *Matthäus* beruft sich gern auf die erfüllte Weissagung; *Johannes* weist auf die geistige Bedeutung der von ihm ausgewählten W. hin (*Johannesevangelium*, 5 c); in ihm wird das Wort „Geistich“, greifbare, sichtbare Wirklichkeit und offenbart sich jo als „Licht“ und „Leben“. *Matthäus* und *Lukas* greifen mit der Berzählung auf Jesu Geburt und Kindheit zurück, *Lukas* und *Johannes* wollen besonders auch die leibliche Auferstehung sicher stellen. In diesen späteren Schichten finden sich auch zahlreich helfende und anflüngende Engel ein, die sonst in den Evangelien fehlen, bei *Matthäus* auch Träume; in der Apotelsgeschichte spielen Engel, Geister und Träume eine wichtige Rolle. Die *Qiesenbaraq des Zohanne*s ist in dieser Hinsicht noch reicher und verschwendender, sie läßt uns in den Himmel blühen, öffnet den Brunnen des Abgrunds, Gott und Christus reden, Engel jahren auf und ab, vollamen und rufen, am Himmel erscheint ein gebärendes Weib, unheimliche Reiter erschrecken die Welt, Drachen steigen auf und werden gestürzt, das irdische Jerusalem wird gemessen, das himmlische beschrieben, Lebensstrom und Lebensbaum verloren geschildert. Alles das ist überreichtes apokalyptisches Material, aber in frischer, mächtig vadender Gestalt und vor allem im Dienst eines kühnen Glaubens an den Sieg Christi, des geschlachteten Lamnes, über die römische Welt und Gewalt.

3. Auch die W. der Evangelien und

der Apostelgeschichte sind, obwohl sie die neue Christusreligion kennzeichnen und verherrlichen sollen, nicht nur in den zeitgemäßen Rahmen von „Denkwürdigkeiten“ der Augenzeugen des Apostels gespannt, sondern auch an sich selbst den damals gern erzählten und geglaubten Wahrnahmen verwandt. Das mag noch hier und da im Einzelnen gezeigt werden. Die wunderbare Geburt des Heilands entspricht nicht nur der naheliegenden Empfindung, daß solch fräulein Hilfe nur von einem Göttlichen gespendet werden kann; Gott muß der Zeugende, die Menschheit in der menschlichen Jungfrau die Empfangene sein. Nicht nur sagenhafte Helden, sondern auch bekannte ägyptische Könige, Alexander der Große und Plato werden von Zeitgenossen als so entstanden gedacht und gerühmt (¶ Jesus Christus: II, 1 a, Sp. 363 f.). Daz jolch ein Ereignis sich abnenden Schern und Eltern vorher anstündigt, wissen Juden, Griechen, Perier und Inder. Daz der später so Hochgeprievlene und Erhöhte vorher in Niedrigkeit lebte und geboren ward, gehört zu seiner geheimnisvollen Herkunft; selbst Sargon, der Altkirrkönig, röhmt das von sich troz seiner königlichen Abkommung (¶ Käufertult, 1). Daz der neugeborene König der Bringer einer neuen Welt, das göttliche Kind vom herrschenden König, von den Vertretern der alten Welt verfolgt wird, ist ein sehr naheliegender Ausdruck dafür, daß stets die neue Macht und Religion der alten zuwider ist, die sich für ihr Dasein wehren muß — so wie der indische Krishna nach der Geburt von seinem Oheim Kamam verfolgt; das Kind wird dabei in eine Kiste versteckt wie Moses oder Jon; so Jesus in eine Krippe — im Protevangelium Salobi (¶ Kindheitsevangelium) tritt das noch deutlich hervor. Natürlich kündigt sich der zukünftige Träger wunderbarer Weisheit schon früh an; so bei Krishna und Buddha, nicht anders beim zwölfsährigen Jesus, das Evangelium des Zatobus und des Thomas (¶ Kindheitsevangelien) malen das noch weiter aus, jedenfalls dem Volksmärchen entsprechend. Eine Verjüngung des geistigen Herrschers durch Angebot der Weltherricht wird auch bei Zoroaster und Buddha erwähnt. Von Dämonenausstreibungen und anderen Heilnwundern wie ihren Umständen ist schon geredet (vgl. auch ¶ Jesus Christus: II, 4, Sp. 370 f.). Die Verwandlung von Wasser in Wein gehört eigentlich in den Kreis der Vegetationswunder; wenn sich das Wasser des Adonisflusses tötet, deutl man in Biblus an den Tod des ¶ Adonis; in Karien und Arabien glaubt man, daß am 6. Januar, dem Geburtstag des Dionyios (¶ Griechenland: I, 6 ¶ Mysterien: I, 4), Quellen statt Wasser Wein brächten, in Elis füllte Dionyios jährlich leere Krüge mit Wein — eine Lokalfrage im phönizischen Raum mag der Gelehrte bei Johannes zugrunde liegen. Gedichten von der Verklärung, von dem Seewandeln und der wunderbaren Speise galten wohl ursprünglich den Erscheinungen des Auferstandenen auf den Bergen, auf dem See, bei der Mahlzeit der 500 Brüder (vgl. Joh 21). Auch der heidnische Apollonius von Thana bleibt noch 40 Tage bei den Seinen, erscheint plötzlich unter ihnen und fährt zum Himmel empor; ebenso Peregrinus Proteus (¶ Lucian, 3) nach seiner Selbstverbrennung; nach ¶ Philo wird auch Moses auf wunderbare Weise entrückt. Die Pfingstgefechte ist so erzählt, wie Philo

die Herabkunft des Gesetzes mit Windesbrausen und Feuerzungen berichtet, auch das Gesetz wurde in 70 Weltsprachen verkündet. Eine wunderbare Befreiung aus dem Gefängnis erleben die Apostel Petrus, Paulus und Silas, in den ¶ Thomasatzen Thomas. Diese Erzählungsform ist also typisch und findet sich auch bei Apollonius. Selbst in den Berichten der Apostelgeschichte, auch wenn er auf einen Reisegefährten des Paulus zurücktut (¶ Apostelgeschichte, 3, 4), sind doch überlieferte Büge hineingetragen; so der uralt Zug von der Schange auf der Insel, dahin die Reisenden durch Sturm vertrieben sind — ursprünglich ist die Schlange selbst die gästlich Aufnehmende.

4. All das wäre aber nicht von Jesus und den Aposteln erzählt worden, wenn sie nicht, selbst wundergläubig und in wundergläubiger Umgebung, durch den gewaltigen Einindruck ihrer Persönlichkeit und Verkündigung wirklich außallendste Heilungen vollzogen und sonstige Begebenisse erlebt hätten (¶ Jesus Christus: II, 4, Sp. 373f.). So ist auch der Glaube an die Auferstehung Jesu entstanden auf Grund wirklich erlebter Visionen, wie sie Paulus I Kor 15 genau aufzählt (¶ Urgemeinde, 2) — von da aus hat man geschlossen, daß Christus wirklich wieder aufgelebt sei, und da man jolch neues Leben sich nicht anders als förperlich vorstellen konnte, so mußte man freilich an ein leeres Grab glauben.

Bei solchem Sachverhalt erwächst der Kritik die schwierige Aufgabe, hinter dem wunderhaften Schleier die wahre Geschichte, die gewiß des Aufstellenden und Seitlamer genug bot, nach Möglichkeit aufzuhellen. Das wird immer nur annähernd möglich sein. Hat doch gewiß, wie die Vorgänge zur Zeit des hlg. ¶ Bernhard und des hlg. ¶ Franz nahe liean, die Legendenbildung schon zu Lebzeiten Jesu und der Apostel fräulein eingelebt und das Kühnste geglaubt und behauptet, Totenaufweckungen und Heilungen unheilbar Kranke, Heilungen durch den Schatten des Petrus und die Schweiflichter, die Paulus berührt hatte. Dergleichen wird ja auch heute geglaubt und volzielt sich wohl auch; aber nichts nötigt uns, hierbei an ein Warten übernatürlicher Mächte zu glauben: vielmehr liegen in der Menschenart viele verborgene Kräfte, die immer wieder in aufgeregten Zeiten unheimlich oder heilsam hervortreten.

¶ F r i d r i c h B a r t h: Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, (1899) 1903; — **Louis Ménegès:** La notion biblique du miracle, 1894; — **Willibald Benscha:** Die Bedeutung des W.-im Christentum, 1863; — **Robert Stüber:** Über den christlichen W.-Glauben, 1883; — **Georg Woerner:** Der christliche Gottesglaube (1902) 1911; — **Friedrich Traub:** Die W. im NT (RV), 1905; — **Paul Meliborn:** Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu (Aus Natur und Geisteswelt 137, 1911, S. 18—28); — **Paul Weinreich:** Antike Heilungswunder, 1909; — **Richard Reichenstein:** heilensichtige W.-Erzählungen, 1906. — **Arnold Meyer:**

Wunder: IV. Dogmatisch.

1. Einführung; — 2. W. und religiöses Bewußtsein; — 3. W. und Geheimhaftigkeit.

1. W. im allgemeinsten Sinne ist ein naiver Ausdruck für die Wirksamkeit der Götter oder Gottes, wobei dann die außallenden und ungewöhnlichen Ereignisse in besonders engen Zu-

sammenhang mit der Kraft Gottes gebracht werden. Als W. kann jedes beliebige Ding und Ereignis bezeichnet werden; die Sonne, das Meer, das Wachsen der Saat, die Geburt eines Kindes, die Reformation. In dieser Hinsicht ist W. einfach, mit "Schleiermacher zu reden, „der religiöse Ausdruck für Begebenheit“, und hat somit einen unverfälschten Sinn. Schwierigkeiten entstehen erst dadurch, daß der Begriff des W.s genauer gesetzt wird und in Gegensatz zu einem Geschehen anderer Art tritt. Es ist das natürliche gelegmäßige Geschehen, das dem W. Not macht ("Kaufmäßigkeit" Naturgesetze); denn mit dem Begriff dieses Geschehens kann sich der Anspruch auf Allgemeingültigkeit des empirischen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen verbinden. Doch nur allmählich dehnt es seinen Anspruch aus und setzt ihn durch. Beide Arten des Geschehens scheinen anfänglich noch in der Gesamtvielheit neben einander bestehen zu können. Daß für gewöhnlich die Gesetzmäßigkeit herrscht, scheint nicht das gelegentliche Auftreten wunderhafter Ereignisse, namentlich wenn höhere Zwecke sie fordern, auszuschließen. Aber dem gelegtmäßigen Geschehenwohnt die Tendenz inne, sich auszubreiten. Zuerst unterwirft es sich die Gesamtvielheit der räumlich ausgedehnten, materiellen Welt. Dann bleibt für das W. nur Raum innerhalb der geistigen, seelischen Vorgänge. Aber auch dieses Gebiet wird nach und nach in die geistige Betrachtung hineingezogen; es entsteht ein Begriff der Natur, der die Gesamtvielheit umfaßt und für nichts anderes mehr eine Stelle überläßt. Dann ist das W. überall befeitigt oder kann höchstens als eine Art illusorärer Betrachtungsweise ein kümmerliches Dasein fristen. Das gesamte Geschehen ist grundätzlich berechenbar geworden; es wird mit der Möglichkeit einer mathematischen Weltformel gerechnet ("Aufführung, 5 b "Rationalismus: III, 4 "Naturgesetze" Wunder: VA, 3, 4). Nebrigens hat, wie hervorgehoben zu werden verdient, dem völligen Siege der gesetzlichen Betrachtung von einer anderen Seite bei auch der Gottesbegriff der idealistischen Philosophie die Bahn gebrochen: Die Absolutheit Gottes schien die radikale Verwerfung des W.s zu fordern, weil es bei dem Walten des absoluten Gottes keine Fehlbildungen geben könne und darum eine nachträgliche Korrektur des Weltlaufs durch wunderhafte Eingriffe unmöglich und unnötig sei.

Wie stellt sich nun das religiöse Bewußtsein zu dieser Befestigung des W.s? Ist das W. etwas, das ihm unveräußerlich ist, oder etwas, woran es unter Umständen auch verzichten kann? Sehr zu beachten ist da eine weitverbreitete Stimmung gegen das Wunder, die durchaus nicht immer in intellektuellen Bedenken ihren Grund hat. Gerade bei großen religiösen Persönlichkeiten begegnet eine teilweise heftig geäußerte Abneigung gegen die Wundersucht. Im Protestantismus ist von Anfang an das Bestreben vorhanden, das Wunder weitestens einzuschränken, es allein für die Zeit der Vorbereitung und Gründung des Christentums gelten zu lassen. Noch bei heutigen Theologen kann man lejen, daß für die damalige Zeit W. nötig gewesen wären, heute aber nicht mehr. Unter dem Druck naturwissenschaftlicher und philo-

sophischer Anschauungen haben dann auch Theologen das W. in jedem Sinne abgelehnt und den Nachweis zu führen unternommen, daß die Frömmigkeit durch den Verzicht auf das W. nicht Schaden leide. Aber gerade in neuester Zeit erstaunt die Ansicht, daß in dem W. etwas sei, was sich der Glaube nicht entwinden lassen dürfe, wolle er sich nicht selbst aufgeben, eine entschlossen oder gar leidenschaftliche Ablehnung des W.s ist auch innerhalb der modernen Theologie entschieden im Schwinden begriffen. Ob nun und in welchem Sinne dem W. eine Bedeutung zugemessen wird, dafür ist grundlegend die Auffassung von dem Großenverhältnis zwischen Gott und Welt. In dieser Beziehung ist eine dreifache Möglichkeit vorhanden: es kann Gott kleiner als die Welt, gleich der Welt und größer als sie gedacht werden, wobei die Ausdrücke natürlich nicht im Sinne eines quantitativen Bestimmen stehen zu nehmen sind. Der erste Fall ist der des Polytheismus ("Monotheismus usw.) und "Henotheismus. Da ist die Welt ein Schauspiel, auf dem sich außer den Menschen auch göttliche Wesen bewegen. Indem die göttlichen Wesen nur den Menschen an Einsicht und Vermögen übertragen, kommt in ihre Handlungen ein zauberhafter, mirakulöser Zug hinein. Überall, wo heute eine Reigung zum Mirakulösen vorhanden ist, da wird Gott kleiner als die Welt gedacht. Ein deutliches Anzeichen für das Vorhandensein dieser Deutweise ist es z. B. wenn man, um gewisse mirakulöse Ereignisse annehmbar zu machen, darauf hinweist, daß Gott die Fähigkeit zuerkannt werden müsse, in überlegener Weise Naturgesetze zu kombinieren und so Wirkungen hervorzubringen, die über das menschliche Vermögen hinausgingen. Ganz deutlich steht da Gott innerhalb der Natur, natürlich erstaunlich viel größer als der Mensch, aber kleiner als die Welt. Wird Gott der Welt gleichgesetzt, so ist damit das W. befeitigt, denn das Handeln Gottes ist nun gleich dem gesetzmäßigen Geschehen in der Welt. Ein anderes als dieses gibt es nicht, und W. ist dann höchstens ein Name. Ganz gewiß ist auch bei dieser Auffassung eine tiefe und autoritative Frömmigkeit möglich, wie z. B. für "Schleiermacher das fromme Selbstbewußtsein für sich und frei von dem Druck, den die Erkenntnis von der Gelehrmäßigkeit des Weltgeschehens ausübt, ausspricht, dann wird es sagen, daß Gott größer ist als die Welt, und damit behauptet es ein Handeln Gottes, das über aller Berechenbarkeit liegt. Wo Gott größer als die Welt gedacht wird, da gehört auch zum religiösen Bewußtsein die schlichte Überzeugung: „Bei Gott ist sein Ding unmöglich.“ Alle solche Gedanken wie die, daß Gott selbst die Naturgesetze gegeben habe und sie darum nicht durchbrechen könne, werden da abgewiesen, weil sie nicht auf ursprünglich religiösem Grunde gewachsen seien und eine unzulässige Einschränkung Gottes bedeuten. Würden sie gelten, so wäre Gott schließlich nichts als die zur Perou erhobene mathematische Weltformel. Gewiß geht

auch die Geheimnäsigkeit auf Gott zurück, aber der höchste Gedanke, den wir von Gott denken können, — und das religiöse Bewußtsein verlangt, daß wir die höchsten uns zugänglichen Gedanken von ihm denken, — ist nicht der der Gesetzmäßigkeit, sondern der der vollkommenen Freiheit. So läßt das religiöse Bewußtsein nicht von der Überzeugung, daß Gott W. ist. Mit dem Gedanken der Geheimnäsigkeit ist nicht alles gesagt; das Geheimnis im Weltgeschehen ist damit nicht offenbar geworden. Gott ist in seinem Walten unausdenklich groß, unbegreiflich in seinen Werken, unerforschlich in seinen Wegen. W. ist ein Ausdruck für die Allmacht, Freiheit und Unerforschlichkeit des göttlichen Handelns. Aus der religiösen Überzeugung, daß bei dem Gott, der größer ist als die Welt, kein Ding unmöglich ist, folgt keineswegs, daß ein jedes wunderbare Ereignis, von dem die Überlieferung erzählt, gewiß sei. Historische und allgemeine kritische Erwürdigungen werden damit keineswegs verdrängt, ja aus dem Gedanken der unbegreiflichen Größe Gottes wird dazu eine religiöse Kritik hervorgerufen, die erzählte W. darum bestreitet, weil sie der Größe Gottes nicht angemessen sind. Aber allerdings wird auf der anderen Seite eine Bereitwilligkeit erzeugt, von Gott Großes zu erwarten und sein Walten nicht unbedingt an der beschränkten Erfahrung und an den Vorau setzungen des wissenschaftlichen Welterkenntniss zu messen.

3. Es ist nun die Frage, wie die beiden Überzeugungen von der Geheimnäsigkeit und dem W. in Gottes zusammen bestehen können, ob beide in ganzer Schriftlichkeit festzuhalten sind, ob ein Ausgleich zu verüben ist, oder doch eine die andre verdrängen muß. Ein so ener gischer religiöser Denker wie Herrmann (s. Lit.) fordert, daß einfach beide Überzeugungen festgehalten werden und kein Verlust einer Ausgleichung gemacht werde. Der Gedanke einer Natur und ihres geheimnäsigsten Geheimnisses sei wohl begründet und vertrage keinen Abbruch, und das eigentümliche Merkmal des W.s sei es, daß es über und gegen die Natur gehe, so daß gerade seine Eigenartlichkeit verloren gehe, wenn der Gedanke der Natur erweitert werde. Auf dem unausgleichbaren Gegenseitje beruhe die Spannung, die für das Leben notwendig sei, es büße seine Kraft und Wahrheit ein, wenn es sich aus Abhängigkeiten entlässe. Zu beachten ist dabei, daß es Herrmann schließlich auf ein einziges W. ankommt, daran nämlich, daß in der Begegnung mit dem inneren Leben Jesu die Hingabe an die Macht gewonnen werde, der wir ganz vertrauen können, und daß darin unser Leben ganz wahrhaftig werde. Gewiß ist es nun ein guter Rat, an vorhandenen Gegenseitjägen nicht Abstriche vorzunehmen und künstlich eine Einheit herbeizuführen. Möglich wird Herrmann — an die letzten erkenntnistheoretischen Grundlagen hin angelehnt — seine Haltung dadurch, daß der Gegenseitje schließlich allein dem menschlichen Kreise und nicht der letzten Wirklichkeit selbst angehört. Was sich gegenüberstellt, das sind zwei menschliche Überzeugungen. Gewiß ist eine Einheit vorhanden, aber sie liegt nicht in irgendeiner übergreifenden Betrachtung spekulativer Art, sondern sie ist schließlich das Geheimnis Gottes. Bei dem Ge-

heimnis Gottes wird in der Tat jede Behandlung dieser Fragen anfangen müssen; aber es fragt sich, ob nicht in dem Weltgeschehen etwas ist, das diese Stellungnahme erleichtert. Da läßt sich nun zeigen, daß — auch abgesehen von jeder religiösen Betrachtung — mit dem Wort Geheimnäsigkeit nicht alles über das Weltgeschehen geagt ist. Zunächst steht in dem Gedanken der Geheimnäsigkeit selbst ein schweres Problem. Denn die Geheimnäsigkeit gilt nur unter der Voraussetzung eines geschlossenen Systems, einer endlichen Anzahl von Elementen. Da aber die uns gegebene Wirklichkeit weder im großen noch im kleinen ein geschlossenes System bildet, an seiner Stelle eine endliche Zahl von Elementen aufweist, verliert die Geheimnäsigkeit ihre absolute metaphysische Bedeutung. Außerdem hat jedes Ding und jedes Ereignis etwas an sich, das es durchaus zu einem einmaligen, durchaus individuellen Gebilde macht, dessen Sosein keineswegs restlos durch die allgemeinen Gesetze bestimmt ist. Ihre Wegen können es immer auch anders sein, als es ist. Das z. B. unser Sonnensystem, gerade die vorhandene Zahl von Planeten hat, läßt sich in seiner Weise von den allgemeinen Gesetzen her begründen. Diese würden dieselben bleiben, auch wenn mehr oder weniger Planeten vorhanden wären. Das Weltganze selbst ist folch eine individuelle, aus seinem allgemeinen Gesetz ableitbare Größe. So ist die gesamte Wirklichkeit von Irrationalem durchzogen, ja den Gesetzen selbst haftet etwas Irrationales an, auch sie könnten, vom allgemeinsten Denken her angesehen, immer auch anders sein. So ist in alter Wirklichkeit etwas Unberechenbares, und das ist ohne Zweifel etwas, das der religiösen Überzeugung vom W. entgegenkommt. Tatsächlich aber ist hiermit nun doch nichts geändert; es stehen sich nach wie vor die beiden Überzeugungen gegenüber. Denn das Irrationale fügt sich dem Geheimnäsigsten ein, wird von ihm umfaßt und durchwirkt, das W. aber ist, so zu sagen, ein Irrationales höherer Ordnung, da, wo etwas als W.-tat Gottes erlebt wird, ist der Gedanke an geheimnäsiges Geschehen für dieses Ereignis überhaupt aufgehoben.

Diese Doppelheit erscheint nun vielfach unerträglich, und es wird deshalb immer wieder die Verbindung entstehen, den W.-begriff überhaupt zu beseitigen; denn um des W.s willen den Geistesbegriff anzugeben, was an sich auch deutbar wäre, dazu wird niemand in der gegenwärtigen geistigen Lage sich entschließen. Allerdings wird sich ein trügerisches religiöses Bewußtsein gegen dieses Verfahren auslehnen und doch das W. festzuhalten suchen, und es scheint sich nun ein Ausweg insfern zu bieten, als es möglich scheint, die W.-betrachtung auf das Gesamtgeschehen auszudehnen. Alles, was ist und geschieht, ist Gottes Werk. Es läßt sich dann mit beiden Betrachtungsweisen abwechseln, so daß die eine immer aufgehoben ist, wenn die andere gebraucht wird. Damit können sie sich gegenseitig nicht. Über es ist richtig, worauf Rabe (s. Lit.) aufmerksam macht, daß die Überzeugung von Gottes W.walten immer am einzelnen Ereignis entsteht. Von einem Erebnis her kann sich freilich die W.-betrachtung ausdehnen, auf weitere Kreise übergreifen, eine Disposition dafür schaffen, daß nun auch in

andern Ereignissen W. Gottes geschehen werden. Aber eine Ausbreitung über die Gesamtheit des Seins ist nicht angängig. Damit würde der W.-Begriff aufgehoben. Wenn alles W. ist, ist tatsächlich nichts W. Der Begriff des W.s hat sich eben heute dahin präzisiert, daß er das gesetzmäßige Geschehen zu seinem Kriterium hat. In jener Erweiterung würde er mit dem des göttlichen Waltens überhaupt zusammenfallen, und sich aber ebenso das gesetzmäßige Geschehen unterordnen läßt. Aber etwas Richtiges liegt nun doch in jenem Versuch, das Problem durch einen Wechsel in der Betrachtungsweise zu lösen. Es ist darin die Auffassung enthalten, daß Gesetzmäßigkeit und W. nicht in einem absolut starrten Verhältnis zueinander stehen, daß hier nicht eine absolute Exklusivität wie zwischen zwei empirischen Dingen, die ihre Art nicht austauschen können, vorliege, sondern ein Verhältnis, vergleichbar dem der Richtungsunterschiede. Was rechts ist, ist zwar rechts und so im Augenblick von links streng unterchieden, aber was rechts ist, kann links werden. Ein ähnliches Verhältnis walte nun zwischen W. und Gesetzmäßigkeit ob. Ein Ereignis, das sich als W. kundgibt, ist in dem Augenblick von Gesetzmäßigkeit streng geschieden, aber dasselbe Ereignis kann gesetzmäßig werden und umgekehrt. Die Errrettung aus schwerer Krankheit etwa wird als W. erlebt und ist in dem Augenblick nichts als W.; sie wird dann als gesetzmäßiges Geschehen erkannt, und in dem Augenblick ist das W. verschwunden. Aber jedes Augenblick kann wieder das W. zum Vorschein kommen und die Gesetzmäßigkeit verschwinden. Der Unterschied der hier vertretenen Auffassung von jener, die in einem Wechsel der Betrachtungsweise bestand, liegt darin, daß hier W. und Gesetzmäßigkeit aufeinander bezogen bleiben, während es dort immer zur gänglichen Beiseitelung der einen Betrachtungsweise kam. Was W. ist, ist allerdings W., aber W. gibt es nur, weil es Gesetzmäßigkeit gibt, und umgekehrt, wie es rechts nur gibt, weil es links gibt, so daß also bei aller strengen Geschiedenheit in dem Gedanken des einen immer der Gedanke an das andere mitgesetzt ist. Beide, W. und Gesetzmäßigkeit werden dann umspannt von dem göttlichen Walten überhaupt; denn der christliche Glaube kann nicht darauf verzichten, daß auch in gesetzmäßigen Geschehen Gott gegenwärtig ist. Das gesetzmäßige Geschehen verliert dann zwar den Charakter der Allgemeinfamilie, aber es verhattet doch in einer antinomischen Spannung gegen das W. Es gelingt nicht, diese Antinomie durch die Einordnung von gesetzmäßigem und wunderhaftem Geschehen in das Walten Gottes überhaupt aufzuheben. Wie Gott es anfängt, in seinem Wirken gesetzmäßig und wunderhaft zugleich zu sein, ist sein Geheimnis. Wie aber darf das eine zugunsten des andern befiehlt oder so abgetrennt werden, daß es einer Befestigung gleichkommt. Darin hat Herrmann unbedingt Recht. — Die hier dargelegte Auffassung bedarf nur noch einer kurzen Anwendung auf die Geschichte. Daß der christliche Glaube auf die grundlegende Geschichte Jesu bezogen ist, und daß ihm hier Gottes Wirkten entgegtritt, bedarf keiner Erörterung (§Glaube: IV, §G. und Geschichte §Heilige Geschichte). Aber daraus folgt nicht, daß die

Geschichte äußerlich gegen alles übrige gesichtliche Geschehen abgegrenzt wäre. Alle Versuche, die unternommen werden, um eine völlige Trennung herbeizuführen, müssen scheitern. Auch der Nachweis, daß in dieser Geschichte Unabkömmliges, Originales vorhanden ist, führt nicht zum Ziel, weil wiederum von allem gesichtlichen Geschehen das gleiche zu sagen ist. Es kann darum keinem Zweifel unterliegen, daß die Anwendbarkeit der wissenschaftlichen Untersuchungsmethoden sich auch auf dieses Gebiet erstreckt. Gleichwohl weiß sich der christliche Glaube an diesem Geschehne wie an keine andere gewiesen, und weiß, daß über die hier vorliegende Wirklichkeit längst nicht alles gesagt ist, wenn die geschichtliche Fortführung ihre Arbeit getan hat; denn ihm werden Gottes W. offenbar. — §Gott: III §Gesetze: I §Qualitätät §Heilige Geschichte. — §Richter: §Stephan: Lehrbuch der evg. Dogmatik, 1913, S. 166 ff. — §R. Schleiermacher: Der christliche Glaube, §§ 46 und 47; — §Karl Stange: Das Frömmigkeitsideal der modernen Theologie, 1907; — §Karl Barth: Das W., prinzipsielle Erörterung des Problems, 1908; — §Wilhelm Herrmann: Offenbarung und W., 1908; — §Martin Rade: Das religiöse W. und anderes, 1909; — §Johannes Wendland: Der Glaube im Christentum, 1910. — Ernst Troeltsch: Konfessions (Gesammelte Schriften II, 1913); — A. W. Hunsinger: Das W., 1912; — R. Seeberg in RE XXI, S. 558 ff. — §Kultur.

Wunder: V A. Dogmengeschichtlich.

1. Der orthodoxe W.-Begriff; — 2. Der W.-Beweis; — 3. Die neuere W.-Theorie; — 4. Neuere W.-Begriffe.

1. In dem W. wie ND finden wir noch keine ausgeführte Theorie über W., keinen theologischen W.-Begriff. Dieser entsteht erst da, wo der religiöse W.-Glaube mit den wissenschaftlichen Begriffen Natur, Naturgesetz, Naturzusammenhang in Beziehung gesetzt wird. Als erster hat dies Augustinus getan. Er führt aus: W. geschehen nicht gegen die Natur, sondern nur gegen die uns bekannte Natur. Unter Natur versteht Augustinus dabei nicht eine Gott gegenüber selbständige Größe, sondern die Natur ist ihm der Inbegriff der Willensverfügungen Gottes. Gott kann sich nicht selbst widerstreiten; also tut er auch kein W. gegen die Natur. Ferner sagt er, Gott habe bei der Schöpfung gewisse „geheime Samen“ der Welt eingesetzt, aus denen zu seiner Zeit Dinge hervorgehen, die uns als W. erscheinen. Außerdem hat aber Gott noch andere Ursachen des Geschehens in seinem Willen bewahrt und nicht der Schöpfung eingefügt. Zu diesen in Gott verborgenen Ursachen gehört die Vorstellung mit der Erlösung. Mit dieser künstvollen Theorie ist das der Welt innamene wie das transzendentale Wirken Gottes gewahrt. Doch ist die Theorie zu künstlich, denn für unsern beschränkten Standpunkt ist es nicht unterscheidbar und daher auch gleichgültig, ob die innamnenen oder die transzendenten Ursachen wirklich werden. Dicke Unterscheidung haben dann Albert der Große und Thomas von Aquino mit den Mitteln der aristotelischen Philosophie weiter ausgebaut. Gott wirkt nach ihnen in doppelter Weise. Bei den gewöhnlichen Ereignissen wirkt Gott als die oberste Ursache in allen Mitteln (causalis secundis) mit. Zuweilen aber greift eine höhere Ordnung der Dinge in die niederen Ordnungen ein und hebt diese auf. Nicht die Naturordnung selbst, sondern nur die

untergeordneten Ordnungen der Dinge werden dann zugunsten höherer Ordnungen aufgehoben (Relatives W., mirabile). Zuweilen aber greift Gott, der stets allen von ihm gegebenen Ordnungen gegenüber selbständig und unabhängig bleibt, ein und wirkt ein absolutes W. (miraculum). Dies hat sein Kennzeichen daran, daß seinerlei Mittelrathen mitwirken. Dieser W.-begriff hat für Jhd. e bestimmt gewirkt. In der fath. Theologie herrscht er noch heute. Auch die altprotestantische Theologie hat ihn unter bewußtem Anknüpfen an Thomas aufgenommen. Bei den Reformatoren dagegen finden wir die einfachere, schlicht religiöse Vorstellung von W., die der Bibel mehr entspricht: W. sind Taten Gottes, aus denen uns in besonderer auffallender Weise sein Wollen fund wird.

2. Die Theologie hat oft einen W. beweis für das Christentum zu geben versucht. Schon die Apologeten des 2. Jhd. stellen einen solchen auf (Apologetik: III, 2, Sp. 578). Ein auffallendes, nicht natürlich zu erklärendes Ereignis sollte den Beweis liefern, daß hier Gott in besonderer Weise wirksam gewesen sei; aber ein solcher W.-beweis konnte niemals Ungläubige überzeugen. Denn bis ins 18. Jhd. hinein glaubte man, daß es auch tenstliche W. geben könne. Nach Thomas von Aquino z. B. können auch Engel und Dämonen relative W. tun, indem sie die Naturkräfte geächtet verwenden. Absolut W. freilich kann nur Gott tun. Die Gegner des Christentums konnten folglich nicht durch die W. und W.-berichte überzeugt werden. Denn auch wenn sie den christlichen W.-erszählungen Glauben schenken, könnten sie wie die Pharisäer Jesus gegenüber sagen: „Er treibt durch den Obersten der Teufel die Teufel aus“. Daher ergänzen schon die Apologeten den an und für sich nicht wirkungskräftigen W.-beweis durch den Hinweis auf die sittlichen Wirkungen der W. und auf die sittlich eugenstreiche Macht des christlichen Geistes überhaupt.

3. Bis in das 17. und 18. Jhd. hinein wurden sämliche W.-berichte der Bibel ohne jede Kritik für Berichte von tatsächlichem Ereignissen angesehen. Die Kritik setzte mit Spinoza ein („Auseinandersetzung, 5 b“ Wunder: IV, 1). Seitdem hat die historische Kritik die Quellen genauer durchforstet, in denen W.-berichte stehen. Sofern diese Quellen erst aus späterer Zeit stammen, können viele W.-berichte erst durch die Nacherszählung späterer entstanden sein, die das Übernatürliche in stärkerer Farbenbildung auftragen. Indessen haben auch Augenzeugen W. berichtet und zu erleben geglaubt. Aber da niemand das Eingreifen einer transzendenten Ursache direkt wahrnehmen kann, wurde auch hier die Frage aufgeworfen, ob das W. in einer richtigen oder in einer ungenauen Deutung der mitwirkenden Faktoren beruht. Nunne hat gezeigt, daß man ein W. niemals unmittelbar als geschehen bezeichnen kann. Seitdem ist die neuere Zeit geneigt, in jedem W.-bericht das Kennzeichen zu sehen, daß das Ereignis so, wie es berichtet ist, nicht geschehen sei. Abwechselnd wird dann eine natürliche (vgl. Nationalismus: III, 4) oder eine mythische (vgl. D. Dr. Strauß Wunder: III, 1, 3) oder eine allegorische Erklärung des W.s versucht (vgl. Wunder: VI). Hierbei stehen die biblischen und die außerbiblischen W.-berichte sich gleich. Die Kirchenväter hielten

viele außerbiblische W. für tatsächlich, auch solche, die von heidnischen Schriftstellern berichtet waren. Denn Dämonen tonnten ja diese W. getan haben. Es ist infolge, wenn manche protestantischen Theologen nur die biblischen W. oder wenigstens viele von ihnen annehmen, aber alle außerbiblischen W. in den Bereich der Sage verweisen.

4. Seit Spinoza ist auch der alte W. begriff angefochten worden. Spinoza sagt, daß W. Ereignisse seien, deren natürliche Ursachen wir nicht kennen. Da er Gott und die Naturordnung gleichsetzt, so schließt er: auch die W. geschehen gemäß den Gesetzen der Natur. Nur wirken hier Geister, wie wir oder die die Berichterstatter von W. nicht kannten. Damit war dem W.-begriff überhaupt nur eine subjektive Berechtigung zugeschrieben. Für die Weltanschauung im ganzen mußte das W. weglassen. Nebenall war Gott und Welt gleichgesetzt worden oder die Immanenz Gottes auf Kosten seiner Transzendenz betont wurde, fiel der W.-glaube weg und der Glaube an die herkömmliche Weltordnung trat an seine Stelle; die W. erschienen als eine religiöse überflüssige Störung der Weltharmonie. So hat die neuere Zeit im weiten Umfang behauptet, es gebe keine W. und habe nie W. gegeben. Die Geschichtsforschung könne nie W. feststellen. Die Philosophie und Naturwissenschaft müsse die Möglichkeit der W. bestreiten. Trotzdem hat der W.-glaube seine Stützen an der religiösen Zuverlässigkeit behalten, daß Gott größer ist als di Welt. Zuweilen hat man sich auf diese religiöse Gewissheit beschränkt und ist jeder Auseinandersetzung mit Philosophie und Naturwissenschaft prinzipiell aus dem Wege gegangen. Oder man hat die Verteidigung des W.s oder, gar der biblischen W. mit mehr oder weniger Geschick ver sucht. Augustinisch-thomistische Gedanken sind oft verwendet worden: im W. brechen höhere Ordnungen durch. Nach Hegel ist der Geist das wahre Wunder. Sehr häufig hat man sich auf die Behauptung relativer W. zurückgezogen. Aber auch das absolute W. ist verteidigt worden von dem Gedanken aus, Gott habe die ganze Fülle seines Wesens zu seiner Zeit eröffnet der Welt mitgeteilt; daher dürfen wir einen stets neuen, unerwarteten und unbegreiflichen Zustrom seines Lebens innerhalb der raumzeitlichen Welt erwarten. Wunder: IV.

Lit. i. Wunder: I—IV; — Ferner J. Achel: Augustins Lehre vom W., 1866; — C. Lommel: Schleiermachers Lehre vom W., 1872; — R. Seeger: in RE XXI, S. 560—562. j. Wendland.

Wunder: V B. Der W.-glaube der Gegenwart läßt sich nur nach Gruppen, nicht einheitlich beschreiben. Die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung beweist sich gerade auf diesem Gebiet.

1. W. häufig ist geradezu der wirklich fromme Katholizismus („Vollfrömmigkeit: I, katholische, 13“). Die ungeheuer zahlreichen Berichte von W.-heilungen, nicht bloß in Lourdes, die besonders in kleinen Gebet- und Wallfahrtbüchern sich mehrenden Verivrechnungen wunderbar physischer Erhörung Ertrankter zum Lohn für viele aufgeopferte Gebete und Bitigänge, die enorme Leidigürigkeit des lat. Volkes, die sich im Leo-Tarif-Schwindel befunde, all das bezeugt eine Disposition zur W.-sicht, die völlig unberührte ist von dem modernen naturwissenschaftlichen Axiom der Geheimnigkeits des Na-

inverlaufz. Im Gegenteil bewährt sich bei diesen naiven Seelen, die von den zweifellos kritischeren leitenden Geistern des deutschen Katholizismus stets geschont werden, das Goethe'sche Wort: „Das W. ist des Glaubens liebstes Kind“. Den biblischen W. begegnet hier keinerlei Bedenklichkeit: je traffer, desto glaubenswerten, da man heutzutage noch ähnliche W. zu erleben glaubt und hofft („Heilige Geschichte“). Es gibt auch unter Protestantenten noch viele naive Seelen, die kath.-gläubig sind und an den W. der Schrift ihre W. sucht nähren. Ihnen ist die Natur kein Heiligum, sondern ein corpus vile, etwas Gemeines; sie fühlen ihre gläubige, nach göttlichen Realitäten und persönlichem Ewigkeitsleben dürstende Seele lediglich von ihrer brutalen Gewalt und Regel bedrängt. So ist es Unzähligen noch wie einst Luther die größte Freude, der Hure Bernunit, die gegen W. sich sträubt, ins Gesicht zu schlagen.

2. Eine hiermit verwandte, doch innerlichere Art W.glaube steht vielleicht im Dienste der Gebete & Erhörung, die einen naturgebundenen Gott nicht erträgt. „Unser Gott ist im Himmel, er kann schaffen, was er will“, und er will, „was die Gottesfürchtligen begehrn“. Wenn er ein frommes Bittem nicht erhört, einen gesiebten Kranken nicht errettet, einen naturgemüten Krankheitsprozeß nicht aufhält, einen von Gebeten Begleiteten mit den andern bei einer Katastrophen untergehen läßt, dann geschieht das nicht etwa, weil er nicht könnte, gebunden durch die selbstgesetzten Ordnungen der Natur, sondern entweder, weil das Gebet nicht von Gerechten ausgeging und nicht ernstlich genug war (Sal 5,10), oder aber, weil Gottes Gedanken und Wege höher sind als die unseres, weil er Gedanken des Friedens mit uns hat, die wir erst hernachmals erfahren. So werden solche W.süchtige denn auch durch überwiegende Erfahrungen der Richterhörung nicht angefochten; sie haben das Gefühl der günstigen Auslese der Erfahrungen, die sie auf Grund ihres inteniven Bedürfnisses persönlichster Vorliebung machen. Zu Sterbensnot kann man auch von mächterner, besonnenen Naturen unter Bezugnahme auf die oft erfahrene Fertigungsfähigkeit und Lüdenhaftigkeit der ärztlichen Dias und Prognose äußern hören: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich“. Der tiefste Grund dieser Haltung zum W. ist aber das Sichausbauen der freien Verantwortlichkeit gegen die Tyrannie der kalten, erbarmungslosen, über persönliche Werte hinwegschreitenden Natur und — der Trieb der Selbst- und Lebenserhaltung.

3. Eine ganz andere Art W.glaube geht aus von dem erlebten W. der eigenen Bekehrung. Wie die Gemeindeschriften und Sefticer in Deutschland, so sind die Anhänger des eingediebenen Christentums und die im besten Sinn Pietisten zu neuenden Erfahrungsschriften zu folgender Schlußweise geneigt: wer das größte W. erlebt hat, daß der Heiland sein stolzes Herz befiehlt, seinen unglaublichen Sinn gebrochen hat, in ihm wiedergeboren ist, der muß ihm zutrauen, daß ihm Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden. Von diesem persönlichen Erfahrungspunkt aus gewinnen sie die ganze W. Welt in konzentrischen Kreisen wieder: zuerst all die innerlichsten W. der Bekehrung in der Schrift, dann die W. der Heilung, die ja nie bloß physische

Kräfte offenbaren, sondern die oft auch durch Gebetsheilungen bewiesene Gewalt einer göttlichen Seele über die Leiblichkeit; schließlich besteht dann auch kein Hindernis mehr, die einfachen Naturwunder gelten zu lassen. Dagegen will bedacht sein, daß es neuerdings auch Erziehungswundergläubige gibt, die die rein physischen W. der Schrift der Kraft ruhig preisgeben und auch für ihr eigenes Leben auf äußere Erörterung gar keinen Wert legen.

4. Dagegen breitet sich der Kreis der immer mehr aus, die auf Grund der psychopathologischen Beobachtungen, der unerklärlichen Einwirkungen eines starken Willens, geistiger Belebtheit, der Suggestion und Sympathie auf das leibliche Leben, auch der immer mehr erkannten Bedeutung des Unterbewußtseins, („Unbewußtes“) der irrationalen, emotionalen oder verdrängten Komplexe (vgl. „Gebetshilf“ „Psychotherapie“) wunderbaren Vorgangen im physischen Leben immer gutgläubiger gegenüberstehen. Die amerikanische Mind cure-movement („Pirchotherapy, Sv. 1986“) findet auch in Deutschland steigenden Anfang. Sie kommt die Blumhardt-Völkische Richtung, die in den Gebetsheilungen eine neue Phase des Reiches Gottes angebrochen glaubt, die Reaktion gegen den einsetzenden katholischen Rückgang der Psychose, entgegen. Man will in der hier beschriebenen Gruppe durchaus nicht das W. contra naturam auf den Thron setzen; aber man findet in der Natur eine Fülle verborgener Kräfte, innenreicher, unterbewußter Seelenpotenzen und fordert stärkeren Glauben an die Gewalt der Seele über die Leiblichkeit. Von da ist dann der Rückweg zum W.glauben alchristlicher Art gebahnt, aber keineswegs notwendig.

5. Den W.glauben der evg. kirchlichen Theologie, der die W. wesentlich auf des Heilands Person und Wirken und auf die Begründungszeit der christlichen Kirche beschränkt, mit ihnen aber für das eigene Leben nicht rechnet, findet man in der Gemeinde kaum; wo er sich findet, kommt er auf das Konto des persönlichen Zusammenhangs mit den theologischen Kreisen oder auf das Konto der Pietät gegen die Autorität der hlg. Schrift. Lebendiger W.glaube ist das aber nicht.

6. „Religiösen“ W.glauben (Wunder: III und IV), d. h. Auffassung aller Weltbegebenheiten und persönlichen Widerstreuungen als Gotteswirkungen auf Grund von Gottesgesetzmäßigkeiten finden wir sehr verbreitet unter sogenannten W.schwestern. Es sind die Gedanken, die Wunder klassisch in seinem „Kampf um die Weltanschauung“ und „Über die Wunder“ ausgetragen hat: völlig ungestört durch den Gehorcan gegen die Axiome der Naturwissenschaft, von denen sie und ihre Anwendung in der Technik lebt, gegen die überall vorauszuweisende Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens, auch in der Geisteswelt, und diese Axiome in keiner Weise störend, erbaut sich die Religion eine Welt zusammenhängender und zielsstrebender Gotteswirkungen, neben der Kausalität — eine teleologische Weltanschauung, deren innere Einheit und ineinandergreifen wir nur ahnen, nicht aber beweisen können. Im Gebet Leben folgen wir ganz dem Zuge zu der vorvergängen, zweidimensionalen Gotteswelt, und sein Ertrag ist „mit Gottes ewigem Liebe tiefliebster Zu-

sammenhang". Nicolaus Lenau's „Gebet ist Natur“ ist der tiefste Gehalt dieses W.glaubens, des einzigen, dessen ein in seinem Beruf oder sonstigen Gedankenleben an die Annahme der Unverbrüchlichkeit der Naturordnung gewiesener moderner Mensch sich bedienen darf. Denn mag man neuestens — T. Wunder: IV, 3 — mit Mitteln der Metaphysik den zwingenden Schluß von der Ursache auf die Wirkung bestreiten, diese Menschen der Praxis und Forschung sind nicht imstande, sich dem eng gefülltenen Bande des Kaufalnus zu entwinden. Auch leben sie in dem Heinrich T. Langen Grundgefühl: wie heilsam es sei, daß wir von festen Naturgesetzen und nicht von Zufälligkeiten regiert werden. Dagegen finden sie den Mut zum religiösen W.glauben bei starker Anseinerhaltung der beiden Betrachtungsweisen, wobei die Rantische Erkenntnisinstinkt wesentliche Dienste leistet.

7. Endlich verbindet sich die eben stilisierte Auffassung leicht mit einer von T. Carlyle, neuestens T. Euden beeinflußten Persönlichkeitstypus, welche das *persönliche Geiste Leben* besonders der Helden dem Naturzwang, dem Kaufalnus schon dadurch entnommen glaubt, daß seine Ursprünge und Entwicklungen auf gottgesetzte Neuschöpfungen und Wirkungen der persönlichen Freiheit zurückweisen. Auch die Überzeugung von der Gesetzmäßigkeit der fehlischen Vorgänge und von der immensen Notwendigkeit der Willensentscheidungen zerfällt nicht den Glaubens an die Eigenart und Selbständigkeit des persönlichen, besonders des Willenslebens. Die Sendung schöpferischer, aber schließlich aller Persönlichkeiten, deren Bedeutung sich nicht erhebt durch die Summe aller berechenbaren Individuen und Beeinflussungen, und das Bewußtsein der freien Szenen des Ich, der Selbstverantwortlichkeit und schlechtwütigen Lebensästhetik, widerstehen einer Empfannung des persönlichen Lebens in den Kaufalnus der unpersonlichen Natur. Sofern nun die Durchführung dieser Geisteswirkung und ihrer Entwicklung auf göttliche Gnadenwirkungen ungleich leichter ist als die der Naturwelt, ist es auch der Gruppe der Geisteswissenschaftler, Lehrer, Geistlichen, Erzieher, Mütter ungemein viel leichter gemacht als der der Naturwissenschaftler, Naturforscher, Statistiker, Techniker, Aerzte, zum religiösen W.glauben zurückzufinden, der ja nichts anderes ist als der Glaube an den Primat des Geistes über die Natur auf Grund seiner Einheit mit dem ewigen Grund des Geistes- und Naturlebens. Zu diesem religiösen W.glauben liegt die Kraft der Johannes T. Müller'schen Pflege des persönlichen Lebens.

Literatur: wie zu III und IV. Baumgarten.

Wunder: VI. W. im Unterricht. Da als fast einziges Erbstück aus dem Rationalismus die Abneigung gegen W. im modernen Geistesleben hielten geblieben und in der naturwissenschaftlich gesündeten Atmosphäre des späteren 19. Jhd.s im gesamten Denken der Grundzüge von dem lädierten Zusammenhang alter Naturdinge zum Axiom geworden ist (s. oben IV. VA), ergibt sich die Situation, in der sich heute die kirchliche Unterweisung gegenüber den W.berichten der Bibel befindet. a) Der W.glaube ist bei den Laien der gebildeten Stände — um von den materialistisch beeinflußten Majoren der

großstädtischen Bevölkerung ganz zu schweigen — durchaus erschüttert. b) Die Theologie, auch die sogenannte volitiv, hat den orthodoxen W. begriff, als ob es sich beim W. um die Durchbrechung des naturgelehrten Verlaufs handle, aufgegeben und nähert sich der Schleiermacherischen Auffassung. c) Die allgemeine kritischere Stimmung und ein feinerer Wirklichkeitszum flieht unwillkürlich in die Kinderzeilen ein. d) Die in naturförmlichen Unterricht angewandten Methoden werden immer deutlicher als der im Religionsunterricht üblichen Auffassung entgegenstehend empfunden. e) Die Einwirkung, die auf die Schüler vom Elternhaus und von der Umgebung ausgeübt wird, nährt die Zweifel an der Geistlichkeit vieler W.berichte. f) Jeder Lehrer muß damit rechnen, daß bei seinen Schülern der Wunderglaube, wenn nicht in der Schulzeit, so doch sicher nachher zerstört wird, und muß fürchten, daß eine auf den W.glauben aufgebauten Frömmigkeit damit zugleich aufserkünstlich gefährdet wird. g) Eben deshalb ist die Frage nach der Behandlung der W. im Unterricht ein Problem, dem sich kein Religionslehrer, wie er sich auch zur W.-Frage persönlich stellen mag, entziehen kann.

Die herrschende Praxis ist sehr vielfältig. a) Am häufigsten wird in niederen und höheren Schulen noch immer nach der Regel der Orthodoxie unterrichtet: Diese Geschichte steht in der Bibel, die Bibel ist Gottes Wort, also ist sie wahr und wirklich, und wir müssen sie glauben. Der Heilsglaube wird auf den W.glauben geprägt und damit für die Zukunft aufs Spiel gesetzt. b) Eine anwachende Gruppe von positiven Religionslehrern sucht den W.glauben pädagogisch-pychologisch zu vermitteln und läßt, indem der Unterricht von den gegenwärtigen religiösen Erlebnissen, die zum Teil auch den Kindern zugänglich sind, ausgeht (Lebensführungen, Götterlebnisse, Gebetsübungen), auf die Wirklichkeit des inneren und äußeren Wunders der Vergangenheit schließen. c) Im strittigen Gegensatz zu diesem Verfahren sucht die freireligiöse Praxis, den W.glauben systematisch auszurotten, und gefährdet, indem sie die Motive, die zum W.glauben und zur Erzählung der W. geführt haben, ignoriert, ebenso religiöse Werte, wie sie persönliches religiöses Erlebnis erfordert. d) Auch die rationalistische Praxis der natürlichen Erklärung wird einigen W.berichten gegenüber angemessen (Steigung der 5000 als Erwiedlung der miteilenden Liebe durch Jesus, Verwandlung des Wafers in Wein als Hochzeitsfeier usw.). e) Historisch-kritisch geschulte Lehrer versuchen darzustellen, was sicher geschehen ist, und unterscheiden davon, was wahrscheinlich und vielleicht geschehen ist, wobei die namentlich in den Evangelien vorliegenden Parallelberichte verglichen werden. Geheimnisse bleiben als Geheimnisse bestehen. Als das höchste und eigentliche W. wird die Person des Wäters gezeigt, der entweder gesund hat, was andern unmöglich war, oder von dem solches wenigstens geglaubt und erzählt worden ist. Bedeutungsvoll wird dabei die Stellung des Wäters selbst zu den Wn. und als geistliche Tatsache wird ernsthaft der W.glaube selbst, seine Motive und seine Auswirkungen gewürdigt. Zwischen den wirklichen Erlebnissen und ihrer Dennung wird unterschieden. Als wertvoll erweist sich dabei die

Heranziehung von gutbegaubigten außerbiblischen W.u., so etwa der vielen von Augustin in *De civitate Dei* (Buch 22, Kap. 8), teilweise sogar augenzuglich berichteten. f) Damit verbindet sich die Behandlung mancher W.berichte als Symbole, Zeichen, Gleichnisse, Allegorien, bei denen es darauf ankomme, zu erkennen, welche Wahrheit sie aussprechen (Speisungswunder, Auferweckung des Lazarus im Johannesevangelium). g) Psychologisch kommt der Lehrer manchen W.u. bei, indem er von den Wirkungen der Seele auf andere Seelen und den Wirkungen von Seelenzuständen auf das körperliche Gefüge ausgeht, den Glauben als die subjektive und die große Persönlichkeit als die objektive Voraussetzung ungewöhnlicher Vorgänge erkennen lehrt. Wer kann sagen, was in der Zukunft erlebt werden wird, wenn es etwa gelingen sollte, dass Seelenleben in ungeahnter Weise zu vereinen? Auch dieser Weg führt zur Christiheit vor der goitterfüllten Persönlichkeit. h) Religiöse Persönlichkeiten betreten diesen von der Erfahrung ausgehenden Weg am liebsten, indem sie zeigen, wovon der Glaube wirklich zehrt, nämlich von dem, was wir in der Gewalt von Gott erleben. Wer heute religiös lebendig ist, kann es tragen, daß nicht alle Vergangenheitsfragen lösbar sind, ja, er wird gerade in dieser Tatsache eine gnädige Gottesführung erblicken, die uns vor intellektuellen Irrwegen bewahren kann.

Eine methodische Anleitung für die Behandlung der W. im Unterricht darf sich nicht darauf beziehen, die verschiedenen didaktischen Möglichkeiten gegeneinander abzuwählen und sich für die eine unter Ausschluß der andern zu entscheiden. Die Jugend, die unterrichtet wird, ist in der Entwicklung und bedarf verschiedenartiger Einwirkung (V. Biblische Geschichte, Sp. 1233). Doch läßt sich im allgemeinen die Regel aufstellen, daß der den Erzählungen zugrunde liegende innere Vorgang von den Kindern innerlich möglichst stark miterlebt werde, worauf dann gezeigt werden mag, wie die Geschichte erschaut und ausgeschmückt wurde. Der Lehrer kann dann die biblische Erzählung miteilen oder lesen lassen, ohne sich auf die Kritik von Einzelheiten einzulassen zu müssen, nachdem der Kern zu lebendigem Bewußtsein gebracht ist. Eine wichtige Forderung bleibt, daß stets mit pierätvollen Händen angefaßt werde, was irgend als Gesäß für religiösen Inhalt dient oder gedielt hat. Die Jugend soll nicht dazu angeleitet werden, die Berichte von älteren W.u. zu trüpfieren, sondern nach dem Erleben von inneren W.u. zu verlangen. Nur in dem Maß, als sich der Religionslehrer bewußt ist, diesem Zweck zu dienen, darf oder muß er es in großer Wahrsaghaftigkeit wagen, die Hindernisse zu beseitigen, die ihm entgegenstehen. Zu diesen gehört aber die buchstäbliche und die enklägerische Stellung zur religiösen Überlieferung überhaupt wie namentlich auch zu den in ihr enthaltenen W.berichten.

O. Otto: Die Wunder Jesu in der Schule, 1900; — **F. Niebergall:** Jesus im Unterricht, 1910; — **D. E.:** Biblische Geschichte, Katechismus und Gesangbuch, 1910; — **D. E.:** in **H. Reichert:** Handbuch für den Religionsunterricht, 1911, S. 255 ff.; — **J. Gottschid:** Homiletik und Katechismus, 1908, S. 128 f.; — **T. Imme:** Ein Beitrag zur Wundertheorie (in „Christliche Freiheit“, 1911,

Nr. 49—51); — **E. und O. Zurchellen:** Wie erzählen wir den Kindern die biblischen Geschichten?, 1913; — **Bgl. Literatur zu Religionsunterricht**, namentlich die Präparationswerke und Lehrbücher der Methodik des R. U. S. Geyer. **Wunder Jesu** | **Jesus Christus:** II, 4 | **Zophannesevangelium**, 5 c | **Wunder:** III, im NT, 3, 4.

Wunderblut | **Hostie** | **Sternberg** | **Wiltschad**. **Wundererklärung**, rationalistisch, | **Rationalismus:** III, 4 | **Wunder:** VA, 3. **Wundererzählungen** | **Wunder.**

Wunderling, Theobald (1826—93), evg. Theologe, als Mitglied einer angehenden herrnhutischen Lehrer- und Theologenfamilie geb. in Gnadenfrei, wo er nach wechselndem Aufenthaltsort 1855 Hilfsprediger, 1866 Hauptprediger wurde, seit 1878 in Niesky, 1879 zum Bischof gewählt, als Prediger berühmt (V. Pietismus: II, 3, Sp. 1602).

Beröffentlicht u. a.: Urteile und doch ewig Neues, 1870—72; — Immanuel, 1880; — Sonnendeide der Ewigkeit. Tägliche Betrachtungen, 1886; — Dogmologien, Doxologische Lettionen und Parallelprediche aus der blg. Schrift, 1889. — Ueber W. vgl.: Zum Gedächtnis des... Theobald Th. W., Bischofs der Brüderkirche, Niesky 1893; vgl. auch Brüderkalender, 1894, S. 73—75; — Ueber die Familiengesamtheit vgl. ADB 44, S. 568 f. **Sibarmad.**

Bundmale des Herrn | **Stigmatisierte**; Priester und Schwestern von dem hl. W.u. = **Stigmater.**

Wundt, Wilhelm.

1. Leben und Bedeutung. — 2. Der Aufstieg zu den religiöspolosophischen Ideen. — 3. Die völkerpsychologische Religionsforschung.

1. Geboren 1832 in Neckarau bei Mannheim als Pfarrerssohn, studierte W. Medizin und Naturwissenschaften und habilitierte sich 1857 in Heidelberg für Physiologie, zu der auch seine ersten Schriften beitragen. Sein erstes psychologisches Werk erschien 1863, und 1874 folgte er F. A. Lange auf dem Lehrstuhl der „induktiven Philosophie“ in Zürich. Seit 1875 ist er Professor der Philosophie in Leipzig, wo er 1879 das erste Institut für experimentelle Psychologie begründete, die Mutteranstalt zahlreicher psychologischer Laboratorien in Europa und Amerika. W. darf als der bedeutendste und wirksamste Philosoph und Psychologe der Gegenwart gelten. Seine „Fähigkeit, sich in alle Gebiete des Wissens hineinzuarbeiten und sie sämtlich durch seine und geistreiche Kombinationen, anregende Ideen und Unterredungen und eine seltene Gabe systematisch-architektonischer Gliederung zu beschreiten, hat ihn nicht nur zu dem größten Polysophen unserer Zeit, sondern auch zu dem erfolgreichsten Vertreter einer Vermittlung zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften gemacht. Er läßt sich in dieser Hinsicht als ein moderner Aristoteles oder Leibniz bezeichnen“ (in F. Küppel). W.s grundlegende physiologische Anschauungen begannen sich ihm zwar noch nach einem naturwissenschaftlichen und psychologischen Jugendwerk zu gestalten. Aber er trat mit seinem großen Idealismus (V. Idealismus: II) „System der Philosophie“ erst hervor nach eindrückender Beschäftigung mit den einzelnen Wissenschaften, die zu seinem psychologischen Hauptwerk, seiner (erkenntnistheoretischen und methodologischen) Logik und seiner Ethik führte. Wie er von der Ethik als der „Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des

„fittlichen Lebens“ meint, daß sie es sei, die zu den Fundamenten einer allgemeinen Weltanschauung die wichtigsten Grundsteine beizutragen habe, und wieder als die eigentliche Vorhalle zur Ethik die aus die historischen Wissenschaften angewiesene Volkerpsychologie betrachtet, so bedeutet die Kombination von Psychologie und Philosophie in seinem Lebenwerk durchaus nicht, daß dieses doch nur eine im Grunde naturalistische Philosophie idem. Vielmehr beruht W.s induktive „Metaphysik auch auf einer umfassenden Induktion aus den Geisteswissenschaften, ist zufolge des Geistes-, Kulturphilosophie, Lehre vom Höchsten Gut, von den allgemeingültigen Werten. Die Psychologie gilt W. dabei als diejenige Einzelwissenschaft, welche für die Geisteswissenschaften und damit auch für die Philosophie fundamentale Bedeutung hat. Denn sie vermag, gewisse Grundgesetze des geistigen Lebens schon bei den einfachsten Sinneswahrnehmungen und Gemütsbewegungen nachzuweisen. Aber die Tragweite seiner experimentellen („Techniker“) Parallelismus-Theorie („Vindobonum“) psychologischen Methode hat W. nicht überdrüßt, sondern für Wissenschaften wie Ethik und Religionswissenschaft, die geistige Schöpfungen der menschlichen Gemeinschaft unterliegen, die er psychologisch die Methode ausgebildet. Durch seine auch Mythos und Religion (I., 3) unternehmende „Volkerpsychologie“ hat er größte Bedeutung für die Religionspsychologie gewonnen (vgl. auch „Religionsgeschichte“, I c „Wer-
ken der Religion, 2, Sp. 1954).

2. Über die religiösen philosophischen Ideen vgl. W.s „Philosophie“ IV, 3 o. Es sind Bernunitäideen. Bernunität ist nach W. diejenige Denkfähigkeit, welche, um den Zusammenhang der Welt zu ergänzen, seine ihn begrenzende Bearbeitung durch den Verstand, durch das Hinzubinden von Ideen ergänzt, die alle Erfahrung umfassen und doch keine Erfahrung angehören. Zu den religiösenphilosophischen Bernunitäideen des absoluten Weltgrundes und zweckes, die den religiösen Glaubensgegenständen Gott und etwa Reich Gottes entsprechen, bringt es die Bernunität, aufgestiegen von gewissen Tatsachen aus, die im Innern der Erfahrung liegen, nämlich von den gegebenen menschlichen Willensgemeinschaften aus: Stämme, Familien, Bevölkerungsgegenstände, Nationen, Staaten, Staatenbündnisse, internationale Verbände der Kulturböller. Auf Grund dieser Erfahrung in der menschlichen Kultur deutet die Bernunität über ihre Grenzen hinaus, aber in ihrer Richtung die zukünftige allgemeine Willensgemeinschaft der gesamten Menschheit hinzu. Dies ist die Humanitätsidee, die zugleich ein praktisches Ideal ist, nämlich unser Wollen und Handeln zu allgemeiner Menschlichkeit verpflichtet. Sie ist eine praktische Bernunitäidee auch in dem Sinne, daß das Humanitätsideal auch eine Forderung des seinen Wert führenden sittlichen Gemüts ist. „Forderungen“ sind in der Erfahrung begründet: das Humanitätsideal ist in jener Erfahrung in der menschlichen Kultur begründet; — freilich daß menschliche Willensgemeinschaft etwas Ideales, Sein sollendes ist, kann man theoretisch nicht beweisen, sondern muß man unmittelbar fühlen im sittlichen Gemüt. Dieses treibt auch zu weiteren Bernunitäideen, den religiösenphilosophischen. „Erst indem der Mensch den Lauf der

Welt an dem sittlichen Maßstab zu messen beginnt, den er in sich trägt, wird ihm die Welt ein Rätsel, und sie wird ihm im Grunde immer rätselhafter, je weiter sein theoretisches Erkennen vorwärts bringt“ (W., Logik I, S. 404). Von diesem kosmozentrischen Standpunkt aus erscheint die Menschenwelt samt ihren Ideen als eine verschwindende Größe. Diese unerträgliche Aussicht auf Vernichtung überbietet die Vernunft, indem sie das Humanitätsideal als „ungeheuerlich“ zu einer unendlichen sittlichen Weltordnung denkt, als Folge eines absoluten Weltgrundes, aus dem ein absoluter Weltzweck folgt, in dem die Menschheitswerte mitenthalten, geborgen sind. — Bemerkenwert ist das kantische dieser praktischen Vernunftreligion (vgl. Kant, 3, Sp. 913 unten), aber anderseits auch W.s Aufsatz „Was soll uns Kant nicht sein?“ in seinen „Kleinen Schriften“ I, S. 146 ff. Gegen Kant wird hier „Schleiermacher“ aufgeboten wegen seiner Verfehlstädigung der Religion gegenüber der Sittlichkeit. — Dazu, daß W. selbst seine Verführung mit gewissen Grundgedanken des nachkantischen spekulativen Idealismus her vorhebt, vgl. „Ethik“, Sp. 661/2.

3. Was uns W.s „Volkerpsychologie“ wert ist, kann man in diesem Handwörterbuch gleich aus Artikeln wie „Amulette“ und „Animismus“ ersehen. Wir haben an den Mythos und Religion unterliegenden 1342 Seiten des religiösen geschichtlichen und ethnologischen Polyhistors und genialen Religiouspsychologen eine religiöswissenschaftliche Fundgrube ohne gleichen. Unterhucht werden: die mythenbildende Phantasie; Seelenläube und Zauberkunst; Tier-, Ahnen- und Dämonenkulte; der Naturmythus; der Ursprung der Religion. W.s Standpunkt dem Christentum gegenüber ist neutral, „außer-religiös“, dessen Offenbarungsglaube gilt ihm als „Wahrgebilde“, als philosophisch nur der Gedanke eines Herder und Hegel, daß die Menschheitsgedächtnisse die Offenbarung der Gottheit sei. Vom Theismus seines Schülers Külpe ist W. weit entfernt, aber Jesus behält „seine doppelte Bedeutung, selbst sittliches Vorbild zu sein, nicht als Gott, sondern als Mensch von reisster Sittlichkeit, und in dieser Eigenschaft als vornehmster Zeuge des unendlichen, aber dem sittlichen Ideal adäquat zu denkenden Grundes und Zweedes der Welt zu gelten“ (System II, S. 247). W.s volkerpsychologische, genetische Religionspsychologie unterhucht, wie Religion im objektiven Sinne entsteht, und welches die subjektiven Motive sind, auf die ihre objektiven Schöpfungen zurückführen lassen. Selbstverständlich steht nach W. in den subjektiven Motiven das Wollen der Religion. Durch vergleichende Betrachtung der gleichen Entwicklungsgeschichte des religiösen Kultus sucht er die ihr immanenten religiösen Wesensmotive zu erfassen und bis zu vorreligiösen Anlagen und Anfängen vorzudringen, wobei sich das Verhältnis zum Mythos klärt. W.s allgemeine Begriffsbestimmung der Religion will sogar die philosophisch bestimzte Gegenwartreligion umfassen; drum fehlt der Gottesbegriff, da in dieser die Gottheit als unvorstellbar gilt: „Religion ist das Gefühl der Geborgtheit des Menschen und der ihm umgebenden Welt zu einer übermenschlichen Welt, in der er sich die Ideale verwirklicht dient, die ihm als höchste Ziele menschlichen Strebens ersche-

nen.“ Die Religion heißt eine metaphysisch-ethische Schöpfung; die metaphysische Wurzel, die Idee des Übernatürlichen, gehört ihr ursprünglich zu, ist ihr Spezifisches, durch die ethische hat sie sich zu den großen historischen Religionen entfaltet. Wenn W. das mit der Idee des Übernatürlichen verbundene religiöse Gefühl als Gefühl der Zugehörigkeit (des eigenen Seins) zu einem leichten Grund und Zweck der Dinge — so auch Physiol. Psychol. III, S. 601) bezeichnet, so ist das ein guter Erfolg für J. Schleiermachers „Abhängigkeitsgefühl“. Man beachte, wie W.s religionsphilosophische Ideen und seine religionspsychologische Begriffsbestimmung der Religion zusammenstimmen. Für die Anfänge des in dieser fehlenden Gottesbegriffs ist W.s Forschung gerade sehr wichtig. Er hat drei Merkmale, von denen sich bei den Dämonen nur das zweite findet: Persönlichkeit, übermenschliche Macht, überweltliches Dasein. Das dritte, das den über- oder unterirdischen oder irgendwie sonst der gewöhnlichen sinnlichen Wahrnehmung entrückten Wohnort, die Unsterblichkeit und eine von menschlichen Sorgen befreite Seligkeit umschließt, ist Vorrecht des Gottes vor dem Helden. Aber von diesem empfängt der Gott den Charakter der Persönlichkeit: erst innerhalb der Heldenlaje werden die Götter, indem sich in ihrer Anteilnahme an den Schicksalen der Menschen und an den Kämpfen der Helden der Charakter dieser auch auf sie überträgt, mehr und mehr selbst zu persönlichen Wesen. Ist der Held der idealisierte Mensch, so der Gott als persönliches Wesen der idealisierte Held. Wie der Gott die Persönlichkeit dem Helden entnimmt, so die übermenschliche Macht dem Dämon. Die Bedeutung solcher Minthüte- und Kultusvorrichtung für das AT würdigte man besonders in der Schule J. G. Fichte („Religionsgedichte“, 2; vgl. auch „Märchen“ Mythen u. w.).

1. W.s wichtigste Werke. Lehrbuch der Physiologie des Menschen, (1865) 1878*; Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, (1863) 1911*; Grundzüge der physiologischen Psychologie (1874) 1908—1911*, 3 Bände; — Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung (1880—83) 1906—1908*, 3 Bände; — Essays, (1885) 1906*; — Ethik, (1886) 1912*, 3 Bände; — System der Philosophie (1889) 1907*, 2 Bände; — Grundriss der Physiologie, (1896) 1911*; — Einleitung in die Philosophie, (1901) 1909*; — Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitten, (1900—1909) 1904—1911* oder 5 Bände; — Kleine Schriften, 1910, 1911, 2 Bände; — Probleme der Völkerpsychologie, 1911; — Elemente der Völkerpsychologie, 1912; — Reden und Aufsätze, 1913; — Sinnliche und übernatürliche Welt, 1914.

2. Schriften und Abhandlungen über W.: Ue IV 10, § 34; — Edmund Möllig: W. W. Seine Philosophie und Psychologie, (1901) 1909*; — Rudolf Eisler: W. W. Philosophie und Psychologie, 1902; — Karl Thiele: Philosophie der Theologie (in W., Philosophische Studien XX, 1902, S. 360—381); — Ders.: Zu W.s Religionspsychologie (Beitrag zur Religionspsychologie IV, 1911, S. 145—161); — Ders.: Die genetische Religionspsychologie (Zwkr LIII, 1911, S. 289—316); — Georg Daxer: W. W. Philosophie und die Religion (Thkr LXXVIII, 1905, S. 246—301); — Peter Petersen: Der Einführungsbeweis in der Philosophie W.s, 1908; — Gerhard Heindelmann: Der Begriff der Seele und die Idee der Unsterblichkeit bei W. W., 1910; — Otto Conrad: Die Ethik

W. W.s in ihrem Verhältnis zum Eudämonismus, 1906; — Ders.: Der idealistische Grundcharakter der Ethik W. W.s (Monatshefte der Comeniusgesellschaft, 1911); — Rudolf Otto: Mythus und Religion in W.s Völkerpsychologie (Thkr 1910, S. 251 ff. 293 ff.); — Chr. W. 1912, S. 588 ff. — K. Thiele.

Büppertal (Rheinland), 4 b.

Burster, Paul, evg. Theologe, geb. 1860 in Hohenstaufen (O.A. Göppingen), 1888 Pfarrer in Heilbronn, 1903 Dekan in Blaubeuren, 1903 Pro. am Predigerseminar in Friedberg i. H., 1904 Direktor derselben, 1907 ord. Prof. in Tübingen.

Bert. u. a.: Leben Gustav Werner's, 1888; — Die Lehre von der Inneren Mission, 1895; — Leitreden der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, (1896) 1912*; — Hausbrot, (1903) 1911*; — Abendsegen, (1906) 1912*; — Was jedermann heute von der Inneren Mission wissen muss (mit M. A. Henning), 1902; — Die Bibelstunde, ihre Geschichte, Ausgabe und praktische Gestaltung, 1912; — In seinem Dienst (Ein Jahrgang Predigten), 1912. — Glane.

Buttle, Adolf (1819—70), evg. Theologe, geb. in Breslau, 1848 Privatdozent der Philosophie, 1853 Hilfsprediger derselbe, 1854 a.o. Professor der Theologie in Berlin, 1861 ord. Professor in Halle.

Bert. u. a.: Fragen an die allgemeine christliche Kirche vom Standpunkt der evg. Kirche, 1845; — Abhandlung über die Kosmogonie d. heidn. Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel, 1850; — Die Geschichte des Heidentums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben, 1852—53, 2 Bde.; — Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, (1860) 1900* (verarb. v. C. H. Meyer); — Handbuch der christlichen Sittenlehre, 2 Bde., (1861) 1874* (von L. Schulz); ebenda: Bd. I, S. III ff. Lebensstilze); — Über W. vgl. ferner P. Fischer ADB 44, S. 377 bis 379; — L. Schulze in RE^a XXI, S. 567 ff. — Glane.

Wyclif = John Wyclif.

Wyndham (Vereinigte Staaten von Nordamerika, 9c (Sp. 1605 f.).

Wyndham = Bonifacius.

Wyttensbach, I. Daniel (1746—1820), remonstrantischer Philosoph und Philologe (Niederlande: I, 5 a), geb. in Bern als Sohn des Professors der Theologie Daniel W. (1706—79), der 1765 nach Marburg übersiedelte. Nach dort begonnenen vielseitigen Studien, die er in Göttingen und Leiden fortsetzte, wurde der junge D. W. 1771 Professor der alten Sprachen und der Philosophie am Amsterdamer Remonstrantslyceum: seit 1779 am Athenaeum in Amsterdam, erst als Philosoph, dann (1785) für alle Sprachen und Geschichte, seit 1799 in Leiden, seit 1818 in Rijksuniv. In der Philosophie verband er Wolff'sche Anregungen, die ihm schon durch seinen die Theologie auf föderalistischer Grundlage (Föderaltheologie), doch nach kientinischer Methode betreibenden Vater (vgl. dessen Tentamen Theologiae dogmaticae methodo scientifica protractatae, 1747—49) zugeschlossen waren, mit antiken Traditionen, insondereheit Plato. Der Kant'schen Erkenntniskritik sowie der Gotteslehre Kant's stand er ablehnend gegenüber und hatte darüber mit dem niederländischen Kantianer Paul von Hemert („Beginnels der Kantianische Wysgeorte“, 1796 u. a.) einen heftigen Streit.

Reben philologischen Arbeiten, vor allem der Ausgabe der Plutarchi Moralia, 15 Bde., 1795—1830, verf. er u. a.: Praecepta de unitate Dei, 1780; — Praecepta Philosophiae logicae, 1782 (Neuausgabe von J. G. E. Maass, 1820);

— Vieles erst aus dem Nachlaß herausgegeben, so außer zahlreichen Briefen die *Brevis Descriptio Institutionum metaphysicarum*, hrsg. von G. L. Mahne, 1826; — *Opuscula varii argumenti*, 1821, 2 Bde. (hierin u. a. *De philosophia Kantiana*); — *Opuscula selecta*, hrsg. von Friedr. Franz Friedemann, 1825—28. — Ueber W. vgl.: Meusele: *Das Gelehrte Teutschland im 19. Jhd. IX*, 1827, S. 737 f.; — M. Heinze in ADB 44, S. 429 ff. (ebda. S. 427 ff. über den Vater); — van der Aas: *Biographisch Woordenboek der Nederlanden XII*, S. 156 ff.; — R. Prantl: D. W. als Gegner Kants (SAM 1877). **Sidernat.**

2. Thomas (1472—1526). Reformator von Biel, einer der glänzendst begabten Humanisten, lehrte in Basel und übte dort auf Leo Judae und Zwingli einen entscheidenden Einfluß aus; Jud schreibt, W. habe schon 1505 manches vorausgefragt, was später

von andern aufgegriffen worden sei, wie z. B. den Missbrauch des Ablasses und andere Missstände. Zwingli bekennt, daß W. ihn auf die heil. Schrift als auf die Quelle der Erneuerung der Theologie hingewiesen habe. 1507 kam er nach Biel, 1515—16 übernahm er dazu noch das Amt eines Chorherrn am Münster in Bern, in welcher Stellung er den jungen Berchtold Haller ermunterte, mit dem Reformationswerk in Bern zu beginnen. Den Bruch mit der kirchlichen Tradition vollzog er 1524 durch seine Verkündigung, die ihm die Absezung zuzog. Er konnte noch gelegentlich predigen, starb aber nach entbehrungsreichen Jahren 1526 vor dem Sieg der Reformation in Biel (1528).

RE² XXI S. 574 ff.; — Eb. Stöckli: Geschichte der Stadt Biel, 1855; — Bol. ferner die allgemeine Lit. zu Thadorn.

X

Xaintonge, Anna, ¶ Ursulinerinnen (Sp. 1535).

Xanten, Vertrag (1614), ¶ Deutschland: II, 3 (Sp. 2116).

Xaver, Franz, = Xavier.

Xaverianerbrüder ¶ Schulbrüder, 7.

Xaveriusverein ¶ Heidenmission: II, 6 ¶ Ber einswesen: I, 2 a.

Xaver-Seminar in Parma ¶ Parma.

Xavier, Franz (1506—52), aus dem Geschlechte derer von Xassu in Novara, trat in Paris 1529 in enge Beziehung zu Ignatius von Loyola und gehörte 1534 zu dessen ersten sechs Genossen (¶ Deutuus I). 1537 wurde er Priester und noch vor der offiziellen päpstlichen Bestätigung des Ordens (1540) auf Wunsch des Königs Johann III. von Portugal von Loyola für die Mission in Ostindien bestimmt. Hier hat er, von der Hauptstadt Goa aus, seit 1542 unter den Vasaiern (Perfjündern) gewirkt, mit einer verblüffenden Einführung, indem er auswendig gelernte Stücke in der ihm unbekannten Sprache herfragte und einzupauen ließ, vor allen Dingen auf Kindertanze drang und durch Sakramentsmagie die Heiden überrumpelte. Sogar Loyola missbilligte dieses Schnellheiliche System. Er drang bis nach Travancor im Süden vor, erreichte aber trotz seiner glänzenden Verdüte wenig, z. T. freilich infolge mangelnder Unterstützung seitens der Regierung. 1544—48 suchte er neue Missionsfelder an verschiedenen Stellen (Malakka, Amboina im hinterindischen Archipel, Molukken u. a.). Nach Indien zurückgekehrt, generalisierte er mit magischem Erfolge die dortige Mission um das große Missionsschloß in Goa. 1549—51 war er in Japan, und es bleibt sein Verdienst, hier die Mission eröffnet zu haben, wenn auch infolge seiner mangelnden Sprachkenntnis wenig erreicht wurde. 1552 ging er nach China und kam bis in die Nähe von Nan-
ton, wo er am 27. Nov. starb. Sein Leichnam wurde nach Goa gebracht und wird heute als Reliquie verehrt; bei einer am 26. Nov. bis 28. Dez. 1910 erfolgten Ausstellung schätzte man die tägliche Pilgerzahl auf 17 000 und berichtete zahlreiche Wunder. Der rechte Arm X.s kam

1612 nach Rom. Gregor XV erhob 1622 X. unter die Schar der Heiligen. Man kann X. einen lebendigen Missionsdrang nicht absprechen, nicht minder Opferwilligkeit und Geschick, sein Fehler ist eine gewisse Oberflächlichkeit, Nevojigkeit und ein Mangel an Stetigkeit. Vielleicht hätte er als Missionstheoretiker mehr geleistet, als er als Praktiker erzielte. Nach ihm genannt ist u. a. der die Mission durch freiwillige Beiträge fördernde Xaveriusverein (seit 1822; ¶ Heidenmission: II, 6).

C. Mirbt in RE² VI, S. 229 f.; — Epistolae S. F. X. libri IV, 1795, deutsch von J. Burg, 1845; und E. de Bois, 1877; — W. Reithmeier: Das Leben des hl. F. X., 1846; — H. Bonn und W. Hoffmann: F. X., 1869; — L. M. J. Croë: S. Francois de X., 1903; — Delplace: S. Fr. X., 1910; — A. Drou: S. Fr. X., 1912. **Näherer.**

Xenophanes ¶ Philoſophie: II, 1.

Xenophon ¶ Utopisten, 2.

Xeres I. 485—465 Perherkönig (biblisch: Ahaser), ¶ Estherbuch, 1.

Ximénez, Francisco (1436—1517), nach seiner Heimatstadt in Alcaláfilien de Cisneros genannt, nach Studien der Rechtswissenschaft, Theologie, katholischen und semitischen Sprachen plötzlich Franziskaner geworden, lebte einige Jahre als Einsiedler und ward 1492 Reichsvater der Königin Isabella von Kastilien (¶ Spanien 2), durch die er großen Einfluß auf die spanische Politik gewann. Als Provinzial des Franziskanerordens für kathol. (seit 1494) und Erzbischof von Toledo (seit 1495) begann er mit großer Strenge und unter erbittertem Widerstande der Mönche die Reform der verderbten Klöster. Er selbst blieb immer ruhend einfach, seine reichen Einfüsse verwandte er für wohltätige Zwecke. Als Großfanaler sorgte er in jeder Weise für das Volk; er nahm eifriges Anteil an der teilweise sehr gewaltsamen Befreiung der Mauren, rüstete einen eigenen Kreuzzug gegen Granada aus, änderte aber als Kardinal Großinquisitor trotz einzelner Maßregeln gegen Grausamkeiten nichts am Prinzip der Inquisition; dagegen sprach er sich offen gegen den von Julius II und Leo X ausgeschriebenen Ablass zum Aus-

bau der Peterskirche aus. Er ist der Gründer der bedeutenden Universität Alcalá de Henares und der geistige Urheber der mit Hilfe der dortigen Professoren herausgegebenen *Complutensia*. Nach Ferdinands Tode übernahm er die Regentschaft über Kastilien bis zur Volljährigkeit *Karls V* (Spanien, 3), ohne für seine hervorragenden Verdienste den verdienten Dank von Karl V zu ernten.

RE³ XXI, S. 577—584; — KL⁴ XII, Sp. 1831—1837; — R. G. v. Hesse: Der Kardinal X. und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. und Anfang des 16. Jhd.s. (1844) 1846; — Vgl. ferner die allgemeine Lit. zu *Spanien* und zu *Complutensia*. *Zwider.*

Xistus, *Xystus*, = *Sixtus*.

Xisthos, *xisthos*, babylonischer Held, *Sintflut*, 3. *Bibel* und *Babel*, I (Sp. 1140 f.).

B

Yale, Elihu (1649—1721), amerikanischer Philanthropist, geb. in New Haven (Connecticut), dann in London erzogen, wurde in Diensten der Britischen Indianischen Compagnie 1687 Gouverneur von Fort St. George und 1699 Gouverneur der Ossindischen Compagnie. Als Geber großer Stiftungen für religiöse und Erziehungs Zwecke machte er sich bekannt und gab u. a. auch ein Geldgelein an die Schule in Connecticut, aus der sich mit dieser zeitgemäßen Hilfe die heutige Universität Y. (New Haven) entwickelte.

Hans Haupt.

Yasna *Avesta*, 2 d.

Yasna *Avesta*, 2 a.

Yi-Ring *China*, Religion, 1.

Yonge, Charlotte, *Literaturgeschichte*: III C, 5 (Sp. 2308).

Yorick, Pseudonym des Lawrence Sterne, *Literaturgeschichte*: III C, 3 (Sp. 2299).

York, ehemaliges lath. Erzbistum in England, schon im 4. Jhd. bestehend (Bischof Gorius auf der Synode von Ales, 314), ging nach dem Einfall der Angelsachsen unter, wurde aber nach der Befreiung Englands 625 wieder erneuert. Erster Bischof der blg. Paulinus, der Gefährte des blg. Augustin von Canterbury (England; I, 1); unter den folgenden sei Wilfrid genannt, der mit Theodor von Canterbury in Streit lag. 735 wurde Y. zum Erzbistum erhoben unter einer gewissen Abhängigkeit von Canterbury, die erst nach der normannischen Eroberung, seit der nur noch normannische Prälaten den Sitz inne hatten,

ganz beseitigt wurde. Der oftmals zu erbitterten Kämpfen führende Streit um den Vorrang zwischen Canterbury und Y. wurde endgültig durch den Papst *Innocenz VI* (1352—62) geschlichtet: Canterbury erhielt den Titel Primate of all England, Y. den Titel Primate of England. Bei Beginn der englischen Reformation hatte Y. 3 Suffraganbischöfe, 4 Dekanate, 541 Pfarreien. Einer der letzten Erzbischöfe war der Kardinal *Wolfson*, der letzte *Nicolaus Heath* (1555 bis 1578), der Kanzler der Königin Maria, der nach dem Regierungsantritt *Elizabeths* von England wegen seiner Beiratung den Suprematied zu schwören seiner Würde 1558 entzogen und eingekerkert wurde; seither ist Y. Sitz eines anglikanischen Erzbischofs.

Brown e: History of the Metropolitan Church of St. Peter, 1846 f.; — Dighton: Fasti Eboracenses I, 1863; — Register der Erzbischöfe 1255—85, Durham 1872—1907; — Ormsby: Y. in Diocesan Histories Series, 1882; — Rainey: Historians of the Church of Y. and its Archbishops, 1879—94; — Clutton-Brock: Y., the Cathedral and See, 1890; — Phillips: The Extinction of the Ancient Hierarchy, 1905. *Links.*

Young, J. Brigham (1801—77), *Mormonen* (Sp. 506).

2. *Gward* *Literaturgeschichte*: III C, 3 (Sp. 2299).

Ysep als Reinigungsmittel *Entsündigung*, 4 *Psalmen*, 7 (Sp. 1938).

Yvan, Anton, Oratorianer, *Barmerigkeit*, 3.

3

Babarella, 1. *Sanminiatelli*-B., Alexander, *Sanminiatelli*-Babarella.

2. *Francesco* (1360—1417), geb. zu Padua, seit 1390 Lehrer an der Universität zu Padua, Teilnehmer an den Konzilien zu Pisa und Konstanz (1409 und 1414—1418); *Reformkonzile*, seit 1410 Bischof von Florenz und seit 1411 Kardinatswahl von *S. Cosma e Damiano*. In Konstanz unterzog er sich der Befreiung des geflüchteten Papstes *Johannes XXIII*, musste ihm aber seine vorläufige Amtsenthebung und später seine endgültige Absetzung verkünden. Auf seinen Antrag wurde die Ladung *Benedictus XIII* beschlossen; er griff

auch in den Prozeß gegen Hus und Hieronymus von Prag ein. Von seinen zahlreichen, zumeist kirchenrechtlichen Arbeiten seien neben seinen *Codicibus* (*Consilia*) erwähnt die *Traitate* der Jahre 1404—18, vereinigt in der *Schrift De schismatis auctoritatis imperatoris tollendis* (*De schismate pontificum tractatus*). Er erwartete vom Kaiserium Hilfe und Entscheidung, war bedacht auf Herstellung der kirchlichen Einheit und bekämpfte die ihr drohenden äußeren Gefahren. Die *Capita agendorum* in *concilio generali Constantiensi de ecclesiae reformatione* sind mit Erfolg dem Kardinal von Florenz abgesprochen und Pierre *d'Ailly* zuerkannt worden.

A. Kueer: Kardinal 3., 1891; — **S. Schmid:** KL² XII, Sp. 1845 ff.; — **A. Ventris:** RE² XXI, S. 586 ff.; — **A. Bottigast:** Bibliotheca historica medii aevi II, S. 1123 ff.; — **D. Lorenz:** Deutschlands Geschichtsausleiter II, 1887?, S. 370 f. **Berninghoff.**

S. Giacomo da Cappo: 1532—89), einer der einflussreichsten Spätaristoteleiter, der auch die altprotestantische Schulphilosophie (Orthodoxie, 2 e, Sp. 1062 f.) beeinflusst hat. Geb. in Padua, bat er ebenda 1564—89 als Professor gewirkt. In den Streitigkeiten der Amandisten und Averroisten (Philosophie; III, 1 a, Sp. 1531) nahm 3. eine vermittelnde Haltung ein, indem er als Psychologe im wesentlichen der alexandrinischen Schule folgte, sonst aber Averroist war; in der Seelenlehre vertrat er die Lehre von der Unsterblichkeit der von Gott erleuchteten und so vervollkommenen Seele.

Die Auslagen erledigte seine Opera logica, 1578; — Commentarii in III. Aristoteli libros de anima, 1582; — De rebus naturalibus, 1590; — Ferner die meist als Beigaben zu den genannten Werken gedruckten Schriften De doctrinae ordine Apologia und Tabulae logicae. — Opera philosophica, nach seinem Tode hrsg., 1623; — Schriftenverzeichnis in Jöchers Gelehrtenlexikon IV, 1751, S. 2127. — Neben 3. vgl. B. Sabanci: G. Z., 1878; — Pietro Agnese: G. Z., 1886; — A. B. Gödel: Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, 1866, S. 263 ff.; — Ue III¹, S. 10, 22. **Nicolaus.**

Sabier = Sabier. **Mander.**

Zaccaria, Anton Maria, **Angliken** ¶ Barnabiten.

Zacharias, Gotthilf Traugott (1729 bis 1777), evg. Theologe, geb. zu Tauchardi (Thüringen), 1755 Rector der Ratschule in Stettin, 1760 Professor der Theologie zu Bülow (Mecklenburg), 1765 zu Göttingen, 1775 zu Kiel, bekannt als Begründer der biblischen Theologie (Bibelwissenschaft; I, E 2 e; II, 5), wenngleich er noch weit davon entfernt war, sie als wirklich selbständige Disziplin zu behandeln. Er selber wollte nur „durch eine sölde und eingehende ergeitige Untersuchung des biblischen Materials eine Vorarbeit zur Verbesserung der theologischen Lehreform liefern“. Für die Zukunft bedeutsam war die ausdrückliche Anerkennung einer gewissen geschichtlichen Bedingtheit der biblischen Aussagen, die neben einer ziemlich konservativen Stellung zum Dogma einherging.

Biblische Theologie oder Untersuchung des bibl. Grundes der vornehmsten theologischen Lehren I—IV, 1771—75, 1786?; — Doctrinae christianaes institutio, 1773. — **Heber** S. vgl. RE² XXI, S. 587 f.; — **Höring:** Die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jhd., IV, 1835. **Berthold.**

Zacharias, Prophet, = **Zacharia.**
Zacharias, Vater Johannis des Täufers (1). **Zacharias, Pap** (741—752), ein geborener Griech, Nachfolger von Papst Gregorius III. Seine Politik gegenüber den Langobarden erreichte durch den Vertrag aus das Bündnis mit dem Herzog von Spoleto Erweiterung des Landbesitzes der römischen Kirche und einen zwanzigjährigen Friede für den römischen Staat (743). Aufrechterhalten wurden dabei die Besitzungen zur fränkischen Kirche und zum fränkischen Reich. Gestützt auf 3. Gutachten trug Pipkin sein Bebenen, den letzten Merowinger König Chlodwig III. zu entthronen und sich selbst zum König der Franken halten zu lassen (Ende 751). Da kirchlicher Hinsicht wandte sich der hlg. Boni-

Unter 3 etwa Vermischtes ist unter 6 zu suchen.

satus immer auf neue um Rat an den Papst, und 745 gelang es ihm, die fränkischen Bischöfe zur Anerkennung ihrer Unterordnung unter 3. zu bestimmen. In den damaligen Bildertreibigkeiten verrät 3. in einem Schreiben an den byzantinischen Kaiser das Recht der Bilderverehrung. Auf zwei römischen Synoden 743 und 745 ist 3. als Gesetzgeber für den Clerus und als Richter über die bereits von Bonifatius verurteilten Häretiker Aldebert und Clemens tätig gewesen.

A. Haau: RE² XXI, S. 588f.; — MG. Conella II, S. 8 ff. 37 ff.; — Aug. Jos. Rübnberger: Die römische Synode v. 3. 743, 1898. **Berninghoff.**

Zadok und Badaoden. 3. hebräisch Sadok, griechisch 3., Sadduk, neben Abiathar Priester des David und eine der wichtigsten Personen in seinem Reiche (II Sam 8, 17, 20 ss.). Bei dem Aufstande Absaloms blieb er dem alten Herren treu und leistete ihm selber und durch seine Söhne die wichtigsten Dienste (II Sam 15, 24 ff. 17, 15 ff. 19, 12 ff.). In den Thronwirren bei Davids Tode stand er auf Salomos Seite, während Abiathar dessen Nebenbuhler Adonia begünstigte (I Kön 1, 1 ff.). Die Folge war, daß bei Salomon Thronbesteigung Abiathar und mit ihm das alte Geschlecht der Elden (¶ 61) das Priestertum von Jerusalem verlor (I Kön 2, 2 ff.) und 3. dieses allein erhielt (I Kön 2, 25). So ward — ein für die Geschichte des Priestertums in Israel wichtiges Ereignis — 3. s. Geschlecht das Priestergeschlecht von Jerusalem. Dies stolze Geschlecht, angezählt I Chron 5, 1 ff. Neh 12, 10, das noch Jhd. nach dem Falte des Königiums bestanden und die jüdische Gemeinde beherrschte, hat sich einen wahren Stammbaum gegeben, indem es sich von Moses Bruder Aaron herleitete (I Chron 5, 29 ff. vgl. II Sam 8, 17). Daher die Bedeutung Aarons als des allein berechtigten Priesters an der Stützstätte im Priesterfuder. Nach 3. heißt die Partei der Priester in der hellenistischen Zeit „Sadduzäer“; über die vgl. Pharisäer und Sadduzäer. **Gantel.**

Zängerle, Roman, ¶ Schuschnegger, 10 e. **Zahige, heilige.**

1. Dreie; — 2. Vier; — 3. Sieben; — 4. Neun; — 5. Zwölf; — 6. Siebz.

1. Als hlg. 3. bezeichnet man solche, die in der Literatur häufig wiederkehren und in der Religion oder in der Bantheit eine besondere Rolle spielen. In der gleichlältlichen Zeit ist der Ursprung ihrer Heiligkeit meist schon gegeben; man bevorzugt gewisse 3. nur deshalb, weil es Sitte ist. Für den modernen Forcher ist es daher schwierig, die Gründe zu erkennen, die zu der Beworzung gerade dieser 3. geführt haben. Während man sich bisweilen damit begnügt, sie als „runde“ zu erklären, ohne sagen zu können, warum sie „rund“ sind, und während man bisweilen auf ihren geheimnisvollen, unteilbaren Charakter hinweist, was nicht für alle hlg. 3. zutrifft, pflegt man neuerdings zu unterscheiden und verschiedene Gründe als maßgebend anzunehmen. So ist die Dreieheit wahrscheinlich deshalb zu ihrer Bedeutung gelangt, weil sie für das primitive Gedächtnis bereits die erste große Zahl, die Unendlichkeit darstellt und doch als geschlossene Einheit überhaupt werden kann. Die hlg. Dreizahl ist überall in der Welt verbreitet, von den ältesten Zeiten bis in die

Gegenwart. So verbindet man mit Vorliebe 3 Götter (Trias) oder 3 Emanationen (Gno-

stiker; **T**riunitismus, 3) oder 3 Personen (**T**reieinigkeit **T**rinitätslehre). Die Welt wird in 3 Teile geteilt: Himmel, Erde, Meer (II Mose 20₁₁), ebenso die Völker: Sem, Ham, Japhet (I Mose 10; **V**ölkertafel), das Jahr, die Generationen, die Lebensalter; 3 mal ruft man die Gottheit an bei Gebeten, Beichtwörtern, Eiden (I Mose 48₁₅ ff. Ios 22₂₂ Pilm 50₁ Ies 6₂ ff.), 3 mal wird Kanaan verflucht (I Mose 9₂₅ ff.); 3 teilig ist der Segen Aarons (IV Mose 6₂₄ ff.). In Sagen und Märchen hat der Vater 3 Söhne (Lamech, Noah, Terah), der Dämon 3 Höfe, der Riese 3 Augen, der Schlafende 3 Träume (I Mose 40₁₅ ff.); der Held besiegt 3 Abenteuer. Die Wissenschaft der Pythagoreer hat das Dreieck für die vollkommenste geometrische Figur erklärt. Der Alphabet unterschreibt noch hente mit 3 Kreuzen u. w.

2. Die **Vierzahl**, deren Herrschaft sich in der Neuen Welt von den Eßmos im Norden bis zu den Kultur- und Naturvölkern des Südens erstreckt, schenkt ihren Ausgangspunkt von den 4 Windrichtungen genommen zu haben, die nach den 4 Seiten des menschlichen Körpers (vorn, hinten, links, rechts) orientiert sind. In der Alten Welt ist die Vierzahl weniger verbreitet, doch immerhin noch häufig genug. Auch wir fennen 4 Windrichtungen, der Antike kannte überdies 4 Ecken des Himmels, 4 Kerne (Ezech 1, II 10, ff.; **T** Geißler u. w., 3, 4), 4 Erzengel, 4 Jahreszeitenengel (Genosch 82, ff.), 4 Hirten (Sach 11, ff.), 4 Reiter (Off. Joh 6, ff.), 4 Chaostiere (Daniel 7), 4 Hörner (Sach 2, ff.), 4 Schmiede (Sach 2, ff.), 4 Weltalter (Priesterföder, Siebja, Paradies, **V** Weltreich) u. w.

3. Die **Siebenzahl**, die man lange von den 7 Planeten abgeleitet hat, obwohl man in der ältesten Zeit nur von 5 Planeten wußte (**Sterne**), bringt man jetzt mit größtem Recht mit der Verteilung des 28-tägigen Mondumlaufes zusammen (**Feste**: I, A 1 B, Ep. 865 ff.; dort über den Sabbath als den 7. Wochentag; **Himmelskörper**, 3). Sie ist besonders eng mit astronomischen Spekulationen verknüpft; so zählen man 7 Planeten, 9 Himmel, Plejaden, 7 Sterne beim großen und kleinen Bären, 7 Wochentage (**Wochen** u. s.), dann weiter fünfzige Türen, 7 Himmel, Metale, Farben. Der Zauberer **Bileam** baut 7 Altäre und bringt 7 Jungtiere und 7 Widder dar (IV Mose 23, ff.); bei der Eroberung Jerichos ziehen 7 Priester mit 7 Potainen 7 Tage einmal und am 7. Tage 7 mal um die Stadt herum (Jos 6, ff.); Elia schüttet seinen Boten 7 mal aus (I Kön 18, ff.) u. w. Auch die Lieder werden gern in 7 Teile geteilt (II Sam 1, ff.); die Propheten jügen 7 Sprüche zusammen (Anos 1, 3 bis 2, 18; 3, ff. 4, ff.).

4. Die **Neunzahl** verdankt ihre Heiligkeit wohl der Verdreibachung von drei; vielleicht aber ist sie aus der Dreiteilung des jüdischen Monats (27½ Tage) entstanden. Sie ist auf jemittischen Boden äußerst selten, auch im Griechenland nur für die älteste Zeit nachweisbar; dennoch ist sie schon früh der Siebenzahl gewichen.

5. Die **30000000** geht wohl auf die Teilung des Zahres in 12 Monate (**Zeitrechnung**, 6) zurück. Israel zerfällt in 12 Stämme (**S**amar und Gelehrte in Israel); so haben auch Nahor (I Mose 22, 20 ff.), Ismael (25, 12 ff.)

Eis 12 Söhne (36, 15 ff.). Israel wird durch Salomo in 12 Bezirke geteilt zur monatlichen Versorgung des Hoves (I Kön 4, 7); zur monatlichen Versorgung des Heiligtums diente vielleicht auch die Zwölfteilung bei der delphischen Amphitheatron, im etruskischen Bund u. w. Zu der Apofalypsil, in Sagen und Märchen (vgl. I Mose 37, ff.) begegnet uns häufig die Zwölfzahl.

6. Die Zahl **Siebzig**, oder genauer 72 führt man gewöhnlich auf eine Einteilung des 360-tägigen Zahres in 72 Tagjünfte zurück, dem babylonischen chamuschtu (Tagjuni-Woche) entsprechend. Das Erst dauert 70 Jahre (Jeremi 25, II 29, ff.); die Zahl aller Völker beträgt nach jüdischer Überlieferung 70 oder 72; Jesus hatte 70 Jünger (Luk 10, 1); Daniel kennt 70 Jahrwochen (Dan 9); Jakob hat 70 Seelen, die mit ihm nach Ägypten ziehen (II Mose 1, ff. V 10, ff.); über Israel herrschen 70 Aelteste (II Mose 24, 1, ff. IV 11, ff.).

Wilhelm Wundt: **Völkerpsychologie** II, 2, 1909 S. 530 ff.; — **Hermann Ueberer:** Dreizeit (Rheinisches Museum f. Philologie, N. F. 58, 1903, S. 1 ff. 161 ff. 221 ff.); — **W. H. Roscher:** Die einheimischen und hebräomadische Feiern und Feste der alten Griechen (ASG Phil.-hist. Klasse 21, 1903, Nr. IV; 24, 1906, Nr. I; 26, 1907, Nr. I); — **J. Hein:** Siebenzahl und Sabbath bei den Babylonionen und im AT, 1907; — **Ferdinand von Andrian:** Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker (Mitteilungen der Anthropologischen Ges. in Wien 31, 1901, S. 225 ff.); — **R. Weinhold:** Die mythische Neuzeit bei den Deutschen (ABA), 1897; — **Richard Meyer:** Altgermanische Religionsgeschichte, 1910, S. 528 ff.; — **Eduard Meyer:** Geschichte des Altertums, 1907 ff., I, 1, § 47; I, 2, § 426 a; — **Erhard Schröder:** Die Sechs- und Siebenzahlen und das AT (* von Hugo Winkler und Heinrich Gimmler), 1903, S. 615 ff.; — **Hugo Grotius:** Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 160 ff.; — **Hermann Gunzel:** Genesis, 1919 (vgl. Reg.); — **Arthur Ungar und Hugo Grotius:** Das Gilgamech-Epos, 1911, S. 206 ff.; — **E. Mausich:** Zwei in der Bibel (RE² XXI, S. 598—607; mit Lit.); ergänzt in XXIV, S. 202—317; — **C. Zödler:** Siebenzahl (ebd. XVIII, S. 310—317; XXIV, S. 513). **Greimann:** **Zahlensymbolik** **T**halacha (Sp. 1797; **Gematria**) **Kabbala** (Sp. 873, 876) **T** Schrift u. w. im Urchristentum, 2 (Sp. 393) **T** Bildwerke, liturgisch (Sp. 650).

Zahn, 1. **Alois** (1834—99), reformierter Theologe, geb. zu Müthenow (Pommern), 1860 Domprediger in Halle, 1876 in Elberfeld, 1881 in Stuttgart. Er war ein unermüdlicher Verfechter starker Orthodoxie.

2. **Albert** u. a.: **Frönenbriele**, 1863 (1876²); — Das gute Recht des reformierten Bekennnisses in Aufsatz, 1866; — Zur Erinnerung an eine große Zeit, Kriegsreden, 1870; — Mitteilungen über die ref. Gemeinden Ostpreußens, 1871; — Einzug der ref. Kirche auf Preußens Größe, 1872; — Akademische Verlesungen, 1876—84; — Meine Jugendzeit, 1882; — Ursachen des Niedergangs der ref. Kirche in Deutschland, 1882; — Calvin's Urteile über Luther, 1883; — Zwinglis Verdienste um die biblische Abendmahllehre, 1884; — Aus dem Leben eines ref. Pastors, 1885; — Abriss einer Geschichte der evg. Kirche auf dem europäischen Festland im 19. Jhd., 1886 (1892³); — Abriss einer Geschichte der evg. Kirche in Amerika im 19. Jhd., 1889; — Deuteronomium, 1890; — Abriss einer Geschichte der evg. Kirche im britischen Weltreich im 19. Jhd., 1891; — Einige Blätter in den Wahrn der modernen Kirche des AT, 1893; — Israelitische und jüdische Ge-

Unter 3 etwa Vermüthes ist unter 5 zu suchen.

schichte, Beurteilung der Schrift von J. Wellhausen, 1894; — Die beiden letzten Lebensjahre von J. Calvin, 1895; — Sozialdemokratie und Theologie, 1895; — Neuer den biblischen und kürzlichen Begriff der Anredung, ein Beitrag zur Rechtfertigungslehre, 1899. *Berthold.*

2. *Ernst*, *Religiöse Dichtung usw.*: II, 2 (Ev. 2178).

3. *Franz Ludwig* (gest. 1890), evg. Pädagoge, Direktor des Lehrerseminars zu Mörs, wo u. a. *Dörpfeld* durch seine Schule hindurchgegangen ist. Unter den Verfassern von Biblischen Geschichtsbüchern nahm *Z.* seinerzeit einen bedeutenden Platz ein (*Historienbuch*, I, Sp. 58).

Gesammelte Schriften, hrsg. von Dietrich Horn, 1905; — Von seinen Einzelchriften seien genannt: Biblische Geschichte nebst Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der christlichen Kirche, 1881; — Biblische Historien, 1882 f (dazu von J. L. B.: Ein Wort über J. S. Biblische Historien, dessen Bibel-Wegweiser und über biblischen Geschichtsunterricht überhaupt, 1887); — Schul-Kalender. Tabellarische Nachweisung, wie der biblische Geschichtsunterricht usw. zu erteilen ist, 1885; — Christlicher Nachklang der Anna L. Schäffer, 2 Bde., 1885; — Lehrer-Spiegel, 1887; — Schul-Chronik 1844 ff (nebst Schul-Anzeiger und seit 1846, Dorf-Chronik). *Sibarnad.*

4. *Gottfried* (1705—58), *Woltersdorf* *Rettungshäuser*, 1.

5. *Joseph*, *Würzburg*: II, 3 (Sp. 2144).

6. *Theodor*, Ritter von, evg. Theologe, geb. 1838 zu Mörs, habilitierte sich 1868 in Göttingen, wurde 1871 dasselb. a.o. Professor, 1877 o. Professor in Kiel, 1878 in Erlangen, 1888 in Leipzig, seit 1892 wieder in Erlangen und trai 1909 in den Ruhestand. Die Bedeutung *Z.* liegt darin, daß er mit Hilfe von großem Schrifttum und umfassender Geschäftsamkeit, die sich vor allem auf Geschichte der Eregie und Handschriftenkenntnis erstreckt, das Recht der traditionellen Auffassungen über das NT zu erweisen versucht. Schon seine Kanonengeschichte diente diesem Zweck, sofern sie zu dem Ergebnis kam, daß eine Sammlung maßgebender Bücher des NT schon im ersten Einbruch der griechischen Gefahr (Gnostizismus) in der Kirche bestanden habe. Gegen *Z.* schrieb Ab. Harnack: „Das NT um das Jahr 200“ 1889; *Z.* erwiderte mit „Einigen Bemerkungen zu Adolf Harnacks Prüfung der Geschichte des nt. Kanons“ (I. Band, 1. Hälfte) 1889. Vollends seine „Einleitung in das NT“ brachte einen glänzend zu nennenden Rechtfertigungsversuch alter kirchlichen Traditionen über Echtheit und Ursprung sämtlicher nt. Schriften. Freilich erreicht *Z.* seine Ziele nicht nur durch Beibringung gelehrt Material und durch gründliche schriftstellerische Erörterung der Probleme, sondern bisweilen auch durch Ignorierung oder Beiseiteleben entgegenstehender Bedenken, hin und wieder auch durch eine Beweisführung, die einen bestreiteten Tatbestand zur selbstverständlichen Voraussetzung macht. Der Arbeit der französischen Theologie schenkt *Z.* wenig Beachtung. Die Kommentare *Z.* zeichnen sich durch ausführliche, logisch überaus klare Erhebung des Gedanken Zusammenhangs, gründliche Behandlung der textkritischen Probleme und ergebnige Heranziehung der patristischen Zeugnisse aus; weniger angenehm berührt die von Hofmann, *Z.* Lehrer, übernommene Neigung zu originellen, aber geflügelten Textlesungen und Tertianauflösungen, die bisweilen auftritt. *Z.*

Unter *Z.* etwa Vermistes ist unter *C.* zu suchen.

den Kreisen positiver Theologen genießt *Z.* weit über die Grenzen der deutsc.-evg. Kirche hinaus mit Recht das größte Ansehen. Ungezählten Theologen, Lehrern und Laien bedeutet *Z.* als Lebenswert die wissenschaftliche Sicherung ihrer Glaubensanschauung. Auch lath. Theologen gebrauchen *Z.* als protestantischen Kirchenvater in ihrem Kampfe gegen den Modernismus in ihrer und unserer Kirche. In die praktischen Kämpfe der Kirche hat *Z.* nur einmal eingegriffen mit seiner Schrift „Der Kampf um das Apostolikum“ (1893).

Seine älteren Schriften, die noch heute von Wert sind, behandeln Marcellus von Acria (1867), den Hirten des Hermas (1868) und Ignatius von Antiochien (1873). Mit Gebhardt und Hornack gab er die *Patrum apostolorum opera* heraus (ed. major 1875—78, minor 1877, 1905). Seit 1881 veröffentlicht er, von einigen Schülern unterstützt, Fortschritte zur Geschichte des nt. Kanons und der altchristlichen Literatur (bis jetzt 8 Bände). Seine Arbeiten und Anschaunen führte er zum ersten Mal in der monumentalen Geschichte des nt. Kanons zusammen (1889—92), der er 1901 einen Grundris (1904*) folgen ließ; dann erschien 1897—99 seine Einleitung in das NT (1906 bis 1907), die gelehrteste und umfangreichste Bearbeitung, die wir haben. Endlich vereinigte er sich mit einigen Freunden und Schülern, um einen ausführlichen Kommentar zum NT herauszugeben, zu dem er selbst bis jetzt das Evangelium Matthäus (1903), 1910*, Lukas, 1913, Johannes (1908), 1911*, Römer (1905), 1907*, gefestigt hat; — weiter erschien: Acta Johannis, 1880; — Cyriacus von Antiochien und die deutsche Tauffrage, 1882; — Die bleibende Bedeutung des nt. Kanons, 1893; — Der Stofer Epistel und sein Verhältnis zum Christentum, (1894) 1895*; — 5. Schriften aus dem Leben der alten Kirche, (1894) 1905*; — Brod und Salz aus Gottes Wort in 20 Predigten, 1901; — Johann Chr. von Hofmann, 1911; — Das Evangelium des Joh. unter den Händen seiner neuen Kritiker, 1911. *Windfuhr.*

Zanchius, Hieronymus (1516—90), 1516 in Alzano bei Bergamo geb., seit 1531 Augustiner, in Lulla an der Klosterkirche von Martor Vermigli für die Theologie gewonnen, beim Studium der Reformatoren von Bullingers *De origine erroris* und *Calvins Institutio* besonders beeinflußt, war neben *Calvin* und *Vespa* einer der gelehrtesten in seiner systematischen Veranlagung zum scholastischen Formalismus neigenden Theologen der reformierten Kirche, der konsequenterweise Vertreter der Lehre von der Prädestination (II). Wegen seiner kritischen Stellung gegenüber der Augsburger Konfession geriet er, als er, wegen Verfolgung aus Lulla flüchtig 1553, in Straßburg eine alth. Professur antrat, dort in Konflikt mit den lutherischen Predigern unter Marbach. Von seiner Predigertätigkeit in Chiavenna wurde er dann 1568 für Dogmatik nach Heidelberg (2.) berufen. Hier enthaltete er, mit *Ursinus* befreundet, für streng kirchenrecht eintretend, in Wort und Schrift eine reiche wissenschaftliche Tätigkeit, wegen seiner Gewissenhaftigkeit und Sachlichkeit in vielen Streitfragen als Gutachter angegangen. 1576 bis zu seinem Tode 1590 wirkte er am Calmīnianum in Reutlingen (*Reformierte Hohe Schule*), besonders bemüht um die Schaffung eines reformierten Bekenntnisses als Vegenstück zur Konfessionsformel.

1617—19 erschien in Genf die beste Gesamtausgabe seiner Werke. — Neben *Z.* vgl. *Adm.*: *Vita theologorum externorum principum*, Frankfurt 1618, C. 148—153; —

C. Schmidt: Girolamo B. (ThStK XXXII, 1859, S. 625—708); — Karl Sudhoff: C. Olevianus und B. Ursinus, 1857, S. 333 ff.; — Joh. Füger in RE³ XXL, S. 607 ff.; XXIV, S. 661. Schaller.

Zanzibar = § Zanzibar.
Zavolja, Johann, † Österreich-Ungarn; 11 A, 2 a (Sp. 897).

Zara, Erzbistum, kommt als Bischofssitz schon Ende des 4. Jhd.s vor und unterstand zuerst Salona, dann Spalato. 1145 wurde es durch Papst Eugen III zum Erzbistum erhoben und 1155 von Papst Hadrian IV dem Patriarchat Grada unterstellt. Seine heutige Verfassung erhielt es durch päpstliche Bulle vom 30. Juli 1828 und umfaßt den heutigen Kreis B. Die Metropolitankirche ist die der hl. Anastasia, der Schutzpatronin der Erzdiözese, geweihte, im 13. Jhd. vom Doge Dandolo erbaute Basilika. Zu Orden sind in B. vertreten: die Jesuiten, die das Zentralseminar und das bischöfliche Gymnasium leiten, die Minoriten in 5 Klöstern, die Franziskaner in 3 Klöstern. B. ist auch der Sitz eines griechisch-orientalischen Bischöfs. Neben den Katholiken finden sich etwa 2000 Andersgläubige. Roth.

Zorathustra = § Zoroaster. Perser; II.
Zorathustrische Propaganda = Persische Propaganda.

Zarpath = § Zarepta.

Zauberbücher = Erscheinungswelt der Religion; II, B 4; § Aegypten; II, 4.

Zauberei, Wahrsagerie und Orakelwesen = Manit, Magie, Astrologie = Erscheinungswelt der Religion; I, A; II, A 1; B 4; III, B 2, 3. Typen der Religion, B 1 a; Entstehung, 2 = Verwandlung = Wunder; I = Leber = Los = Totenoracle; vgl. ferner die Artikel über die Einzelreligionen, z. B. Babylonien usw., 4 = Aegypten; II, Sp. 201 ff. Griechenland; I, 3, 5, 6 = Rom; I, 1, 4 = Merianische Religion, Islam, 11 usw.; — 3. usw. in Israel = Manit usw., 2, 4; — Ueber Zauberer und Religion vgl. = Manit usw., 1.

Zauberer = Erscheinungswelt der Religion; III, B 2 = Magier.

Zaubermantel = Wunder; I (Sp. 2145).

Zauberprüde, Metzger, = Literaturgeschichte; II, B 1.

Zauberstab = Wunder; I (Sp. 2145).

Zaunfeld, Paul, evg. Theologe, geb. 1849 in Berlin, 1875 Pfarrer in Bremen.

Berl. u. a.: Leitfadens für den Konfirmationsunterricht, (1879) 1908?; — Wie man Kinder den Heiland zeigt, (1892) 1896?; — Weihnachtsfeier der Kinder, (1883) 1893?; — Das Buch der Weihnachtlieder, (1884) 1912?; — Deutsches Kindergebetbuch, (1889) 1911?; — Welde meine Lämmer, (1891) 1911?; — Der Gustav-Adolf-Bereich im Kindergottesdienst, 1904; — Weihnacht im Kindergottesdienst, 1911; — Vom lieben Heiland, Kinderpredigten, 1913—14. — Hrsg. von für unsre Kinder, Der Kinder-gottesdienst, Flugblätter der Gust.-Ab.-Kindergabe, (1903) 1911?.

Glaue.

Zebaoth, hebräisch seba'oth, d. h. Heere, Heercharakter. „Jahve B.“, d. h. Jahve der Heercharakter, der Feldherr. „Jahve, in der Name des alten Kriegsgottes“ Jahve. Diese Bedeutung erhebt aus der Etymologie und zugleich aus Stellen wie Ps 24, 8, wo er ein „Kriegsmann“ und „Held“ genannt wird, oder aus Jes 13, 4, wo er ein Kriegsheer mustert, vgl. auch

Jes 6, 18 LXX I Sam 15, 2 17, 45 II 5, 10. Man stellt sich den Kriegsgott Jahve (= Gott; I, Gottesbegriff im AT; II, 1, Sp. 1533) in furchtbarer Naturmähre vor, wie er, vor dem Kampfe kriegerisch brüllend, in sich den Schlachtenzorn erwacht (Jes 12, 2), oder wie er in der Schlacht die feindlichen Böller niederringt, daß das aufsprühende Blut sein Gewand besudelt (Jes 63, 1 ff.). In dem Namen „Jahve B.“ war also einst eine fülle kriegerischer Begeisterung bekleidet: mit diesem Namen in Israel in Sieg und Tod gegangen. Das hohe Alter des Namens ergibt sich aus dem Alter der Vorstellung selbst und zugleich daraus, daß der „Jahve B.“ eben durch die genetivische Nährbestimmung „B.“ ursprünglich von anderen Jahve-Gestalten unterschieden wird (vgl. die Artemis von Ephesus, die Madonna von Loreto u. a.). Die Benennung „Jahve, der Gott der B.“ ist also eine diese Differenzierung vermeidende spätere Eklektizierung. Der Name „Jahve B.“ war nach alten Nachrichten Kultusname beim alten Schachtheiligtum der Iade (I Heiligtümer Israels; I, Sp. 2043 ff.). Da die Iade in der Römerzeit in § Silo stand und später auf den Zion-Berg kam, so ist „Jahve B.“ zugleich der Kultusname von Silo (I Sam 1, 2—11) und dann von Jerusalem geworden (II Sam 6, 18; Jes 37, 16). Die Propheten und Psalmlieder haben den Namen häufig gebraucht; so schon Samuel I Sam 15, 2, Elias I Kön 18, 15, 19, 14 und Elia II Kön 3, 14. Bei diesem Gebrauch ist Verschiedenes zu unterscheiden. Zunächst ist zu bedenken, daß die Propheten heroiische Naturnamen sind und das Altersmüthige lieben und daß auch dieser Name einen echt israelitischen, altertümlichen, gewaltigen Klang hat. Die ursprüngliche kriegerische Bedeutung des Namens ist auch bei den Späteren noch zuweilen hervortreten (Jes 13, 22 ff. 31, 4). Besonders gern wird der Name in den Urheilsweisungen, sei es gegen fremde Völker, sei es gegen Israel, gebraucht: der Gott, der die entfiehlende Katastrophen bringt, in der grimmige Jahve (Jes 13, 19) und furchtbare (Jes 8, 13) „Jahve B.“; vgl. Jes 10, 26, 13, 12, 14, 21, 19, 4, 23, 9 usw. Einige Male tritt dieser Jahve B. in Sturm und Wetter erblicken und feiern auf, vgl. Jes 2, 29, 6, 13, 11 und schon I Kön 19, 14; darin konnte die ursprüngliche Aufzähnung des Namens noch nachslingen; diese e n t s p e c h i l d e n M ä c h t e d e r N a t u r sind die „Heere“, mit denen der „Jahve der Heere“ in die Schlacht zieht. Und auch, als der Name immer blässer geworden ist, ist unvergeessen, daß dies Jahves gewaltigster, majestätischster Name ist, den man als Triumph ausspielt, und daß dieser Jahve über die Natur gebietet (Amos 9, 5 ff. 13; Jes 37, 18, 51, 12; Jes 10, 16, 32, 18). Ein anderer Gebrauch des Namens, der sich mit dem im vorhergehenden geschilderten durchkreuzt, geht davon aus, daß der „Jahve B.“ der Kultusname von § Jerusalem ist, vgl. Jes 8, 18, 9, 6, 10, 24, 18, 7, 24, 20, 25, 6, 31, 4, 1, 37, 32, 48, 2; Mich 4, 4; Sach 7, 3, 8, 3, 9, 22, 9, 13, 14, 16, 1, 1; Hagg 1, 14, Ps 46, 8, 12, 48, 9, 81, 2, 4. Dieser Name spielt also in den Heiligen weissagungen eine Rolle: der gewaltige, furchtbare „Jahve B.“ setzt seine Macht ein für Heiligtum und sein Volk; er ist der Gott auf Zion, der Gott und König und Erlöser Israels (Jes 21, 10, 37, 16, 44, 6, 54, 5; Jes 31, 25, 22, 12; Zeph 2, 9; Ps 59, 6, 69, 8, 5; vgl. Jes 27, 1). Zum Schluß ist der Name immer blässer geworden;

Unter B etwa Vermischtes ist unter C zu suchen.

so sieht die griechische Uebersetzung für „Jahve 3.“ u. a. „den allmächtigen Herrn“. — Die Schule pflegt bei diesem Namen zu fragen, ob die 3. von himmlischen oder irdischen Herrscharen zu verstehen seien. Diese Frage ist ziemlich gleichgültig, da der Kriegsgott, der Israels Schlachten führt, natürlich zugleich ein ihm mensches Heer hat (¶ Geistler, Engel und Dämonen, 2, Sp. 1219); auch ist es von vorneherein ausgeschlossen, in einem so ausgedehnten Schrifttum, wie es das AT ist, einen überall gleichbleibenden Sinn des Namens zu suchen. Einige Spuren weisen darauf hin (vgl. oben), daß man ursprünglich Sturm, Wetter und Feuer als Jahves „wütendes Heer“ gedacht hat. Dagegen spricht nicht, daß in unseren Texten, und zwar an ziemlich späten Stellen, 3. (im Plural) außerhalb des Namens „Jahve 3.“ fast immer die Scharen Israels bedeutet. Die Erklärung des Namens aus Israels Heere I Sam 17, 15 beweist nur, daß man ihn in ziemlich alter Zeit so ausgefaßt hat. Das Sternenheer, das zuweilen „Jahves Heer“ genannt wird (¶ Sterne) wird an keiner Stelle mit dem Namen „Jahve 3.“ zusammengebracht (Geistler und Jahve 3. nur Jer 31, 15). Daß der Name in einigen Schriften des ATs völlig fehlt, mag sich z. T. aus späterer Ueberarbeitung, die den mythologischen Ursum des Namens noch heraustrug, erklären.

Bgl. die „biblischen Theologien“; — Werner Hugo Grönau: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 71 ff.; — Emil Kauhajö: RE XXI¹, S. 620 ff., wofür sehr reiche Literatur ergänzt in XXIV, S. 661 ff. **Gantef.**

Zebedäus und die Zebedäiden. — **Zebodus**, 2. Johannevangelium, 1 a; 2 a. **Zedelias**, leicht König von Juda, 597 bis 586, Sohn des Königs **Zotia** und der Ez 19 im Leichenlied bezeichneten Königin Hamatul, Bruder des **Zoahas**, Halbbruder des **Zojahim**. Nach der ersten Einnahme Jerusalems durch die Chaldäer und der Deportation **Zojahim** machte Nebukadnezar 3., der bisher den Namen Mattania geführt hatte, zum König über Juda. Die Ereignisse und die Stimmungen des Volkes aus der Zeit seiner Regierung erschließen wir aus den Büchern **Jeremia** und **Ezechiel**. Durch die Katastrophe des Staates aufs tiefste geschlagen und in seinem religiösen und nationalen Stolze aufs empfindlichste verletzt, verlangte das Volk von seinem Oberen, daß sie den Chaldäern die Befallenheit kündigen, und wurde darin noch von hoffnungsvollen Heilspredigern bestärkt, denen **Jeremia** und seine Anhänger umsonst entgegneten, Jer 27 f. Der König, der das unheilsvolle Ende dieser Politik erwartete mochte (Jer 21, 37, 11 ff. 38, 11), war nicht imstande, sich ihr zu verlagen. Charakterlos — wie man gewöhnlich sagt — braucht man dabei nicht anzunehmen. Daß er schließlich der Gefahr aus der Nähe, nämlich der Revolution, diejenige aus der Ferne, d. h. die Chaldäer, vorzog, ist begreiflich genug, zumal er hoffen durfte, die Hilfe der benachbarten Völker (Jer 27, 1) und besonders Ägyptens zu erlangen. In der ersten Zeit seiner Regierung hat, wie es scheint, der Eindruck der Katastrophe noch nachgewirkt: 3. schickte nach Babel eine Gesandtschaft (Jer 29, 1) und begab sich sogar selber dorthin (Jer 51, 59), jedenfalls, um seine

Ergebnissen zu beteuern. Als dann in Jerusalem die Patrioten gejagt und 3. seinen Abfall erlaubt hatte, erschien 587 Nebukadnezar vor Jerusalem. Ein ägyptisches Ersatzheer unter Pharaon Hophra ward zurückgeschlagen (Jer 37, 5, 34, 2). Als 586 bereits die Breite geschlagen war, brach 3. mit den Soldaten aus, ward aber bei Jericho eingeholt und gefangen. Zu Ribla (bei Damaskus) wurde von den Chaldäern das Gericht gehalten: 3.s Söhne wurden getötet, dann er selber gebunden und in Ketten nach Babel gebracht. So ist er im Gefängnis gestorben. Ezechiel sang ihm als einem gefangenen Löwen das Leichenlied, aus dem doch auch etwas von Huldigung hervorblüht, Ez. 19, 5—; vgl. Liedelieder 4, 20. Über ihn II Kön 24, 17 bis 25, 7; Jer 52, 1—11.

Bgl. die Kommentare zu den „Königsbüchern und die Geschichten Israels“.

v. **Zedelis**, Karl Abraham (1731—93), 1770—88 preußischer Justiz-, seit 1771 zugleich Kultusminister, Begründer **Wöllmers**.

v. **Zedelis** und **Trüffeler**, Robert, Graf, Kultusministerium, 1 (Sp. 1838) **Konfessionschule**, 2.

Zehnuten, b. n. d. d. h. i. s. i. c. h. e. s., ¶ Buddhis-

nus, 3 (Sp. 1406).

Zehn Gebote ¶ Dekalog; über die 10 G. als Stück des Unterrichts vgl. ¶ Katechetik, 2. ¶ Kate-

chismus; I, 1. 2 a u. w.

Zehnuten. Die 3. (decimae) waren eine Abgabe, die schon in Israel den Priestern und Leviten gegeben wurde (¶ Opfer; I B, 5). In der christlichen Kirche wurde eine ähnliche zuerst freiwillig gegeben — z. B. von Tertullian befürwortet — Ende des 5. Jhd.s aber als eine notwendige, auf göttlichem Gesetz beruhende Abgabe bezeichnet (¶ Abgaben, 2 a). So sagt eine Synode von Maastricht in Frankreich 585: Leges itaque divinae omni populo praecepimus decimas frumentorum suorum locis sacris praestare. („Göttliche Gesetze haben allen Völkern befohlen, den 3. von ihren Früchten den hl. Orten darzubringen“). In Frankreich wurde das Recht der Kirche auf den 3. gleichzeitig anerkannt (vgl. „Wirtschaftsrechtliche, kirchliche, 3. Sp. 2092, 2094 f.). Mit dem Übergang von zahlreichen Kirchengütern in Laienhände im frühen Mittelalter (¶ Vermögensrecht, kirchliches) trat dies Schätz auch viele 3. Die kirchliche Reaktion unter **Gregorius VII** verlangte deren Rückgabe, setzte sie aber nicht durchweg durch, so daß schließlich das kanonische Recht nur die Neuerwerbung durch Laien verbot. Die Reformation rüttelte an den 3. nicht. Seit der Revolution und den kirchlichen Renovierungen des 19. Jhd.s sind sie aber größtenteils aufgehoben oder abgelöst und nur teilweise noch als auf Grundstücken bestehende Realität bestehen geblieben. Eingesetzt werden sie nach der Stellung des Berechtigten in geistliche und weltliche 3., nach dem Verpflichteten in persönliche und dingliche 3., nach den Gegenständen, von denen der 3. gegeben wird, in Nutz. (von den Früchten des Feldes) und Tier- oder Blutz. (von Vieh). Pflichtig sind im allgemeinen die zum Pfarrbesitz gehörigen Grundstücke und ihre Eigentümer. Befreit sind aber nach kanonischem Recht Benefiziaten von Seelorgegeißelten (¶ Benefizium). Pribilegien der Geistlichen. Daher das Sprichwort: clericus clericum non decimat (Ein Cleriker nimmt dem andern keinen

3. ab). Der 3. ist an sich eine hohe Abgabe, doch hat er manche Vorteile. Luther hielt ihn für ein „recht fein Gebot“ wegen seiner Beweglichkeit: „Denn wenn viel auf dem Felde wüchse, gäbe ich viel, wenn wenig, gäbe ich wenig.“ Anders dachten die ausländischen Bauern seiner Zeit („Bauernkrieg, Agrargeschichte“ II, 11), die namentlich den Tierzehnten ganz verworfen. Im Mittelalter wurden auch besondre 3. für vorübergehende Notstände ausgeschrieben, so z. B. Kreuzgäng- oder Jerusalem-3. und Türken-3. („Papstium“ I, 7, Sp. 1150).

Emil Schlinge: RE⁹ XXI, S. 631 ff (dasselbe Spezialliteratur; ebd. S. 627 ff R. Schuhmachers: 3. bei den Hebräern); — Vol. die Lehrbücher des Kirchenrechts; — R. Sommerichter: Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter I, 1885, S. 113 ff, 608 ff; — U. Stuh: Geschichte des Besitzstaatsrechts I, 1895, S. 240 ff; — D. E. Das Isarlinger Schatzgebot (Schr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, germanistische Abt. 29, 1909, S. 191 ff); — Gagnon: Les Dimes et Dons gratuits, 1911.

Jacobi.

Rehlfürde: Kirchenverfassung: I B, 2 (Sp. 1406) § Eigentliche.

Zeichen = Wunder. — 3. = Vorzeichen (Omina) Manuif. iijv., 3. 4 (samt den dort genannten Ergräbnisartikeln) § Erhebungswelt der Rel.: I, A 1 f; II, B 3; — 3. = Sinnbilder, Symbole, § Erhebungswelt der Rel.: I, B 1 b (Sp. 512 f) § Sinnbilder, kirchliche; — Heilige Zeichen in AT (Levitisches, 6. Für die israelitischen Propheten vgl. auch § Propheten: II, A 7; — Und es sind die 3. Bund: I, 1.

Beisberger, David (1721—1808), geb. in Rauchenthal in Mähren, 1726 mit den Eltern nach Herrnburg übergesiedelt und dort auch nach Auswanderung seiner Eltern (nach Georgia in Nordamerika) erzogen. 1736 half er in Jinzendorf die Gemeinde Herrendorf in Holland gründen. Aber die allzu freie Zucht trieb ihn und einen Altersgenossen 1738 zur Flucht nach Amerika, wo er die Eltern wiedertraf und seinen eigentlichen Lebensberuf 1743 fand, als er sich enttäuscht, fortan den Indianern das Evangelium zu predigen. Seine Wirkungszeit war so umfassend und erfolgreich, daß er, obwohl nicht der erste und einzige Indianermisionar, mit Recht der Apostel der Indianer genannt wird. Sehr erachtet ward seine Arbeit durch die zeitweise Missgunst der Regierung, die ihn sogar einmal wegen Hochverrats einführte, und durch die Verfolgungen, ja Misshandlungen durch weiße Anführer und Händler. Besonders hart traf ihn und seine jungen Gemeinden der 1774 ausbrechende Unabhängigkeitskrieg Amerikas, der die Indianer in Mitteidenschaft zog und in 2 Parteien schied. Ein Teil der weichen Missionare wurde von heidnischen Indianern ermordet, eine große Schar unschuldiger christlicher Indianer von freistaatlichen Soldaten grausam niedergemordet, die blühenden Stationen zerstört. Die letzten 10 Jahre lebte er geehrt und in Freuden in Gojen im Innlande der Delawaren. Für sie hat er auch wertvolle literarische Arbeiten in ihrer Sprache geliefert, ein Gesangbuch, Schulbücher, eine Grammatik, eine Evangelienharmonie, ein Wörterbuch u. a.

D. 3. der Apostel der Indianer, Basler Missionsbuchhandlung, 1865; — D. 3. Heim: D. 3., 1882; — G.

Gritschel: Geschichte der christlichen Missionen unter den Indianern Nordamerikas, 1870, S. 149 ff; — ADB 45, S. 1 ff; — H. Römer: Die Indianer und ihr Freund D. 3., 1890.

Witte.

Schaffung, das Werk Ernst Abbe's (1840 bis 1905), des langjährigen Leiters der 1846 von Karl Zeiss gegründeten Anstalt für Feinmechanik in Jena, in die er 1869 eingetreten war. Seit 1888 alleiniger Eigentümer des Betriebes, wird Abbe das Muster des modernen Unternehmers und Arbeitgebers. Die Verfassung, die er seinem Betrieb gab, ist besonders interessant als erster erfolgreicher Versuch, in größerem Maßstab Gewinnbeteiligung des Personals einzuführen (§ Berns, 4 b, Sp. 1068 f).

Statut der Karl-Zeiss-Stiftung, 1896; — Ernst Abbe's: Die Gewinnbeteiligung der Arbeiter in der Großindustrie, 1897; — Siegfried Gaspal: Ernst Abbe als Arbeitgeber, 1907.

Öster. Siebz.

Zeit, Zeitung, Presse: II, 3 a.

Zeit, Geschlossene, Geschlossene Zeit;

§ Gottesstreide.

Zeit und Streitfragen, biblische, § Modernophil, I, Volksbücher, 3.

Zeitgeographische Methode in der Bibelerklärung, § Bibelwissenschaft: I, A 5; B 3; II, 8

§ Religionsspezialistik, 2.

Zeitrechnung im AT und NT, § Chronologie, Zeitrechnung (als Hilfswissenschaft der Kirchengeschichte).

1. Grundbegriffe; — 2. Reform Cäsars; — 3. Österreichstreitigkeiten; — 4. Reform Gregors XIII.; — 5. Revolutionstypen; — 6. Die formalen Einrichtungen der 3.: a) Jahr (Aster; Indiction); — b) Monat; — c) Woche; — d) Tag.

Die 3. J. Jostas § Chronologie I; auch § Zeite; für die 3. des Neohristentums § Chronologie II; über den Einfluß der Religion auf die Zeitbestimmung § Erscheinungswelt der Religion: I, B 4; für die christliche Zeite § Kirchenjahr, sowie die Artikel über die einzelnen Zeite, namentlich § Stern; über Jahresanfang § Kalender: II, 2.

1. Die Grundlage für die Einteilung der Zeit wird durch die gleichmäßigen Bewegungen der Himmelskörper gegeben. Die Zeit zwischen zwei aufeinander folgenden höchsten Erhebungen (oberen Kulminationen) der Sonne über dem Horizont eines bestimmten Ortes ist der Tag, der Sonntag (dies solaris); die Zeit zwischen zwei aufeinander folgenden Kulminationen desselben Sternes ist der Sternenitag. Die Sonntage sind, infolge der Schiefe der Elliptik und der verschiedenen Schnelligkeit der Erde in der Sonnen Nähe und der Sonnenferne, nicht gleichmäßig lang; daher wird ihr Durchschnitt, der mittlere Sonntag, der Zeitberechnung zugrunde gelegt. Als „bürgerlicher Tag“ wird er unterschieden von dem natürlichen, dem „Lichttag“. — Ein synodischer Monat (mensis lunaris) ist der Zeitraum zwischen zwei Neumonden, d. h. von einer größten Sonnennähe des Mondes bis zur nächsten. Seine Dauer beträgt im Durchschnitt 29 Tage 12 Stunden 44 Minuten 2,98 Sekunden. Um mehr als zwei Tage kürzer ist der siderische Monat, d. h. der Zeitraum, der verstreicht, bis der Mond wieder mit demselben Stern durch den Meridian geht. — Um ihren scheinbaren Lauf um die Erde einmal zu vollenden und wieder zu demselben Wendepunkt (tropos) der Elliptik zurückzukehren, braucht die Sonne im Durchschnitt 365 Tage 5 Stunden 48 Minuten 46 Sekunden; man nennt diese Zeit

das tropische Jahr und unterscheidet von ihm das Sternenjahr als die Zeit, in der die Sonne ihren Lauf bis wieder zu demselben Stern einmal vollendet.

Ein Mondjahr, die Reihe von 12 schubischen Monaten, ist demnach um 11 Tage kürzer als ein Sonnenjahr. Dieser Unterschied nützte das Sonnenjahr (Lunisolatjahr) der Römer durch Einschaltung der entsprechenden Anzahl von Tagen auszugleichen. Auf jedes Gemeinjahr mit 355 Tagen folgte ein Jahr, in welchem ein Schaltmonat mit abwechselnd 29 und 30 Tagen, der Mercedonius, eingeschoben wurde, und zwar kurz vor dem Ende des letzten Monats, des Februar, zwischen dem alten Feiertag der Terminalia (23. Februar) und dem Regifugium, dem Feiertag der Erinnerung an die Verbreibung des Könige. Dieser Bierjahrzyklus von 355, 378, 355 und 377 Tagen zählt aber zusammen 4 Tage mehr als 4 tropische Jahre, und da zudem die Pontifices, denen die Einschaltung oblag, zwischendurch ihr Recht zu willkürlicher Verlängerung oder Verkürzung der Amtszeiten missbrauchten, so befand sich das römische Kalenderwesen zur Zeit Cäsars in völiger Verwirrung.

2. Die Reform Cäsars bestand darin, daß er als Diktator und OberPontifex seinem dritten Sonnenjahr (46 v. Chr. = annus confusiois ultimus) durch Einschaltung von zwei außerordentlichen Monaten die Dauer von 445 Tagen gab und so den Jahresanfang an seine richtige Stelle im Sonnenjahr zurückführte. Er verteilte das Jahr, das er, wie zwei Jhd. zuvor in Legioenplex Proculius III. Euergetes in seiner Kalenderreform, zu 365 Tagen 6 Stunden annahm, auf die 12 Monate in der noch heutigen Weise und bestimmte, daß jedes vierte Jahr ein Schaltjahr sein solle. Die jährlich übereinanderliegenden 6 Stunden wurden in jedem zweiten Jahre derart vereinigt, daß der Tag nach den Terminalia, also der sechste Tag vor dem 1. März, doppelt (bis) gezeigt wurde. Als „Schalttag“ ist von der christlichen Kirche der 24. Februar angegeben worden, die Juristen lassen die beiden Tage als eine Einheit, bissexturn, auf (in den griechischen Kirchen gilt der 29. Februar als Schalttag). Das Frühlingsäquinotium wurde auf den 25. März festgelegt, entsprechend die andere Tag- und Nachgleiche auf den 25. September und die Sonnenwenden auf den 25. Juni und 25. Dezember. Auf die Mondrechnung nahm dieses Sonnenjahr außer in der inneren Teilung des Monats, (d. darüber unten 6 b) nur darin Rücksicht, daß der Beginn des ersten Jahres der neuen Rechnung nicht mit dem kurzensten Lichttag zusammenfällt, sondern mit dem ersten Sichtbarwerden des neuen Mondes nach dem kurzensten Lichttag. Nach Cäsars Tod trat noch einmal dadurch Verirrung ein, daß die Einschaltung alle 3 Jahre vorgenommen wurde. Augustus ließ dafür dreimal den Schalttag weg, so daß mit dem Jahre 757 (= 4 n. Chr.) der Kalender wieder in Ordnung war. Seit dem Jahre 746 trägt der zuvor Sertilius genannte Monat den Namen Augustus, wie schon zu Lebzeiten Cäsars dem Monat Quintilis zu Ehren des Reformators den Namen Julius gegeben worden war.

3. Die Reform Cäsars bedeutete einen gewaltigen Fortschritt gegenüber dem vorherigen Zustand, und alle Änderungen, die seit ihr im Kalenderwesen vorgenommen worden sind, sind

verhältnismäßig geringfügig. — Doch war die Berechnung der Jahresdauer nicht ganz genau („Kalender: II, 3). Das Jahr war um einige Minuten zu lang angenommen worden, und im Laufe der Jhd. wuchs dieser Fehler an und hat sich namentlich bei der Berechnung des Osterfestes (¶ Ostern) förend geltend gemacht, von dessen Datierung auch die anderen beweglichen Feste des christlichen Kirchenjahrs abhingen.

Ehebliebene Meinungsverschiedenheiten entstanden bei der Festlegung des Ostertermins noch darüber, ob Ostern am Vollmondstag selbst gefeiert werden dürfe, sowie darüber, wann es zu feiern sei, wenn der Vollmond auf den Samstag fiel (der Karfreitag also vor dem Vollmond gefallen wäre). Daneben hat langer Streit über die Bestimmung des Ostervollmondtages geherrscht, als man nicht mehr die jüdische Berechnung zu Grunde legte und Ostern am Sonntag nach dem Passah feierte. Da es nötig war, den Feiertag nicht nur jeweils für das kommende Jahr zu berechnen, stellte man Zyklen von Jahren auf, nach deren Ablauf der Vollmond wieder auf denselben Tag fiel, die alte Reihenfolge also wiederholte. Aber es waren mehrere, unter sich abweichende Zyklen nebeneinander im Gebrauch, und die Folge war, daß Ostern nicht stets von der ganzen Christenheit an demselben Tag gefeiert wurde. Die Entscheidung in solchen Fällen sollte nach dem Konzil von Nicäa von dem römischen Bischof getroffen werden, doch wurde dies von den Widerjägern der römischen Oberhoheit bestritten. Der 34jährige Ziklus, der von Italien nach Gallien und zu den britischen Inseln vorgedrungen war, wurde hier namentlich von den Iren hartnäckig festgehalten und hat in Wallis bis in das 9. Jhd. hinein seine Geltung nicht ganz verloren. Die andere Methode ging von der Gleichung 19 Sonnenjahre = 235 Mondmonate aus und kam durch Verbindung des 19jährigen Mondzyklus mit dem 28jährigen Sonnenzyklus zu einem 532jährigen Osterzyklus. In Alexandria ausgebildet, und von dem Aquitanier Victor im 5. Jhd. für 532 Jahre ausgearbeitet, ist diese Methode von Dionysius Exiguus und Beda zum Siege geführt worden.

4. Unzureichend und nur für einige Zeit von Wert war die Verbesserung, die das nicäniische Konzil an dem julianischen Kalender vornahm, indem es das Frühlingsäquinotium vom 25. auf den 21. März zurückstob. Erst nach vielen vergeblichen Unregungen und Anläufen ist es am Ende des 16. Jhd. zu einer Beseitigung des Fehlers gekommen. Papst Gregorius XIII. bestimmte auf Grund der Arbeiten vor allem des (im Jahre 1576 verstorbenen) Luigi Lilio durch die Bulle „Inter gravissimas“ vom 24. Februar 1582, daß zur Beseitigung des Unterschieds zwischen dem natürlichen und dem Kalenderjahr von dem Monat Oktober des Jahres 1582 die Tage vom 5. bis 14. ausfallen und zur Berichtigung einer neuen Berichtigung in Zukunft nicht nur diejenigen Jahre Gemeinjahre sein sollten, deren Zahl durch vier geteilt einen Rest ergibt, sondern auch diejenigen, die durch 100, aber nicht durch 400 teilbar sind. — Infolge der Kirchenreformation ist die Einführung dieses verbesserten Kalenders bei den griechischen Katholiken bis heute noch nicht gelungen, und bei den Protestanten kommt

sie sich nur langsam vollziehen. Die einzelnen Länder haben den neuen Kalender an folgenden Tagenen eingeführt: Italien (außer Pisa und Florenz), Spanien, Portugal, die lath. Gebiete Polens am 15. Okt. 1582; Frankreich, Lothringen, Holland, Brabant, Flandern, Hennegau, Ende Dez. 1582; im lath. Deutschland das Bistum Augsburg Febr. 1583, Österreich, Bayern, die Bistümer Trier, Freising, Eichstätt, Regensburg, Salzburg, Brixen Mitte Okt. 1583, Bistümer Würzburg, Mainz, Straßburg, Stadt Köln Mitte November 1583, Steiermark 25. Dez. 1583; die lath. Schweiz, Lausitz, Schlesien, Böhmen Mitte Jan. 1584; Herzogtum Westfalen 12. Juli 1584; Bistum Münster 27. Juni 1585; ganz Polen im Jahre 1586; Ungarn 1. Nov. 1587; Siebenbürgen 25. Dez. 1590; Herzogtum Preußen 1. Sept. 1612; Pfalz-Neuburg 24. Dez. 1615; Stadt Straßburg 16. Febr. 1682; das (übrige) protestantische Deutschland und Dänemark 1. März 1700; Geldern, Zutphen, Groningen, Friesland, Overijssel 12. Dez. 1700; Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen 12. Jan. 1701; Olmütz, Appenzell, Stadt St. Gallen im Jahre 1724; Pisa, Florenz 1. Jan. 1750; Großbritannien 14. Sept. 1752; Schweden 1. März 1753; verschiedene Orte Graubündens zu verschiedenen Zeiten von 1760—1811 (Kurland hatte den gregorianischen Kalender von 1617 bis 1796, wurde dann aber von den Russen gezwungen, zu dem julianischen Stil zurückzufahren). (Nach Bach S. 19 ff.).

5. Von den römischen Katholiken haben sich nur die Franzosen zeitweilig von diesem Kalender losgesagt, als sie sich im Jahre 1792 den Revolutionskalender schufen. Nach diesem begann eine neue 3. mit der Herbsttag- und Nachgleiche (dem 22. Sept.) 1792, dem Datum der Proklamation der Republik. Die 12 Monate erhielten die gleichnäßige Länge von je 30 Tagen; die neuen Namen, die sie beluden, schieden sie in Vierteljahresgruppen: Vendémiaire, Brumaire, Frimaire; Nivôse, Pluviôse, Germinal, Floréal, Prairial; Messidor, Thermidor, Fructidor; zu ihrer Ergänzung traten am Ende jedes Jahres 5 Tage, Sanktuottides, als jours complémentaires hinzu (wie die Ekagomenen zu dem ägyptischen Rundjahr von 360 Tagen), in den Schaltjahren (1795 usw.) noch ein sechster Tag, jour de la Révolution. Dieser Kalender erhielt sich bis zum Ende des Jahres 1805; dagegen hat sich die Tageseinteilung nach dem Dezimalsystem, Stunde = $\frac{1}{10}$ des Tages = 100 Minuten zu je 100 Sekunden, aus technischen Gründen nicht eingebürgert und auch die Erziehung der Woche durch die Defade (Wochentage: Primidi, Duodi usw., Feiertag: der letzte, der Décadé) wurde schon vor Ostern 1802 wieder befeitigt.

6. a) In bezug auf die formalen Einrichtungen der 3. hat sich unter den Kulturstörfen nur langsam eine gewisse Einheitlichkeit herausgebildet. Sehr verschiedenartig waren vor allem die Jahresbezeichnungen (3. im engeren Sinn). Bei primitiven Völkern gaben fast wirkende Naturgeschehnisse den Ausgangspunkt für Jahreszählungen, bei höher entwickelten Völkern staatliche Akte wie die Vermögenszählungen, die dann wohl (z. B. in Ägypten) mit der Übernahme der Regierung durch einen neuen Herrscher zusammenfielen. - Nur wenige Jahres-

zählungen haben eine internationale Bedeutung erlangt. — Im seleukidischen Babylon wurde die Eroberung des Landes durch Seleukos Nikator († Seleukiden) als Ausgang einer neuen 3. gewählt, wobei ein Schwanen zu beachten ist, da eine zweimalige Eroberung 311 und 312 v. Chr. stattfand; diese seleukidische Ära verbreitete sich über den ganzen Orient hin; sie ist als alexandrinische Ära bei den Arabern in Gebrauch und bei den Juden als Ära contractum, bis tie in Mittelalter besonders für Geschäftsvorfälle in Verwendung; sie gilt noch heute bei den syrischen Christen für die Zeitrechnung. — Bei den Griechen hatte die Rechnung nach dem vierjährigen Zetus der Olympiade u. (der im Juli 776 v. Chr. beginnt) wesentlich nur eine literarische Bedeutung gehabt, ebenso wie auch bei den Römern die Zählung von dem Gründungsjahr der Stadt an a(b) u(rbe) e(ondita), das nach der Rechnung des Terentius Varro in das Jahr 753 v. Chr., nach der Angabe der sapotolinischen Fasten in das Jahr 752 fällt. — Daneben bestand schon bei den Griechen die Zählung nach den höchsten Regierungsjahren, bei den Römern die nach den Königen (monarchs) a(nno) n(ostri) i(a) t(e)n. Die letztere Zählung wurde auch, wenn die Ernennung von Königen unter blieb, beibehalten, gegebenenfalls mit Beziehung auf die letzten Könige und mit dem Zusatz p(ost) c(onsulatum). Sie blieb im offiziellen Gebrauch des römischen Reiches die alleinige Zählung bis 537 n. Chr.; dann ließ Justinian die Zählung nach den Regierungsjahren der Kaiser neben sie treten. Dieser Brauch wurde sehr verbreitet, indem man nicht nur nach den Regierungsjahren der Könige zählte, sondern auch nach den Pontifikatsjahren der Päpste und Bischöfe. Dabei ist wohl zu beachten, ob die Kanzlei von dem Tag der Wahl oder von dem der Weihe bzw. Krönung an die Regierungsjahre berechnet. Bei dem Besitz verschiedener Bürden ist die Angabe mehrerer Regierungsjahre nicht selten, so zählt z. B. Karl der Gr. seine anni regni in Francia von 768 ab, daneben von 774 an (ständig seit 778) seine anni regni in Italia und endlich nach der Kaiserkrönung auch die anni imperii. Die Zählung der Jahre vom Regierungsantritt Diocletians an, d. h. vom 29. August 284 n. Chr., die von den Christen statt anni Diocletiani nach den unter dem Kaiser getöteten Heiligen aera martyrum genannt wurde, war in Ägypten, dessen Verwaltung der Kaiser geordnet hatte, auch nach seinem Tode mehrere Jahrhunderte in Gebrauch und ist noch heute bei den Ägypten und den ägyptischen Christen üblich. — Die spanische Ära beginnt ihre Rechnung mit dem 38 v. Chr. aus Gründen, die mit der Österfestberechnung zusammenhängen scheinen, die aber noch nicht aufgeklärt sind. Sie ist seit dem 5. Jhd. in Gebrauch und wurde in Spanien bis in das 14. Jhd., in Portugal bis 1422 angewandt. — Die Mohammedanische 3. (= Islam, 3. Sv. 712; über den Revolutionärskalender s. o. 5).

Der Versuch, zu einer Weltära zu gelangen, d. h. zu einer Jahresbezeichnung, welche die Vergangenheit von den Anfängen des geschichtlichen Lebens umfasst, ist vielfach auf Grund der Zeitangaben im AT (= Chronologie; 1) unternommen worden, ohne zu einem einheitlichen Ergebnis zu führen; die Berechnungen schaffen für die Zeit bis zur Geburt Christi zwischen 6984 und 3183 Jahren. Die älteste christliche

Weltära ist die des Sextus Julius Africanus (zu Anfang des dritten Jhd.s), der die Geburt Christi in das Jahr 5502 der Welt setzte. Daß die jüd. Weltära (Schöpfungsära) auf den Rabbi Simeon ben Jochai zurückgeht, ihre Einführung aber in der Mitte des 4. Jhd.s erfolgte, wird neuerdings stark bezweifelt. Sie läßt die Welt am 7. Oktober 3761 erschaffen sein und verdrängte bei den Juden die *aera contractum*. — Die Byzantinische oder Konstantinopolitanische Weltära (seit dem 7. Jhd.) beginnt die 3. mit dem Jahre 5508 v. Chr.; sie hat sich in Russland bis zum Jahre 1700 erhalten, bei den Griechen bis zum Unabhängigkeitskrieg und bei den Serben und Rumänen noch über diese Zeit hinaus.

Die für uns weitauß wichtigste Z. die nach Jahren Christi, trägt den Namen *dionysische Zeitrechnung*, nach dem römischen Abt Dionysius Exiguus, der in seiner Ostertafel 525 als erster die Menschenweltung Christi, so wie er sie sich aus den Angaben der Evangelien berechnet und wie er sie mit den Jahren der Diotimanischen Ära in Beziehung gesetzt hatte, zur Datierung verwandte (über die richtige Datierung von Christi Geburt vgl. *Jesus Christus*; II, 3). Mit den Ostertafeln des Abtes wurde der neue Gedanke weitergetragen. Seine Empfehlung durch Beda, den Lehrmeister des Mittelalters, geraade auch auf dem Gebiete der Z., hat es vor allem bewirkt, daß er sich durchsetzte, und seit dem Ende des Mittelalters hat diese Art der Jahreszählung alle anderen Berechnungsweisen im christlichen Abendlande verdrängt. Seitdem bietet die Bestimmung eines Jahres in Urkunden nro., nur die Schwierigkeiten, die sich aus dem verschiedenen Brauch in bezug auf den Jahresanfang (hierüber vgl. *Kalender*; II, 2) ergeben oder daraus, daß, wie es seit der zweiten Hälfte des 14. Jhd.s häufiger wird, etwa die Jahreszahl verzerrt wiedergegeben ist, die Hindernisse ausgeschafft und mir die „münderen Zahlen“ d. h. Zehner und Einer gezeigt sind.

Als wichtiges Hilfsmittel zur Bestimmung des Jahres in Urkunden, die nicht nach der dionysischen Z. datiert sind und deren Angaben ungenau sind und sich widersprechen, bietet sich in vielen mittelalterlichen Urkunden die Indiction an, d. h. die Angabe der Stelle, die das Jahr in einem 15jährigen Zyklus einnimmt, wobei die Zahlen selbst nicht gezählt werden. Wie es scheint, stammt diese Zählung aus Ägypten und hängt mit Vollzählungen und einer alle 15 Jahre wiederkehrenden Steuerentlastung zusammen; sie tritt zuerst in Urkunden der griechischen Kaiser des 4. Jhd.s auf. Zur Kritik und Feststellung von Jahresangaben ist die „Römerzählnzahl“, wie die Indiction in den Überlieferungen lateinischer Urkunden genannt wird, oft sehr wichtig, ihre Verwertung wird aber dadurch erschwert, daß mehrere Formen nebeneinander vorgehen: 1. die sog. griechische Indiction, bei der das neue Jahr am 1. September einsetzt, 2. die nach Beda genannte, die am 24. September, und 3. die römische oder Neujahrsindiction, die am 1. Januar das Jahr beginnt (daneben mit beschränktem Gelungengebiet die von Tiana, die am 8. September einsetzt). Zwecks Zurückführung auf unsere Z. adiert man zu den Jahren nach Christi Geburt 3 und teilt die Summe durch 15; der Rest oder,

wenn kein Rest bleibt, die Zahl 15 ist die Indiction. Hat man es mit einer der Indictionen zu tun, die im September ihr Jahr beginnen, so ist für die vier letzten Monate, bzw. für die Zeit vom 24. oder 8. September bis zum Januar, statt 3 die Zahl 4 zur Jahreszahl zu addieren. Die griechische Indiction war in Byzanz und in litteratur, sodann bis zum Ende des 11. Jhd.s in der päpstlichen Kanzlei und bis 832 in der karolingischen üblich; die des Beda löste die griechische in der Königskanzlei ab und war bis zum 13. Jhd. in Deutschland in Gebrauch. Im Laufe des 14. Jhd.s setzte sich dann die Neujahrsindiction durch, weil sie leichter zu berechnen und darum auch anzuwenden war. — Ähnlich hat auch das Streben nach Übereinstimmung mit dem bürgerlichen Jahr von den verschiedenen Arten des Jahresbeginnes (*Kalender*; II, 2) den Neujahrsstil zum Sieg geführt, nachdem er auch zuvor schon häufiger (z. B. im Mainzer Erzbistum) angewandt worden war, als gewöhnlich angenommen wird.

b) Von den Einteilungen des Jahres hat für die wissenschaftliche Forschung die nach den Jahreszeiten in der Natur eine gewisse Bedeutung, da z. B. Heiligentage danach näher bestimmt werden (Paulustag im Sommer = 30. Juni, Paulustag im Winter = 25. Januar); die vierjährlich gebotenen Fasten (II, 5) geben eine weitere nicht unwichtige Teilung des Jahres (Quatember). Am wichtigsten aber ist die Scheidung des Jahres in 12 Monate, die sich überall gleichsam von selbst aus der annähernden Übereinstimmung von 12 Mondaltern mit einem Umlauf der Sonne ergab. Die alten römischen Namen sind heute noch bewahrt: Januar ist der Monat des Gottes Janus; Februar, der ehemals letzte Monat, ist der Monat der Schuhfeste (Februus = reinigend), März der Monat des Mars, April der Monat der erwachenden Natur (aperiri), Mai der Monat der Göttin Maia (?), Juni der Monat der Juno als der Göttin der Fruchtbarkeit; Juli und August sind an die Stelle von Quintilis und Sextilis getreten, die wie die darauf folgenden Monate in ihren Belehrwerten an die Stellung im Kalender der Jahresreihe erinnern, die sie hatten, bevor Caesar statt des Mars den Januar zum ersten Monat mache. Der Berich Karls des Gr. einheitliche deutsche Namen einzuführen, gelang nicht; von seinen Namen sind nur Hornung, Brach- und Heumond für Februar, Junit und Juli hier und da von Bedeutung geblieben; daneben kommen Männer für Januar, August, Herbst, Wein, Winter und Christmond für die letzten 5 Monate namentlich in Oberdeutschland vor, nachdem sie durch die Kalender des 15. Jhd.s verbreitet worden sind. — Die innere Einteilung des Monats hat sich von der alten römischen weit entfernt. Die römische Einteilung stammte noch aus dem Mondjahr. Sie war orientiert nach 3 Tagen, nämlich den Kalendern, an denen die Pontifices das neue Mondlicht meldeten (cale = melden), den Nonen, d. h. dem ersten Viertel des Mondes = dem neunten Tag vor dem Vollmond, und den Iden als den Vollmondtagen. Auch in dem von der Mondrechnung unabhängigen Sonnenjahr, das Caesar einführte, bezeichneten die Kalender weiterhin den ersten Tag eines Monats, die No-

nen und Iden, die im alten Sonnennoumljahr der Römer in den 31tägigen Monaten März, Mai, Juli und Oktober auf den 7. bzw. 15., und in den 29tägigen auf den 5. bzw. 13. gefallen waren, blieben in jenen 4 Monaten auf dem 7. und 15. stehen, und fielen in allen übrigen Monaten auf den 5. und 13. Die Berechnung der anderen Tage gewann man durch Zurückrechnen von den drei Orientierungstagen, wobei diefe stets mitgezählt wurden: also z. B. III. die ante Kal. Junii oder a[n]te] d[iesem] III. Kalsendas] Jun[ias] oder später tertio Kal. Junii = 30. Mai. — Die heute übliche Durchzählung der Monatstage ist aus dem Orient zu den Griechen und Römern gelangt. In Deutschland kommt sie im frühen Mittelalter nur vereinzelt vor, in der Königsanslei seit Heinrich VI., häufiger vom 13. Jhd. ab. — Die Bezeichnung nach der consuetudo Bononiensis, sogenannt nach ihrem späteren Hauptorte Bologna, bei der die Tage in der ersten Hälfte eines Monats fortlaufend gezählt, in der zweiten Monatshälfte mit einem Zusatz wie mense exente vom Ende des Monats zurückberechnet werden, hat sich von Oberitalien aus verbreitet, in der Zeit Friedrichs I. auch nach Oberdeutschland; sie begegnet noch im 15. Jhd. Ihr Vorbild war die attische Monatsteilung, die in Unterteilungen dahin umgestaltet worden war, daß man unter Mitte des Monats nicht mehr ein mittleres Drittel, sondern nur den Tag der Monatsmitte verstand; der hierdurch scheinbare Übergang zur Zweitteilung ist wohl unter dem Einfluß der Monatshälfteierung durch die Iden erfolgt. — Ueber die Datierung mit Hilfe von Memoriertagen vgl. ¹ Cliojanus. — Zu steigendem Maße kam zumal mit der Einführung der deutschen Sprache in die Urkunden die unter dem Einfluß der kirchlichen Gebräuche stehende Datierung nach dem Festkalender in Anwendung, ihre Blütezeit ist das spätere Mittelalter; bei den Geschichtsschreibern ist sie schon im 10. Jhd. häufig. Dabei wurde nicht nur das Fest selbst zur Datierung benutzt, sondern auch der Tag zuvor (vigilia, Abend), bei hohen Festen auch der zweite Tag zuvor (vigilia vigilliae), ferner der Tag danach (crastinus dies), die ¹ Oktave eines Festes, d. h. der gleichlauende Tag der nächsten Woche und zuweilen auch der vierzehnte Tag nach einem Fest; dazu alle Tage innerhalb der Oktave vor und nach einem Feste mit der Bezeichnung Sonntag, Montag usw. vor oder nach dem Feste (¹ Kirchenjahr).

6. e) Unabhängig von den Bestimmungen des Jahres und des Monats ist das für die Bedürfnisse des bürgerlichen Lebens notwendige Mitglied zwischen Tag und Monat, die Woche; nur die Delabens der Aegyptier und Athener, sowie des Revolutionskalenders waren rechnerische Unterteilungen des Monats. Bei den Römern regelte sich das bürgerliche Leben nach dem achttägigen Zeitabschnitt, den Nundinae. In den ersten Jhd.en trat an deren Stelle zuerst, bei den Juden übliche 7tägige Woche (hebdomas, septimana); das Wort Woche hängt mit Wechsel zusammen (¹ Feste: I, 1 b), die von den Christen in der Weise übernommen wurde, daß als der Feiertag nicht der ¹ Sabbat, sondern der ¹ Sonntag angesehen wurde, der Auferstehungstag Christi. Der Sieg dieser sieben-tägigen Woche war entschieden, als 321 Kon-

stantin d. Gr. im Heerweisen und in der Rechts-pflege eine Sonntagsruhe einführte; ¹ Sonntag. — Der Glaube an die Bedeutung der sieben Planeten als der „Tagebegrenzer“ war für die Erziehung der achttägigen Woche durch die sieben-tägige von untergeordneter Bedeutung, doch hat er auf die Namengebung der einzelnen Tage eingewirkt. Die Germanen haben von den Namen Sol, Luna, Mars, Mercurius, Jupiter, Venus und Saturn, die noch in den romanischen Bezeichnungen der Wochentage erhalten sind, Sonne und Mond beibehalten, für die vier folgenden ihre eigenen Gottheiten gesetzt, Tuu, Wodan, Donar und Freia (der mittlere Tag der Woche verlor seinen Götternamen zugunsten des zählenden Namens Mittwoch), und sie beibehielten nur den Samstag bei, weil dem Saturn keine germanische Gottheit zu entsprechen schien; an seine Stelle trat im kirchlichen Sprachgebrauch in Deutschland Sab-bath (Samstag aus Sambastag, ähnlich samedi aus sabbedi) oder Sonnabend d. h. der Tag des Beginnes der kirchlichen Feier des Sonntags (doch ist dialektisch auch Satertag erhalten, engl. saturday). Für den Sonntag ist in den romanischen Sprachen die Bezeichnung Tag des Herrn getreten (dimanche usw.), entsprechend dem kirchenlateinischen Ausdruck dies dominica für Sonntag, dem die anderen Tage der Woche als feriae (f. secunda = Montag, f. sexta = Freitag) und als sabbatum angerechnet wurden. Die Bezeichnung des Dienstags als Tritag scheint auf ein griechisches hēméra Arēos (= Aréstag) zurückzugehen; das gleichfalls dialektische Ptinstag = Donnerstag hängt mit penté (= fünf) zusammen.

6. d) Die Einteilung des Tages in 2 mal 12 Stunden und deren Gliederung in 60 Minuten zu je 60 Sekunden ist sehr alt. Aber noch bis in das Mittelalter hinein waren die Stunden des Tages zwar unter sich gleich, aber im Sommer länger, im Winter kürzer als die der Nacht. Äquinoxtialstunden von gleicher Dauer segten sich erst durch, als der Mechanismus der neuen Schlaguhren gleichlange Stunden verlangte, in Deutschland im 14. Jhd. — In Italien und Belgien ist die von 1—24 fortlaufende Zählung der Stunden, die mit Mitternacht beginnt, üblich. — Andere Tageseinteilungen ergaben sich aus den Erscheinungen der Natur und der menschlichen Arbeitseinteilung; die christlichen Gebräuchen (vgl. Brewier) fügten eine weitere Einteilung hinzu, ähnlich wie die Quatemberfeiern (¹ Feste: II, 5 ¹ Quatember) die Einteilung des Jahres in Jahreszeiten und Monate ergänzt hatten. — Die christliche Kirche begann den Tag, wie sich aus der Ordnung ihrer Feste ergibt, nach den jüdischen Weisen mit dem Vorabend. Doch blieb für das natürliche Volksempfinden der Tagesbeginn mit dem Lichterwerden in Gelung. Die mitternächtliche Rechnung ist im altrömischen Safralrecht ausgebildet und war gleichfalls nicht in Vergessenheit geraten, sie spielt ihre Rolle namentlich in der juristischen Literatur und auch in kirchlich-religiösen Angelegenheiten und ist mit der unveränderlichen Stunde durchgedrungen. Bei Datierungen sind Unterschiede um einen Tag nicht selten auf eine verschiedene Bezeichnung der Stunden von Mitternacht bis zum Morgen zurückzuführen. — Der Verschiedenheit der Orts-

zeiten begegnet man neuerdings durch Einführung gemeinsamer Zeitreihen, die sich von der Greenwich-Zeit um viele Stunden unterscheiden. So ist die mitteleuropäische Zeit seit dem 1. April 1893 für Deutschland, Österreich, Italien, Skandinavien, Luxemburg und die Schweiz die Ortszeit des 15° östlich Greenwich d. h. annähernd die des Meridian von Star-gard, ist also 1 Stunde gegen die Greenwich-Zeit voraus. In England, Belgien, Niederlande und Spanien gilt die westeuropäische, Greenwich-Zeit; 2 Stunden voraus ist die ost-europäische Zeit, die auf dem größten Teile des Balkans gilt; Nordamerika, Australien und Japan haben Zonenzeiten, die sich um viele Stunden von der Greenwich-Zeit unterscheiden; Frankreich, Portugal, Griechenland und Russland dagegen haben noch einheitliche Landeszeiten nach ihren Hauptstädten.

Außer dem für die Chronologie als historische Geschichtswissenschaft grundlegende Werke der Maurin Donini u. Clément (1750, 1813 ff.); Art de vérifier les dates; Ludwig I. (ed.): Handbuch der Chronologie, 1825 (1883 nachdruckt) erscheint neu bearbeitet und gänzlich umgestaltet von J. R. Ginzl, I, 1906, II, 1911 (Band III wird u. a. die 3. des abendländischen christlichen Mittelalters und der Neuzeit enthalten); vgl. hierzu die Beurtheilung von A. W. in GGA 1912, S. 484—496; — Ed. Schramm: Christl. und jüdische Ostertafeln, 1905; — Rob. Schramm: Kalenderdiographische und chronologische Tafeln, 1908; — von Hermann Groteskens Werken namentlich: 3. des deutschen Mittelalters und der Neuzeit I, 1891, II, 1892, II, 2, 1895; Taschenbuch der 3. des deutschen Mittelalters und der Neuzeit 1898, 1910; dazu: G. Schramm: Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit" in dem Grundriss der Geschichtswissenschaft, hrsg. v. A. Meister I, 1912; — Franz Rühl: Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit, 1897; — Jos. Bähler: Die Österreich-Berechnung in alter und neuer Zeit, 1907. — Weitere Literatur bei C. Görtz, REF XXI, S. 914 f., ferner bei Ginzl, Grotesken (Chronologie) und Rühl. — Über das dantbare Thema "Die Zeitrechnung als Spiegelbild einer Kultur" ist ein durchaus bedeutsames Werk noch nicht erschienen. Ernst Vogt.

Zeitschriften, kirchliche und theologische, — Presse: III, IV; — Schöngeleßige Z. — Presse: II, IV; — Apologetische Z. — Presse: IV; — Neukirche, 4; — Z. für Heideismiission: IV, Tabelle I; — Z. für Innere Mission: V, Junere Mission (Literatur); — Pädagogische Z. — Presse: II, 4 (Sp. 1775); III, 2 b (Sp. 1779) — Pötschule, 5.

Zeitschriftenverein, kirchlicher, Tüllingen — Schriftenverbreitung, evg. Zeitungen, kirchliche und politische, — Presse: I—IV.

Zeit, Bischof, auf der Synode von Ravenna 967 errichtet und dem neuen Erzbistum Magdeburg unterstellt. Der ausgezeichnete Mönch Bofo von St. Emmeram zu Regensburg, der bei Z. als Missionar gewirkt hatte, hat doch dem Z. er Bischof das von Merseburg vorgezogen, da dieses "besser befriedet" war. Zu der Tat ist Z. von dessen erstem Bischof Hugo wir nur den Namen kennen, wegen der fast völlig wendischen und heidnischen Bevölkerung besonders gefährdet gewesen. Das Bistum war über dörflige Aufgänge noch nicht hinaus, als Kaiser Konrad II 1028 den Bischofssitz nach Tüllingen verlegte, unter den Schutz der

neuen Burg", die Markgraf Ekkehard I von Meißen († 1002) hier erbaut hatte.

Zit. s. bei Tüllingen.

Bogener.

Zelanti, d. h. Eiserner, als Parteizeichnung zuerst im Konklave von 1700 nachweisbar (Ranke, Gesch. d. Päpste III^o, S. 209), hiess im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s diejenige Partei an der Kurie und besonders im Kardinalskollegium, die, der veränderten Zeitlege zum Trotz, die alten Ansprüche und Gerechtsame des Papsttums aufrecht zu erhalten suchte, insbesondere im 18. Jhd. den ständig sich steigernden Ansprüchen der Regierungen auf Herrschaft über ihre Landeskirchen nicht nachgeben wollte und im 19. Jhd. in bezug auf die Weltstellung des Papsttums und die Zustände des Kirchenstaates unbedingte Wiederherstellung der alten Verhältnisse forderte, wie sie vor der Revolution gewesen. Die moderati oder politici, welche die Gegenpartei bildeten, redeten der Nachgiebigkeit oder der Auseinemung an die neuen Verhältnisse das Wort, teils als selbst vom Geiste der modernen Zeit berührt, teils als nicht kuriell, sondern national empfindend und auf Seiten ihrer Regierungen stehend, teils endlich als Opportunisten, die gerade in weiser Nachgiebigkeit das Heil der Kirche und des Papsttums erblickten. — Papsttum: II, 6. — Auric.

Zell, I. Katharina (um 1497—1562), geb. Schütz, seit Dez. 1523 Gattin von Matthäus Zell. Ebenso reifend wie opferndig war Z. eine Mutter der Armen und Kranken und machte das Münsterparthaus zu einer Herberge der Vertriebenen. Von starkem lutherischen Interesse, aber auch in religiöser Beziehung selbständige und nicht immer bequem, wußte sie mit der Feder für ihre Übergangungen einzutreten, wechselte Briefe mit A. Blarer und Luther und gab 1534 das Gesangbuch der böhmischen Brüder mit eigener Vorrede im Auszug heraus. Gleich ihrem Gatten I. Schwendi nahme siebend, wurde sie nach des ersten Todes (1518) das Haupt der Schwendiblaner in Straßburg. Darob und ob ihres Festhaltens an der weiterherzigen Art der großen Zeit Straßburg stieg sie mit den Vertretern der späteren Orthodoxie hart zusammen, wobei sie in ihrem Rechtfertigungsschreiben an die Straßburger Bürgerschaft (1557) der dahingegangenen Reformatoren generation ein Ehrendenkmal setzte. — Vgl. Zit. zu T. Straßburg: III und in REF XXI, S. 650 f.; — C. Schweißer: R. Z., 1901; — Erichson in ADB 45, S. 18.

Z. Matthäus (1477—1548), Reformator. Geb. in Käfersberg (O.-Eli.), studierte Z. in Freiburg Philosophie und Theologie und trat dort lehrend auf. 1518 folgte er einem Ruf nach Straßburg als bishöflicher Penitentiar und Leutpriester der Münsterpfarrei (St. Lorenzpfarrei). Hier begann er 1521 im Sinne Luthers über den Römerbrief zu predigen und wurde damit der eigentliche Gründer der reformatorischen Bewegung in Straßburg, deren erstes Dokument seine "Christliche Berantwortung" (1523) darstellt. Eine innig fromme, ganz auf praktische Tätigkeit gerichtete Natur, blieb "Meister Matthes" der beliebteste Prediger und die volkstümlichste reformatorische Persönlichkeit, hielt sich aber, auf den Dienst an seiner Gemeinde sich beschränkend, von den theologischen Kämpfen und der Kirchenpolitik der Zeit fern,

so daß sein Name bald überstrahlt war. **Straßburg:** II, 1.

Bef. Lit. zu **Straßburg:** II und in RE² XXI, S. 650 bis 652; — Ericsson: M. 3, 1878; — Ders. in ADB 45, S. 17 f.; — Für seine Katechismen vgl. Ernst und Adam: Katechetische Geschichte des Clastes, 1897, S. 72—90 (ferner Holzmann in ZprTh 17, S. 114 ff.; Huber in ZKG 20, S. 405 ff.). **Auric.**

Beller, 1. Christian Heinrich (1779 bis 1860), Bruder von Karl August **Beller** (f. 4), der Pädagoge der Erziehungszeit (**Pietistus:** II "Liebestätigkeit"; I, 5 c), geb. am Burg Hohen-Entringen in Württemberg, studierte Rechtswissenschaft, 1801 in Augsburg, 1803 in St. Gallen als Privatlehrer, 1809—20 als Leiter des Schulweises in Zofingen tätig, wurde 1820 als Inspektor der von Chr. Fr. Svitler angeregten freiwilligen Armenhilfslehranstalt nach Beuggen in Baden ("Rettungsbrüder"), 1) berufen, die von Pestalozzi bewundert, zum ersten Male Laien als Berufsschreiber für die christliche Liebestätigkeit ausbildete.

3. gab seit 1829 das "Monatsblatt von Beuggen" heraus; — B. ferner u. a.: Lehren der Erziehung für christliche Armenhilfslehrer. — Neber 3. vgl. S. Thiersch: Chr. H. 3. s Leben, 2. Aufl., 1876; — Th. Schölln: Chr. H. 3, 1901; — RE² XXI, S. 652 ff. **Aract.**

2. Eduard (1814—1908), evg. Theologe und Philosoph. 3. am Beginn des Jhd. der Nestor unter den deutschen Philosophen, ist geboren in Weinbottwar bei Karbach. Seine Studienzeit in Tübingen fiel fast genau mit den Repetentienjahren von David Friedrich Strauß zusammen. Ihm schloß er sich sofort 1832 als Schüler und bald als naher Freund an und hat ihm durch alte Lebenswirken hindurch Schwabentreue gehalten. Durch ihn für Hegel gewonnen, wurde Ferdinand Christian Baur sein theologischer Lehrer, dessen Tochter Emilie († 1904) er 1847 zur ebenbürtigen Lebensgefährtin gewinnen durfte. Seit 1812 Herausgeber der Theologischen Jahrbücher wurde 3. einer der hervorragendsten Vertreter der Geschichtsanschauung Baurs in ihrer Anwendung auf das Urchristentum, die er in vielen Arbeiten der Jahrbücher, zumal in der Schrift "Die Apostelgeschichte nach Inhalt und Ursprung frisch untersucht", 1854, mit philologischer Genauigkeit zu begründen suchte, und auch vor einem weiteren Publikum lebhaft vertrat: Die Tübinger Schule 1859, F. Chr. Baur 1861, Das Urchristentum 1865 (Vorträge und Abhandlungen 1865). Diese nahen Beziehungen zu Strauß und Baur haben 3. s äußersten Lebensweg bestimmt. Nach kurzer Villenzeit, der wissenschaftlichen Reise, die ihn nach Berlin und Göttingen führte, und einjähriger Verwendung am Seminar in Ulm, wurde er 1859 Repetent in Tübingen, wo er sich 1860 habilitierte. Aber 1812 lehnte das Ministerium seine von der Theologischen Fakultät beantragte Ernennung zum außerordentlichen Professor ab und dieselbe Entscheidung traf der König, als der Senat ihn für eine außerordentliche Professur für Philosophie vorschlug. So folgte 3. 1847 einem Ruf nach Bern, wo Pflicht und Neigung ihn zur Beschäftigung mit der Schweizer Reformation nötigten. Als seine Freude erzielten "Das theologische System Zwinglis" (1853). Die freiere Lust, die seit dem Sturmjahr wehte, ließ auch 3. die Rückkehr nach

Deutschland zu, zwar nicht nach Tübingen, wo es vergeblich versucht wurde, aber nach Marburg. Allein der Berufung in die theologische Fakultät widerstieß sich der Kurfürst und der König ernannte 3. nun 1849 in die philosophische übertraten. Zu ihr ist er für die letzte größere Hälfte seines Lebens auch verblieben, seit 1862 in Heidelberg, 1872—94 in Berlin. — Diese äußere Lebenswendung jedoch war innerlich längst vorbereitet. Schon in seiner Tübinger Studienzeit hatte sich 3. die Frage nach der Bedeutung der griechischen Philosophie für Entstehung und Fortbildung der christlichen Religion gestellt. In den nächsten Jahren hatte er sich so eingehend in Plato und Aristoteles eingearbeitet, daß er mit seiner Erstlingschrift, "Platonische Studien" 1869, in die Reihe der auerkannten Platonothen eintrat. 1844, 1846, 1852 folgte "Die Philosophie der Griechen, eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung" I. II. III, 1, 2. Es war die erste Gestalt seines Lebenswerks, das von der zweiten Auflage, 1856, an den Charakter der Untersuchung von Einzelproblemen vollends abstreite und sich auch im Titel als eine Darstellung seines Gegenstands in seiner ganzen "gelehrten Entwicklung" bot (I, 1892⁴; II, 1, 1889⁴; II, 2, 1879³; III, 1, 1909⁴, erg. von Wellmann; III, 2, 1903⁴). Ihm schloß sich ein "Kritisches" 1883, 1909⁴ (bearbeitet von Lorsing) an, während 3. zugleich fortführte, in zahlreichen Abhandlungen, gesammelt teils in drei Sammlungen von Vorträgen und Abhandlungen 1865, 77, 84, teils in den kleinen Schriften I. II 1910; III 1912 (unter Mitwirkung von H. Diels und K. Holl hrsg. von Otto Lenze), Einzeluntersuchungen vorzulegen. Als Mitglied der Berliner Akademie beantragte 3. die neue Ausgabe des Aristoteles, deren Abschluß er gerade noch erleben durfte, und seit der Gründung des Archivs für Geschichte der Philosophie 1888 lieferte der Greis lange Jahre die Berichte über die Blütezeit der Griechen. Der Neuzzeit gehören wenige Arbeiten 3. s an. Von größeren: die "Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz" (1873) 1875², "Friedrich der Große als Philosoph" 1886. — 3. s Forschung hatte die Geschichte der Philosophie immer als Entwicklungseinheit gefaßt. Hielt er damit an einem Grundgedanken Hegels fest, so mehrten sich ihm doch mit der Zeit die Bedenken gegen dieses abgeschlossenes System. Er hatte sich ihm aber auch in seiner Jugend nie ganz hingegeben. Der Ruf, den er in seiner Heidelberger Amtsratsrede 1862 ausgab: "Zurück zu Kant" ("Neukantianismus", 1), konnte darum auch nicht als Festlegung auf diesen gelten. Ohne zu einer einheitlichen Darstellung seiner eigenen Weltanschauung zu kommen, gab er doch in einer Reihe von Abhandlungen Ansätze zu einer Neubildung, die ebenso ihre Wurzeln im alten Idealismus wie die größere Vorstufe erlernen ließen, zu der die reiche Entwicklung der Erfahrungswissenschaften dängte. 3. s Interessen waren aber nie auf seine engere Wissenschaft beschränkt geblieben. In der Zeit des "Kulturtambs" schrieb er sein Buch: "Staat und Kirche" (1873), und in der Zeit der "Schulreform" trat er, auch als Mitglied des Gymnasialvereins, lebhaft für die Erhaltung der alten Sprachen im Unterricht ein: "Gymnasium und Universität. Ein Beitrag zur Frage der Schul-

reform (1890). — Das sechste Jahrzehnt seines Lebens verbrachte er in Stuttgart.

Berl. außerdem: Ueber theologische und mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze, 1876; — Ueber das kantische Moralprinzip und den Gegenstand formaler und materialer Moralprinzipien, 1879; — Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt, 1884; — Ueber Metaphysik als Erfahrungswissenschaft, 1893; — Ueber den Einfluß des Gesellschafts auf die Tätigkeit der Phantasie, 1900. — Ueber 3.: Hermann Diels: Gedächtnisreden auf G. G. (ABA 1908); — Ludwig Stein: Archiv für Geschichte der Philosophie, 9. J., 14, 3; — Theobald Ziegler: Biographisches Jahrbuch XIII, 1910. *Ed.*

Johann Konrad (1603—1683), *Württemberg*, 3.

4. **Karol August** (1774—1840), Pädagoge, Bruder von Christian Heinrich Zeller (§. 1), geb. in Hohen-Entringen in Württemberg, 1798 Hilfsprediger und Lehrer in Brünn, 1804 auf Reisen, 1805 Prediger und Gymnasiallehrer in St. Gallen, 1807 in Issertien bei Pestalozzi, dessen Interprete er wurde, hielt mehrfach Schulehrkurse ab, wurde 1809 Schulinspektor in Heilbronn, aber noch im gleichen Jahre Vorsteher des Waisenhauses in Königsberg i. Pr., das er im Geiste Pestalozzis zu einer Normal(Seminar)anstalt umwandelte, 1810 Oberhofrat. Bis 1813 hatte er in Preußen durch Vorträge am Hofe und unter den Geübten, durch Kurse, Grammatik und Gründung von Lehrerseminaren das Volksschulwesen eifrig gefördert. 1814—1822 lebte er zurückgezogen, mit der Vermählung des ihm zur Belohnung geschenkten Staatsgutes Mühlenthal bei Marienwerder beschäftigt, 1822 siedelte er ins Rheinland über und lebte in Köln, Kreuznach, Weißlar, Bonn, 1834 lebte Z. nach Württemberg zurück und war als Aufstaltsgeistlicher und Lehrer in der dort seinen Eintritt gegründeten Rettungs- und Schulehrerbildungsanstalt in Lichtenstein bei Löwenstein tätig, 1837 siedelte er nach Stuttgart über.

Berl. u. a.: Schulmeisterschule, 1806—1839; — Die Elementarschule, 1815; — Thomas oder Johannes oder Pantus, 1833; — Permittit für den wechselnden Unterricht, 1839. — Ueber 3. A. A.: ADB 45, S. 28—32. *Glaue.*

5. **Paul**, *Vibelerita* (S. 115).

Zeller (oder **Oberzeller**) **Schwestern** werden die aus dem 1857 in Würzburg-Jell gegründeten salbischen Jungfrauenverein von der heil. Kindheit Jesu entstandenen, 1888 bischöflich bestätigten „Schwestern von unserer heil. Kindheit Jesu“ genannt, die seit 1892 ihr Mutterhaus in dem früheren Brämonstratenkirche Oberzell bei Würzburg haben. Sie wirken in der häuslichen Krankenpflege und leiten Arbeits- und Haushaltungsschulen, Kinderbewaßtstellen und Pensionate für alleinstehende sowie erholungsbedürftige Damen. Sie zählen (1910): 159 Mitglieder und haben in der Diözese Würzburg außer dem Mutterhaus 6, in den Diözesen Bamberg und Eichstätt 5 und in Baden 2 Niederlassungen. *Helmicher* III, S. 567.

Zelo domini Dei, *Innocenz X* protestierte gegen den Westfälischen Frieden, 20. Nov. 1648, *Deutschland*; II, 3.

Zeloten, griech. = Eiserner, eine jüdische Partei, die um 7 n. Chr. durch Judas aus Gamala (in Gauanitis) entstanden ist und dann besonders in der Zeit kurz vor der Verörfung

unter 3 etwa Vermischtes ist unter C zu suchen.

Jerusalems (70 n. Chr.) Einfluß gehabt hat: es ist die Partei der leidenschaftlichsten Römerfeinde, die vor allem den Aufstand gegen die Römer schürten (Judentum: I, 5, Sp. 813). Einer ihrer bedeutendsten Führer war Johannes von Gischala. Im NT ist die Partei der Z. wahrscheinlich gemeint Luk 6, 15, Avglk 1, 19, ebenso Mitt 3, 12 und Mitt 10, 4, wo „kananaios“ wohl auf den hebr. Ausdruck für „Eiserer“ zurückgeht. Bei Josephus begegnen die Z. z. im Jüd. Krieg IV, 3, 9 ff.

Z. Hamburger: Belebungskloppe des Judentums II, 1896, S. 1286 ff.; — RE² XXI, S. 655 ff.; — C. Schütz: I, 1, 1901, S. 486 f., 573 f., 617 ff. *Ziebig.*

Zelt, heiliges, *Heiligtümer Israels*: I *Stiftshütte*.

Zelmission, *Deutsch*, *Evangelisation*, 2 a.

Zenanamission (*Senanamission*): *Indien*: II, A 3 c (Sp. 474).

Zendaepta, *Avesta*.

Zeno, byzantinischer Kaiser 474 bis 491, *Byzanz*; I, 1 *Christologie*: II, 3 b *Monophysiten*, 1.

Zeno, griechischer *Philosoph*, *Philosophie*: II, 5 b *Utopisten*, 2.

Zeno von Verona, alfrischlicher Theologe, wohl in Afrisa geboren, 362—371 oder 372 Bischof in Verona, von dem eine große Zahl von Predigten oder Predigtentwürfen erhalten sind (Predigt, B, Sp. 1739). Für die Lehre von der Jungfräulichkeit der Maria wird er lutherisch verehrt als einer der ersten, der sie auf dogmatisch scharfe Formeln gebracht hat, zitiert.

Deutschausgabe in MSL XI, neuere von Giuliani, Verona 1883 (Neudruck 1900); deutsche Übersetzung von P. Leibolt, 1877. — Ueber 3. vgl. Andreas Biegelmaier: S. v. 1904; — C. Wenmann in KHL II, Sp. 2799 ff.; — Arnold in RE² XXI, S. 657 ff.; — Kleffner in Kl. XII, Sp. 1946 ff. *369.*

Zenobia, Herrscherin von Palmyra, der Stadt, die als Handelsstadt zwischen dem römischen Syrien und dem Euphratland emporgekommen, immer eine gewisse Selbständigkeit im römischen Staatsverband besessen und, als Valerian von den Persern gefangen genommen (259/60); *Imperium Romanum*, 2) und der Osten bis nach Antiochia hin von den Persern erobert war, in den anschließenden Thronwirren auch volkstümliche Bedeutung erlangte. Gallien machte ihren König Dhaenathos zum selbständigen Statthalter im Osten, und Dhaenathos richtete darauf nicht nur die Macht des römischen Reiches in Syrien wieder auf, sondern wurde gleichzeitig auch schon eine Gefahr für das Reich. 266/67 wurde er ermordet. Seine Gattin Zenobia folgte, im Namen des unmündigen Sohnes. Sie hat Palmyras Macht weiter gemacht; Agynpten wurde erobert, nach Kleinasien wurden Vorstöße unternommen. Ein Aurelian (*Imperium Romanum*, 2) mache, als er zur Herrschaft gelangte, den Zuständen ein Ende; er gewann Agynpten 270 wieder und richtete im folgenden Jahre auch gegen Palmyra selbst eine Expedition; es fiel 272 und wurde, nachdem es sich wenige Monate später wieder empört hatte, zerstört (273). 3. war zusammen mit ihrem Sohn schon vorher gefangen genommen und ist im Triumphzug in Rom mitgeführt worden. Für die Kirchengeschichte ist ihre Regierung darum von Bedeutung, weil Pantus von

Samoa als ihr Günstling war und unter ihr auch staatliche Würden bekleidete; in die Geschichte seiner Verurteilung und seines Sturzes spielen die geschilderten politischen Verhältnisse mit herein.

T h. Monnisen: Römische Geschichte V, 1885, S. 422 ff. *W. Voigt.*

Zenfur, kirchliche. Die kath. Kirche kennt eine 3., die ein Verbot bereits erschienener Bücher enthält (censura subsequens, nachfolgende 3.; Tnder), und eine 3. für gewisse noch nicht erschienene Bücher (c. praevia, vorbeugende 3.; Imprimatur Approbation. Sp. 637; vgl. auch "Officiorum ac ministerium"). Diese reicht bis in die Anfänge der Kirche zurück; diese 3. ist erst um die Wende des 15. Jhs. nachweisbar. 3. wird die Wende des 15. Jhs. nachweisen. 3. wird die kirchliche Strafe, so weit sie bestehend wirken soll (poena medicinalis) genannt ("Straf- und Disziplinargerichtshof", 2).

Zenfur der Presse, staatliche, Prese: I, 3.

Centralamerika.

1. Geschichts-; 2. Statistisches; — 3. Staat und Kirche.

1. Die Ostküste von S. oder Mittelamerika (d. h. das Nord- und Südamerika verbindende Festlandstück vom Isthmus von Tehuantepec bis zur Landenge von Panama) wurde noch von Columbus selbst entdeckt; die weitere Erforschung vollzog sich vom Isthmus von Panama, den Balboa 1513 zuerst durchquerte, und von Kuba aus. Von Yucatan bis zum Nicaraguasee trafen die Spanier die kultivierten Mayavölker an, deren Zerplitterung in mehrere uneinige Reiche Cortez den Weg zur Eroberung des Landes bahnte. Mit Ausnahme des späteren Britisch-Honduras wurde ganz S. spanisch und gehörte als Audiencia Guatemala zum Bistönigreich Mexiko. Die Christianisierung erfolgte besonders durch Franziskaner, Dominikaner, Mercedarier, Augustiner und Jesuiten; zu Anfang des 17. Jhd. war etwa die Hälfte der eingeborenen Bevölkerung zum Christentum bekehrt. Nach der Trennung Peritos vom Mutterlande blieb S. 1821 noch beim Kaiserreich des Sturzbüde; am 1. April 1823 aber lösten sich die 7 Staaten Nicaragua, El Salvador, Honduras, Guatemala, Quezaltenango, Chiapas und Costa Rica davon los und bildeten die "Republik der Vereinigten Staaten von S.", die sich aber 1839 auflöste, nachdem sich Quezaltenango mit Guatemala und Chiapas mit Mexiko vereinigt hatten. Die weitere Geschichte von S. ist eine fast ununterbrochene Folge von inneren Unruhen und Kämpfen der Staaten untereinander um die Vorherrschaft, oder von nie lange erfolgreichen Versuchen, wieder einen gemeinsamen Bund zu schließen. Unter dem Druck der Vereinigten Staaten von Nordamerika, die immer mehr das politische und wirtschaftliche Übergewicht erlangten und die beiden Staaten Nicaragua und Honduras bereits unter ihre finanzielle, seit 1909—11 auch durch Einsetzung von geflügelten Präsidenten in ziemlich labile politische Abhängigkeit gebracht haben, fanden 1907 alle 5 Republiken zu einer Konferenz in Washington zusammen (14. November bis 20. Dezember), auf der eine Reihe von Verträgen über Gleichberechtigung der Bürger des einen in den andern zentralamerikanischen Staaten, Verkehrswegen, höhere

Schulen usw. Zustände fanden und die Gründung eines Bureaus der zentralamerikanischen Republiken und eines gemeinsamen Schiedsgerichtes (in Cartago, in Costa Rica) in die Wege geleitet wurden. — Zu den 5 alten Staaten trat als jüchster 1903 Panama, das vorher als Staat zu Colombia gehörte, bereits 1857—60 unabhängig gewesen war und 1903 sich mit Hilfe der Vereinigten Staaten wiederum gegen Colombia erhob und seine Unabhängigkeit durchsetzte, aber in starker Abhängigkeit von den Vereinigten Staaten steht.

2. Die 6 Republiken von S. sind, von Norden nach Süden angeordnet: Guatemala, 113 000 qkm, 1 992 000 Einwohner; Honduras, 114 700 qkm, 551 000 Einw.; El Salvador, 21 200 qkm, 1 220 000 Einw.; Nicaragua, 128 400 qkm, 600 000 Einw.; Costa Rica, 48 400 qkm, 370 000 Einw.; Panama, 87 500 qkm, 420 000 Einwohner. Dazu kommt die vereinstaatliche Zone, 19 600 qkm mit 40 000 Einwohnern.

Über die Zusammensetzung der Bevölkerung nach Rassen sind keine genauen Angaben möglich; die Hauptmasse bilden in ganz S., besonders in den nördlichen Staaten, die indische Rasse (über 2 Millionen), die noch heute wie zur Zeit der Eroberung in vorschriftene Halbschlafvölker (namentlich im Nordwesten) und in die weniger zivilisierten Naturvölker (namentlich im Südosten) zerfällt. Die Zahl der Ladinos, d. h. der Mischlinge zwischen Weißen und Indianern, beträgt 2 Millionen, die der Weißen (die aber nicht viel indisches Blut in sich haben) über 1 Million, die der Neger, Mulatten und Bambos (Mischlinge aus Negern und Indianern) an $\frac{1}{5}$ Million. Besonders in Panama und Nicaragua.

Dem Namen nach gehört die Bevölkerung größtenteils der kath. Kirche an, die unzivilisierten Indianer und die Neger sind meist Heiden. Nach dem Konkordat vom 7. Oktober 1852 bildet S. die Kirchenprovinz Guatemala (1534 als Bistum 1743 zum Erzbistum erhoben); Suffraganbistümer sind Coatepeque (für Honduras), San José de Costa Rica, Nicaragua (Siz in Leon) und San Salvador. Panama gehört zum gleichnamigen Bistum, das der Erzbistöze Cartagena (in Colombia) unterliegt; Britisch-Honduras bildet ein Apostolisches Vikariat mit dem Sitz in Belize. Für eine eigentliche Missionsarbeit unter den heidnischen Indianern und Negern kommen nur Costa Rica (dessen deutscher Bischof Bernhard Thiel, 1880—1901, sich um die Missionierung der Indianertümme durch 13 Missions- und Forschungsreisen und Aussendung von Missionaren hoch verdient machte) und Britisch-Honduras in Betracht (an 25 000 Heidengräben). Ein Apostolischer Delegat für S. hat seit 1908 seinen Sitz in Costa Rica. Eine neuere zuverlässige Statistik über kirchliche Verhältnisse ist nicht vorhanden. — Von e. g. Seite ist außer einer Anzahl kleinerer nordamerikanischer und westindischer Gemeinschaften, die hauptsächlich Evangelisationsarbeit treiben, seit 1891 in S. eine besondere Central American Mission von Dallas in Texas tätig; ferner arbeiten unter den heidnischen Indianern und Negern die

Unter S etwa Vermischtes ist unter C zu suchen.

Anglikaner, Wesleyaner, Methodisten, die Brüdergemeine (besonders in Britisch-Honduras), in der Republik Honduras, unter den Indianern der Moskitoküste von Nicaragua), die Presbyterianer u. w., mit nicht unbedeutendem Erfolge (an 11 000 Christen, die Hälfte davon auf 16 Stationen der Brüdergemeine). Die Zahl der Protestanten läßt sich nicht genau feststellen (zu Beginn des 19. Jhd.s an 7000), da sie seit Besitzergreifung der Kanalzone durch die Vereinigten Staaten stark zugenommen haben.

3. In Costa Rica ist die lath. Kirche Staatskirche, doch ist die freie Ausübung anderer Kulte, soweit sie der allgemeinen Moral oder den guten Sitten nicht widersprechen, nicht behindert. Der Staat trägt zum Unterhalt der Kirche bei, beansprucht aber dafür das volle Patronat über sie; das gute Beziehungsverhältnis zwischen den beiden Gewalten ist seit der Beendigung des Kulturkampfes (1884–86) nicht mehr ernstlich gefährdet worden. — In Guatemala ist keine Staatskirche vorhanden; es besteht volle Religionsfreiheit im Innern der gottesdienstlichen Gebäude; die Errichtung klerikaler Kongregationen und jeder Art von klerikalen Einrichtungen ist durch die Verfassung verboten. — In Honduras garantiert die Verfassung die Freiheit aller religiösen Gemeinschaften, soweit sie nicht der Moral und der öffentlichen Ordnung widersprechen. Der Staat trägt zum Unterhalt der lath. Kirche, obwohl er im Laufe des 19. Jhd.s alle ihre Güter an sich genommen hat, nichts bei; die Kirche ist auf die freiwilligen Gaben der Gläubigen angewiesen und ganz arm, da die wohlhabenden Schichten religiös größtenteils gleichgültig sind. Orden werden von der Regierung nicht zugelassen. — In Nicaragua steht der Staat der Kirche fast immer feindselig gegenüber; gegenwärtig besteht Trennung beider Gewalten, Civilische, Befreiungskämpfer der Friedhöfe, der Schulen, Beaufsichtigung der katholischen Finanzen durch den Staat, Verbot jeder klerikalen Niederlassung, aller Rechtsverpflichtungen und Einrichtungen zugunsten der „Tote Hand“ u. dgl. — In Panama ist nach der Verfassung das Bekenntnis aller Religionen mit der Ausübung aller Kulte frei, soweit sie nicht der christlichen Moral und der öffentlichen Ordnung widersprechen. Der Staat erkennt an, daß die lath. Religion diejenige der Mehrheit der Bevölkerung ist und unterhält das Priesterseminar und die Missionen bei den Eingeborenen. Die für irgend einen Kultus bestimmten Gebäude dürfen nicht mit Auflagen belastet und vom Staat nur in Fällen dringender öffentlicher Gefahr benutzt werden. Orden sind zugelassen. — In Salvador war das Beziehungsverhältnis zwischen der Kirche und dem Staat meist gehalten; die Kirche ist infolge der Begnahnme aller ihrer Güter durch den Staat verarmt und auf die Erträge der Kirchensteuer angewiesen. Die Verfassung gewährleistet Freiheit aller Konfessionen, wenn sie nicht im Widerspruch mit der Moral und der staatlichen Ordnung stehen; für Civilstandsverhältnisse ist kein religiöser Act vorge schrieben. Die kultusdienner dürfen nicht in die Volksvertretung gewählt werden; Orden sind zugelassen.

Galluff: Das normale spanische Amerika aus dem religiösen Gesichtspunkt betrachtet, von seiner Entwicklung bis 1843, 2 Bde., 1848; — A. Bastian: Die kulturen-

der des alten Amerika, 2 Bde., 1878; — H. H. Bancroft: History of Central America, 6 Bde., 1882–87; — R. Sawyer: Mittelamerikanische Reisen und Studien, 1902; — W. Sievers: Süd- und Mittelamerika, 1903*; — E. Seeler; E. B. Oberstmann und A. Dove: Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems and History, 1904; — A. Gomez-Carillo: Historia de la America central, 1905 ff.; — G. B. Grindfield: Rise and Progress of the Latin American Republics and their Relations to United States, 2 Bde., 1909; — R. Haberle: Die Religionen des mittleren Amerika, 1909; — A. H. Keane: Central and South America, 1911*; — M. de Perigny: Les cinq républiques de l'Amérique centrale, 1911; — J. Palmer: Central America and its Problems, 1911; — R. Daenell: Die Spanier in Nordamerika, 1911. Lins.

Zentralauschluß für Innere Mission
■ Innere Mission: I (Sp. 517); II.

Centrum.

1. Entstehung; — 2. Entwicklung; — 3. Beurteilung. — Über die Centrumspresse vgl. § Preßre: IV, 3. 4.

1. Sobald Volksvertretungen auf die staatliche Gesetzgebung und mittelbar auf die Staatsverwaltung Einfluß erhielten, suchte der Ultra-montanismus in ihnen für seine Zwecke zu arbeiten, sei es durch Begründung eigener Parteien, sei es durch Einwirkung auf ohnehin vorhandene. Ultramontan gefürmte Männer und Gruppen hat es in deutschen Landtagen schon vor 1848 geben; im Frankfurter Parlament 1848/49 gab es seit Juni 1848 auf Anregung D. Diepenbrods (hinter dem wohl Geissel stand) regelmäßige Versprechungen der entzündeten katholisch Geblühten aus verschiedenen Parteien (Reichensperger, Philips, Döllinger, Seppl, Reiteler u. a.); eine eigene Fraktion bildeten sie auf Veranlassung ihres Vorsitzenden Radovics nicht, und im Dezember 1848, nach Erledigung der kirchlichen Fragen im Parlament, löste sich dieser „lath. Verein“ auf, dessen Forderungen zum größten Teil vom Parlament abgelehnt worden waren; bei den Verhandlungen der nächsten Monate standen fast alle seine Mitglieder auf Seiten der Großdeutschen. In der Berliner Nationalversammlung 1848 hatte schon seit Mai eine katholische Fraktion bestanden (Führer B. Reichensperger und der Bonner Kirchenrechtslehrer Walter), die aber bald unter Zusammensetzung Geissels in der konstitutionellen Rechtspartei aufging. Zu einer eigenen Fraktionsbildung kam es dann auch in der preußischen Kammer 1849 und im Erfurter Parlament noch nicht, aber 1852 im preußischen Abgeordnetenhaus, unter Führung der Brüder Reichensperger. Diese katholische Fraktion nannte sich seit 1858 „Fraktion des Centrums“, verlor in der Konstituentszeit stark an Mitgliedern, 1866–70 waren von ihr nur noch Reste vorhanden. Im norddeutschen Reich stattete er vertrat mit großdeutsch-particularistischen zugleich meist ultramontane Bestrebungen die kleine „bundesstaatlich-konstitutionelle Vereinigung“ unter Führung Windfuhrs. Als sich Ende der 60er Jahre die politische Herrschaft des Liberalismus in Deutschland weit hinsetzte, als dann 1870 die deutsche Frage endgültig in kleindeutschem Sinne entschieden wurde (was den Ultramontanen schmerzlich war, da das Aussehen Österreichs die katholische Mehrheit der Bevölkerung in Minderheit verwandelte)

Unter § etwa Vermischtes ist unter C zu suchen.

und im selben Jahr der weltlichen Herrschaft des Papstes ein Ende gemacht wurde (Papstium; II, 8), versuchte man, daß neue Deutsche Reich für Wiederaufrichtung des Kirchenstaats zu interessieren („Lodochowksi“) und die den Kirchen ihre Selbständigkeit zuhörnden Artikel der preußischen Verfassung auch in die Reichsverfassung hineinzubringen. Beides mißlang. Der deutsche Katholizismus schien zwar innerlich geschwächt durch die Beschlüsse des Papsttumans, denen die Gebildeten großenteils widerstrebten, zugleich aber wurden Konflikte zwischen Staat und katholischer Kirche wahrscheinlicher. In dieser Zeit erfolgte die Neugründung einer 3. Fraktion im preußischen Abgeordnetenhaus (14. Dezember 1870) durch P. Reichensperger und C. Dr. von Savigny; Windthorst trat bald bei. Aus dem kurzen, farblosen Programm sind die Worte „Freiheit und Selbständigkeit der Kirche und ihrer Institutionen“ bemerkenswert. Zu dem neuen Reichstag trat 1871 gleichfalls eine 3. Fraktion zusammen; sie betonte in ihrem Programm den Bundescharakter des Reichs (im Gegensatz zum Streben nach dem Einheitsstaat), forderte, daß das Recht der Religionsgesellschaften gegen Eingriffe der Gesetzgebung geschützt werde, legte aber ihren Mitgliedern (wie denen des Abgeordnetenhauses) keinen Fraktionszwang bei Abstimmungen auf.

2. Der „Kulturmampf“ verwiderte die neue Partei in die schärfsten Kämpfe, steigerte aber die konfessionelle Leidenschaft und damit die Macht des 3.; aus den etwa 60 Abgeordneten, die es im Reichstag wie im preußischen Abgeordnetenhaus zählte, wurden bei den nächsten Wahlen (1873/74) je gegen 100, und diese Stärke hat es in beiden Parlamenten seitdem im ganzen behauptet. In Bayern hatte die ultramontan-patriotulare-fürsche Partei der „Patrioten“ in der Abgeordnetenkammer eine schwache Mehrheit, von der sich jedoch eine kleine Gruppe unter „Sepp“ öfter trennte, wie schon 1870 nur ein Teil der Partei unter „Jörg“ die Bierländer Verträge abgelehnt hatte. Im Verlauf des Kulturmamps aber gewannen die Ultramontanen eine leife Mehrheit, die sie seitdem mit kurzer Unterbrechung behielten; 1911 veranlaßte die Rückübersetzung, mit der das 3. seine Mehrheit ausnutzte, eine Landtagsauflösung; obwohl aber Liberale, Bauernbund und Sozialdemokratie bei den Neuwahlen 1912 zusammengingen, behielt das 3. eine, wenn auch geschwächte, Mehrheit, und „Hertling“ übernahm die Regierung. Stärkere Gruppen gibt es außerdem noch in den Landtagen von Baden, Württemberg, Großherzogtum Hessen und in dem 1911 erstmals auf Grund der neuen Gesetze gewählten Elsaß-Lothringischen.

Die inneren Schwierigkeiten, von denen die Partei früher belastet war, bestanden namentlich im Gegensatz von Aristokraten (sächsischer und westfälischer Adel) und Demokraten (namentlich vom Rhein und aus Süddeutschland) und in wirtschaftlichen Gegensätzen. Windthorsts diplomatische Kunst und der Druck des Kulturmamps hielten die Auseinanderstrebenden bei zusammen. Als Führer traten neben ihm aner den Brüdern „Reichensperger“ namentlich „Mallinckrodt“ und v. „Schorlemeyer“ Alst hervor. Anfangs in scharfer Opposition, ge-

wann die Partei seit 1878, als zwischen Bismarck und den Liberalen Entfernung eintrat und letztere schwächer wurden, das Verlangen nach Beilegung des Kulturmamps dringender wurde, zeitweise Anteil an der Mehrheit und positiven Einfluß auf die Gesetzgebung; Bismarcks neue Wirtschafts- und Finanzpolitik stützte sich auf Konservative und 3. Der Frieden nach dem Kulturmamp ist z. T. über das 3. Köpfe weg geschlossen worden; Windthorst hat ihn oft geradezu erschwert. Da von ihren kirchlichen und Schulforderungen nicht alle erfüllt wurden, blieb die Partei noch lange meist in der Opposition, so gegen die meisten Wehrvorlagen; bei der von 1886/87 ist sie auf päpstlichen Befehl eingewichen, doch gelang es Windthorsts, eine ernste Schädigung der Partei hierdurch zu verbüten. Nach Bismarcks Rücktritt 1890 ist C. Erler scheiterte das Bedürftige Volksbildungsgesetz 1892 (Konfessionschule, 2) an dem Widerstand der Gebildeten, und die Wehrvorlage 1893 ging nach Reichstagssauflösung auch gegen das 3. durch, aber unter „Lieber“, der nach Windthorsts Tode 1891 die Führung erlangt hatte, bewilligte es Marinevorlagen, Bürgerliches Gelehrbuch und arbeitete eifrig sozialpolitisch mit. Seine Maßnahmen beruhten darauf, daß es einerseits im Reichstag Wehrvorlagen ablehnen konnte, anderseits, wenn ihm die Regierung Zugeständnisse in Kirchen- und Schulfragen machte, bei solchen Angelegenheiten mit den Konservativen zusammen den preußischen Landtag beherrschte, mit denen es wiederum in der Wirtschaftspolitik zusammenhing (Bollerhöhungen 1902). Allzu rücksichtslose Ausnutzung dieser Macht bei Kolonialfragen führte 1906 zur Reichstagssauflösung, der konservativ-liberalen Block ohne 3. beherrschte die Lage bis 1909, wo er bei der Finanzreform auseinanderfiel, die das 3., um den Reichskanzler Bülow zu stützen, mit der Rechten mache. Die Neuwahlen 1912 haben die Stellung des 3. einerseits wieder gestärkt: Wehrvorlagen sind nur mit seiner Zustimmung durchzuführen, da die Sozialdemokratie gewaltig wuchs; andererseits geschwächt: es kann nun nicht mehr mit der Rechten eine Mehrheit im Reichstag bilden, verlor selbst 19 Sitze (jetziger Bestand 91) und ist nicht mehr die starke Fraktion (zum erstenmal seit 1878; nur 1884 ist der Kreisum kurz Zeit und 1887–90 die Nationalliberalen etwa ebenso stark gewesen). Als Führer des 3. sind seit Liebers Tode u. a. hervorgetreten P. „Spani“, „Porath“, „Grotz“, „Fehr“, v. „Hertling“, „Erzberger“. Jüngere Schwierigkeiten hat es in neuerer Zeit namentlich durch den Gegenab der sog. Berlin- und Schönauer Richtung gehabt (Ultramontanismus, 2. Katholisch-Sozial, 5). Eine das 3. im ganzen Reich offiziell verbindende Organisation — tatsächlich hat ja längst die Reichstagsfraktion so gewirkt — gibt es seit 1911, der Reichstagsschluß der 3. Partei.

3. Die viel behandelte Frage, ob das 3. eine politische oder eine konfessionelle Partei sei, wird weder durch seine eigenen Erklärungen entschieden, die namentlich den politischen Charakter der Partei im Gegensatz zu den Überkliralen betonen, noch durch die entgegengesetzten Erklärungen vor. Gegeben, sondern durch die Tatsachen. Die wenigen protestantischen Hospitäten (Wesel-

haben nie den Charakter der Partei beeinflußt; 3. Agitatoren erklärten sich für schlechte Katholiken, die nicht zu ihr gehören; ihre Agitation wird großenteils von dem ausgesprochen katholischen Volksverein (¶ *Charitas*, 10) und von den luth. Geistlichen begleitet; die Katholiken dienen tatsächlich als 3. Stütze; noch neuere wurde M. S. Vahns, weil seine vorerst katholische Gesinnung angezweifelt wurde, nur nach langen Verhandlungen in die Reichstagsfraktion aufgenommen, überdies bei nächster Gelegenheit nicht wieder gewählt; 1886/87 war die Weihe des Papstes, das 3. Urteil für die Militärvorlage stimmten, obwohl Windthorst sie verschwieg und der Fraktionsvorsitzende v. Brandenstein ihr zunächst widersprach, schließlich doch (zum mindesten durch Stimmenthaltung im Gegenfall zur ursprünglichen Ablehnung) befürwortet worden. Politisch ist das 3., sofern es aus politischem Gebiet mit politischen Mitteln arbeitet; was die Partei aber zusammenhält und ihr Wesen ausmacht, ist das Konfessionell-katholische oder das Ultramontanum (denn tatsächlich folgt ihr bei Wahlen nur etwa die Hälfte, nicht die Gesamtzahl der deutschen Katholiken, und während sie nur ausnahmsweise überwiegend protestantische Wahlkreise eroberte, und zwar nur solche mit starker luth. Minderheit, gehören ihr manche überwiegend katholische Kreise nicht). Mit politischen Mitteln kirchliche Zwecke zu verfolgen, liegt eben im Wesen des Ultramontanismus. Was die andere Frage anlangt, ob die 3. leute national seien oder „Reichsfeinde“, so ist in weiten 3. streiten die großdeutsch-partizipatistische Stimmung, die man ursprünglich gegenüber dem neuen Deutschen Reich hatte, mit der Zeit sehr zurückgetreten, namentlich seit das 3. entscheidend an der Gesetzgebung mitarbeitete und 3. stets in der Staatsverwaltung aufsteigen (mit dem bayerischen Ministerium v. Hertling ist das 3. in die Regierung eingedrungen). Eine ständige Gesäßbedingung des vaterländischen Sinnes des Ultramontanen bleibt es aber, daß die Anprüche der römischen Kirche an den modernen Staat von ihm nie ganz erfüllt werden können und deshalb die Befürworter dieser Kirche immer die Bewilligung staatsnotwendiger Forderungen von Zugeländern aus kirchenpolitischem Gebiet abhängig zu machen versucht sind und daß der streng Ultramontane betont: ich bin zuerst Katholik, dann Deutscher. Das das 3. besonders auf 3. zialem Gebiet durch sachkundige Männer wie H. v. Hitzig wertvolle Mitarbeit an der Gesetzgebung geleistet hat (vgl. ¶ *Katholisch-sozial*, 4), wird in allen bürgerlichen Kreisen anerkannt; im übrigen ist das Urteil über seine politische Tätigkeit, die selbst oft durch das Verlangen nach dem Ausgleich sehr verschiedenartiger Interessen bestimmt ist, wesentlich abhängig von dem politischen Standpunkt des Beurteilers.

Zu 1: L. d. v. Bergsträßer: Studien zur Geschichte der Zentrumspartei, 1910; — J. Schnabel: Der Zusammenschluß des polit. Katholizismus in Deutschland, 1848, 1910; — H. Donner: Die luth. Fraktion in Preußen 1852—58, 1909. — Zu 1—3: M. S. Vahn: Das deutsche 3., 1907; — M. Erzberger: Das deutsche 3., 1913; — A. Eudemeyer: 3. und Katholizismus, 1913; — Bol. ferner die unter Windthorst, ¶ *Reichsvergesser*, ¶ *Mallinckrodt*, ¶ *Lieber angegebene Lit.*; W. Chr.: Das 3., 1911. — Zu 2 und 3: L. v. Savigny: Des Zentrums

Wandlung und Ende, 1907; — *Antiultramontanes Handbuch*, 1913 (Berlin, Sammelsverlag); — Zu 3: 2. R. Goeh: Das 3., eine sonnenförmige Partei, 1906; — Konst. Wieland: Ist das 3. eine christliche Partei? 1911. *Ratert*. *Zentrumspreisse* ¶ *Presse*: IV, 3, 4.

Zeitung, Magdeburg, ¶ *Flacius* ¶ *Kirchengeschichtsschreibung*, 2e.

Zephania und Zephaniabuch.

1. Der Tag Jahves; — 2. Das Buch 3.; — 3. Der Verfasser; — 4. Gedankenwelt und Form.

1. Der griechische Geschichtsschreiber Herodot erzählt (I 103—6; IV 1), daß in der 2. Hälfte des 7. Jhd. (also um 630) während 20 Jahren die Skythen in Borkasien geherrschten, d. h. wohl die dort anjähigen Kulturvölker durch blutige Einfälle nach Nomadenart in Schreden gejagt hätten. Es ist von vornherein zu erwarten, daß diese nahende Gefahr in Juda die seit 50 Jahren verflommene Stimme der Prophetie wieder geweckt habe, um so eher, als gerade in jener Zeit der für alle Jahvegetreuen vernichtende Drud der ägyptereindlichen Herrschaft Manasses und seines Sohnes Amon aufhörte, und somit die Prophetie wieder Bewegungsfreiheit bekam. Je verheerender der Sturmensturm in den Friesen der Bewohner des alten Kulturbodens Syriens einbrach, desto ausköhlischer mußte der Gedanke an das Gericht die Phantasie der Nachfolger eines Zejaja und Micha beherrschen; gemäß der Erweiterung der geographischen Kenntnisse aber mußte die kommende Katastrophe den Charakter eines Weltereignisses, das Juda in seine Kreise zieht, annehmen. Wie sehr dies alles eintrat, zeigt das im Spätprophetenbuch an 9. Stelle erhaltenen Büchlein des Propheten 3.

2. Mit einem ja brutal zu nennenden Rachejahr in Jähreslängte geht gleich die erste Rede des Buches ein 1, 2: „Zusammenrufen will ich alles“. Damit ist der Grundton des ganzen Buches angeschlagen (¶ *Echatalogie*: II, 2, §v. 603): Jähres Vernichtungslampi soll Menschen und Vieh vom Erdboden vertilgen 1, 2, Gökenpriester 1, 4, und alles, was der in Jerusalem herrschenden Ausländer in Glauben 1, 5 und Sitte 1, 8 fröhlt, Baalspiassen und Willommüden 1, 4 b. 5 (LXX), Anhänger des unter Manasses Königuru eingeführten ägyptischen Stern dienstes 1, 5 und abergläubischer Gebräuche 1, 9, wie sie sich in diesen verhängnisvollen Jahren neben der Jahveverehrung eingewöhnt hatten, nicht minder die geldgierigen Vornehmen 1, 9, und das ganze satt gewordene Pfahlbürgertum Jerusalems 1, 11, dem über der wirtschaftlichen Entwicklung das Verständnis für den Ernst der Frage nach Gott verloren gegangen war. Dieser ganze Gesellschaft stimmt 3. ein durchbares „dies irae“ an: Jähre wird Opferzeit halten und alle Völker dazu laden, Juda wird das Opfer sein 1, 7, von Norden her wird die Kriegsjurie über die Stadt hinbrauen 1, 10, Jahre mit der Fadel voran 1, 12, und in jurchtbaren Katastrophen wird die ganze jüdische Welt zusammenstürzen 1, 13—18. Nach diesem Trompetenton der 1. Rede 1, 2—18 erscheint die 2. ja als Abhördächung 2, 1—15. Sie hat wahrscheinlich 2, 1 mit einer Aufrufserung begonnen, durch Buße und Umkehr wenigstens den Versuch zur Rettung eines, wenn auch nur kleinen Teils des Volkes zu machen. Eine Aufrufserung zur Demut ergänzt 2, 3 diesen letzten Hoffnungsschimmer, den

Unter 3 etwa Vermisstes ist unter 3 zu suchen.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. V.

der Prophet übrig läßt, merkwürdig genug. Dann aber geleitet der Dichter die Weiterwolfe auf ihrem Gang an Juda vorüber nach Phälistäa 2, 4—7, Kusch (Aegypten) 2, 12 und Ammon 2, 13 ff. Auch Moab und Ammon werden 2, 8 ff mit einer Drohung bedacht. Das 3. Stück des Buches 3, (3) lehrt zu Jerusalēm zurück, wo die Oberen wie Löwen und die Richter wie Abergewölfe sind 3, 3, Priester und Propheten nichts taugen 3, 4, und Jahve gleichwohl seine Güte walten läßt 3, 5. Darf man sich schon fragen, ob 3, wirklich diese den Eindruck der ersten höchstens abschwächende Schilderung gegeben habe, so ist für einen Propheten des 7. Jhd.s erst recht auffallend, daß zur Läuterung Judas ein Gericht über die Volker in Aussicht genommen wird 3, 6—12, wortart dann ein Jubelpsalm an Zion, das aus aller Not gerettete 3, 14—20 das ganze Buch abschließt. Wie das Orakel über Moab und Ammon, zu denen der Weg der Styrhen gar nicht führte 2, 8 ff., die Verheißung von Gebietsverweiterungen, die Juda aus der Katastrophe retten soll 2, 7, und die in Ausbrüden einer späteren Zeit gehaltene Mahnung zur Demut 2, 9, pflegt man auch das ganze 3. Stück 3, 1—20, jedenfalls aber diesen zweiten Teil 3, 6—20 als viel später zum Ende 3. hinzugefügt zu denken.

3. Dieses aus so verschiedenen Stücken zusammengestellte Buch nennt 1, 1 als seinen Verfaßer den Propheten 3. und lebt dessen Wirklichkeit in die Regierungszeit des Königs „Jozia.“ 3, 5 Stammbaum wird, entgegen dem hebräischen Gebrauch, bis zum Urvorfater Hiskia hinauf angegeben, was darauf schließen läßt, es möchte dieser Hiskia eine besonders wichtige Person, vielleicht gar der König dieses Namens (720—692) gewesen sein, was zeitlich wohl möglich scheint. Daß 3. wirklich in den Tagen Jozias gelebt haben muß, ergibt sich aus der Schilderung des Göhrendienstes der Jerusalemer und der Beziehung auf den Styrheneinfall ganz deutlich; vor 638 (Tod des Königs Manasse) und nach 620 (Reform des Jozias) konnte kaum ein Prophet so reden, wie 3. dies 1, 5—9 tut. Innerhalb dieser Jahre war für Juda einzig der Styrheneinfall gefährlich, da die Chaldäer noch nicht bekannt, Asur und Aegypten nach 3. selber bedroht sind. War darf also die Prophezeiung etwa um 630 entstanden denken. Seine künstliche Herleitung erklärt vielleicht am besten seine Stift der Ausländerrei der königlichen Prinzen 1, 8 und seinen Verzicht auf die Rennung des jungen Königs, von dem er bessere Zeiten erwarten möchte. 3. scheint zu dem Kreis derer gehört zu haben, denen später die Reform des Jozias gelang.

4. Im Mittelpunkt seiner Gedanken steht bei 3., wie bei allen seinen Vorgängern, das Gottesgericht der Zukunft über Juda, das insofern noch schwächer angedroht wird, als bei 3. auch jeder Schein von Mitleid mit den Gestraften fehlt, denen 3. nicht die Leidenslage singt, sondern mit der Lust eines blutgewohnten Opiereichlers das Opferlied aufsamt 1, 7. Außerdem scheint sich bei ihm zuerst das Gericht zu einem Weltgericht in Form von Naturereignissen umgestalten zu wollen, wenn die beiden Stellen 1, 2 und 1, 17, in denen dieser Gedanke deutlich ausgesprochen wird, wirklich von 3. stammen. Die sittlichen Vorwürfe 1, 9 treten bei 3. gegen die religiösen Verschulden 1, 5—9 des Volkes

zurück, dessen religiösen Zustand schlagend die von 3. beispielweise angeführte Redensart: „Gehobe tut weder gut noch böse“ 1, 12 kennzeichnet. Damit ist 3, 5 Phantasie, bejonders wenn man in 1, 7 den ursprünglichen Eingangsvers sehen darf, wodurch erst recht deutlich wird, wie blutig sich 3. die Katastrophe ausmalt. Statt des alten verbüllenden Orakelssts bedient sich 3. einer Sprache, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt 1, 9, 17, 2, 15. Eine genauere Prüfung und Herstellung des oft arg entstellten Textes des Buches 3. ergibt, daß der Prophet, wie alle seine Vorgänger in Verien geschrieben hat, also nicht nur Vollsredner, sondern als solcher Dichter gewesen ist, dem man Originalität des Ausdrucks und der Bildersprache nicht abnehmen kann.

R. Marti: *Doblatpropheten*. (Kurzer Handbomm. Wott. XIII), 1904; — W. Nowak: *Die kleinen Propheten* übers. u. erl. (Handbomm. 3. Kl.), 1903²; — Älteres bei G. Beer in RE³ XXI, S. 665 ff. — Salter.

Zephanyaapostrophe || Wiedervorlesungen, 2 c. 7. Zephanyrus, Bischof von Rom (198—217), trat im Kampfe wider den Monarchianismus („Christologie; II, 2c“) der Lehrenweise des Schülers des von seinem Vorgänger Victor I exkommunizierten Theodos entgegen. Streitig ist, wie weit ihn sein Diakon Calixt (Vater Calixtus I) beeinflußt hat, weiterhin, ob 3. das Edict über die Wiederaufnahme von Unzuchtstümern in die Gemeinde (¶ Bischöfen; I, 1) erlassen hat.

G. Krüger: RE³ XXI, S. 669 ff.; — Ab. Hartung: *Chronologie der altchristlichen Literatur* I, 1897, S. 151 ff. — Vermehrt.

Zepter Juda || Erwing, 3.

Zeremonialbücher || Erscheinungswelt der Religion: II, B 4 ¶ Liturgie; I A ¶ Ritualbücher ¶ Missale ¶ Liturgie; II, A 2.

Zeremonialgefege || Erscheinungswelt der Religion: III, C (Sp. 557 ff.) ¶ Tropen der Religion, B.

Zerrbilder, künstliche, ¶ Schandgemälde.

Zerrinner, H. Gottlieb, ¶ Predigt, E 3 (Sp. 1751).

Zettelpredigten ¶ Presse: III, 7 ¶ Schriftentwerbung, evg.

Zengnis des hlg. Geistes ¶ Erleuchtung, innere ¶ Testimonium spiritus sancti ¶ Inspiration, 2 d. Zeus ¶ Griechenland; I, 2, 5.

Zeus Amon ¶ Amon, 1 ¶ Hellenismus, 1. Jeschschwiz, Karl Adolph Gerhard (1825 bis 1886), evg. Theologe, geb. in Bantzen, 1852 Hilfsgeistlicher in Großsölden (bei Leipzig), 1856 2. Universitätsprofessor in Leipzig, 1857 Privatdozent dafelbst, bald daran a.o. Prof. und Leiter eines lateinischen Seminars; 1861 von dem Halten der Vorlesungen entbunden, siegelte 3. nach Neuendettelsau, dann nach Frankfurt a. M. und Basel über, wurde 1865 als a.o. Prof. nach Gießen berufen und noch in demselben Jahr zum Honorarprofessor ernannt, ging 1866 als o. Prof. nach Erlangen; eine Berufung nach Dorpat, die 3. angenommen hatte, lehnte der Dorpater Koncil ab.

Vgl. u. a.: Prosangräzist und biblischer Sprachgeist, 1859; — System der christlich-theologischen Ratschule; Bd. I. Der Ratschumenat, 1863, Bd. II: Die Lehre vom theologischen Unterricht nach Stoß und Methode, 1. Abt.: Der Ratschumenat, (1864) 1871³, 2. Abt.: Die Ratschume 1869—1872; — Zur Apologie des Christentums nach Geschichte und Lehre (1866) 1868; — Der Kaiserstaat des Mittelalters nach sei-

nen religiösen Motiven, 1877; — Das System der praktischen Theologie, 1876—1878; — Luthers kleiner Katechismus, seine Bedeutung und Umgestaltung, 1880; — Die Christenlehre im Zusammenhang, 1880—85; — Lehrbuch der Pädagogik, 1881; — Mitarbeiter am *Handbuch der theolog. Wissenschaften* (Einleitung in die praktische Theologie; Katechismus; Homiletik). — Ueber *z. vgl. Th. Fidler in RE* XXI, S. 670 ff. **Glaue.**

Ziegelbalg, Bartholomäus (1683 bis 1719), evg. Missionar, geb. in Pulsnitz, in Halle theologisch beeinflusst durch A. H. Francke 1705, mit Blüthau in den dänischen Missionsdienst getreten, wirkte seit 1706 in Transtreib in Ostindien (Indien); II, Sp. 470. Alten verbündlichen Anfeindungen und fachlichen Schwierigkeiten zum Trotz, barzte *z.* bis 1714 aus; er erlernte das Tamulische, predigte und verfaßte Schriften und Übersetzungen (z. B. des NT., den Katechismus) in dieser Sprache. Auch das Gemeindeleben wurde organisiert, bei den vorhandenen Räften eine besonders schwierige Arbeit. Bei seinem zweijährigen Aufenthalt in Europa 1714—16 gelang es *z.*, die Abseitung von allerlei Widerständen zu erwirken; von dem 1714 in Kopenhagen begründeten lützowischen Collegium de cursu evangelii promovendo wurde *z.* zum Missionsprost in Indien ernannt. Zurückgekehrt fand er auch noch an Stelle des 1707 gebauten Rotkirchsteins die noch heute bestehende große Jeruzalemkirche 1718 errichtet. — *Heidenmision*: III, Sp. 1993.

W. Hermann: *z.* und Blüthau, 1868. **Glaue.**

Ziegenhagen, Vereinigte Staaten usw., 9 a (Sp. 1601).

Ziegenhainer Buchordnung (Hessen): I, 3. Siegler, I. Heinrich (1841—1913), evg. Theologe, geb. zu Bozen, 1865 Gymnasiällehrer in Berlin, 1874 Diaconus in Regensburg (seine Wahl war vom Breslauer Konfistorium nicht bestätigt worden, doch bestätigte sie der Oberkirchenrat), 1877 Pastor prim. an d. Peter-Paul-Kirche da-selbst, 1891 wegen seiner Vorträge: „Der geistliche Christus“ (1890, 1891) vom Breslauer Konfistorium in eine Disziplinaruntersuchung verworfen, jedoch freigesprochen. Lebte seit 1901 im Ruhestande in Jena.

Berf. außerdem u. a.: *Irenäus*, 1871; — Der alte Gott lebt noch, 1888; — Die Gegenreformation in Schlesien, 1888; — Die Bedeutung des Todes Christi. Die Erneuerung der christl. Kirche aus ihrem Lebensraum, 3 Reformationspredigten, 1892; — Das Wesen der Religion, 1893; — Alles ist einer, 1894; — Die Stimme Jesu in der Gegenwart, 1904. — Gab heraus aus *Neims Nachlaß*: Raum und das Christentum, 1881, und *Sebastiaans Frands Paraboda*, 1909. *M. 2. Jacob* (1470 oder 1471—1549), Humanist, geb. in Landau a. d. *z.*, studierte in Ingolstadt und Wien, schrieb dann in Wittenberg ein Buch gegen die böhmischen Brüder (*Qus usw.*, 3) und weiltete seit 1521, von *Leo X* berufen, in Rom, wo er mit päpstlicher Unterstützung seine mathematischen und geographischen Werke vollenden sollte. Er blieb bis 1525 in Rom, an einer Evangelienharmonie arbeitend und *Cratinius* gegen die Angriffe des Spaniers *Sturmius* verteidigend. 1525—31 war er in Tertara. Unter dem Einfluß der greulichen Weltverwüstigung der Kurie und des politischen Intrigenspiels *Clemens VII* gegen *Karl V*, hat *z.* in mehreren Schriften, besonders in einer *Vita Clementis VII* und einer kurzen Geschichte des Papsttums die Päpste und die Papstinnen ange-

griffen, ebenso Karl V, seitdem dieser sich 1530 vom Papste hatte krönen lassen. In seiner *Philipp von Hessen überhandten Schrift: Rechristianae infirmitas* (die Schwäche der Christenheit) entrollte er sein Zukunftsprogramm (Erbung des Bauernstandes, Reformen auf dem Gebiete der Armenpflege, Steuererhebung, Justiz, Erweiterung der Volksbildung, Gründung von Volksheimen u. a. m.). Seit Nov. 1531 in Straßburg, von *W. Bucer* und *Capito* freundlich aufgenommen, führte er sich in Deutschland schnell ernüchtert: überall glaubte er nur Muthlosigkeit und dogmatische Wirren zu sehen, ging nun seine eigenen Wege, näherte sich aber zugleich wieder der alten Kirche. Seit Sommer 1541 war er Professor der Theologie in Wien, verbrachte aber seine letzten Lebensjahre am Hofe des Passauer Bischofs Wolfgang v. Salm.

*R. Schortenloher: z. z. aus Landau a. d. *z.* Ein Geschlechterbuch aus der Zeit des Humanismus und der Reformation, 1910 (vgl. ZKG 1910, S. 509 f.); — Drei in RE XXI, S. 673 ff.* **D. Clemens.**

3. Theobald, Philosoph, geb. 1846 in Göppingen (Witbg.), 1871 Repetent in Tübingen, 1871 Gymnasiällehrer in Winterthur, 1876 Professor in Baden-Baden, 1882 Komretor des prot. Gymnasiums in Straßburg, 1884 zugleich Privatdozent in Straßburg, 1886 o. Prof. derselbe, seit 1911 im Ruhestand, wohnt in Frankurt a. M. *T. Philosophie*: IV, 2 (Sp. 1558).

Berf. u. a.: *Lehrbuch der Logik*, 1876 1881; — Studien und Studienlöpfe a. d. neueren und neuesten Lit.-Gesch., 1877; — *Republik oder Monarchie*, 1877; — *Geschichte der Ethik* (I 1881, II 1886, 1892); — *Sittliches Sein und sittliches Werden*, 1890; — *Die soziale Frage eine sittliche Frage*, 1891 1899; — *Die Fragen der Schuleform*, 1891; — *Das Gefühl*, 1893 1912; — *Religion und Religionen*, 1893; — *Fr. Th. Bösch*, 1893; — *Geschichte der Pädagogik*, 1895 1909; — *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jhd.s*, 1898 1910; — *Der deutsche Student am Ende des 19. Jhd.s*, 1895 1912¹¹; *Volksausgabe* 1911 u. ²; — *Glauben und Wissen*, 1899 1900; — *Friede, Reichsfehde*, 1900; — *Allgemeine Pädagogik*, 1902 1909; — *Die Simultan-Schule*, 1904; — *Schiller*, 1905 1909; — *David Friede, Strauss I u. II*, 1908; — *Ueber Universitäten und Universitätstudium*, 1913. **Glaue.**

Zielhinderweisen *Kleinfindervleige*, 1. *Zielstrebigkeit* *Entwicklungslehre*, 1, 5, 6, 9. *Teleologie* *Weltzweck* *Theismus*, 7. *Zigabenus*, *Euthymius*, *Euthymios* *z.* *Zilla* *Zamech*.

Ziller, Th. von (1817—82), Professor der Philosophie und Pädagogik in Leipzig, *Herrbart*, 4 *Entwicklungsstufen*, 3 *Religionsunterricht*, 5 *Märchen*; I, 2 *Zagen*: III, 1. *Zillertaler Protestant* *Oesterreich-Ungarn*: I, 3 e.

Zillmann, Paul, *Theosophische Gesellschaften*, 2 b.

Zimbel *Poesie und Musit Israels*, 1. *Zimmer, Friedrich*, evg. Theologe, geb. 1855 in Gardelegen, 1880 Privatdozent in Bonn, 1883 Pastor in Mahnsfeld, 1884 o. Prof. in Königsberg, 1890 Direktor des Predigerseminars Herborn, 1894 Begründer und Director des Evg. *Diakonevereins*.

Berf. u. a.: *Zichts Religionsphilosophie*, 1878; — *Der Spruch von Jonathasen*, 1881; — *Galaterbrief und Apostelgeschichte*, 1882; — *Ereignisse Probleme des Hebraer- und Galaterbriefs*, 1882; — *Königsberger Kirchenliebedichter und Kirchenromantisten*, 1885; — *Römerbrief*, 1887; —

Altsteinischer Galaterbrief, 1887; — Theologischer Kommentar zu den Thessalonicherbriefen, 1891; — Sünd oder Krankheit? 1894; — Die Grundlegung der Praktischen Theologie, 1894; — Der Evangelische Diaconieverein, 1895 1901; — Zur Verständigung über neue Wege der weiblichen Diaconie, 1902; — Das erste Jahrzehnt des Ev. Diaconievereins, 1904; — Die Dörferheime der Matilde-Zimmer-Stiftung, 1909; — Ein Frauendienstjahr in der Krankenpflege, 1910; — Der erste Sprechunterricht im Rahmen der Lebenserziehung, 1910; — Erziehung zum Gemeinings durch die Schule, 1911. **Glaue.**

Zimmermann. E. Grütt (1786—1832), evg. Theologe, geb. in Darmstadt, 1805 Pfarrer in Auerbach an der Bergstraße, 1809 Diaconus in Großerau, 1814 Hofdiaconus in Darmstadt, 1816 Hofprediger diaelbst, zuletzt Prälat. Begründete die Allgem. Kirchenzeitung 1822 (bis 1872 erschienen), die Allgem. Schulzeitung 1824 (bis 1869 erschienen), das Theolog. Literaturblatt 1824 (bis 1870 erschienen).

Beri.: 8 Band. Predigten, 1816—1831; — Homiletisches Handbuch für denkende Prediger, 1812—1822; — Gründjäge der evg. Kirchenverfassung, 1821; — Briefe über die evg. Kirchenvereinigung und Kirchenverfassung im Großherzogtum Baden, 1822; — Geist aus Luthers Schriften, 1828—1832.

2. **Johann Jakob** († 1756), T. Zürich, 3 b.

3. **Joseph Andreas** († 1897), T. Österreich-Ungarn: II B, 3 (Sp. 907).

4. **Karl**, Bruder von 1 (1803—77), evg. Theologe, geb. in Darmstadt, 1812 1. Hofprediger diaelbst, 1847 Prälat, seit 1872 im Ruhestand; Mitbegründer (1841) und Förderer des Gustav-Adolf-Vereins (Sp. 1743).

Beri. u. a.: Luthers Leben, 1855; — Geschichte des Gustav-Adolf-Vereins, 1867; — Tabea oder die Frauenvereine der Gustav-Adolf-Stiftung, 1864; — Beiträge zur vergleichenden Homiletik, 1866; — Die christliche Toleranz, 1868; — Die Bauten des Gustav-Adolf-Vereins in Bild und Geschichte, 1859—1876, 2 Bde. Aus seinem Nachlass: Der Gustav-Adolf-Verein nach seiner Geschichte, seiner Verfassung und seinen Werken, 1878. — Herausgeber des Theol. Literaturblattes, 1832—1870, des Boten des Gustav-Adolf-Vereins (mit Grohmann) seit 1843, der Allgemeinen Kirchenzeitung und der Allgemeinen Schulzeitung, die sein Bruder begründet hatte, von Die Sonntagsfeier (homilet. Zeitschrift), 1834 ff. **Glaue.**

Zimmer, Heinrich, geb. 1862 zu Gräben in Baden, habilitierte sich nach mehrjährigem Dienst in der evg. Kirche Badens und an der Straßburger Universität und Landesbibliothek 1889 in Königsberg, 1890 in Halle, 1894 a.o. Professor der Althistoriologie in Leipzig, 1899 in Breslau, und 1900 Ordinarius in Leipzig.

3. veröffentlichte außer zahlreichen kleineren Aufsätzen und Rezensionen, unter denen die vollständlich zustimmende Ausgabe von Jenefs Werk „Das Gilgameschep in der Weltliteratur“ in LEBI 1906 hervorgehoben sei: Die Althistoriologie als Hilfswissenschaft für das Studium des AT und des naßsidischen Altertums, 1889; — Babylonische Buchplatten, 1895; — Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion, 1896, 1901 (umfassende Publikation von Kultusvorschriften, von höchster Bedeutung); — Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung, 1896; — Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen, 1898; — Biblische und babylonische Urgeschichte (Der alte Orient II, 3), 1900; — Den die babylonische Religion behandelnden Teile von KAT 1903²; — Keilschriften und Bibel nach ihrem religiengeschichtlichen Zusammenhang, 1903; — Babylonische hymnen und Gebete in Auswahl (Der alte Orient VII, 3, XIII, 1), 1905, 1911; — Die Göttersymbole des

Razimurruš-Kudurru (Leipziger Semitistische Studien II, 2), 1906; — Sumerisch-babylonische Tamusleider (Beric. der phil.-hist. Kl. der Ak. Sächs. Ges. d. Wiss. LIX, 4), 1907; — Der babylonische Gott Tamuz (Abhandlungen der phil.-hist. Kl. der Ak. Sächs. Ges. d. Wiss. XXVII, 20), 1909; — Zum Streit um die „Christusmythe“, 1910; — Sumerische Kultusleider aus altbabylonischer Zeit. Zweiter Heften. Vorberatungsische Schriftdenkmäler der Kel. Museen zu Berlin, (S. 2 und 10); — Zu T. Gundels „Schöpfung und Chaos“ feierte er eine Überleitung des babyl. Schöpfungsmythus bei; — In GB seit der 13. Auflage althistoriologische Beiträge; — Mit A. Fischer gibt er seit 1904 die Leipziger semitistische Studien heraus. **Dr. Fischer.**

Zins, genauer Kapitalzins, heißt der Leibpreis, den der Schuldner eines Gelddarlehens (Leihkapitals) seinem Gläubiger schuldet. Das Zinsnehmen galt früher vielfach für grausam, unanständig und sündhaft (vgl. die Verweisungen unter † Zinsverbot), weil man an das Darlehen zu Nonsumption wieden dachte, bei dem der Gläubiger die Notlage des Schuldners, der des Darlehns zur Bestreitung seines Lebensunterhalts bedarf, durch hohen Ansatz des Zinsfußes ausnützte. Diesen Standpunkt rechtfertigte man auch mit der Erwägung, daß zwar ein Leibpreis für einen geplanteten Adler, der Früchte trage, natürlich sei, aber unnatürlich („Geld heißt nicht“). Die Auffassung wurde unhaltbar, je mehr mit dem Aufschwung des Handels, der Großindustrie und der Banken das Produktionsdarlehen an die Stelle des Konsumtionsdarlehens trat. Jetzt erschien es nicht mehr unmöglich, den Kapitalgläubiger in der Form des Zinses am Ertrag einer Produktion zu beteiligen, die erst durch sein Darlehen ermöglicht worden war. Der ungeheure Kapitalbedarf der modernen Unternehmung machte die Aufnahme von Produktionsdarlehen geradezu zur Regel. Zugleich sorgte das vermehrte Angebot von Leihgeld und die zugunsten des Gläubigers zunehmende Rechtsicherheit für eine fortwährende Ermäßigung des Zinsfußes, jetzt bis auf 2½ bis 3½ % für die sichersten Schuldner. Unsichere Schuldner müssen in einem höheren Zinsrate eine „Risikoprämie“ zahlen. Eine fünfjährige Senkung des Zinsfußes für höhere Schuldner auf Null ist nicht ausgetilgt, wenn man bedenkt, daß früher der Kapitalist für Aufbewahrung seines Geldes dem Bankier allgemein eine Depotschüttung zahlte, statt wie heute von ihm eine Verzinsung seines Depositen Geldes zu fordern. Die gelebten Zinsmaxima sind schon vor Jahrzehnten als überflüssig betrachtet worden.

Auch der Zins für Produktionsdarlehen wurde von sozialistischer Seite Mitte des 19. Jhd.s bekämpft (gratuité de crédit, Proudhon u. a.). Die Notlage des kleinen Unternehmers kam hier zum Ausdruck, der die beginnende Konkurrenz des großkapitalistischen Unternehmers nur mit Hilfe hoch verzinslicher Kapitaldarlehen ausspielen kann. „Recht auf den vollen Arbeitsvertrag“ geblämt sah. Dogmengleichlich ist diese Forderung des zinsfreien Produktionsdarlehens wahrscheinlich als das Mittglied zum sozialistischen Programm der Verstaatlichung des Kapitals anzusehen. In ihrer ursprünglichen Form ist sie in den Hintergrund getreten, je mehr der Schwerpunkt der sozialistischen Bewegung aus der rückgängigen

Bolzschicht des Kleingewerbes in die aufstrebende Klasse des großindustriellen Proletariats hinaufbrückte.

Die Höhe des Zinsfußes hängt jüngstere Anlagen von Angebot und Nachfrage im Geldleihgeschäft ab. Das Maß der Nachfrage wird u. a. durch die technische und wirtschaftliche Möglichkeit bedingt, Kapital in der Produktion rentabel anzulegen; das Maß des Angebots hängt bei gegebenem Volkeinkommen von der Sparfamilie ab, die einen Teil des Einkommens kapitalisiert, um den Zins einzutreiben. Der Zins stellt sich im Spiel von Angebot und Nachfrage gerade hoch genug, um ein dem jeweiligen Kapitalbedarfe genügendes Maß von Sparfamilie auszulösen. Die sog. Abstimmtheorie hebt das Moment der Sparfamilie, die teilweise unklare sog. Produktivitätstheorie das produktionstechnische Moment bevor, um den Zins zu erklären. Umfassender ist die von v. Böhm-Bawerk in den Vordergrund gerückte Erklärung des Zinses aus der Differenz von Gegenwartswert und Zukunftswert. 100 Mark am 1. Januar 1908 sind bei einem Zinssatz von 5% soviel wert wie 105 Mark am 1. Januar 1909. Die Differenz erklärt sich teils aus der Ungewissheit des Gewinnes von Zukunftsgütern, teils aus einer psychologischen Übersehung der Gegenwartsgüter, teils aus der technischen Möglichkeit, im Laufe des Zwischenjahrs die 100 Mark produktiv zu verwerten.

Lehrbücher der Nationalökonomie. Ferner v. Böhm-Bawert: Kapital und Kapitalszins, I. (1884) 1900; — Geschichte und Kritik des Kapitalszinstheorien; II. (1889) 1912; Positive Theorie des Kapitals.

Erläuterungen

Zinsverbot im Alt-Torath im alten Israel, 4 (Ep. 1324) Individualismus zw. 1, 6; — kirchliches 3. "Wirtschaftsgeschichte: kirchliche", 2 (Ep. 2091); 3 (Ep. 2092, 2096 f.) 2099 f.) Naturtheologie, 3—5; vgl. Beruf, 3 b—e.

v. Binzendorf, Nikolaius Lüdwiga, Graf (1700—1760), der Stifter der erneuerten Brüder-Unität ("Herrnhuter"), in Dresden geb., wuchs nach dem frühen Tod des Vaters und der Wiederverheiratung seiner Mutter (1704) auf der Besitzung der Großmutter, Henr. Kath. v. Gersdorff, Groß-Demersdorff bei Zittau, heran. Zwei für die spätere Wirklichkeit 3. entscheidende Momente treten uns schon in diesen frühesten Jugendjahren entgegen: der innige Anschluß seines religiös empfänglichen Gemüts an die Person Jesu und das Bedürfnis nach religiöser Gemeinschaft mit andern. Mit den jüngsten Schwestern seiner Mutter, der nur etwa 14 Jahre älteren Tante Henriette, verband ihn ein solches Freundschaftsverhältnis. Während die Kart in Aufbruch genommene Großmutter mit regen wissenschaftlichen und kirchlichen Interessen und fast männlicher Selbstständigkeit für den Neubau mehr Reipettsperson blieb, sagte er dieser sein „ganzes Herz“, und sie „trugen es denn so gemeinschaftlich dem Heilande hin“. 3. sagt er „habe den Plan dieser Vertraulichkeit immer im Gemüte behalten und bei allen Gelegenheiten anzubringen gesucht“. Auf dem Frankfurter Pädagogium in Halle, wohin er 1710 kam, saß die Gelegenheit, diesen religiösen Gemeinschaftstrieb in weiterem Umfang zu betätigen, besonders bei Gelegenheit einer in der Pfarrzeit 1716 stattfindenden Erweckung. Dabei tritt uns eine

neue Seite an ihm entgegen: seine Freunde an Organisation und Form. Diese erwideten Freundekreis sucht er nach seinem Ausritt zu einer förmlichen „Soziätät“ mit Statuten, Amtern, Emblemen einzugehen. Da zu kommt ein energetischer Drang, ins Große zu wirken, und rege Unternehmungslust. Gerade in dieser Richtung mußte das Halle A. H. Brandes, dieser Mittelpunkt einer weitverzweigten Tätigkeit in praktisch kirchlichem Interesse, ihm den stärksten Antrieb geben. Der Gedanke an Heidenmission hat schon hier in ihm Wurzel gesetzt; er sprach mit seinem Freund Wattewille einmal davon, was von Heiden noch übrig bliebe, bis sie groß würden, daß wollten sie zum Heiland bringen. Aber in demselben Maße, als er sich als Außänger Halles zu empfinden lernte, drohte auch die Gefahr, daß er in die Gefolgshaft dieses immer mehr parteimäßig sich verengenden Pietismus geriet. So war es ein Grunde ein Glück, daß der den Pietisten abgewandte Bormund für den zum juristischen Studium bestimmten Reissen die Universität Wittenberg durchsetzte (1716—19). 3. lernte hier auch orthodoxe Theologen persönlich schätzen und arbeitete demgemäß an einer Verständigung zwischen Halle und Wittenberg, bis die Seinen eintraten. Die hier angelegte unionistische Tendenz fand neue Nahrung auf der sich anziehenden Bildungsreihe (1719/20). In Holland lernte er Reformierte und Separatisten, in Paris gläubige Katholiken kennen, denen er auf Grund gemeinsamer religiöser Gejähnung nahe trat. Ohne Verflüchtigung der konfessionellen und kirchlichen Unterschiede erinderte ihm eine innere Einheit auf Grund der „Herzensreligion“, der praktischen Glaubensbeziehung zu Christus und Gott, möglich. So bestimmte sich immer deutlicher die Richtung seines künftigen kirchlichen Werks. Allerdings in gleichem Maße hatte die jugendliche Entwicklung auch entschiedene Schwächen in seinem Charakter hervortreten lassen: Reizbarkeit, Sprachhaftigkeit im einzelnen, Neigung zu Extravaganz. 1721 trat 3. dem Bund der Familie nachgebend, die Stelle eines Hof- und Justizrates in Dresden an. Aber das hält ihn nicht davon ab, sich sofort in der angekündigten Richtung zu betätigen. Er hält Erbauungsveranstaltungen in Dresden ab. Auf dem neuworbenen Gut Berthelsdorf sammelt er um sich und seine junge Gattin Erdmuth Dorothea, geb. Gräfin Neuß, eine Schlossfamilie. Mit seinem Jugendfreund Wattewille und den Pfadoren Rothe-Berthelsdorf und Schaeffer-Görlich schließt er den „Bund der vier Brüder“, um in der Weise Halles durch Predigten, Schriften, Reisen und Korrespondenz, auch Anstalt gründend das Reich Christi zu fördern, nur ohne die Enge des Halleiden Standpunkts, im Geiste der „Herzensreligion“. Als Mitglied dieses Bundes gab er unter anderem eine Wochenzeitung heraus: *Le Soziale de Dresden* 1725 f. (wäter als „Deutscher Socrates“ in Buchform erschienen), in der er sich ähnlich wie „Schleiermacher wäter, gerade darum mühte, die „Gebildeten unter ihren Verächtern“ der Religion zurückzugewinnen, mit das Interessanteste, was 3. geschrieben hat. Aber den richtigen Boden und zugleich die besten Werkzeuge für sein Wirken fand 3. erst in den Emigranten, die sich fast ohne sein Zutun auf seinem Gut Berthelsdorf

angesiedelt hatten. Seit 1727 widmete er sich ganz der hier liegenden Aufgabe. Es gelang ihm, aus der innerlich zerstörten Emigrantenkolonie eine in sich geschlossene, lebendige Gemeinde herzustellen. Hier konnte er nun an der Verwirklichung seines Ideals einer über die bloße Erbauungsgemeinschaft Pietistischer Konvention hinausgehenden christlichen Lebensgemeinschaft arbeiten und dabei in einer Fülle dahin abzielender Verfassungseinrichtungen und einem reich ausgestalteten Kultus sein organisatorisches und liturgisches Talent betätigen (Herrnhuter). Zugleich erhielt er in den Gemeindeländern eine immer bereite Hilfsgruppe zur Ausführung seiner Pläne auf dem Gebiet innerlichkeitlicher Gemeinschaftsbildung und der Heidenmission. Dabei hat er mit eigenem Geist auch widerige Schicksalsschläge wie seine Verbannung aus Sachsen 1736–47 und das Verbot der Aufnahme weiterer Emigranten im Interesse seines Werks auszu nutzen verstanden; sie werden Veranlassung zur Gründung neuer Niederlassungen in Deutschland und den überseeischen Kolonien. Allerdings in dem Maße, als die hier entstehende, äußerlich abgegrenzte Gemeinschaft Gegenstand und Trägerin seiner Wirkamkeit wird, drohte diese bei der unausbleiblichen kirchlichen Verfehlständigung in dem engen Rahmen einer Sonderkirche und ihrer Propaganda eingepampt zu werden,—ein für J.s universales Streben unerträglicher Gedanke. So oft er konnte, hat er sich darum den Konsequenzen dieser Entwicklung widerstellt und wenigstens das erreicht, daß seiner kirchlichen Gründung der Sinn für innerlichkeitliche Arbeit und ein interkonfessioneller Zug erhalten blieb und infolgedessen ihr Verhältnis zu den großen Kirchen sich freundlich gestaltete. Freilich sein Beruf, diesen Charakter der Brüderkirche durch Unterscheidung verschiedener Arten (lutherisch, reformiert, mährisch) innerhalb derselben verfassungsmäßig zum Ausdruck zu bringen, hat sich nicht auf die Dauer behauptet. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, wie die genannten Schwächen in J.s Charakter, die sonst die gesellschaftliche Wirkung des Mannes noch ganz anders hätten schädigen können, bis zu einem gewissen Grade dadurch ausgeglichen wurden, daß ihm Männer (Spangenberg) zur Seite traten, die mit ruhiger Besonnenheit und zäher Ausdauer seine Anregungen aufnahmen und weiterführten.

J. hat auch als Theologe seine Bedeutung. Das ist gerade in neuerer Zeit mehr und mehr erkannt worden. Nachdem das unten genannte Buch von B. "Vedter dieser Erscheinung Bahn gebrochen hatte, ist es sein Geringerer als A. T. Ritschl gewesen, der J. an diesem Punkt positiv zu würdigen gewußt hat (Gesd. des Bistums, III, S. 404 ff.). So negativ er ihm auch in seinem persönlichen und kirchlichen Wirken beurteilte, in seinem theologischen Denken hat er sehr wertvolle Ansätze bei ihm beobachtet. Allerdings die Möglichkeit einer unmittelbaren Befruchtung der Theologie durch seine Gedanken hatte J. sich selbst so gut wie verbaut. J. war Autodidakt im strengen Sinne des Wortes; der Besuch theologischer Vorlesungen war ihm verboten gewesen. So fehlte es ihm an wissenschaftlicher Schulung. Ueberdies befah er nicht den Trieb, seine Gedanken in systematischem

Zusammenhang zu bringen und durch Einfügung in eine Gesamtaufführung die Wirkung des einzelnen zu erhöhen. Dazu kam die durch den Widerspruch der zünftigen Theologie erst recht hervorgebrachte Neigung zu Uebertriebungen und Paradoxien. Endlich vermied er grundsätzlich die Verwendung abstrakter Begriffe und bevorzugte konkrete Vorstellungen und Bilder als zutreffenden Ausdruck auch für rein geistige Vorgänge, so daß diese oft genug ins Naturnahe übertragen und dadurch verzerrt erscheinen. Am auffälligsten tritt das bei seiner Blut- und Wundtheologie zutage (Christs Blut, 2 e). Für B. ist diese Tendenz Anlaß geworden, J.s ganze Frömmigkeit als Reaktion verdrängter Sexualtriebe zu erklären. „So haftet der Theologie J.s durchängig ein Moment der Intorlichkeit oder Einseitigkeit, ja, in weitem Umfang ein übertriebender, nicht selten geradezu farzifizierender Zug an“ (Kölnberg, ZTh K 1900, S. 261). War ja eine unmittelbare Wirkung ausgeschlossen, mittelbar hat die evng. Theologie doch eine sehr bedeutende Einwirkung J.s erfahren. Denn seine Aussagen, die sich, wenn auch in sehr abgedämpfter Form, in der Brüdergemeine erhalten haben in ihr den jungen Schleiermacher, den späteren Reformator der protestantischen Theologie, erreicht. Es sei furs angebete, wo vor allem solche wertvollen Neuaufläge liegen. J. hat auf das entschiedenste betont, daß das „Hertz“ oder das „Gemüt“ der Sitz der Religion im menschlichen Innern sei, „daß das Wesen der Religion etwas ganz anderes als eine Meinung sein müsse, daß die Wahrheit nicht im Gehirne, sondern anderwärts wohnen oder vielmehr den ganzen Menschen einnehmen, und der Mund nicht von Gedanken, sondern von einer Herzessfülle übergeben müsse, wenn er von der Religion reden wolle“ (Deutscher Sokrates, S. 212 f.). Er hat weiter mit allem Nachdruck den Grundfaß Luthers wieder geltend gemacht, daß alle Erscheinung Gottes nur durch die Vermittlung Christi möglich ist und damit die natürliche Theologie für ungültig erklärt. „Wäre Gott nur Gott geblieben und nicht Mensch worden, so hätten wir alle uns an der Gottheit zu Narren gemacht“ (Dominikaner über die Wundertatian, S. 17). „Wir Christen heißen ihn — den Menschen Jesus —: Immanuel, unser Gott, der sich für uns schütt, indem uns die Gottheit sichtbar, begreiflich und leblich geworden“ (Berliner Reden II, S. 257). Er treibt diesen Gedanken allerdings so auf die Spitze, daß Gott geradezu in Jesus untergeht. Jesus ist das eigentliche Objekt der Religion. Der Schöpfergotz, der Jehovah des Alten Testaments, ist kein anderer, als der hier Mensch geworden ist; unser Schöpfer ist auch unser Heiland. Auf der anderen Seite hat J. wie kaum einer vor ihm mit Jesu Menschheit Ernst gemacht. „In allen Proben, woren Menschen fallen, hat ihn nicht seine Göttlichkeit, nicht seine angeborene Unschuldlosigkeit, nicht ein einziger Vorzug, den er vor uns hatte, erhalten, sondern sein treues Herz; daselbe treue Herz, wie wir auch eines kriegen und daselbe treu bewahren können zum ewigen Leben“ (21 Distürze über die AG, S. 118). In derselben Weise, wie er hier das wirkliche Menschsein Jesu betont, hat er auch auf das stärkste den menschlichen Charakter der hlg. Schrift behauptet. Die Schrift

hat ihre Fehler und Widersprüche so gut wie ein anderes Buch; mit Ver suchen, sie weg zu leugnen oder auszugleichen, macht man sich nur lächerlich. Er zeigt Verständnis für ihre geschichtliche Entstehung: „Die Bibel ist erst in etlichen saeculis ein solch Buch geworden, wie es jetzt ist“ (MS.). „Das ist eins der größten Vergnügen, wenn man die Bibel so nach den epochen liest, nach den Graden, darinnen die Predigt des Evangeliums von Zeit zu Zeit hineingewichen (Vond. Reden, S. 70 ff.). Ja, er versteigt sich bis zu der Behauptung, daß es besser wäre, wenn es keinen abgeschlossenen Kanon gäbe: „Nach der Intention Gottes hätte die Bibel immer fortgehen sollen. Die bibelähnigen scripta, dergl. der Hymnus Bernhardi, die Augsb. Konf., der Katechismus Luthers und andere Schriften aus älteren Zeiten verdienten, so gut als eine Beilage zum Neuen Testament zu kommen als die besten apokryphischen zum Alten“ (MS.). Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, mit welcher Energie Z. auch darin auf Luther zurückgreifend, das ganze neue spirituelle Leben des Gläubigen aus dem Bewußtsein der Begnadigung herzuleiten versuchte. Von hier aus wendet er sich gegen jede geistliche Auffassung. Ein „Du sollst“ gibt es für den Begnadigten nicht mehr, sondern nur ein „ich darf“: „Ich darf heilig sein“. Es ist das Privileg des Gläubigen, das Sünder zu lassen“ (Ber. Reden II, S. 7, Vorbericht). „Wir werden nicht darum felig, weil wir gehorsam sind, sondern, wenn wir gehorchen sind, so sind wir nur Leute, die felig sind“ (7 letzte Reden, S. 22). Allerdings auch hier ist Z. nicht der Gefahr entgangen, dieses Prinzip zu überbieten.

Mehr noch als zum Theologen hatte Z. zum Dichter das Zeug in sich. Die Glut seiner Empfindung, die Kühnheit seiner Phantasie, seine Vorlieb, für konkrete Vorstellungen, die vadende Originalität seines Ausdrucks, der Schwung seiner Sprache, daß alles hätte ihn zu einem geistlichen Dichter ersten Ranges machen können. Aber auch hier hat Mangel an Schulung und Selbstzucht diese Gabe stark verkümmern lassen. Er improvisierte zumeist, wurde nachlässig in der Form, oft genug gefordert und abstoßend in Vorstellung und Ausdruck, so daß sich eine erdrückende Menge von Unbedeutendem und Ungeniebigem unter seinen Liedern findet. Leider ist die Literaturgeschichte meist dabei stehen geblieben und hat der Verlen geistlicher Dichtung, die sich noch immer zahlreich genug darunter finden, nicht gedacht. In den fridlichen Gefangbüchern haben immerhin einige Aufnahme gefunden und werden dauernder Besitz der evg. Kirche bleiben. „Jesus geh' voran“, „Herz und Herz vereint zusammen“, „die Christen gebn von Dir zu Ort“, „Herr, Dein Wort, die edle Gabe“. Und nach dem Urteil eines Sachkundigen wie Z. Spitta verdiente noch manches anderes seiner Lieder der Berücksichtigung. Im Gejangbuch der Brüdergemeine (Kirchenlied: I, 3 b, Sp. 1303, 1315) ist mehr als ein Viertel der Lieder von Z.

Eine Gesamtausgabe seiner Werke wie eine wissenschaftliche Biographie Zs. existieren nicht. Bezeichnungen seiner Schriften i. v. Leyer 1824. Vereinzelt seiner Schriften sind später wieder aufgelegt worden, s. v. Jeremias, ein Prediger der Gerechtigkeit, 1830; — Wertheimer Reden, 1848; — Berliner Reden I, 1869; — Der deutsche Soldaten

(anatostatischer Neudruck), 1912; — Liederabmungen von A. Knapp; Geistliche Gedichte des Gr. v. Z., 1845, und H. Bauer und G. Uthardt: B. geistl. Reden, 1900. Neben Z. vgl. A. G. Spangenberg: Leben des Grafen R. v. Z., 8 Teile, 1772–75; — L. v. Schrautenthaler: Der Graf v. Z. und die Brüdergemeine i. Z. (gegr. 1782), Herausg. v. F. W. Schäffler, 1851; — H. Römer: R. L. Graf v. Z., 1900; — H. Pliet: Zs. Theologie, 2 Heft, 1869–74; — B. Becker: Z. im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit, 1888; — Oskar Böse: Die Frömmigkeit des Grafen R. v. Z. Ein vischianoanalytischer Beitrag, 1910; dagegen Gerhard Reihel: Zs. Frömmigkeit im Lichte der Psychoanalyse, 1911 (zum Streit vgl. L. Schäffler in JB 31, S. 763 f. und ZKG 34, S. 130 ff.); — Josef Th. Müller in RE¹ XXI, S. 679–703 (mit Lit.); — Werwolle Einzeluntersuchungen und Textveröffentlichtungen (s. B. Zs. Tagebuch) in der Zeitschrift für Brüdergeschichte, seit 1907. Reichel.

Zion. I Jerusalem: I, 2.

Zionismus. I. Judentum: II, 5 a (Sp. 832 f.)

II Orient: II (Sp. 1020 f.).

Zionsbotshaft. I. Ägyptische Seiten, 13.

Zionsgemeinde (Zioniten) I. = Nonndorfer Seite; II. Eller (Büchel, A.); — 2. = Zionkirche.

Zionshügel. I. Dormition.

Zionskirche, genauer: Christlich-lath. Kirche in Zion nennt sich die von Joh. Alexander Dowie begründete Religionsgemeinschaft. Ihr Gründungsjahr ist 1896, als Dowie aus Chicago, wo er während der Weltausstellung 1893 ein großes Spital für „göttliche Heilung“ („Gebetsheilung“) aufgetan hatte, ausgewichen, seine eigene Gemeinschaft begründete, der er 1899 die Zionsstadt erbaute, ohne Arzte, ohne Apotheker. Orgeln der Z. waren die Leaves of Healing (deutsch seit 1899 als „Blätter der Heilung“). 1901 erklärte sich Dowie als „Elias den Wiederkreißler“, der vor der in etwa 25 Jahren zu erwartenden Wiederkunft Christi erscheinen und die Auferwählten in der Z. sammeln müsse. 1904 verklärte er sich feierlich als „erster Apostel der christlich-lath. Kirche“. Durch eine rege Propaganda in den Formen der Heilsarmee gelang es, die Zionsstadt auf etwa 12 000 Einwohner zu bringen, denen zahlreiche Ausländer angeschlossen. Die Aufnahme war an eine Tafse durch dreimaliges Untertauchen geknüpft, der Gläubige mußte sich zu rechtem Handeln verpflichten, worunter vor allem Enthaltung von Tabak, Alkohol, Schweinefleisch und Glaube an die Gebetsheilung verstanden wurde. Der religiöse Grundgedanke ist der settieretische („Sekten“), daß die Zeit Jesu und des Urchristentums wiederhergestellt werden könne und müsse; wenn Jesus sagt: „ich bin bei Euch alle Tage bis an den Welt Ende“, so müssen auch seine Wunderkräfte bei uns sein. Dowie schrieb sich — ganz folgerichtig — auch die Kraft der Totenerweckung zu. Nach seiner Abreise 1906 handelte es sich für die Gläubigen vor allem darum, das in die Zionsstadt gesuchte Kapital zu retten; die Regelung übernahm der Amerikaner B. Boling, die schweizerischen Anhänger (namentlich in Zürich) sammelten sich um A. Hodler, doch hat die Z. keine Zukunft mehr.

3. A. Dowie: Zion's holy war against the hosts of hell in Chicago, 1900; — Tractate: Zions Stimme, 1898 ff.; — The Love of God and the Salvation of Man, 1900; — B. Boling: Elias III, 1905. Adhler.

Zippora, richtiger **Zippora**, hebräisch **Sipora**, das Weib des **Moses**, Tochter des **Midianiten** **Jethro**, Mutter von **Jerom** (II Moje 2, 11) und **Eiseler** (18, 1). In der Sage tritt sie nur in der Szene am Brunnen (II Moje 2, 18 ff.) **Moses**, 1) und in der Erzählung vom Überfall in der Herberge und von der Beleidigung auf **Moses**, 1). Vielleicht ist es kein Zufall, daß gerade von einer Midianiterin die israelitische Einrichtung der Beleidigung abgeleitet wird **Moses**, 3 **Jethro** **Beleidigung**. **Guntel**.

Zirkarie **Pramonstratenier** (Sp. 1714).

Zirkumscriptionsbulleten sind Rechtsquellen für das Verhältnis des Staates zu der kath. Kirche ihres Territoriums, als solche verwandt mit den **Konforden**. Während aber die Konforden alle Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu regeln unternehmen, pflegen die **Z.** daraus beschränkt zu sein, den äußeren materiellen Bestand der kath. Kirche eines Landes sicherzustellen, also die Diözesaneinteilung (**Circumscription**), die Organisation und staatliche Dokumentation der Bistümer, **Domkapitel**, Seminare u. dgl. Ein weiterer Unterschied besteht in der Art der Veröffentlichung. Konforden werden in der Form eines völkerrechtlichen Vertrages publiziert, und der Publicationsaart ist selbst vertragliche Pflicht. **Z.** aber werden durch päpstlichen Erlaß, also durch Kirchengefiegegebung, ordnungsmäßig in Rom publiziert und dann durch gekonnte staatliche Sanction und Abdruk in der Gesetzmüllung bestätigt. Diese Form empfahl sich den modernen Staaten, weil dadurch der Schein vermieden wird, als verhandle der Staat über Rechte, die er seinem Wesen nach souverän zu handhaben hat; die Bestätigung des Kirchengefieges trägt den Charakter eines allein von ihm ausgehenden Altes. In Wahrheit sind natürlich auch die **Z.** das Ergebnis von diplomatischen Vereinbarungen, bei denen von beiden Seiten darauf gerechnet wird, daß das Vereinbarte auch Gesetzeskraft erlangt. Die staatsrechtliche Gültigkeit der **Z.** beruht auf dem staatlichen Art. Lebziglich durch diesen erlangen die **Z.** rechtliche Verbindlichkeit. Es kann deshalb kein Zweifel sein, daß es zu den Souveränitätsrechten des Staates gehört, auch ohne Zustimmung des Papstes die erteilte staatliche Sanction zurückzunehmen und von sich aus neue Bestimmungen zu treffen. Die neuern **Z.** neuer der Artikel **Konforden**.

Die Konforden und **Z.** sind abgedruckt bei **Russi**: **Conventions de rebus eccles. inter S. Sedem et civiles potestates**, 1870; — bei **Walter**: **Fontes juris ecclesiastici**, 1862. — Zur Geschichte vgl. **Lotto Meier**: **Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage**, 3 Bde., 1871—1874; — **Ders.**: **Die Propaganda, ihre Provinien und ihr Recht**, 2 Teile, 1853; — **Ders.** in **RE** VIII, S. 149 ff.; — **Paul Hirschius** in **Marquardtens Handbuch des öffentlichen Rechts** I, 1, S. 271 ff. (vort auch die Spezialliteratur).

v. Zista, Johann, **Hus**, 2.

Zisterzienser. 1098 begründete der streng auffällig gehmte Abt **Robert** von **Molesmes**, nachdem seine Reformversuche in seinem Kloster am Widerstand der Mehrheit der Mönche gescheitert waren, mit ihm ergebenen Mönchen in stumpfiger, unwirtlicher Gegend südlich von Dijon das Benediktinerkloster **Citeaux** (lat. **Cistercium**; **Wöchentum**, 4 d). Anfangs bedeutungslos, nahm das Kloster einen raschen Aufschwung, seit **Bern-**

hard von Clairvaux zu seinen Mönchen zählte (1113). Bald mußte ein Tochterkloster nach dem andern begründet werden; um die Mitte des 12. Jhd.s gab es schon an 300, um 1270 671 Klöster. Die den **Z.** eigentümliche Organisation gelangte unter dem 3. Abt von Citeaux, dem Engländer **Stephan Hardinge**, den man in gewissem Sinne den eigentlichen Gründer der **Z.** nennen kann, zum Abschluß. Unter ihm erhielt die Genossenschaft die **Charta caritatis** (1118?), eine eigene Regel, mit der sie von den Benediktinern gelößt und zu einem selbständigen Orden erhoben wurde. Die **Z.** sind die erste eigentliche Orden, den das abendländische Mönchtum hervorgebracht hat, da ihre Klöster nicht wie meist die des älteren benediktinischen Mönchtums von einander unabhängig als selbständige Klöster gegründet, sondern von vornherein durch ein bestimmtes System der Neben- und Unterordnung straff organisiert wurden (**Kirchenverfassung**; 1 B., 3, Sp. 1409). Die **Ordensregel** ist **Assumptio**; d. h. der Abt von Citeaux hatte nicht die alleinige Gewalt in Händen, sondern teilte sie mit den Äbten der 4 ältesten Tochterklöster, La Ferte, Pontigny, Clairvaux, Morimond. Jedes dieser fünf Klöster hatte die „Linie“ (**linea**) der von ihm begründeten Tochterklöster unter sich, die von ihm alljährlich visitiert wurden; Citeaux selbst wurde von den Äbten der 4 genannten Klöster visitiert. Die oberste Gewalt ruhte bei dem alljährlich in Citeaux tagenden Generalabt der Äbte des Ordens. — Die ältesten **Z.** pflegten den **Geist strenger Askese**; sie wollten die von allen Ermäßigungen freie alte Benediktinerregel befolgen. Befach standen ihre Einrichtungen im bewußten Gegensatz zu den damals in Weltlichkeit verunkrauteten Cluniacern (**Cluni**). So sahen sie in der völligen Unterordnung unter dem Bischof ihrer Diözese, also dem Vermeiden der **Exemption** von der bischöflichen Gewalt den Beweis echter Mönchsdemut. In ihrem Leben, auch in dem ihrer Äbte, herrschte größte Einsamkeit und Entzäumung. Nicht bloß die Klostergebäude, selbst die Kirchen sollen jeglichen Prunkes entbehren, z. B. kostbarer Eingangspforten, kunstvoller Altarbehänge, idöner Fußböden, der Bilder, mit Ausnahme eines Altarbildes, der Gloden, die eine bestimmte Größe überstreichen, selbst der hohen steinernen Türe; statt ihrer tragen die **Z.** Kirchen nur einen kleinen „Dachreiter“. Die **Z.** Klöster waren nichts weniger als Städte des Behagens; jern von den Heerstraßen und Wässerwegen, oft in schaurig wilder, unfruchtbare Gegend errichtet, zwangen sie ihre Insassen, das armelige Dasein unter furchtbaren Müstreuungen in schwerster Arbeit immer wieder zu ertragen. Die Krisen des Klosters sollte nicht auf irgendwelchen Renten, Zöllen oder dgl. beruhen, sondern auf seiner eigenen Arbeit, dem Ertragre von Ackerbau und Viehzucht (**Wirtschaftsgeschichte**, Kirchliche, 3, Sp. 2100 f.). Zum Betreiben dieser Wirtschaft wurden **Laienbrüder** aufgenommen, die als Ackerleute, Handwerker unwirtig waren, während die eigentlichen Mönche auf den Chordenst mit das beschauliche Leben befränkt wurden. Dem strengen Verzicht der **Z.** auf alles, was das Leben extraglischer macht oder auch nur das Auge erfreut, dem schweren Kampf um das äußere Dasein entsprach

eine zum Visionären neigende Frömmigkeit. Die Verehrung der Maria, die als die besondere Schutzhilfe der Br. galt, wurde eifrig gepflegt. Die Vorliebe für das Wunderbare zeigt das bekannte Wunderbuch des Cäcarius von Heisterbach. Beidärtigung mit den Wissenschaften galt als wertlich und war daher verpönt. Dagegen fanden die Br. gleich den Prämonstratensern ihre Haupthandlung in der Kultivierung und Christianisierung der Slavenländer östlich von der Elbe, wo sie im 12. Jhd. Klöster wie Dobrilugk, Neuzelle, Zinna, Leubus, Lehmn, Doberan, Darquin, Kolbat, Bergen auf Rügen, Oliva, im 13. Jhd. Rimbichen, Zehdenick, Chorin, Pöhlitz u. a. errichteten (vgl. z. B. "Preußen", I, 2, "Mecklenburg", I a "Pommern", I). Die Gutshöfe der Br.-Klöster leisteten Vorbildliches in rationeller Bewirtschaftung des Landes, gewannen durch Rodungen des Waldes und Ausstrochen der Sümpfe neues Kulturland, brachten den Weinbau und neue Obstsorten, sowie wertvolle Rinder- und Schafarten ins Land. — Seit der Mitte des 13. Jhd.s trat der Einfluss des Ordens allmählich hinter dem der neu entstandenen Bettelorden ("Mönchtum", 4 e) zurück, wobei die für die kath. Ordensgeschichte charakteristischen Reibereien nicht ausblieben. Um mit den Bettelorden wetteifern zu können, gingen die Br. sogar auf wissenschaftliche Tätigkeit ein, ohne doch auf diesem Gebiet etwas Nennenswertes zu leisten. Das Sinken des Ordens war durch derartige Maßnahmen nicht aufzuhalten. Der Grund des Niedergangs lag in dem wachsenden Reichtum, der hier wie in anderen Orden die alte Strenge abchwächte, und in dem Rückständigenwerden einer ganz auf agrarischen Verhältnissen ruhenden Genossenschaft in einer Zeit, wo das Schwergewicht der Kultur mehr und mehr in die aufblühenden Städte verlegt wurde ("Mönchtum", 4 e). Reformversuche im ausgehenden Mittelalter führten nicht zu den ersehnten Zielen; doch bildeten sich im 15. Jhd. wenigstens zwei Kongregationen reformierter Br., die eine in Spanien, die andere in Ober- und Mittelitalien. Durchbare Schläge vertieften den gerade in den nördlichen Ländern weit verbreiteten Br. die Entstehung des Protestantismus. Die großartige Erneuerung des Katholizismus hat gerade dem Br.-Orden wenig neue Kräfte zugeführt; eine Erneuerung des Ordens von Gründ aus fand nicht statt; das Streben, die alte Br.-Regel wieder in Geltung zu setzen, führte nur zu einigen Abwilderungen vom Hauptstamme, z. B. der portugiesischen (bestätigt 1567), der der Feuillanten in Frankreich und Italien (1586), der aragonischen in mehreren Provinzen Spaniens (1616) u. a. Von den Br. ist auch der Trappistenorden ausgegangen. Neu gewaltige Verluste brachten dem Br. in die 2. Hälfte des 18. Jhd.s immer noch stattlichen Br.-Orden die Kirchenpolitik. Joseph II (vgl. "Mönchtum", 5 c), die französische Revolution, der deutsche Reichsdeputationshauptschluss ("Säkularisation") und die Revolutionen auf der Pyrenäenhälfte ("Spanien", "Portugal") und in Polen ("Rußland", B 1) in den dreißiger Jahren des 19. Jhd.s. Heute sind nur noch summierliche Reste des einstigen Ordens vorhanden. Er zählte 1908 25 Klöster (in 5 Kongregationen) und 1015 Ordensglieder, darunter etwa 700 Priester.

Unter Br. etwa Vermischtes ist unter C zu suchen.

Der weibliche Zweig der Br. ist im Mittelalter sehr bedeutend gewesen, seine Geschichte aber besonders deshalb in hoffnungslosem Dunkel gehüllt, weil nicht wenige Br.-Klöster zwar die Regel der Br. beobachteten, aber dem Orden verbande nicht angehörten. Infolgedessen ist es dem Historiker unmöglich, eine Übersicht über sie zu gewinnen.

Quellen und Literatur sind ziemlich umfangreich, besonders für einzelne Br.-Klöster. Die Anfänge im sog. Exordium parvum (MSL 166, E. 1501 ff.) und in dem weniger zuverlässigen Exordium magnum (MSL 185, E. 995 ff.); weitere Quellen in den Schriften "V Bernhardo de Clairvaux et de Thibaldo: Thesaurus novus anecdotorum IV, 1243 ff." — Die Ordensgesetze gibt Hugo Géraldon: Nomasticon seu antiquioris Ordinis Cisterciensium constitutions, Tolosae 1892; — Klosterliste bei L. Janaušek: Origines Cisterciensium, I, 1877; — Franz Winter: Die Br.-ordensklöster Deutschlands, 2. Aufl., 1868—71; — E. M. Deutscher: RE² IV, E. 116—127; — KL III, Ep. 374—387; — Heimbucher I, E. 420—460; — Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Br.-Orden; — Br.-Chronik (seit 1889). heissi.

Ritter "Poësie und Muſik Israels", 1.

Bittel, Karl (1802—1871), evg. Theologe, geb. in Schmieheim i. Baden, studierte in Jena unter rationalistischem Einfluss, vertiefte sich aber später mit Hinneigung zu Schleiermacher, wurde 1834 Pfarrer in Dahlingen am Käferstuhl, 1848 Stadtpräfater in Heidelberg. Als Führer der liberalen Bestrebungen in Baden ist er mit seinem Namen in die Geschichte des kirchlichen und politischen Lebens von Baden eingegangen und verloren. Seine freiheitlichen Ideen trug er ins Volk durch den "Rheinischen Landboten", den er seit 1844 herausgab. Als Mitglied der badischen Ständeversammlung trat er 1845 anlässlich der deutsch-kath. Bewegung hervor durch seinen Auftrag zugunsten der Religionsfreiheit. Auch gehörte er zu den Gründern des "Protestantvereins". Der von ihm herausgegebene "Sonntagabend", (1857—65) wurde ein in gebildeten Kreisen weitbekanntes Erbauungsblatt (1893 in 2 Bänden gesammelt).

ADB 45, E. 369—372. W. Hoffmann.

Bittner = "Duäler" "Schakers".

Blüthe "Ehe: III" "Trauung; II" "Civilstandsgefegebung.

Blüthow "Geschichte des Altertums (französische), Französische Revolution, 3.

Blüthow "Gebetsmantel.

Bobo "Rachbarvölker Israels", 2 (Ep. 634).

Zobel, Melchior, "Grumbachische Händel.

Zödler, Otto, evg. Theologe (1833—1906), geb. in Grünberg (Oberbexen), 1857 Privatdozent in Gießen, 1863 a.o. Prof. derselbst, 1866 o. Professor in Greifswald. "Bibelwissenschaft I, E. 2 e" "Reinlutherum", 4.

Berl. neben vielen Artikeln in RE² u. a.: Kirchliche Geschichte des Asyle, 1863; 2. Aufl.: Astele und Mönchtum 2 Bde., 1897—1898; — Die Evangelienthrift und das Christusbild Christi nach der Schrift, 1865; — Die Ursprüche der Erde und der Menschen, 1868; — Die Augsburgische Konfession als Symbol Lehrgrundlage der deutsch. Reformationskirche, 1870; — Das Kreuz Christi, 1875; — Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, 2 Bde., 1877, 1879; — Gottesungen im Reiche der Natur, 2 Bde., 1881; — Paulus, der Apostel Jesu Christi, 1899; — Die Tugendlehre des Christentums geschichtlich dargestellt, 1904; — Nach seinem Tode erschien: Geschichte der

Apologie des Christentums, 1907; — *Z.* war Mitherausgeber von: *Beweis des Glaubens* (mit F. Staub); — Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften des AT und NT (mit F. Staub); *Apostelgeschichte*, (1886) 1894; — Briefe an die Thessalonicher und Galater, (1887) 1894; — Handbuch der theologischen Wissenschaften, 1889; — Herausgeber seit 1882 der Evangelischen Kirchenseitung (*E. Preßle*: III, 2 e); — Schriftenverzeichnis im Anhang der genannten „Gesch. der Apologie des Christentums“. — Über *Z.* vgl. *Theodor Zödlert u. a.*: *S. 3. Erinnerungsblätter*. 1906; — *Victor Schulze* in *RP* XXI, S. 704 ff. *Glaue.*

Zölibat = Ehelosigkeit, im besonderen die kirchlich geforderte der lath. Geistlichen, die Parallelen auch auf außerchristlichem Gebiet hat (*Erhebungswelt der Religion*: III, C I). Der Z. der lath. Geistlichkeit ist ursprünglich nicht aus kirchenpolitischen Beweggründen hervorgegangen, sondern aus der Anbildung, daß der Geschlechtsverkehr, auch der eheliche, verfehlt (*Ehe*: II, *Asse*: II, III). So wurde schon früh in christlichen Kreisen, hinsichtlich nach jüdischem Vorbilde geistlicheitliche Einfaltsamkeit der Geistlichen vor gottesdienstlichen Handlungen gefordert, doch erst im 4. Jhd. scheint sich die kirchliche Gesetzgebung mit dieser Fragen beschäftigt zu haben. Eine Bestimmung des Konzils von *Elvira* (Anfang des 4. Jhd.s), wonach sich Bischöfe, Priester, Diacone und die übrigen am Altarfeind beteiligten Geistlichen bei Strafe der Absehung des ehelichen Umganges mit ihren Frauen zu enthalten hätten, ist allerdings hinsichtlich ihrer Echtheit angezweifelt; dagegen verboten die einander ergänzenden Konzilien von *Ancyra* (314) und *Neocaesarea* (314—325) jedem Priester bei Strafe der Auschließung aus dem Klerus die Eheschließung, gestatteten sie jedoch dem Diacon, falls er sie sich bei seiner Weihe vorbehalten habe; der niederen Geistlichkeit stand es überhaupt frei, zu heiraten. Ein auf dem I. Konzil von Nicaea (325) gemachter Besuch, diese Bestimmungen in verschärfender Weise auszubauen, scheiterte, ja um die Mitte des 4. Jhd.s suchte das Konzil von Gangra, die verheirateten Priester gegen Missachtung zu schützen. Die kauklische Gesetzgebung hat dann unter Kaiser Justinian (*Byzanz*: I, 2) bestimmt: zu Bischöfen sollen nur Männer erhoben werden, die weder Frauen noch Kinder haben; den höheren Geistlichen ist die Eheschließung verboten, den niederen dagegen gestattet, ohne daß sie dadurch von den höheren Weihegraden ausgeschlossen wären oder bei deren Erlangung den ehelichen Verkehr aufgeben müßten. Diese Ordnung der Dinge ist nur einigen in den folgenden Jahrhunderten hinsichtlich der Bischöfe eingeführten Widerungen nicht nur für die orientalische Kirche maßgebend geblieben, sondern auch von Rom für die unierten Griechen (*Unitierte Kirchen des Orients*) anerkannt worden. Im übrigen aber haben Rom und die abendländische Kirche strengere Anschauungen gehabt. Ob die Bestimmungen des Konzils von *Elvira* echt sind, ist, wie schon gesagt, zweifelhaft; sicher aber hat Papst *S. Sixtus* 285 eine ihnen entsprechende Vorchrift erlassen; die Päpste *Leo I* und *Gregorius VII* dehnten die Forderung der geistlichkeitlichen Einfaltsamkeit auch auf die Subdiacone aus, doch blieb der niederen Geistlichkeit auch ferner die Eheschließung gestattet. Zur allgemeinen Anerkennung kamen aber alle diese Bestimmungen lange Zeit nicht;

nur großem Nachdruck befämpften die Päpste im 11. Jhd. (vgl. *Deutschland*: I, 4, Sp. 2083), vornehmlich seit *P. Leo IX*, die Ehe der höheren Geistlichen, die der damaligen Reformbewegung ebenso wie das Leben im Konfubinat als „Pilozalitismus“ (*Offb. Job*: 2 s) galt. Besonders energisch ging *P. Gregorius VII* dagegen vor; aber wie die zahlreichen, auch später noch notwendig gewordenen Verbote zeigen, führte auch sein Vor gehen nicht vollständig zum Ziel. Hinsichtlich der niederen Geistlichen bestimmten die Päpste *Alexander III* und *Innocenz III*, daß durch die Eheschließung Ant und Standesprivilegien verloren sollten; doch wurden diese Bestimmungen durch *P. Bonifacius VIII* wieder aufgehoben. — Daß der erzwungene Z. schwere Mißstände zur Folge hatte, tritt vielfach zutage; gelegentlich wurde Geistlichen von den kirchlichen Oberen das Halten von Konfubinaten gegen bestimmte Abgaben gestattet; verschiedentlich drangen die Laten auf einen geregelten Konfubinat ihrer Geistlichen, besonders beachtenswert aber ist, daß vielfach die Aufhebung des Z. für wünschenswert erklärt wurde, so von *Aeneas Sylvius Piccolomini* (*Pius II*) und Kaiser *Ferdinand I*; und auch als das *Tridentinum* sich in dieser Frage durchaus abweidend verhalten hatte, wurde die Forderung noch ferner von weltlichen und geistlichen Fürsten z. B. Kaiser *Maximilian II* und den deutschen geistlichen Kurfürsten erhoben. Starke Bewegungen gegen den Z. erhoben sich dann im 18. und 19. Jhd., blieben aber ebenfalls meistens ohne Erfolg (vgl. aber *Französische Revolution*, *Deutschlaholizismus*, *Altlathe*). Nach dem geltenden lath. Kirchenrecht kann ein höherer Geistlicher (einschließlich Subdiacon) keine gültige Ehe schließen; die von einem niederen Geistlichen geschlossene Ehe ist zwar gültig, hat aber für ihn den Verlust seines Benefiziums und der geistlichen Standesrechte zur Folge; und in Notfällen darf verheirateten niederen Geistlichen die Ausübung der ihrem Weihegrade entsprechenden Funktionen gestattet werden. — Die Reformatoren verwiesen den Z. mit Entschiedenheit, und auf lath. Seite war man ihnen gegenüber in dieser Hinsicht zeitweise zu weitgehendem Entgegenkommen bereit; Papst *Clemens VII* gedachte, den Deutschen nötigen Falles die Priesterehe zuzugestehen, und Karl V bot den Protestanten 1548 im *Interim* dieses Zugeständnis offen an. Auch in England wurde der Z. unter König *Edward VI* aufgehoben.

RE IV, S. 201 ff.; — *KL* III², S. 584 ff.; — *Paulinius*: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten. System des lath. Kirchenrechts I, 1869, S. 144 ff.; — *E. Friedberg*: Lehrbuch des lath. und evng. Kirchenrechts, 1909², S. 172 ff.; — *J. B. Schäffer*: Lehrbuch des lath. Kirchenrechts, 1909², S. 234 ff (mit reichen Lit.angaben); — *K. Lautrin*: Der Z. der Geistlichen nach kanonistischem Rechte, 1880; — *J. Freißen*: Zur Lehre vom Z. (Theol. Quartalschrift LXVIII, 1886); — *Gauquelin*: Das Ehehindernis der höheren Weihe, 1902; — *A. Scharnagl*: Das seierliche Gesäß als Ehehindernis (Strafburger theolog. Studien IX, 2, 3), 1908. — Begegnen den Z. (von lath. Seite): *Augustinus* und *Job*. Ant. Theiner: Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen, 1828, 1845, 1892 ff.; — (von altlath. Seite) *J. A. von Schulze*: Der Z. zwang und dessen Aufhebung, 1876. *Boigt*.

Böslner und Sünder, eine Zusammenstellung, die sich in den synoptischen Evangelien findet *Mk 2¹⁵* f. *Mtth 9¹⁰* f. *11¹⁹*. *Lut 5³⁰* *7²⁴* *15¹* und vom Standpunkt des pharäischen Judentum aus die jüdlich und religiös Verkommenen bezeichnet. Die „Böslner“, d. i. Steuerinnehmer und -pächter, waren wegen ihres Gewerbes besonders verachtet und gehasst, zumal da sie in fremdem Dienst standen und ständig mit Heiden in Beziehung kamen. Daher ihre Zusammenstellung oder Gleichsetzung mit den „Sündern“ (*3.* und *Huren* *Mtth 21¹¹*). *h.*

Böppel, Richard Otto (1843–91), evg. Theologe, geb. in Arensburg in Livland, studierte Theologie in Dorpat und Geschichte in Göttingen, wurde 1870 Privatdozent in Göttingen, 1872 o. Prof. in Straßburg, 1877 o. Prof. daselbst.

Wer. u. a.: *Die Baptisten und die mit ihnen im nächsten Zusammenhang stehenden Gemeinden in ihrer Entwicklung von 11. bis 14. Jhd.*, 1871. — *Ges. mit H. S. Höfmann das „Lexicon für Theologie und Kirchenwissenschaft“ heraus*, (1882) 1883¹ (1895²) von Michael Zimmer, *„Rachschlagewerke“* 1. a). — *Über 3. vgl. RE² XXI, S. 708 bis 710*; — *ADB 45, S. 431–432*. *W. Höfmann*.

Boglio, Cesare, *„Rundtumstreit“* (Sp. 848). **Zola, Emile**, *„Literaturgeschichte“*: III, B 6 (Sp. 2280 ff.).

Böllern, *Hohenzollern* *Preußen*: I. III. *Böllitzer*, *Georg Döbachi* im 1730–85, reformierter Theologe aufgeläuter Richtung, geb. in St. Gallen, 1754 Pastor in Murien, dann in Monstein, Nienburg, seit 1758 in der reformierten Gemeinde zu Leipzig, der er 1766 ein modernes, vielfach vorbildlich gewordenes „Neues Gesangbuch oder Sammlung der besten geistlichen Lieder und Gesänge zum Gebrauche bei dem öffentlichen Gottesdienste“ („Kirchenlied“: I, 3 b, Sp. 1305 ff.) und eine in manchen Studien noch heute gebräuchliche Agenda („Anreden und Gebete bei dem gemeinschaftlichen und auch dem häuslichen Gottesdienste“, 1777) geschaffen hat. Als gern gehörter und gelesener Prediger hat er nicht nur religiös weitreichend mitgewirkt, sondern sich nach dem Urteil Goethes, der ihn im 7. Buch von „Dichtung und Wahrheit“ neben den 3. auch theologisch nahestehenden Predigern „Jerusalem“ und „Spalding“ nennt, auch einen Platz in der Geschichte des deutschen Sius und der Aeltheit erworben, als einer von denen, die „in Predigten und Abhandlungen durch einen guten und reinen Sitz der Religion und der Art so hohe verwandten Sittenlehre auch bei Personen von einem gewissen Sinn und Geschmack Beifall und Anhänglichkeit zu erwerben suchten“. Von seinen Liedern finden sich „Nun habe Dank für deine Liebe“ und „Willst du der Weisheit Quelle kennen“ noch heute in einigen deutschen Gesangbüchern.

Beröffentlichte ferner „Predigten“, 2 Bde., (1769 ff.) 1789¹; — Einige Betrachtungen über das Uebel in der Welt, (1777) 1789²; — Predigten über die Würde des Menschen usw., 1783; — Abdachsaubungen und Gebete, 1785 u. d.; — Warnung vor einigen herrschenden Fehlern des Zeitalters wie auch vor dem Missbrauch der reinen Religionserkenntnis, 1788; — Predigten, nach 3. Tode hrsgg. von v. Bantenburg, 7 Bde., 1788–89; Bd. 8–9 1809; — Sammlung der Predigten, 15 Bde., 1798–1804. — Über 3. vgl. H. Döring: *Deutsche Kauselordner* des 18. und 19. Jhd.s, 1830, S. 856 ff.; — Eb. C. M. Koch: *Geschichte des Kirchenlebs und Kirchengeangs* VI, 1869, S. 489 ff.; — Paul Weimarer: *Beiträge zur*

Geschichte der evg.-reformierten Gemeinde zu Leipzig 1700 bis 1900, 1900, S. 158 ff.; — D. Jacob in ADB 45, S. 415 ff.; — B. Mehlhorn in RE² XXI, S. 711 ff. *Johannad.*

Zonaras, Johannes, *„Nomofanion.“*

Zoniten *Reinhold*, 2 a.

Zophar von Naema, *Hiob* Freund, *„Hiobbuch“*, 3.

Zorn Gottes, Übersicht.

I. Im AT; — II. Im NT.

Zorn Gottes: I. Im AT. Die Anschauungen vom 3. G. gehören zu den bezeichnendsten Stücken der israelitischen Religion. Das AT ist voll von Aussagen darüber. Die alten Erzählungen berichten von entsetzlichen Zesaussprüchen: in der „Sintflut rastet Gott eine ganze Menschheit dahin. Besonders die „Unheilspropheten“ (*Propheten*: II, seit Amos: B 2) sind voll von durchbaren Schilderungen des 3. G. („Gerechtigkeit Gottes“). Das Gejeg droht denen Jahves 3., die seinen Bund nicht halten. Unter den Psalmisten beugen sich die Sänger der Psalmlieder (*Psalmen*, 4, 5, 13 ff.) unter Jahve 3., während sich die Dichter der „Ungehörslieder“ und das „Hobbuch“ gegen ihn aufrüben. Die Priester wünschen allerlei Mittel, durch Sühnungen dem 3. zu entschaffen (*Opfer*: I, B 2 d) *Levitisches*, 3 a *Entsündigung* *Verlöhnung*: I. Zu ganzen gewinnt man den Eindruck, daß Jahve ein zorniger Gott ist, wie das denn gelegentlich im AT selbst ausgesprochen wird (*Rahum 1,2*). Dieser Glaube aber gehört in die älteste Zeit Israels: schon der Gott des *Moses*, der sich in den Schrecknissen des *Sinai* offenbart, ist ein leidenschaftlicher, zum Zornen gebeugter Gott gewesen; und noch die Propheten, wenn sie Jahve 3. gerichtet wütungsvooll schildern wollen, nehmen die Motive jener ältesten Offenbarung auf (*Theophanie*). So gibt es in Israel von Anfang an bis in die späteste Zeit gewaltige Bilder vom 3. G.: da brennt seine Rache, seine Zunge ist wie freißendes Feuer (*Sei 30,2*), da brüllt er vor Wut (*Amos 1,2*), sein Arm schlägt drein (*Sei 5,22*), seine Glüten Jahren dahin (*Psalm 88,17*) und seine verderblichen Weise fliegen (*Klagelieder 3,12*). Im praktischen Leben empfand man solchen Jahve 3. in allen auffallenden, besonders plötzlichen Unglücksfällen, öffentlichen und privaten, in Niederlage, Peitsche und Misshandlung, in Krankheit, Tod und Schicksalschlag. Alles Furchtbare traut man dem zornigen Gottes zu: er reizt selbst zur Sünde, damit er um so sicherer vernichtet (*1. Sam 24,1*), seine Dräfel verflummern und lassen den Menschen ohne Rat (*1. Sam 28*); ja, er züchtigt selbst über das Maß hinaus (*Zerem 10,21*): Doppeltes vergilt er dem Freveler (*Sei 40,2*). Das Menschenherz aber erbebt vor dem grauen Gotteszorn (*Amos 2,14 ff.*); nicht einmal Jahve 3. Namen wagt der vom 3. G. Betroffene zu nennen, um ihn nicht von neuem zu reizen (*Amos 6,10*). Was bleibt über, als sich lautlos zu bengen (*1. Sam 16,10 ff.*) und vielleicht zu verfluchen, durch allerlei Sühnungen — mögen sie auch noch so schwierig sein — Jahve umzuwidmen (*1. Sam 26,19*, *II 21*) oder nach ergangenen Strafgericht ein Opfer darzubringen (*II Sam 24,17 ff.*). Um so furchtbarer aber erscheint dieser 3. G., als er für das Empfinden der alten Zeit oft etwas Rätselhaftes, Unverständliches hatte; denn wer will in jedem Falle die Sünde angeben, durch

die man den 3. auf sich herabgezogen hat? Doch findet sich von Anfang an eine Verlängerung des 3. es gedankens; bereits dem ältesten Israel ist bekannt, daß der 3. G. den Sünder trifft. Auch steht neben dem Gedanken des 3. es der Glaube an Jahwes Schonung für den Gerechten (¶ Sintflut) und an seine Gnade für Israel. — In einer Zeit, da Israel Jahwes Gnade froh war, haben die Unheilspropheten den 3. G. gegen sein eigenes Volk verkündet und einen so grauenden 3., daß Israel dadurch hinweggerafft werden soll. Aber sie haben den Glauben an den 3. G. idealisiert; ihnen ist er kein Rätsel mehr, sondern sie sind überzeugt, daß er um der Sünde willen ergeht. So hat der gewaltige jüttische Idealismus dieser Männer in dieser Predigt vom 3. G. einen erschütternden Ausdruck gefunden. Die Heilsprophezeiungen aber, die von den „Heilspropheten“ vertreten wurden, und in die auch die Unheilspropheten einmündeten (¶ Propheten: II, B 2), verkündeten lieber Jahwes 3. über die Heiden und überboten in den wundervollsten Schilderungen künftigen Segens alles, was je vom 3. G. gesagt war: Jahwes 3. ein reißender Strom, Jahwes Gnade ein ganzes Meer! Jahve, nicht schnell, sondern langsam zum 3.! (vgl. Jes 49, 15. 54, 1. 10; Jerem 29, 11; Psalm 103, 8 ff und schon 11. Moje 34, 1. 20, e). Als die Katastrophe über Juda hereinbrach, empfand man nie als ein furchtbare 3. esgericht (¶ Klageleider Jeremia; ¶ Eschel, 2); die Körnungbücher sind geschrieben, um den 3. G., den man erlebt hatte, zu erklären (II Kön 17, ff). In der Folgezeit kam es zu einer großen Gefegebung, die Normen aufzuwerten verachtete, damit es nicht wieder zu einem solchen Ausbruch des 3. es komme (¶ Mosesbücher, 3 d). Das spätere und späteste Judentum empfand nach wie vor in dem Glanz seiner Lage den 3. G. und beharrte bei dem Glauben der Propheten, daß noch ein Tag des 3. es Jahves über alle Welt bevorstehe, aber tröste sich, es werde nach all dem 3. G. die Gnade Jahwes über Israel wieder leuchten (¶ Eschatologie: II, 3, 4). ¶ Gott: I. Gottes begriff im NT: II, 2; III, 2; IV, 2.

Bgl. die „Biblischen Theologien“; — Spezialliteratur bei A. Rüegg in RE² XXI, §. 719. **Guntzel.**

Jorn Gottes: II. Im NT.

1. Der Endjorn; — 2. 3. als gegenwärtige Stimmung Gottes; — 3. Die Errrettung der Christen vom 3.; — 4. Jesu Stellung.

1. Im NT dauert der artliche Ausdruck (§. 1) fort, deutlich als ein Rest artlicher Redeweise, immer noch eine mit Schauder erfüllende Wirklichkeit bezeichnend, aber mit entschiedener Zurückdrängung der Vorstellung einer augenbläßlichen Außewallung. — Hebr 3, 11. 12 wird freilich zweimal eine so lautende Stelle aus dem AT angeführt Ps. 95, 11. Die Offenb. Joh. schwelt in dem prophezeindem Bild von dem 3. wein Gottes 14, 10 (18 s ist „3.“ ungeschäfster Zusatz); verwandt damit ist das Bild von der Reiter 14, 10 und den Schalen des Gotteszorns 15, 1. 16, 1. Über diese Bilder deuten wie die ganze Offenbarung auf das Endgericht, auf den großen Tag des 3. es 6, 17. 11, 18 (¶ Eschatologie: III, 3 e), und so soll überhaupt im NT der 3. G. sich vollständig und eigentlich erst am Ende offenbaren. Auch hierin folgt das NT den Propheten. ¶ Johannes der Täufer, der letzte vordchristliche Prophet, verkündet ja vor allem den kommenden

3. estag Mtth 3, 7; Lut 3, 7, wo der Verte Gottes die Spreu mit Feuerhauch verbrennen wird. Auch Paulus übernimmt aus der jüdischen Enderwartung den allgemeinen Satz: den Feinden der Wahrheit 3. und Grimm; Trißtal und Angst über jede Seele eines Menschen, der Böses tut, des Jüden Unzucht, böser Lust und Habgier kommt der 3. G. Kol 3, 6; danach Eph 5, 5.

2. Aber der einst kommende 3. bereitet sich jetzt schon vor; durch Missbrauch der Langmut Gottes häuft man sich mehr und mehr bei Gott einen Vorfall von 3. auf den „Tag des 3.“ (Röm. 2, 5). Jetzt schon ist über die Juden, welche die Christen verfolgen, Gottes 3. bis an das Maß des Ueberlastens gekommen (1 Theß 2, 16). Es offenbart sich auch schon im Laufe der Geschichte 3. G.; wenn die Heiden Gott, den sie kannten, nicht anerkannten und statt des Schöpfers das Geschöpf verehrten, so hat Gott ob solcher Unnatur die Heiden in seinem 3. in unmoralische Laster dahingegangen (Röm 1, 18 ff). Das Geetz, das man ja nicht halten kann und das doch gehalten werden soll, wirkt von Anfang bis zu Ende „3.“ (Röm 4, 15). Ueberhaupt hat ja Gott alles, was dereinst geschehen soll, schon von Uranfang bestimmt, so ganz besonders den Tag des Endes; im Hinblick auf diese Offenbarung seiner Gerechtigkeit kann er jetzt so langmütig sein; auch ist bestimmt, wer Sünder sein und einst gerichtet werden soll. Diese zum Gericht Vorherbestimmten (¶ Prädetermination: I, 2) sind also jetzt schon „Gefährte des 3.“; aber Gottes 3. ist so wenig Rijett, daß er vielmehr diese Objekte mit „großer Geduld“ erträgt — ein echtpaulinischer Gedauengang, worin Worte von menschlichen Stimmungen, 3. Geduld, auf ewige Gottesordnungen übertragen werden (Röm 9, 22). Um so weniger braucht der Christ sich zu rächen; er kann alles dem 3. (Gottes) überlassen (Röm 12, 19).

3. Haben also die Christen damals allerdings noch deutlich das Gefühl, daß die Welt unter dem 3. G. steht, wenn dieser auch an sich hält und nicht launisch hervorbricht, so ist noch viel deutlicher die felige Empfindung, daß die Christen vor dem kommen den 3. gefügt sind. Und zwar wird ihnen da nicht einfach juristisch das Dienstamt Christi angerechnet, sondern der lebendige Christus, der eben dazu auferstanden ist, schüttet die, die er durch sein Blut gerechtfertigt, zu seinem Eigentum erworben und in seine Lebensgemeinschaft hineingezogen hat, vor dem herabdrückenden Jornerverhängnis wie mit einem Schilde (1 Theß 1, 10. 5, 9). Nur wer dem Sohn Gottes nicht „gehört“, au ihm nicht glaubt, über dem bleibt nach Job 3, 2 der 3. G. Ueprünghch waren die Christen auch Kinder des 3. (Eph 2, 2) oder, wie Paulus sagt, „Kinder Gottes“, d. h. von Gott gebühte (Röm 5, 1). Aber Gott hat eben seine Feinde geliebt trotz jenes 3. es und seinen Sohn gefunden, um die Menschen, die er an Gesetz, Sünde und Tod ausgetan hat, aus dieser Gefangenenschaft herauszuladen. Theologen haben aus dem NT herausgeredet, daß Christus, Gottes geliebter Sohn, der dem Vater gehorcht, diesen Auftrag ausgeführt und freilich alle Folgen jenes gerechten 3. esverhängnisses tragen mußte, selbst in Gethsemane und auf Golgathah unter dem 3. G. gestanden habe, was dem Gedanken des Paulus gegenüber zu spüren.

ündig, der Wirklichkeit gegenüber allzumenschlichen Wälten über Gottes Prüfung ist.

4. Viel wichtiger ist, daß Jesus niemals vom **Z.** G. redet, obwohl er natürlich an „ewige“ Höllenstrafen glaubt und Gott fürchten heißt, der Leib und Seele verderben kann in die Hölle. Gott ist freilich der gerechte Richter, aber seine Stimmung entnimmt Jesus daraus, daß er seine Sonne scheinen und regnen läßt über Böse und Gute.

Bgl. die Lehrbücher der nützlichen Theologie; — R. Pöhlens: **Der Z. Gottes**, 1902; — H. Küegg in RE² XXI, S. 710, 722 ff.

A. Meyer.

Zoroaster, griech. Zoroaster, der iranische Prophet und Stifter einer neuen Religion. Die einheimische Namensform ist Zarathuštra, woraus später Zarduscht. Die Erklärung des Namens ist noch unsicher; es steht jedenfalls nicht „Kamel“ darin. Der Versuch, die griechische und iranische Namensform zu vereinigen und letztere durch falsche Leitung zu erklären, ist missglückt. Ueber sein Alter und Leben und seine Lehre vgl. J. Perier: II (Parisimus).

A. B. Jackson: Zoroaster, the prophet of ancient Iran, 1899; — E. B. West: Marvels of Zoroastrianism (aus dem Dinfart übersetzt), 1897; — Théodore Rosenberger: Le livre de Zoroaster (Zaratustha Nama), publié et traduit, 1904.

Gelbner.

Zosimus, Pap., 417—418, Griech von Geburt und vielleicht einer jüdischen Familie entstammend, als Papst der Nachfolger **Innocenz I.** Von Bedeutung ist einmal sein Eingreifen in den pelagianischen Lehrstreit (Pelagius usw.). Er nahm zunächst die Pelagianer in seinem Schutze, verdammte sie aber, als der Kaiser Honorius (395—423) und die arikanische Kirche es forderten. Gegenüber der arikanischen Kirche nahm er wie zuvor Innocens I das Recht in Anspruch, oberste Appellationsinstanz zu sein; er stützte sich dabei auf Beschlüsse angeblich der Synode von Nicæa, in Wahrheit der Sardica (**Julius I.**), deren Gültigkeit die arikanische Kirche nur nach dem Beweis ihrer Echtheit dauernd anerkennen wollte. Z. suchte endlich die Bestrebungen des Bischofs Patroclus von **Aries**, die auf Errichtung eines jüngfräulichen Primats für den Bischof von Aries zielten, zu unterstützen; er drang aber mit seinen Entscheidungen gegen den widerstreitenden Bischof von Marieille nicht durch. Z. starb im November oder Dezember 418 zu Rom.

A. Haud: RE² XXI, S. 729 f.; XXIV, S. 693; — Bgl. Arnold ebd. II, S. 56 ff und F. Voos ebd. XV, S. 766 ff.

Bernoulli.

Zidornat, Leopold, eng. Theologe, geb. 1877 in Berlin, 1901—03 Inspektor des Gymnasial-Alumnats Gary a. O., 1903—10 im Berliner Schuldienst, 1906 Privatdozent der Kirchengeschichte in Berlin, 1910 Titularprofessor.

Berl. u. a.: Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, 1902; — Lessing und Semler, 1905; — John Tolands Christianity not mysterious (1696) deutsch, mit Einleitung herausgeg., 1908; — Lessings Theologische Schriften mit Einleitungen und Anmerkungen (Goldene Klassikerbibliothek: Lessings Werke, Teil 20—23), 1910; — John Lodes Reasonableness of Christianity (1695) deutsch, mit Einleitung herausgeg., 1914. — Z. ist als **Z. Schles** Nachfolger (seit dem Buchdruck H. Herg. dieses Handbuchs), gibt seit 1908 zusammen mit Heinrich Hoffmann die „Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus“.

Unter Z etwa Vermischtes ist unter C zu suchen.

seit 1913 gemeinsam mit G. Käverau das „Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte“ (Bd. 9 ff.) heraus; 1908 bis 1912 Mitarbeiter am JB (Kirchengeschichte 1648—1815).

Glau.

Zhoffre, Johann Heinrich Daniel (1771—1848), Schriftsteller, in Magdeburg geb., 1793 Prediger dafelbst, 1794 Privatdozent in Frankfurt a. O.; 1795 ging Z. nach der Schweiz, die ihm zur zweiten Heimat wurde. 1796—98 war er Erzieher in Reichenau in Graubünden; dann wirkte er als Schriftsteller, Komödiant und Staatsmann. Dem religiösen Suchen der Zeit begegnete er durch ein „Sonntagsblatt“, 1808 bis 1816, dessen Abhandlungen als „Stunden der Andacht“ 1816 gesammelt, anonym veröffentlicht und seitdem in 26 Auflagen erschienen sind. Erst 1842 erfuhr man den Namen des Verfassers.

Berl. viele Novellen (G. B. Goldmachersdorf) und historische Arbeiten. — Über Z. vgl. seine „Selbstbiographie“, 1842; — C. Hünziker: Z. B. D. B., 1884; — G. J. Häbler in ADB 45, S. 449 ff.; — B. Gabow in RE² XXI, S. 730 ff.

Glau.

Zuarezis ¶ Slavische Religion, 2.

Zubehörstüde (oder „Pertinenzen“) der Kirche. Der Begriff umschließt, wenn man den Zubehörstugend des Bürgerlichen Gesetzbuchs für das Deutsche Reich zugrunde legt, bewegliche Sachen, die, ohne Bestandteil der Kirche zu sein, dem (wirtschaftlichen) Zweck der Kirche zu dienen bestimmt sind und zu ihr in einem dieser Bestimmung entsprechenden räumlichen Verhältnisse stehen (Ausstattung, Kirche); die vorübergehende Trennung eines Z.s von der Kirche würde hiernach die Zubehörreigenchaft nicht aufheben (§ 97 des Bürgerlichen Gesetzbuchs). Jedoch hat sich die Rechtsprechung, insbesondere bei Beantwortung der Frage, inwieweit sich die kirchliche P. auf das Z. erstreckt, nicht an einen strengen Begriff gehalten, sondern mehr den örtlichen Bedürfnissen und Anhäufungen Rechnung getragen. Bald wurde die Kirchenhut (zu Unrecht) nicht als Z., bald wurden Gloden, Kirchenuhren und die innere Einrichtung der Kirche (mit Recht) als Z. angesehen. Bedenktlich erscheint es, Einfriedigungen von Kirchenplätzen sowie Kapellen und Bethäusern als Z. aufzuwählen. Nur selten findet sich in Staatsgesetzen eine maßgebende Auslegung des Begriffs der kirchlichen Z. Eine Ausnahme macht Z. das bessische Gesetz vom 6. August 1902 betr. das Eigentum an Kirchen usw., wo in Artikel 4 die Kirchenglöden ausdrücklich als „im besondern“ zu den Z. gehörig bezeichnet werden. Friedrich.

Zucht ¶ Erziehung. — Kirchenzucht Kirchenrecht (Straf- und Disziplinargerichts-Zucht). Extramission.

Zuchthausvorlage (1899) ¶ Wilhelm II (4. Sp. 2064 f.).

Zuchtwahl ¶ Darwin ¶ Darwinismus, 2. 3 b ¶ Entwicklungsllehre, 4.

Zudmantler Passionspiel ¶ Passionspiele, 3. Zahl. Eberhard Philiipp, „Hessen“ 1, 5 (Sp. 2170) ¶ Kirchenlied: I, 3 b (Sp. 1303). **Zürcher Bibel** (1530) ¶ Bibelübersetzungen usw., 3.

Zürcher Konzils = ¶ Concilium Tigurinum.

Zürich.

1. Stadt und Kanton; — 2. Die Reformationszeit; — 3. Das nachreformatorische Z.; — 4. Schule und Universität. 1. Stadt und Kanton Z. müssen zusammen betrachtet werden; denn jene stand von

jeher mit dem ihr, bis 1798, untertänigen Gebiet in engen und frühzeitig (vor 1500) von demokratischen Zügen (Volksanfragen über wichtige Staatsgeschäfte) beeinflussten Beziehungen. Durch lieferte die Landschaft immer wieder für das politische, wirtschaftliche, soziale, kirchliche, ja sogar theologische Gepräge der Stadt mitbestimmende Kräfte und half dazu, daß Z. in ungewöhnlichem Maß selbständige Art und Geschichte erhielt. — Die bevorzugte Lage an der Kreuzung der wichtigsten Straßen von Österreich nach Burgund und zwischen Süddeutschland und Westfalen verschaffte ihm Beziehungen, welche die Geistesförderung und Tätigkeit der Bürgerschaft bleibend formten und in Z. als wichtigster Tat, seiner eigenartig verlaufenden und nachwirkenden Reformation, entscheidend mitsprachen. Die auch anderwärts wirksamen Faktoren, das erfolgreiche Auftreten der Zünfte (1336 organisiert) und der Übergang der politischen Gewalt von der „hohen Frau zu Z.“ und den Chorherren an die Bürgerlichkeit, so daß sowohl Frau- als Grossmünster nur noch kirchlich-wirtschaftliche Bedeutung behielten, hatten (unter der Errichtung an den Chorherren Z., T. Hemberlin und dem verjünglichen Eingreifen der beiden Antipoden T. Arnold von Preys und T. Bernhard von Clairvaux) hier gründlicheren Erfolg als anderwärts, weil der Bischof auswärts in Konstanz residierte; die Stadt eng umfassenden Burgen des meist päpstlichen Adels wurden von den ghibellinischen Bürgern trotz Interdiction gebrochen. Die Lebteihe bildet der 1300 einsetzende Erwerb der Landesherrschaft, d. h. der systematische Aufbau weltlicher und geistlicher Territorialrechte, was bis 1512 zu nahezu vollständigem Besitz des jetzigen Kantonsgebietes führte. Es verlieh der Stadt fortan das politische und militärische Gewicht und eine wirtschaftliche Unabhängigkeit und Kraft zum Helfen, ohne welche die Stellung Z. innerhalb der Schweiz, namentlich den evg. Gemeinden der Ostschweiz, dem Protestantismus des Auslandes und den Emigranten gegenüber, unverständlich bliebe, ja unmöglich gewesen wäre.

2. Die *Zürcher Reformation* ist in ihrer Eigenart ungleich mehr als die Wittenberger (T. Luther) ethisch und weltfossen und willt sich von Anfang an in patriotischer und sozialer Fürsorge aus. Sie hängt deshalb auch viel stärker von den lokalen Zuständen ab. Um so schwerer wogen die von T. Zwingli zu bewegenden Massen und bingen sich diele, Personen wie Verhältnisse, als Bleigewichte an die Aufgabe der religiösen Erneuerung. Um so tiefer drang letztere bei ihrem Sieg allerdings auch in das weltliche Wesen zu Stadt und Land ein und blieb daher trotz des frühen Todes des Reformators lebensfräftig.

Vorbereitet und vorbedingt wirkte zunächst die politische Stellung Z. als des „vordersten und obersten Orts“ der XIII-örtigen Eidgenossenschaft (Schweiz, 1), wonach hier die wichtigsten Tagsatzungen gehalten, hierher die Alten adressiert und die vielen, um eidgenössische Gunst und Söldner sich bewerben Gelandtschaften gewiesen wurden. So mußte die Entscheidung des kirchlichen Streites ebenfalls hier fallen; dies um so eher, als die Kirchenpolitik in hervortretender Weise zur damaligen Schweizer und Zürcher Staatsverwaltung gehörte. Die antifürstlichen Überlieferungen (i. oben 1) hatten sich, mit

kirchlichem Eifer gepaart, erhalten, obwohl Rom die Stadt als Vorort der Eidgenossenschaft geradezu mit Gnaden überhäusste und z. B. erlaubte, in den 7 Stadtlichen eine Romfahrt mit gleichen Ablässen wie an den 7 Hauptkirchen Roms zu halten (1480, 1514). Zugleich befand sich das liturgische Leben und Urteil auf beflagenswertem Tiefstand. Endlich bot die Stadt durch Handel, Gewerbe und politischen Verkehr mehr Gelegenheit zum Geldverkehr als die Landstädte und konnte deshalb eher ihre Bürger und Untertanen auffordern, auf die Einnahmen aus Solddienssten und Pensionen der auswärtigen europäischen Herrscher zu verzichten, nicht mehr „zur Reis zu laufen“ und fortan „der Miet und Gaben müsig zu geben“.

Die Reformation begann für das Volksbewußtsein nicht religiös, sondern patriotisch, indem sie das liturgische und soziale Wohl der Bevölkerung zu heben suchte. Das war bisher kaum angestrebt, gleichzeitig erreicht worden. Mit der Verurteilung T. Zwinglis, der selber das nämliche Vorstudium durchlaufen hatte, kam die neue religiöse Kraft hinzu. Innerhalb ganz kurzer Zeit, vom Ausbruch des Hakenkreuzkriegs (April 1522, Zwinglis Schrift: „Von Freien und Freiheit der Speisen“) bis zur zweiten Disputation i. J. 1523 (Zwinglis Schriften: „Der Hirt“, „Anleitung“, betreffend Messe und Bilder“, Okt.-Dez. 1523) überwieg nicht bloß die kirchliche Reformation die patriotisch-soziale Vollständigkeit, sondern ist um die Jahreswende 1523/24 in den Hauptzügen bereits abgeschlossen und kann nun die Umgestaltung der Verhältnisse wieder aufnehmen, jetzt von ganz neuem Fundament, dem Gotteswort, aus. So bilden die Auseinanderziehungen mit den radikalsten Elementen (Bildstürmer, Wiedertäufer, Bauern) keine Fremdkörper innerhalb der evg. Bewegung (1524—25). Man kämpft nicht gegen Feinde, sondern wehrt und löst bei allem Streit doch in wohlwollender Weise und mit Mäßigung ab, was bei der Wiederaufrichtung des Evangeliums über die Grenzen der als richtig erkannten Wahrheit und Gerechtigkeit hinauschieht (vgl. Zwingli, 2 b; 3 a). — Die wichtigsten Daten bis 1525 sind: Seit 1516 Amtsherr der Zürcher Politik von den Solothurnen. 1. Jan. 1519 Amtsantritt Zwingli; dem Ablaufrämer Bernhardin Samson wird die Stadt verwirkt. Anfang 1520 läßt der Rat „vor und ehe wir von des Luthers Lehre genutzt, ein öffentliches Mandat ausgehen an alle Leutpriester, zu predigen, was sie mit hlg. Schrift bewähren können, und von zusätzlicher Reuerung und Satzung zu schweigen, wie auch die päpstlichen Rechte dies zugeben“. Am 8. Sept. folgt die evg. Altmeinordnung. Die Bannbulle gegen Luther wird nicht veröffentlicht. 1521 verzichtet Z. allein von allen eidgenössischen Orten auf die französische Vereinigung, hält dem bestehenden Solothurner Vertrag mit dem Papst Treue, schert aber, durch Arglist schwer enttäuscht, aus dem Biacener Zug beim. Jetzt ist der Boden für religiöse Erneuerung geebnet. 1522 Fastenfest (i. oben); Priesterrehe, freie Predigt, bischöfliche Autorität, Bekenntnisse, Klöster werden in Frage gestellt. 1523 Bruch mit Rom. Der Rat wird die oberste Kirchenbehörde. Am 29. Januar findet die erste Disputation über die 67 Schlüssreden (Theologen) Zwingli statt, am 26. Oktober die zweite über Bilder und Messe. Einführung Unter Z. etwa Vermischtes ist unter C zu suchen.

der deutschen Taufe und Umwandlung des Chorherrenstifts folgen. Der Kleine Rat hält mit der Ausführung der Beschlüsse zurück, verhindert Zwinglis „Anleitung“ und erwartet den eventuellen Erweis der Schriftwürdigkeit bis Pfingsten 1524. Unterdes schärferes Vorgehen gegen die sich mehrenden süddeutschen Flüchtlinge als radikale Elemente. Die Entscheidung in kirchlichen Fragen geht an den fortgeschrittenen Großen Rat über. Die Landsgemeinde ist infolge ihrer Bereitung durch die geistlichen Führer entschlossen reformfreundlich. Trotz eidgenössischer Vorstellungen an Z. schreitet man zur Klosteraufhebung und 1525 zur Abjuraßung der Messie und Bilder. Die Bauernunruhen finden, mit Ausnahme der Gethauptung Heini Sünturts, der das Frauenkloster Töss führten wollte, in blutige Egedigung durch Verhandlungen (Aufhebung der Leibegenschaft, Zehnten unter Kirche, Schule und Arme geteilt usw.). Nach den drei Wiedertäuferdisputationen bringen süddeutsche Flüchtlinge (B. Hubmaier) wieder eine Verstärkung der Gegenseite.

Die Jahre 1526–31 sind drei Anfangsjahre gewidmet: dem inneren Ausbau der Staatskirche, dem Kampf gegen die eidgenössische Opposition und den internationalen Beziehungen. Zum inneren Ausbau gehört die Fürorge für hohe und niedere Schulen (s. unten 4). An Stelle des Zögerns und Gewährlebens tritt nun die bewußte Durchführung der neuen Ordnungen und die endgültige (noch Rücksicht auf ein zu erwartendes Konzil) und, wenn nötig, obgleichzeitig vollzogene Erziehung der verdeckten Religionsformen durch die einfachsten, urchristlichen Übungen. Das tumultuarische Auftreten der Wiedertäufer und ihre steigenden Ansprüche geben den Aulah zu den meisten Errichtungen: Ehe-Ordnung und Gericht, Kirchenbücher (1526), Gemeinde-Kirchenbehörden, Synode mit Zenit der Pfarrer auf Grund mündlich vorgetragener Klagen von Gemeinde-Abgeordneten. Die radikale Täuferbewegung erlitt ihre endgültige Verweisung aus dem direttlichen Staat zugleich mit den konservativen Jahrgeld-Besitzern, die auf Drängen der Landsgemeind in der Person des freien Junker Jakob Grebel (1460–1526, Schweizerpatr. Badianus, Vater des Wiedertäufers und Humanisten Konrad Grebel, † 1526 an der Pest) getroffen, doch wie der unbarmhärtige Landadel nicht ausgerottet werden. – Z. hatte nicht nur die Angriffe der eidgenössischen Opposition abzuwehren, sondern strebte, dem Evangelium überall freie Predigt zu verschaffen, zumal in den gemeinsamen Untertanenländern (s. Schweiz, 3 a). Die Scheidung der Parteien wurde unheilbar, seitdem sich die von altgläubiger Seite durchgeführte Disputation in Baden (1526) den Sieg zugeschrieb (Zwingli war wegen Mangels einer unparteiischen Leitung und auf des Rates Wunsch dem unrichtigen Platz ferngeblieben, um eine Explosion zu vermeiden) und denselben rücksichtslos auszumünzen suchte. Das beschleunigte den religiösen und demokratischen Umsturz in den Städeltantinen, indem die hindernen aristokratischen Geschlechter teilweise aus den Räten gedrängt und nun unter starker Mithilfe Z. die Reformation durchgeführt wurde; in Bern nahmen an der Disputation 1528 (J. Haller, Bertold) neben Zwingli 42 Zürcher Geistliche teil. Z.

entschlossenes Vorgehen gipfelte im 1. Kappeler Krieg 1529, der gegen Zwinglis Wunsch unblutig gefechtet wurde, die völlige Freigabe evg. Predigt und die Abstellung der Pensionen und Soldien nicht erreichte, aber in der Parität für die „Gemeinen Herrschaften“ immer noch ein günstiges Ergebnis lieferte: Es wurde nach Kräften ausgenutzt (1. Landfriede 25. Juni 1529). – Unterdes hatten sich die internationaleen Beziehungen angebahnt. Sie waren erst rein theologischer, später doch wieder politischer Art. Denn der Realpolitiker Zwingli (3) hatte in steigendem Maß die Macht und ihre Anwendung in den Dienst der evg. Wahlheit zu ziehen gelernt, um so mehr, als die kaiserliche, zweitens die österreichische Politik Gegenmaßregeln zur unvermeidlichen Notwendigkeit machten. So sind Z.s Verhandlungen mit Frankreich, Benedig, den deutschen Reichsstädten und Fürsten (der „heilige Verstand“, das drittländische Burgricht, Marburger, Straßburger und Schmalkalder Verhandlungen) sehr verständlich, trotzdem die Unabhängigkeit von fremden Herren der Ausgangspunkt der Reformation gewesen war. – Auf der dadurch gegebenen Spaltung der Eidgenossenschaft durch die kirchliche Politik Z.s ging letztere in der Katastrophe von 1531 zugrunde. Die einzelnen Ereignisse und Kräfte standen durchaus nicht ohne weiteres mit Z. Zwinglis Plänen und Unternehmungen zusammen, trotzdem er zeitweise eine ganz ungewöhnliche Stellung im Geheimen Rat und bei den „Heimlicheren Heimlichen“ einnahm. Von außen wirkte Berns selbstaufdrücke seine politische Machtserweiterung weit vor die Ausbreitung der Reformation stellende, Mängeln noch verhängnisvoll als die Feindschaft der fünf altgläubigen Orte oder die im Mühlertag zutage tretende Geischt von Papst und Kaiser. Innerhalb der Stadt konnten oder wollten viele nicht in die großzügigen Gedanken Zwinglis einstimmen. Die Landsgemeinde war gegen jeden Krieg. Im 2. Kappeler Krieg standen sich 8000 durch die unjährige Provinzvertreter erbitterte, wohlgerüstete Altgläubige und 2000 in höchster Eile zusammengetraute Zürcher gegenüber. Ein Biet der letzteren fiel, darunter mit Zwingli 25 Pfarrer von Stadt und Land (11. Oktober 1531; 2. Landfrieden 20. November 1531). Dass die Reformation nicht zugleich dahinfiel, wie an so vielen Orten der politischen Macht das Evangelium im Sturm nachfolgte, liegt an der tief ins Volk eingedrungenen Art der Zürcher Glaubenserneuerung.

3. a) **Das nachreformatorische Z.** war nicht zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken, obwohl die Katastrophe von Kappel und der bald hernach aufgehende Stern Calvins für das landläufige, theologische Urteil dies zur angeblichen Tatsache gestempelt haben. Davor bewahrte es Leo Judae und Bullinger, die theologische Schule (s. unten 4), sowie die raich erstärkte evg. Freidigkeit und Obrigkeitlichkeit in Stadt und Land. Wäggebend wurde nun auch die wachsende Loslösung der Eidgenossenschaft vom Reich; sie blieb deshalb vom dreißigjährigen Krieg verschont, und Z. konnte seine Kraft in stillen mehren, einzweilen zäh schlüssig und erhaltend, was im eigenen Gebiet, namentlich aber in den „Gemeinen Herrschaften“ oder sonst in seinem Bereich evangelisch war (3. Landfriede

1656), bis es beim Ausbruch der modernen Zeit sich im 4. Landfrieden (11. August 1712) die einjährige Stellung zurückeroberete und der Gleichberechtigung der Konfessionen nun wirkame Garantien ihu, diesmal mit Bern zusammen. Die Geschichte der großartigen, teilweise von der Erulanentammer geleiteten Fürorge für sämtliche evg. Pfarrreien der Schweiz, für ungarische (Intherische wie reformierte), deutsche und französische Prediger, für Waldenser, Refugeis und pfälzische Emigranten usw., die z. in dieser Zeit entstehen, muß noch geschildert werden. Im Großenmünster fielen 1618–28 über 50 000 Pfund Geld Liebesgaben. Für die im 30jährigen Krieg beiheute ruinierte Universität Heidelberg schenkte z. 6000 als Darlehen erbetene Taler, lieh ihr auf 6 Jahre J. S. Hottinger (1655–61) und sandte Kandidaten für das kirchliche Amt. Orientalische und preußische Solleute wurden gleich gut aufgenommen. Unter dem Eindrud des unbarmherzigen geführten Verüchtigungsfampfes Roms erfuhren dessen Vertreter nirgends Duldung, doch keine Verfolgung, die Lutheraner trotz ihrer Universalität stets noch die Anerkennung als Brüder. Z. galt ausdrücklich als Mutterkirche der Reformatoren. Die harte Stimmung des dogmatisch polemischen Zeitalters kam in der Ablehnung des Gregorianischen Kalenders (bis 1701), in Abglauben, Abhuiue, Folter und Herrenprozeßen (bis 1701) zum Ausdruck; jener im Kampf gegen die Academie Samur (Ampirat, Cappellus, Placaeus) und dem (mühelosen) Versuch Cartefianer und Cocejaner (Descartes, Föderaltheologie) durch die Conventus Formula Helvetica verdammen zu lassen. „Die Pfarrer konnten den Gelehrten nicht mehr ertragen“; ihr Repräsentant war Antistes Anton Klingler (1649–1713).

3. b) Durch das Wüllingen des politischen Reformversuchs von 1713 in die religiöse Opposition des Pietismus hineingetrieben, überwandten dessen Freunde, der Obmann Joh. H. Bodmer († 1743), Bürgermeister Joh. Caspar Eicher († 1762) u. a., zusammen mit den Vertretern der Aufklärung, wie dem Antistes Joh. Konrad Witz († 1769) und dem Kirchengelehrten Professor Joh. Jakob Zimmermann († 1756) gemeinsam das orthodore staatskirchliche System, so daß eine ungeahnte wissenschaftlich-literarische Blüte am Grund des steigenden Wohlstandes sich entfalten konnte. Unter den Antistes Joh. Ulrich († 1795) und Joh. Jakob Schöp († 1828) verloren J. S. Bodmer und Chorherr Breitinger „auf eine Weile z. eine Führerrolle in der Entwicklung des gesamten deutschen literarischen Lebens“ (Literaturgeschichte III, D 4, Sp. 2316), traten Historiker und Naturforscher, Künstler und Theologen zahlreich die Öffentlichkeit, daß J. C. Lavater und Heinrich Pestalozzi nur als besonders hervorragende Häupter genannt werden müssen. Die Conventus-Formel verlor bald nach 1730 ihre Gültigkeit; der Zwang zum Kirchenbesuch fiel um die Mitte des 18. Jhd.s ohne Schaden dahin. Bleiben die Zemut und die Sitte ummandate der „Reformationsfamilie“ noch bestehen, so wuchs dafür die unablässige Weiterbildung der Pfarrer in der „Akademischen Gesellschaft“ seit 1768. Das erste Kirchengefangsbuch von Raphael Egli hatte nur 1598–1636 bestanden, immerhin

aber den vierstimmigen Gemeindegefang gebracht; jetzt wurden die nüchternen Lobwaffen-ischen Palmen infolge der Bemühungen von Kantor Joh. Caspar Bachofen, Pfarrer Joh. Schmidt und Heinrich Egli (Minister) 1787 durch ein rationalistisches Gefangsbuch ersetzt, das bis 1853 in Geltung blieb.

3. c) Die sozialen Errungenschaften Zwinglis (3.) waren in der Zeit des Absolutismus, namentlich in der schonungslosen Unterdrückung des Wädenswiler Aufstands gegen neue Steuern 1646 wieder untergegangen. Die Revolution (1798) brachte den Übergang aller Gewalt an die in raschem Wechsel einander ablösenden Regierungen und die unentgeltliche Abwendung der nicht abgelösten Lasten. Dadurch entstand für Kirche, Schul- und Armenwesen fast völliger Mangel an Einkünften und wurden die Pfarrer von den neuen Gewalthabern fast angefochten als Vertreter der Lehre, welche vom alten Regiment geschürt worden war. Auch gehörten sie fast ausschließlich stadtburglerischen Familien an. Das alles drängte sie auf die konservative Seite, und es bedurfte der Ausrufung von Uriigkeit, Volk und Geistlichen durch die Not der Revolutionszeit und ihrer Nachwirkungen, um eine Erneuerung von Glauben und Kirche zu erreichen. Das Hungerjahr 1817 half mit. Der „Grammatorenkrieg“ hörte auf, Kirche und Schule miteinander zu verwalten, und kam in hartem Kampf um die Rechte der Kirche unter die helvetische Vermittlungszimmer (Minister Ph. A. Stapler; Schweiz, 4 a). Die Zürcher Hilfsgesellschaft begann 1799 ihre Tätigkeit. Unter der Leitung von Antistes J. H. formierten sich unter der verhältnismäßigen Ruhe der „Mediationszeit“ 1803–13 die neuen Ordnungen. Es entstand der Kirchenrat 1803 und die Bibelgesellschaft 1812 (Bibelgesellschaften, 2 d). Von einer dem Staat gegenüber irgendwelche Selbständigkeit beanspruchende kirchliche Organisation war noch kaum die Rede. Die Pfarrwahlen fanden nicht mehr nach Belieben durch die Gemeinden oder eine politische Behörde statt. Die Willkür gegen die „öffentlichen Kanzelsteiger“ als Feinde der neuen Ordnung hörte auf. Rationalismus und Supranaturalismus hielten sich ungefähr die Wage, als seit 1834 die Evg. Kirchenzeitung von Pfarrer Wilh. H. Schinz eine Erneuerung der Orthodoxie und seit 1836 die Neue Kirchenzeitung von Antistes Joh. J. Füglist († 1860), Professor Alex. Schweizer u. a. die Vermittlungstheologie nach Schleiermachers und A. Neanders Art vertraten; letztere wehrte sich in der Reaktion, die auf die Berufung von D. Dr. Strauß folgte, was und sogar zum Sturz der Regierung durch Freischaren vom Lande geführt hatte (1839; Schweiz 4 b), für die Lehrfreiheit und ging 1840 ein. 1844 begann mit E. Biedermann „Die freie Theologie“ die Reform, die speculative Theologie (Reformer in der Schweiz, Speculative Theologie). Ihr diente seit 1815 die „Kirche der Gegenwart“, ihren Gegnern Joh. H. August Ebrard's „Zukunft der Kirche“, den praktisch-kirchlichen Interessen Hagenbachs „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“. Unterdessen war 1833 die Universität gegründet worden (s. unten 4). Der Kampf der Speculativen richtete sich sofort gegen das letzte noch gebrauchte Symbol, das Apostoli-

tum. Ein Apostolitumstreit, an dem sich H. Lang, Helser, Hg. Hirzel († 1871), Jakob Wünnemann und die Dozenten der Universität Zürch als Vorführer beteiligten, führte 1868 zur Freigabe des Symbols und zugleich der Annusung Christi durch die jungen, zweifürige Liturgie — eine Tatsache von vorbildlicher Tragweite. Die liberale Partei in der Kirche hatte von politischer Seite Schutz gegen alle Unterdrückungsversuche erfahren und hielt deshalb nach erlangter Gleichberechtigung an der Staatsskirche einen Fortzug zunächst fest; 1895 vereinigte sie sich unter F. Wünnemann mit der Anregung Aler. Schweizers von 1839 und G. Hünslers von 1861 und 1864 zur Schaffung der gemüthlichen, aus allgemeinen Wahlen hervorgehenden Synode. Seit 1868 nimmt die Regierung von der Wahl resp. alle 6 Jahre erfolgenden Wiederwahl der Pfarrer durch die Gemeinden nur noch „Notiz“. Die völlige Ablösung vom Staat (wie in St. Gallen, Genf und Basel; Protestantismus I, 4), ist für Zürichzeit nicht dringend, wegen dessen wohlwollender Haltung für die Bedürfnisse der Kirche und der Unmöglichkeit, sich in ihre inneren Angelegenheiten zu mischen; trotzdem ist sie die nicht mehr ferne Konsequenz der politischen und noch mehr der kirchlichen Entwicklung und namentlich der wirtschaftlichen Lage. Unterdes arbeiten die drei geschichtlichen und die neu auftauchenden Richtungen teils mehr dogmatischer, teils mehr praktischer Eigenart in gegenseitiger Anerkennung an dem gemeinsamen Ziel, die Zwinglische Tatkraft und Weltossenheit auf die religiösen Aufgaben der Neuzeit anzuwenden. Als eine neuere charakteristische Gruppe sei die der Religiös-Sozialen unter Führung der Zürcher Nagaz und Kuntener genannt.

Saturni 1: Der Kanton Zürich besaß am 1. Dez. 1910 500 455, davon 379 920 reformierte Einwohner, die Stadt Zürich 188 930, wovon 121 629 reformiert. Auf 1000 Angehörige der Zürcher Landeskirche kommen im Jahr durchschnittlich 20,7 Taufen, 17,5 Konfirmationen, wovon über 90 % nach vollendetem 16. Lebensjahr, 6 kirchliche Trauungen und 13,8 kirchliche Bestattungen. Au 163 Parreien und eintigen Minoritätsgemeinden stehen 204 Pfarrer im Amt. Der Staat leitet jährlich für landeskirchliche Zwecke rund 800 000 Fr., die Kirchengemeinden bedeutend mehr.

4. Schule und Universität. Die Anfänge des Zürcher gelebten Schulwesens sind unter 1. erwähnt (Sp. 223); über ihre Neuordnung in der Reformation vgl. F. Zwingli, 3, Sp. 2257, und F. Bullinger. 1601 schob man zwischen die Lateinschule und das theologische Seminar das Collegium humanitatis am Fraumünster ein, fügte ihm ein Alumnat bei und baute die „Schola Carolina“ alstmäthlich zu einer Akademie auch mit nichttheologischen Professuren aus. Die Landschulen erhielten 1637 und 1658 neue Ordnungen und die Bürgerschaft durch private Überwilligkeit eine aus an Manuskripten, Münzen, Bildern und andern Privatstücken reiche „Stadtbibliothek“, deren Schätze an kirchlichem Quellenmaterial mit denen des Staatsarchivs wettenfern. Die Glanzzeit der Zürcher theologischen Schule wird durch J. H. Hottinger, Joh. C. Schweizer († 1688) und J. H. Heidegger bezeichnet. Ihre Bibelrevision

lieferete 1662–67 („Bibelübersetzungen, 3“) die erste hochdeutsche Ausgabe und damit den sichtbaren Anschluß an die übrige deutsche Bibelübersetzung und theologische Arbeit überhaupt. Doch lant leistete später nochmals auf die bloß soziale Absiedlung der Heranbildung junger Städtebürger zu Kirchendienern herab, wie auch die unteren Schulstufen umfassender Reformen bedurften, bis die nachrevolutionäre Zeit („Stavier“) erst diese der kirchlichen Leitung entziehen, auf neue Grundlagen stellen und hernach die Gründung der Universität und der Kantonschule mit humanistischem Gymnasium und realistischer Industrie- und Städtebau-Schule an Stelle des Carolinums vorbereiten konnte. 1833 begannen die Vorlesungen der Universität mit 23 Professoren, 33 Privatdozenten und 161 Studenten. Das Chorherrenstift gab durch seine Aufhebung die Geldmittel und seine Bibliothek, die mit den Beständen der bisherigen medizinischen und politischen Bernusschule die „Universitätsbibliothek“ begründete. Daneben bestehen heute 21 Bibliotheken und das „Schweizerische Landesmuseum“. Der Verbuch F. Berni, die neue Hochschule durch Wegloden ihrer besten Kräfte zerstört, mißlang; ebenso die im Gefolge der Straßburgischen Wirren 1839 (s. oben 3 c) auftauchende Absicht der Aufhebung; endlich auch die Hoffnung, die Mitwirkung anderer Kantone zur Gründung einer deutsch-schweizerischen Hochschule zu gewinnen. Ferdinand Hitzig, Aler. Schweizer und Otto Fr. Triebliche gaben der theologischen Fakultät das Gepräge, seitdem der Vertreter des Paulusischen Nationalismus, Chorherr Joh. Schultheiß und Rettig schon 1836 gestorben waren. Nach 25 Jahren durfte Hitzig bereits auf den regen Austausch aus Deutschland gewonnenen und dort hin abgegebenen (20) Dozenten hinweisen und konnte die weitere Festigung der Universität durch die Beziehungen zum eidgenössischen Polytechnikum und die neu erworbene Gunst von Regierung und Privaten konstatieren. Dazu trug die Berufung Ebrards durch die konservative Regierung kurz vor ihrem Sturz 1844 bei; die „Anti-Strafen“ im Volk und Ratssaal wurden mit der Hochschule verböhnt. Diejenigen in ihrer theologischen Fakultät lauterlich unterschiedende Charakterköpfe, denen A. E. Biedermann durch seine literarische Tätigkeit bereits zu Seite trat; 1850 wurde er Ebrards Nachfolger. 1853 kam G. Volckmar und 1854 H. Keschler (geb. 1832) hinzu, jener verhältnis ungewöhnlich anregend, die er der Vertreter der charitativen Amtsführung des Pfarrers, der „kirchlichen Liebesträger“ und des allgemeinen ev.-protestantischen Missionsvereins. Das Unterrichtsgefecht von 1859 behielt das Gutachten des Kirchenrates zur Verbesserung eines theologischen Lehrstuhls bei. Die Mitglieder der Fakultät standen 2 Jahrzehnte im öffentlichen Kampf der kirchlichen Parteien, und zwar fast ausnahmslos auf reformierter Seite („Reformierte in der Schweiz“). Auf Eb. F. Schrader (1863–70) war H. Steiner gefolgt und K. Neim hinzugekommen, so daß die Evangelische Gesellschaft ihre Rüstung durch 2 Privatdozenten vertreten ließ; sie wurden seither immer wieder erneut. Erst 1885 wurde der Wunsch dieser Kreise nach einem Ordinariat durch die Berufung Th. Häring aufstellte F. Biedermanns erfüllt. Schultheiß-Rechberg las fortan systematische Literatur Z etwa Vermischtes ist unter C zu suchen.

Fächer neben P. Christ. P. W. Schmiedel kam als W.L. von Jena; B. Ryssel kam von Leipzig für Steiner, von R. Fürtter unterstützt, von J. Hausheer abgelöst; und C. Egli förderte die Kenntnis der einheimischen Kirchengeschichte, namentlich der Reformationszeit. Auf ihn folgte 1909 W. Käbler. Friedr. Meili, seit 1886 Dozent für praktische Theologie, gründete im Zwingli-Jahr 1884 die „Theologische Zeitschrift aus der Schweiz“, seit 1899 „Schweizerische theolog. Zeitschrift“, die alle Richtungen zur Mitarbeit vereinigt seit 1904 von A. Waldburger fortgeführt. Seit 1908 vertritt L. Ragaz als Professor der systematischen und praktischen Theologie die „moderne“, d. h. religiöso-soziale Richtung („Religiös-Sozial“), als jüngster Beweis für die ungehinderte Rebeineinander-Arbeit sehr verschiedener, von der Tradition gelöster, doch hochgestimpter Dozenten. Durch Volksabstimmungen wurden in den letzten Jahren sehr bedeutende Summen für neue Universitätsbauten gewährt, wozu auch die bürgerlichen Bezirke große annehmende Melhysen ergaben. Die gegenwärtige Frequenz übersteigt die Zahl 1500 unter Gleichstellung der Geschlechter, wozu die Eidgenössische technische Hochschule mit mehr als 2000 Höfern, kommt.

Aufer der allgemeinen Lit. über die Schweiz vgl. Z. E. Bluntschli: Geschichte der Republik Z., 2 Bde., 1847—56, von J. J. Hottinger fortgesetzt; — Dersl.: Staats- und Rechtsgeschichte der Stadt und Landshft Z., 2 Bde., 1833/39; — G. Meyer v. Nonnen: Der Kanton Z., 2 Bde., 1844/46; — R. Dändliker: Geschichte der Stadt und des Kantons Z., Bde. I—III, 1908—11; — M. Huberer: Staatsrecht der Republik Z. vor 1798, 1904; — Zürcher Taschenbuch, 39 Bände, seit 1858; — Zürcher Neujahrsblätter, seit 17. Jhd.; — Zur Reformationszeit vgl. die Nachweise bei J. Zwingli; — M. Walther: Geschichte der religiösen Flüchtlinge in der Schweiz, 1876; — A. Schneijder: Die theologisch-ethischen Zustände der 2. Hälfte des 17. Jhd.s in der Zürcher Kirche, 1857; — Zur Schule und Universität vgl. Prof. Schauberg: Politische Betrachtungen über die Errichtung einer neuen Hochschule zu Z., 1834; — Reden bei der Inauguration, 1833; — J. Hug: Rede zum 25jährigen Jubiläum, 1858; — G. Steiner: Zur 50-jährigen Stiftungsfeier, 1883; — A. Hug: Die Zürcherische Hochschule, 1884; — Dersl. und G. Finsler: Die Kantonschule, 1833—83, Festschrift 1883; — G. v. Wyss: Die Hochschule, 1833—83, Festschrift 1883; — Bgl. Bibliographie der schweizerischen Landeskunde, V 10 e.

A. Waldburger.

Zürcher Konfens = Confessio Tiquinianus. Zürcher Religionsgeprüfte (1523) Zwingli, 2. Zürich, 2.

von Zürpach, Heinrich, Heinrich von Z. Zufall Kauflichkeit, 4 Vorziehung Wunder; IV, V.

G. Rümelin: Neben den Z. in R. Reden und Aufjahren, 3. J., 1804, S. 278—306.

Zufliet, religiöse Genossenschaften von der Z. genauer „Schwestern U. Frau von der Liebe zur Z.“ (Religieuses de N.-D. de charité de Refuge), auch Damen von St. Michael genannt, Orden für Bürgerinnen (d. h. für Retung gefallener Mädchen), gegründet 1641 zu Caen von P. Endes (Endisten); die von diesem verfasste, auf der Augustinerregel und den Konstitutionen der Salesianerinnen beruhende Regel wurde 1666 von Alexander VII. bestätigt; frühere Bürgerinnen können nach ihr neu, wie

das z. B. bei den Magdalenerinnen und bei den „Büßerinnen von der Z.“ (s. unten) der Fall ist, Mitglieder des Ordens werden. Die 1783 in Frankreich bestehenden 7 Häuser wurden durch die Revolution zerstört, erhoben sich aber allmählich wieder und wurden im 19. Jhd. durch zahlreiche Neugründungen vermehrt. Zeit 40 Häuser in Frankreich (17), Italien, Spanien, England (8), Vereinigten Staaten (7), Canada (3), Mexico (2) und Österreich (Salzburg 1888). Das Mutterhaus ist in St. Michael in Paris, doch ist jedes Haus selbstständig. Aus dem Orden sind die „Frauen vom guten Hirten“ („Guter Hirte“); 2) hervorgegangen. Bgl. Heimbucher 2 II, 298 ff; Th. Cath. Eneyel, XII, S. 712; — 2. Büßerinnen U. Frau von der Z., auch Nonnen (Hospitaliterinnen) von Ranch genannt, 1631 zu Ranch von der ehrwürd. Maria Elisabeth vom Kreuz († 1649) gestiftet zur Aufnahme und Befreiung gefallener Mädchen; mit der Augustinerregel und eigenen Konstitutionen, die z. T. der Zisterzienserregel entnommen sind; 1634 von Urban VIII. bestätigt. Auch die Nonnen selbst nennen sich „Büßerinnen“; die eigentlichen Büßerinnen, d. h. die Gefallenen, wohnen in einem gesonderten Teile des Klosters und müssen (aber ohne Gelübde) der Regel folgen; ehemalige Gefallene können nach beharrlicher Besserung zur Gelübdeablegung zugelassen werden, jedoch nie zu Aemtien im Kloster gelangen. Der Orden war in Frankreich (wo noch jetzt Häuser) und Lothringen stark verbreitet. Bgl. Heimbucher 2 II, S. 300 f; KL 2 II, Sp. 1451 f (Art. „Büßerorden“ Nr. 13); — 3. Schwestern U. Frau von der Z., Schwesterne U. Frau von der Z. (die 1641 zur Fürsorge und Befreiung junger Mädchen. Joh. Werner. Zug Z. Schweiz).

Zuhälterium Prostitution: I Der Heinze Sittlichkeitsbestrebungen, 1.

Zukunftshoffnung Weltende Eschatologie Hoffnung Erwigtes Leben Parusie Reich Gottes Seligkeit Weissagung und Erfüllung Zukunftstaat Utopisten Sozialismus, 4, 5 Sozialdemokratie, 4.

Zukunftsverkündigungen der Propheten, Stil der, Propheten: II, C 7—11.

Zulu Südafrika, britisches.

Zunf Gilde.

Jungendren Geist und Geistesgaben im Z. 3 Gemeinschaftsschriften, 1 d.

Zuniga Stimica.

Zunz Leopold (1794—1886), Judenamt: II, 4 b (Sp. 830).

Zurbaran Spanische und Niederländische religiöse Kunst, 4 (Sp. 792 f).

Zurechnung. 1. Das Urteil, durch welches wir einem Menschen, sei es für die ethische Betrachtung, sei es im Strafrecht, eine Handlung zu Schuld oder Verdienst zurechnen, enthält inhaltlich einmal den Satz, daß das Geschehene in dem Verhalten des Menschen seine Ursache habe, durch ihn bewirkt sei, zweitens das Urteil, daß dieses Verhalten dem „Konto“ des Menschen zu- oder abzurechnen, auf die Kredit- oder Debetseite seiner Beurteilung zu setzen sei. Es handelt sich mit anderen Worten um ein kausales und ein Werturteil; die Wirkung eines Vorgangs in auf die verursachende Tätigkeit eines Menschen zurückzuführen und ihm im Sinne unserer Wert-

urteile positiv oder negativ zu Verdienst oder Schuld in Anrechnung zu bringen. Hier interessiert uns allein die strafrechtliche 3. Fragen wir nach ihren Elementen und ihrer Rechtfertigung für unser modernes, kulturelles Strafrecht, so ist zunächst zu unterscheiden: die *Z. fähigkeit*. Darunter hat man die psychischen Eigenarten und Besitzungen in der Person eines Menschen zu verbernen, die uns das Recht geben, ihr zur Verantwortung zu ziehen. ¹⁾ Willensfreiheit, 6 ²⁾ Moralstatistik, 2), d. h. wäre strafrechtlichen Werturteile praktisch gegen ihn zur Geltung zu bringen. Diese Werturteile sind niedergelegt in den einzelnen Verbrechenstatbeständen, in der Art, wie diese vom Standpunkt der sozialethischen und juristischen Ausprägung einer bestimmten Kulturstufe beurteilt werden sowie in den Strafen, die als Reaktion gegen diese Verbrechen, geboren nach Inhalt und Maß durch die Interessen des Rechts, wirksam werden sollen. Verbrechen und Strafe sind keine Erfindungen der Juristen oder Gesetzgeber, vielmehr nur die juristische Ausprägung gegebener Größen, nämlich der in einem Volke lebenden ethnisch-jozialen Durchschnittswerte. Ein Verbrechen begeht heißt in kulturellen Verbünden mehr und anderes als bloß staatliche Interessen verleben; eine „Strafe“ mehr und andres als ein Nebel, das nur um staatlicher Interessen willen verhangt wird. Vielmehr handelt es sich bei beiden Erfordernissen um die Geltendmachung einer mehr als staatspolitischen, einer Ordnung, die auch vom Standpunkt des Verbrechers Anerkennung fordert und verdient. Daher fordern wir gerechte, nicht etwa bloß dem Staatswohl dienende Strafen; daher würden Verbrechensbegriffe, die überwundene Wertanschauungen früherer Zeiten ausdrücken und mit unseren heutigen Werturteilen in schrofsem Widerspruch stehen, eine nur papierne Existenz in unfern Gelegen führen. Eine Konsequenz aus diesem Zusammenhang zwischen Strafrecht und Kulturausprägung einer gegebenen Zeit ist in den Bestimmungen unserer Strafgesetzbücher über Z. fähigkeit zu finden. Nicht auf jeden beliebigen Menschen von irgendwelchen Eigenarten sollen unsere Strafurteile, also Urteile, die eine Handlung zur Schuld zurechnen und deshalb dem Täter Strafe auferlegen, Anwendung finden, sondern sie sollen nur diejenigen treffen, die eine Beurteilung nach unseren Maßstäben verdienen. Dazu gehört erstens ein bestimmtes Alter und eine bestimmte geistige Reife, die es dem Menschen ermöglicht, sich in dieser Welt und ihrem Gelegen zurechtzufinden, und ein Verständnis für das Maß seiner sozialen und staatlichen Pflichten zu gewinnen. Vor dem 12. Lebensjahr ist nach dem deutschen Strafgesetzbuch niemand, vom 12. bis zum 18. Lebensjahr nur derjenige strafrechtlich verantwortlich, bei dem festgestellt wird, daß er die „Erkenntnis der Strafbarkeit erforderliche Einsicht“ bei Begehung seiner Handlung besessen hat. Dieselbe Feststellung verlangt das Strafgesetzbuch bei der Bestrafung eines Taubstummen. Diese Bestimmungen meinen nicht, daß im übrigen, also bei erwachsenen und normal-funktionsfähigen Menschen diese „Einsicht“ fehlen könnte und doch eine Bestrafung eintreten sollte, sondern hier ist nur der Regel nach eine solche Einsicht als vorhanden vorauszusehen und lediglich ausnahmsweise zu prüfen. Wird sie aber im ge-

gebenen Fall verneint, so darf auch der Erwachsene nicht nach Strafbestimmungen verurteilt werden, denen er, ohne seine Schuld, kein Verständnis entgegenbringen konnte. Neben der geistigen Reife gehört zur Z. fähigkeit die geistige Gesundheit. Hat der Täter im Zustand schwerer Bewußtseinstrübung oder erheblicher krankhafter Störung der Geistesaktivität gehandelt, so war, wie das Strafgesetzbuch sagt, die „freie Willensbestimmung ausgeschlossen“. D. h. die Tat bestolet nicht die Persönlichkeit des Täters, sondern ist das Werk krankhafter, pathologischer Prozeße. Sie ist nicht aus schlechten, mißbilligenswerten Eigenschaften seiner Person zu erklären und soll ihm deshalb weder zur Strafe noch auch nur zur Schuld zugerechnet werden. Solche Unzurechnungsfähige können geneingefährlich sein, so daß die Gesellschaft gegen sie geschützt werden muß, sie können auch, wie der kriminell gewordene Unreife, einer bessreren Zwang oder Fürsorgeerziehung unterworfen werden, — aber es besteht kein Recht, sie mit den auf geistig Reife und geistig Gesundheit berechneten Werturteilen einer gegebenen Kultur zu messen und die diese Werturteile zum Ausdruck bringenden Strafrechtsbestimmungen gegen sie anzuwenden.

Ist die Z. fähigkeit die allgemeine Voraussetzung des Zurechnungsurteils, so muß ferner die einzelne Tat zur Schuld zurechenbar sein. Dies ist dann der Fall, wenn die Schuldbeurteilung gerechtfertigt erscheint. Unter Schuld im Rechtsinne verstehen wir ein Verhalten, das hinter berechtigten Anforderungen des Rechts zurückbleibt und also eine Pflichtverletzung darstellt. Die Voraussetzung hierfür bildet die Zurechenbarkeit, d. h. das Urteil, daß das konkrete Geschehen die Wirkung bestimmter Missbilligung verdienender Eigenschaften in der Person des Täters und aus solchen Eigenschaften zu erklären ist. Wir unterscheiden Vorfall und Tärfähigkeit und grenzen beide Schuldformen ab, einmal von dem Zufall, bei dem jemand Unheil eines Rechte verletzenden Geschehens geworden ist, ohne daß es in seiner Macht gestanden hätte, dieses zu verhindern, anderseits von Umständen (Notwehr, Notstand, Wahrnehmung berechtigter Interessen u. ä.), die sein Verhalten entzündbar erscheinen lassen. Gemeint ist bei den Schuldformen, daß bei ihrem Vorliegen die Tat eine vom Recht und von den Durchschnittswerten unserer Kultur verbotene Mäßigtheit (oder Aktlosigkeit) gegen schutzwürdige Interessen offenbart. Nur unter dieser Voraussetzung entspricht das Strafurteil jenen höheren sozial-ethischen Anforderungen, die unseren Anschanungen von Recht und Billigkeit entsprechen und in unserer Strafrechtssystem, soweit wie möglich, zum Ausdruck kommen sollten.

2. Die Berechtigung, dem Menschen seine Tat zur Schuld zuzurechnen, beruht hierauf auf drei Faktoren. Erstens darauf, daß die Anforderungen des Rechts einen höheren Wert beanspruchen, als die individuellen Verkrüppungen und Interessen. Zweitens, daß diese Anforderungen dem Einzelnen keine unersättlichen Aufgaben stellen, sondern nur denen gelten, die das Verständnis für die Pflichtwidrigkeit ihrer Handlung haben und betätigen können (Z. fähigkeit). Drittens schließlich, daß das Geschehene den Charakter seines Urhebers beläßt, also durch größere

Rücksicht, Achtsamkeit und Gewissenhaftigkeit zu vermeiden gewesen wäre. Die Beziehung der Tat zu diesem Charakter bildet zugleich den Gradmaßstab zur Schuldsurteilung. Je stärker die äußeren Motive zur Tat waren, um so weniger spricht aus der Tat die bleibende, dauernde Eigenart des Täters; daher verdient das Verbrechen des Täters, wirtschaftlichen oder sozialen Notlagen eine mildere Beurteilung. Dagegen fällt unser § 3urteil härter aus, wenn nicht der Drud der äußeren Verhältnisse, sondern die in der Persönlichkeit des Täters zum Ausdruck kommenden antisozialen Neigungen und Tendenzen bei der Entstehung des Verbrechens einen Hauptanteil haben. Daher strafen wir Gewohnheits- und gewerksmäßige Verbrecher ebenso wie diejenigen schwerer, die mit alter Berechnung Rechtsgegner anderer angreien. Unsere § 3urteile sagen daher, wie aller Verfehd und jedes soziale Leben, eine Gesetzmäßigkeit zwischen dem äußeren Gefühe einer Person und ihren physischen Kräften, voraus.

3. Der hier gegebenen Grundlegung der § 3 widerspricht die namentlich in der älteren, sog. klassischen Strafrechtsrichtung (Strafrechtsreform) herrschende, aber auch heute noch vertretene (Birkmayer, Greiner, v. Rohland; f. Lit.) in der extremistischen Lehre. Hierin ist Verantwortung des § 3 nur möglich, wenn die Handlungen des Menschen nicht „notwendig“ sind, sondern nach freiem Willen des Handelnden hätten unterbleiben können, — der Mensch sei nicht verantwortlich, wenn er unter den gegebenen Umständen nicht anders handeln „könne“. Vielmehr gehöre zur § 3-fähigkeit die Fähigkeit des Menschen, „sich aus eigener freier Kraft für das eine oder andere zu entscheiden“ (Hässchner). Die Widerlegung dieser Auffassung kann hier nicht gegeben werden (Willensfreiheit). Würde man mit ihr Ernst machen, so könnte man die Menschen nur für das verantwortlich machen, was sie „sich selbst“ zu verdanken und aus eigener Kraft erworben haben. Da nun auch indeterministischer Auffassung kein Mensch der Schöpfer seiner Persönlichkeit ist, sondern sich in tausendfachen Abhängigkeitsverhältnissen von anderen Faktoren entwirkt, so wäre eine § 3. hierin nur möglich, wenn es gelänge, die dem Menschen „eigenen“ von den Faktoren loszulösen, die er durch andere und von anderen erworben hat. Eine ganz und gar un durchführbare Betrachtung, die allein schon zeigt, daß unsere § 3urteile auf dieser Grundlage nicht beruhen können. In Wahrheit setzen sie lediglich voraus, daß in dem zurechnungsfähigen Menschen die abstrakte, generelle Fähigkeit zum Guten und Bösen enthalten ist, aber keineswegs das unserer Erfahrungen ebenso wie unserer empirischen Erfahrung widersprechende Vermögen, unter genau den gleichen Umständen (des Charakters wie der Motivation) autonom nach zwei entgegengesetzten Richtungen sich zu entscheiden. Es war das Verdient Merels (Strafrechtsreform, 2, Sp. 944 ff.), die Verantwortungslehre unseres Strafrechts von dieser metaphysischen These des Indeterminismus losgelöst und gezeigt zu haben, daß die Elemente unserer § 3urteilie nirgends in Widerspruch stehen zu der richtig verstandenen Lehre des Determinismus.

A. Merel: Die Lehre von Verbrechen und Strafe, hrsg. von R. Liepmann, 1912; — R. Liepmann:

Einführung in das Strafrecht, 1900; — Hugo Hässchner: Das gemeinsame deutsche Strafrecht, I. Bd., 1881; — Karl Binding: Die Normen und ihre Übertretung, Bd. II, 1877; — M. E. Mayer: Die schuldhafte Handlung, 1901; — Waldemar v. Rohland: Die Willensfreiheit und ihre Gegner, 1905; — Eduard Greiner: Die neuen Horizonte im Strafrecht, 1909.

Liepmann.

Zureichender Grund § Kausalität.

Surkinds, Nikolaus, Toleranz, 2 (Sp. 1275).

Zurückgezogenheit (Retraite), religiöse Gemeinschaften von der: 1. Bäuer von der 3., 1789 in Bejaçan entstanden, seit 1808 mit Mutterhaus in Aix wiederhergestellt, für Erziehung verwahrloster Knaben; — 2. Schwestern in Utrecht von der 3., mit Mutterhaus in Paris, 1826 von Joz. Guibert (1802 bis 1886, seit 1871 Erzbischof von Paris, 1873 Kardinal; Biogr. von Pagnelle de Toulonah, Paris, 1886) gegründet; — 3. Schwestern von der 3., genannt Gesellschaft Marias (Religieuses de la Retraite, dites de la Société de Marie), mit Mutterhaus in Angers, 1826 gegründet. — Weitere nach der 3. benannte weibliche Gemeinschaften in Frankreich vgl. Heimbücher III, S. 562.

Joh. Werner.

Zurückweisung vom Abendmahl § Abendmahl; V. 3.

Zufüge zu Daniel § Apokryphen: I, 1 c (Sp. 539 f.).

Zufüge zu Esther § Apokryphen: I, 1 c (Sp. 540).

Zusammenschluß der deutschen evg. Landeskirchen § Einigungsbemühungen § Kirchenauschluß, deutsch-evangelischer.

Zutändigkeit der Gerichte § Civile-Gerichtsbarkeit, fachl.; § Gerichte, fachl.; § Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit, fachl.

Zutfers, Evangelische, Jesus, Maria und Joseph, ret. Gemeinschaften, 3.

Zwangserziehung § Fürsorgeerziehung § Retungshäuser.

Zwed, litth. § Ethik, 4 § Höchstes Gut. — Der Zwed heiligt die Mitleid! § Zeitungen, 2, 5 (Sp. 338 f., 341 f.) § Käfunktion, 1, 3 (Sp. 961 f.).

Zwedgebante in der Naturwissenschaft und der Geistesphilosophie § Entwicklungslösche, 1, 5, 6, 9 § Teleologie § Weltzwed § Theismus, 7. Zweibrücken (Pfälz. 3.) § Bayern: II, 1.

Zweifamps (Duell) § Ehre, 3.

Zweinaturenlehre § Christologie: II, III.

Zweisprachige Schulen § Schulsprache.

Zweiter Mensch (zweiter Adam) § Christologie: 1, 2 b § Paulus: C 1 e.

Zwid., 1. von Haneß (um 1496—1542). Einer Konstanzer Patrizierfamilie entstammend, wandte sich § 3. nach seiner Studienzeit, von der Lutherischen Bewegung mächtig ergriffen, in Basel, wo er sich als Rechtslehrer niedergelassen hatte, der Theologie zu, knüpfte 1522 mit Zwingli an, trat in die Ehe und begab sich auf seine ihm schon als Knaben verliebte Pfarrrei Niedlingen. Obwohl er hier nur unseres Christentums predigte, ohne sonst etwas zu ändern, sah er sich vom Kapitel der Landsfater bald erbittert bekämpft. Nachdem er Oktober 1523 der Zürcher Disputation (Zürich, 2) beigewohnt und im Februar 1524 in Basel und Straßburg wichtige Eindrücke empfangen hatte, verzog er bald völlig nach Konstanz, da seine Stellung in Ried-

lingen unhalbar geworden war. Anfang 1526 durch kaiserliches Dekret seiner Partei entsetzt, wurde er 1527 auf Bitten des Rats nach dem Vorgange Ambris. **Z** Blarer Prediger in seiner Vaterstadt. Von da an ist **Z.** der seine Stelle 12 Jahre lang ohne jedes Entgelt verfaßt, der bedeutendste Arbeitsgenosse **A.** Blarer, ja in den 30er Jahren, da jener mehr auswärts tätig war, das eigentliche Haupt der Konstanzer Kirche; auch im Thurgau hat er reformatorisch gewirkt. 1536 wohnte er den Koncordienverhandlungen in Wittenberg bei, doch, jeinen Initiationen gemäß, ohne die Konordie zu unterzeichnen. Wie sein Herzengenoss **A.** Blarer (vgl. dessen rührendes Klagespiel auf **Z.** Tod), wenn auch um eine Nuance härter Zwingli zuneigend, vertrat **Z.** ein schlichtes, dogmatisches Streit abholdest, über die Gegenfälle des Tages innerlich erhabenes Christentum, in dem sich warme Innerlichkeit mit sittlicher Energie harmonisch verband. Hodgebildet, war er doch ganz den praktischen Aufgaben der Predigt, Seelorge, Schule und Armenfürsorge hingegangen. Er gehört nächst Luther und **A.** Blarer zu den bedeutendsten geistlichen Dichtern der Reformation (**S** Kirchenlied: II, 2 c, Sp. 1289; III, 3, Sp. 1335). Sein Herz gehörte vor allem der Jugend, für die er Katechismen, Gebete und Lieder schrieb.

Z on r u d († 1577), jüngerer Bruder von **Z.**, 1521 in Wittenberg gewesen, seit 1525 im Rat von Konstanz neben Thomas Blarer, dem Bruder des Ambr. **Z.** Blarer, Führer der Reform, in deren Gestaltung Prediger und Magistrat in beispielhafter Einheitlichkeit zusammenarbeiteten. Ein Prophet evg. Sittlichkeit, war **Z.** an der eigenartigen Konstanzer Zuchtdrohung von 1531 hervorragend beteiligt und richtete in den 40er Jahren seine Ideal und Würlichkeit vergleichenden Briefschreiben an den Rat. Nach dem Fall von Konstanz (Oktober 1548) lebte er als Flüchtling im Thurgau und Zürcher Gebiet. In seinen letzten Jahren war er Biedertänzer; ein grüblerischer Zug und äußere Not wirkten zu dieser Entwicklung mit.

Über beide vgl.: RE² XXI, S. 768—774; XXIV, S. 693 f.; — **Vgl.** auch: Gebete und Lieder für die Jugend von Johannes **Z.**, hrsg. von Friedr. Spitta, 1901, und den bei **A.** Blarer verzeichneten Aussatz von Joh. Friedr. — Ueber **Z.** s. lateinische Schriften vgl. **F.** Co h r: Die evg. Katechismusversuche von Luther IV, 1902, S. 44 bis 141.

Zwidauer Propheten. Nach Thomas **M**ünzers Flucht aus Zwidau traten die von ihm janaithierten Leute unter Führung des Tuchmachers Nikolaus Storch mehr und mehr hervor. Sie schwärzten vor der Herstellung eines Gottesteichs auf Erden, von der Herrschaft der Ausgewählten und der Vernichtung der Gottheiten, beriefen sich auf Geichte und Träume und eiferten gegen die Kinderanfe. Als die Geistlichkeit (unter Nikolaus **H**ausmann) und der Rat (unter dem Bürgermeister Hermann Mühlbör) gegen sie vorgingen, begaben sich Storch, sein Handwerksgenosse Thomas Drechsel und Marcus Thoma, der Sohn eines Badstübenebers in Elberberg i. B., daher auch Stübner genannt, nach Wittenberg; Stübner hatte dort studiert, dann in seiner Heimat Storch und Münzer kennen gelernt und das Studium aufgegeben; er veranlaßte die Übersiedlung nach Wittenberg. Hier

trafen die drei zu Weihnachten 1521 ein. Durch ihre Berufung auf vertraute Gebräuche mit Gott und ihre Schriftkenntnis imponierten sie anfangs selbst **M**elancthon und **A**msdorf. Während sich der Handwerker Storch in der Universitätsstadt nicht recht wohl fühlte und sie bald wieder verließ — 1523 verbreitete er seine sozial-revolutionären Ideen in Westfälkiringen, 1524 weilt er in Straßburg und Hof —, gewann Stübner unter den Dozenten und Studenten viele Anhänger, besonders Michael Cellarius aus Stuttgart und den jungen Nörlner Patrizierohn Dr. iur. Gerhard Westerburg, den späteren Anhänger **K**arlstadt und Anführer des Bürgeraufstandes in Frankfurt a. M. 1525 († etwa 1558 in Ottensberg). Luthers Wiedererscheinen in Wittenberg aber machte dem Treiben der **Z.** P. ein jähes Ende.

Bappeler: Thomas Münzer und die **Z.** P., Zwidauer Reformationssprogramm, 1908; — **R**. **M**üller: Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522, 1911, S. 129 ff. — **D**. **C**lemen:

Zwintz, Johannes, **T**ürlburger Schwe stern.

Zwilling (D i d u m u s), **G**abriel (um 1487—1558), in der Nähe von Bamberg geboren, studierte in Prag und Wittenberg, wo er in den Augustinerorden eintrat und Luthers Klostergeiste wurde. Während der sog. Wittenberger Unruhen im Herbst 1521 war er der Führer der Neuerer im Augustinerkloster, predigte am 6. und 13. Oktober stundenlang gegen die Anbetung der Hölle und das Abhofer, forderte das Abendmahl in beiderlei Gestalt, trat dann mit andern aus dem Kloster aus und übernahm im Auftrage **K**arlstadts die Einführung der Reformation in Wittenbergs Umgegend. In den Weihnachtstagen 1521 predigte er in Eilenburg in weltlicher Kleidung gegen den alten Zeremonientram, das Fasten, die Messe usw. und hielt deutsche Abendmahlseitern, indem er jedem der 200 Kommunitanten Brot und Wein in die Hand gab. Im Januar 1522 verursachte er in Wittenberg einen Bildersturm. Bei Luthers Rückkehr unterwarf er sich als einer der ersten. Später wurde er Prediger, dann Pfarrer, endlich Superintendent in Torgau, 1549 aber wegen seines Widerstands gegen das Interim, besonders den Chorrod, abgesetzt. Er lebte fortan in Torgau als Privatmann.

Th. **K**old: RE² IV, S. 639—641; — **H**. **V**arge: Andreas Bodenstein von Karlstadt, 2 Bde., 1905; — **D**erl.: Antiprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Elsterland, 1909; — **D**erl.: Altenstädt zur Wittenberger Bewegung anfangs 1522, 1912; — **R**. **P**allas: im Archiv für Reformationsgeschichte 9, S. 347 ff. — **D**. **C**lemen:

Zwillinge **T**iosuren.

Zwingli, Huldreich (Urrich), der Reformato r.

1. Lebensgang; — 2. Persönlichkeit; Religiöse und theologische Entwicklung; — 3. Der Patriot, Sozialpolitischer und Schulberuf; — 4. Die bleibende Bedeutung seines Werkes.

1. Geb. am Neujahrstag 1484 in Wildshaus als Sohn des dortigen Amtmanns Ulrich **Z.**, bald nach 1487 bei seinem Onkel Bartholomäus **Z.**, dem Pfarrer von Weesen, die dortige Schule besuchend, vom 10. Jahr an als Schüler in Basel, spätestens 1497 in Bern, zog der Knabe neben seiner sonstigen Begabung, seiner Beweglichkeit, seinem Wit, seiner hellen Stimme, wie sie die Bevölkerung seines Heimatorts eigentlich find, durch seine ungewöhnlichen musikalischen

Fähigkeiten die Aufmerksamkeit der Dominikaner auf sich; Theim und Vater rieben ihn sofort heim. Am Wintersemester 1498 und im Sommersemester 1500 wird er in Wien immatrikuliert. Dazwischen liegt jedenfalls eine Wanderzeit. Vom Sommersemester 1502—06 studierte Z. in Basel, unterrichtete zugleich mit großem Erfolg an der Parochialschule St. Martin, wurde 1504 Baccalaureus, 1506 Magister artium, wandte sich seit 1505 mit seinem Freund Leo "Iudae der Theologie eingehend zu und wurde, wider seinen Wunsch, 1506 vom Hauptort des Standes Glarus zum Leutpriester gewählt und erst daraufhin zum Priester geweiht. Neben seinem Amt hat sich Z. dem humanistischen Unterricht stark gewidmet und die eigene wissenschaftliche, namentlich biblische Durchbildung zu vertiefen gesucht. 1513 hat Z. die Gärtnerei im Feldzug nach Novarra, 1515 zur entscheidenden Niederlage von Marignano beigetragen, also den Ruhm und die Schmach der Soldidienste nicht bloß daheim an ihren verderblichen Wirkungen, sondern auch auf dem Schlachtfeld kennengelernt. Ende 1516 trat er als Leutpriester an das berühmte Benediktinerkloster und Wallfahrtsort Einsiedeln über, fand mehr Muße zum Studium, vermehrte seine Beziehungen zu den gelehrten Welt, reiste seine Ueberzeugungen über Welt und Kirche aus und wurde 1519 an die erste Kirche des eidgenössischen Vorortes Zürich berufen. Als Leutpriester, seit 29. April 1521 auch als Chorherr am Grossmünster, vollbrachte er sein Reformationswerk und starb am 11. Oktober 1531, als (nicht kämpfender, doch bewaffneter) Feldprediger im Gewühl der Schlacht bei Kappel (Schweiz, 3a) mehrfach verwundet, am Abend von den Feinden erkannt, entzögung und als Heizer verbrannt.

2. a) Was die Letztfolie i. 3. betrifft, so besaß er bei statlicher Figur und offenen Angesicht harmonische Größe der Begabung, ohne jede Erzentrifizität. Dafür bebten sich hervor: unermüdliche Willenskraft, Berländischärje und umfassender Blick, Zurückdrängen der periodischen Gemütsanforderungen zugunsten der Barbiergesagte und Dienstwilligkeit gegen alle Welt, gründliche Gelehrtheit und ganz außerordentliches praktisches Geschick, das über den eigenen Tod hinausstreckende, im Gegenteil zu Luther und Calvin unerschütterliche Vertrauen in seine Sache, das Gefühl der Verwaltung, das auf keinen Anhörer vorwölklicher Art (Gewissensnot oder Gedrängtwerden) wartet, sondern das sich in Zürich viertende Amt als Gelegenheit zum bereitliegenden Werk benützt, und völlige Bereitwilligkeit zur Selbstabgabe, kurzum: die sittliche Wucht und das den Zorn bemeisternde, das Wort gewaltig handhabende, doch auch des Humors oder tödenden Witzes fähige Verantwortungsgefühl der Propheten. Die angebliche Rückerntheit und bloße Verstandesmäßigkeit fällt bei näherer Kenntnis des großen Mußes (Kirchenlied: II, 2c; III, 3), Kinder- und Volksfreundes schnell dahin. Er kam weder als bloßer Theologe oder atheistisch religiöser Heros noch gar als politischer Weltverbeißer verstanden werden, sondern keits nur als der um die religiös-soziale Wohlfahrt des „arbeitsfähigen“ Volkes sich verzettende Gottesstreiter Christus, dessen Kriegsmann ich bin“; „Krieg, 1c). Als Motto lehrt auf seinen Schriften

ten immer wieder Mitt 11: „Kommet zu mir alle, die arbeiten und beladen sind, und ich will euch Ruhe machen“.

2. b) Z. ist viel zu sehr Praktiker, auch im religiösen Urteil, um auf die dogmatische Formulierung mehr als das innerlichste Gewicht zu legen. Er hält seine gesamten Schriften als der Vergessenheit und des Untergangs wert, sobald das Reich Gottes durchgedreht sei. Das darf im Sakraments- und im Täufertreit (Abendmahl: II, 8; Sakramente: I, 3; Wie der dämonen) nicht vergeßen werden. Die elterliche Erziehung zielte auf fröhliches Tragen des Uebel, wie Christus und seine Mutter sie getragen, auf solzen, vaterländischen Sinn und Verachtung jeder Unlauterkeit in Wort und Schein.

In seiner theologischen Entwicklung animierte er in Basel (beim ersten Aufenthalt), sowie in Bern und Wien humanistischen Geist ein (Kleugius); der zweite Aufenthalt in Basel dagegen brachte ihm den völlig idiosozialistischen Betrieb nahe, der ihm mit der Kenntnis der alten Wissenschaften zugleich die Erkenntnis ihrer Gehaltlosigkeit und baldigen Hinlöslichkeit schuf. Thomas Wittenbach wußte allein Theologie und Humanismus zu vereinen. So stand Z. S. Interesse beim Antritt des Pfarramtes in Glarus stärker auf Seite des Humanismus und der praktischen Förderung der Gemeinde, und blieb der Zusammenhang mit der kirchlichen Lehre und den Kultusformen aufgeschoben. Dafür begann die intensiv biblische, besonders paulinische Arbeit (Abschrift und Kommentierung der Paulusbriefe u. a.) zusammen mit persönlicher Erweckung, so daß er das Ergebnis dieser im Stillen errungenen Umwandlung in die (Luther's Gewissensnot sehr nahestehende und sie durch endgültigen Bruch mit Rom überwindende) erlösende innere Tat zusammengefaßt hat: „wie Paulus sagt — geworden ist“, d. h. als ich mich zu paulinischer Erkenntnis der Sündhaftigkeit und Heilsbedürftigkeit durchgerungen, habe ich nicht mehr bei Menschen, sondern allein bei Gott die Erlösung gesucht und darum „dem Papst alle Dinge abgelündet“ (Predigt von der reinen Magd Maria). Dazu summt das jüttlich-religiöse Ziel des „Labyrinth“ (1516) und der sehr entschiedene Bußernkt im Besitzt von 1519, als der Leutpriester in treuer Ausübung der Seelsorge der Seuche beinahe erlegen war. Hemmend hat gegen die Loslösung von Rom die Abhängigkeit an den Papst als den Hirten im Bölkertamß gegen Frankreich gewirkt. Doch liegt hier tatsächlich Z. S. Berechtigung zur Behauptung seiner von Luther unabhängigen, diesem z. T. vorangehend evg. Heilsvertritt. Hatte er 1510 noch mit 11 Genossen einen väpplichen Ablösbrief erworben, so führten ihn Pier della Mirandola und Erasmus, dazu Augustinus hauptsächlich, auf dem seit Thomas Wittenbach nie mehr vergessenen Weg vorwärts. Der Hauptgewinn war die neue Schriftklärung nur aus ihrem eignen Sinn und die Gewissheit der Unzulänglichkeit alter kirchlichen Heilsmittel. Das Pfarramt führte er als Wächteramt über die ihm anvertrauten Seelen, deren Blut von ihm werde gefordert werden, mit mehr Durch als Freude, um des Gewissens willen. Zu Einsiedeln, wohin ihn politische Gründe (i. Nr. 3) und Freundschaften ge-

trieben hatten, reiste der Gegensatz zu dem wertvollen Wesen des berühmten Wallfahrtsortes wie zur kirchlichen Lehrüberlieferung, namentlich aber die ausschließlich biblische Predigt. Damit vielfach die Erfahrung, daß seine Bemühungen um eine Reformation bei den kirchlichen Würdeträgern (namentlich bei dem „Fuchs“ Kardinal Schinner) vergeblich waren, und daß die Schriften Luthers trotz seiner Fürsprache nicht in Zürich Fuß zu fassen vermochten. Der schier verwunderliche Aufstieg des Konzils wurde bedingt durch die weitgehende Übereinstimmung, ja, Freundschaft mit seinen Vorgesetzten, die ihn nicht bloß gewähren ließen: daß reiche und angesehene Klöster der Eidgenossenschaft war eine Zeitspanne der beste Stützpunkt des Evangeliums außer Zürich.

Nach T Zürich kam er mit fertigen Ueberzeugungen und dem festen Plan, über das ganze Evangelium des Matthäus zu predigen. Der Vertrieb des päpstlichen Ablasses durch Bernhardin Sanjour (Barfüßer aus Mailand, Juni 1518 bis Mai 1519 in der Schweiz) war nicht der Anlaß zum Beginn der Reformation in Zürich, sondern die Christi Heilsmaßt aus dem Vertrag hervorgeholt und dadurch aus Vaterchristen wirkliche Christen gemacht werden, doch beides vermittelst sorgfältiger Unterweisung und unter herzlichem Gebet. Das eröffnete der neue Leutpriester gleich beim Amtsantritt den erstaunten Chorherren und wiederholte auf der Kanzel die Ankündigung des „bei den Deutschen unerhörten Unterrichts“. Für seine Berechtigung berte er sich auf die alte Kirche. Die Entwicklung der Reformation in T Zürich (1519) verließ merkwürdig folgerichtig, — ein Beweis für die überlegte und allen Schwierigkeiten gewachsene, wahrhaft christliche Pädagogik Z. Abt Wolfgang Zwyer von Capell und Monothur Konrad Schmid von Küsnacht (beide 1519–31) hassen Z. im Herbst 1523, die Landschaft durch Predigten zu gewinnen. Im Angriff unerbittlich, in der Schonung des Bisherigen stets Christ für die Wirkung der Belehrung gewährend, aber grundsätzlich ohne Zugeständnisse an den Gegner und sofort die praktische Anwendung in den Vordergrund schiebend, Christi Wort und Geist und Reich als alleiniges Heil allem voraussetzend, so gewann er Schritt um Schritt die Kreise der Bünde, auf deren Stuben er sich etwa abends zu ungeswungenen, doch hochgeflügelten Gesprächen sehen ließ, der Ratsherren, des Volkes in Stadt und Land, Konrad Hofmann, den alten Chorherren, wehrte er fröhlich ab; T Lamberg's Heiligenverehrung überwand er 1522 in einem Religionsgespräch; die Mönche ersuhren seine harte Forderung: er sei der Stadt Leutpriester und habe auch über sie zu wachen. Die Freude an dem sterbenden T Hutter vollendete den Bruch mit T Erasmus und dessen Gefolgsmann Glarean; seinen ehemaligen Freunden bewahrte er die Dankbarkeit und Hochschätzung.

Nur in drei Punkten sind wohl Lehrentwicklungen zu konstatieren, die erst durch die Ereignisse gerufen und bedingt wurden: Abendmahllehre (T Abendmahl: II, 8, Sp. 73), Stellung zur Taufe (T Wiedertäufer) und Beziehung von Staat und Kirche, Reich Gottes und weltlicher Macht (T Kirche: II, 4). Wir verweisen auf die betreffenden Artikel, um hier nur ein paar Punkte anzuführen, die zum Verständnis

von Z.s Lehrbesonderheiten unerlässlich sind. — Weil bei der Abendmahlfeier Jesu leibhaftig am Tisch sitzt, so ist es für den realistischen, nicht von Ideen, sondern von Tathabalen ausgehenden Z. ganz unmöglich, daß das in des Herrn Hand liegende Brot ebenfalls sein Leib ist; es kann nur dessen Sinnbild sein. Ferner macht der im Glauben (nicht spekulativ) erfaßte Gott auch von jeder äußerlichen Heilsvermittlung, einer neuen Weltlichkeit, unabhängig, geradeso gut wie von jeder menschlichen Autorität. Und endlich läßt die sittliche Ausführung der Religion auch ihre sakramentale Feier vor allem zu einem Blütszeichen werden. Schon diese Überlegungen verbieten, Z.s Lehremeinungen nur als humanistische Verfälschung der Gedanken Luthers zu bezeichnen. Zu ähnlichem Urteil betrifft seiner Selbständigkeit führt die verhältnismäßige Ruhe des Zürchers gegen den leidenschaftlichen Zorn Luthers, der „Freundlichen Auslegung“ (1527) gegenüber Luthers mit dem Teufel anhebender Schrift: „Dass diese Worte Christi . . . noch feststehen, Wider die Schwärmerie“, und Z.s verträgliche Haltung während der Aussprache zu Marburg (1529); T Deutschland: II, 2; T Confessio Augustana, I, wo er in dem letzten der 15 gemeinsam unterschriebenen Artikel die auseinandergehenden Ansichten unterschied, während Luther an einer unausgesprochene Unterstützung der Zürcher glaubte. — Zu der Wiedererstauung (T Wiedertäufer) erkannte Z. von Anfang an die politische, persönliche und materielle neben den religiösen und kirchlichen Separation und sah darin einen Kampf gegen die ganze Front seiner neuen Ordnung. Der Kampf dagegen kostete ihn mehr Schweiz und schwerere Leiden als derjenige gegen Rom. Es waren z. T. seine ehemaligen Freunde (Grebel und Manz), denen er nicht zu den gewünschten Projekten verhelfen konnte, die ihn jetzt als den Lauen, ja, den Antichrist verschrien. Im gleichen Atem wehrte er sich für das „Blütszeichen“ der Taufe wie gegen das „Rötten“ (sich absondern) und traf das Vorbild des letzten, das in der älteren Generation der nämlichen Familien noch nicht erlöschene heimliche Patrioten mit freunden Fürsten in der Person des Vaters Grebel. Zugleich verhieb er sich aber auch nicht, daß es neu erwachte persönliche Frömmigkeit war, die sich auf den Dörfern, in St. Gallen und anderswo in dem Neubergang erging, also gleichzeitig zu werden verdiente. So wurde sein theologischer Kampf gegen alles Magische oder Wertheitige durch sehr berechtigte Rückichten eingeknickt und wollte Z. die von wenigen (in Zürich nicht über 20) Stämmern verleideten hätte, wie Luthers Vorgesetzten es verhöhneten, abholzen, sondern gewinnen und war ihnen auch in sozialen Dingen entgegenzulommen gewillt (s. Abschnitt 3). Allein gerade hier wies er auf die doppelte Grenze hin, die ihn von den Radikalaten trennte: es handelte sich für jene um den grundsätzlichen Aufruhr, nicht bloß um die Taufe; also mußte gegen die religiöse wie die sozialpolitische Unordnung die Autorität der staatlich-kirchlichen Gemeindeorganisation eintreten (T Kirche: II, 4, Sp. 1146, T Kirchverfassung: II, 4). Sicher wäre Z. ohne die Wiedertäuferbewegung (1523–27) von der späteren Überreibung der staatlichen Mithilfe

für die Ausbreitung und den Schutz des Evangeliums bewahrt geblieben. Aber während er noch 1523 urteilt, daß das Recht des Bannes der einzelnen Gemeinde zulasse, tritt dann im Verlauf der Einigung seit 1526 der Staat aufstelle der religiösen Gemeinden, und schließlich betreibt der Reformator als das geistige Haupt des Geheimen Rates und auf der Kanzel um des Durchbruchs des Evangeliums in den fünf Orten willen Bündnis- und Kriegspläne, erwägt die Umgestaltung der Eidgenossenschaft und gelangt zu einer Staatshoheit über die Kirche, die bloß noch von seiner maßgebenden Stellung in weltlichen Dingen übertrroffen wird — eine Verbindung von Kirche und Staat, die aus der Not der Zeit nur allzuverhänglich und erfolgversprechend war. Gab es doch kaum eine glänzender Epoche der Ausdehnung seiner Reformation in der Schweiz und Süddeutschland als gerade das letzte halbe Jahr seines Lebens unter diesem rein auf die Person des Reformators zugeschnittenen staatskirchlichen, ja, direkt politischen Regimant. — Z.B. Theologie blieb von Anfang an ganz wesentlich christliche Heilsschreibe. Zwar stellte sie die Gottesidee von der Allwissenheit des höchsten Gottes, die deterministisch und prädeterministisch gefasste Vorstellungsidee („Prädestination“; II, 3) in den Mittelpunkt und verwarf deshalb jede kreatürliche Vermittlung, was in der „Christiologie“ (I, II, 4 e) seine Sonderstellung bedingte. Das tritt in der fidei ratio an Kaiser Karl V zu Augsburg und dem Sermon de Providentia Dei derselben Tage sehr klar hervor. Aber der Grundtag der 2.-6. Schlüsselede (Disputationsthese; 1523): „Summa des Evangeliums ist, daß unter Herr Christus Jesus, wahrer Gottessohn, uns den Willen seines himmlischen Vaters fund getan und mit seiner Unschuld (uns) vom Tod erlöst und Gotte verhofft hat. Daher der alleinige Weg zur Seligkeit Christi ist aller, die je waren, sind oder werden“, fehlt in der letzten Schrift 3., der Fidei christiana expositio an (den von ihm gründlich verfaßten „frömmesten König“) „Franz I (Ruli 1531) unzweifelhaft wieder. Zwischen beiden Schriften steht der dem gleichen Fürsten mit schwerer Mahnung zu persönlichter Befestigung gewidmete „Commentarius de vera et falsa religione“ von 1525, durch die ihm eigentümliche Verbindung von philosophischer Speculation und religiösem Glauben kommt ihm die Bedeutung eines zweiten selbständigen Entwurfes der evg. Glaubenslehre neben dem „Loci“ Melanchthonis zu. Darin mut sich Z. gegen die entgegengesetzten Vorwürfe wehren, er schreibe Christus ganz aus, und er schreibe ihm alles zu. Zum ersten Male wird hier der Versuch gemacht, die Religion von den letzten Begriffen (Naturliche Theologie, 2) abzuleiten, „Männlicher, gefunder, einfacher hat kein Mensch des Reformationszeitalters das Christentum aufgefaßt“ (Bütten, PrJ 1894, S. 44 ff).

Ihre populäre Darstellung findet seine Religion samt der einfachsten christlichen Ethik am Schluß der Predigt von der ewig reinen Magd Maria (1522), in den ihr beigebrachten 10 Leitjägen, davon wir den ersten und den letzten wiedergeben: „Sehet zum Ersten zu, daß ihr dem Wort Gottes festen Glauben geben und verstehet, daß nicht jedes Pfaffen Land Wort

Gottes sei, sonderu das allein, das er selber gesredet und eingeiprochen hat“. Liegt darin das reformatorische Formalprinzip, so schaut uns z.B. Auffassung vom Heil entgegen, wenn er schreibt: „Zum Gebeten werde Christus euerm Derselben so brüderlich beigegeilt und (von ihm) geliebt, daß ihr euch mit ihm aussprechen und unterreden dürket, wie ihr untereinander; denn das ist das wahre Gebet.“

3. Zur Gegenstall zu dem Franzosen T. Calvin in Genf und den Süddeutschen T. Oekolampad in Basel und B. Haller in Bern ist einziger der Zürcher Reformator ein Kind der Schweiz. Er durfte, ja, mußte dies in seinem Lebenswerk vertreten lassen und hat dies als Patriot, Sozialpolitiker und Schulherr getan.

3. a) Die vaterländische und soziale Tätigkeit z.B. hat der religiösen die Bahn gebrochen, daher z. T. der letztere ruhiger und erfolgreicher Gang. Jene betraf zuerst nur das Annehmen der in aller Welt üblichen Zehngelder durch die Einflussreichen und den Soldendienst von Hoch und Niedrig in der Fremde mit oder ohne Zustimmung der Obrigkeit. Beides bedeutete einen volkswirtschaftlichen Ausgleich zu der eingetretenen allgemeinen Steigerung der Lebensbedürfnisse, der in den Bergen und auf dem Lande durch keine andern Wekreinnahmen aus Aderbau oder Gewerbeleistung erreichbar war. Aber er wirkte in sittlicher Hinsicht geradezu verwirrend. Durch zwei politisch-patriotische Lehr-Gedächtnisse, die „Tobel vom Odense“ (1510) und das „Labirint“ (1516) zeigte dies der Glarner Zeldprediger in entzückendem Augenblitzen. Sehr rasch folgte die Lösung von Rom und die, vorerst nur gegen Frankreich, seit 1522 auch gegen den Papst und seine treuen Abgeordneten gerichtete, die Brüder und ihre Sitten außerordentlich schärfstrafende, aber erfolgreiche Predigt wider die Soldaten. Nun machte sich das Zeichen dieses Verdienstes spürbar, und es bedurfte der eingehenden sozialen Fürsorge. Bereits 1520 war eine von ganz neuem Geist getragene Almosenordnung erlassen worden, die neben die Verdienstlichkeit des Spendens die sittliche Förderung des Unterstützten gesezt hatte. Fest (jetzt 1523) wurde dies ausgebaut, die Bettler und Bettelmönche „ab der Gasse gebracht“, den Haushäusern durch regelmäßige Gaben geholfen, die Klöster und sonstigen Winkel (!) von ihren arbeitsamen Insassen bereitet, den Alten ein auskönnliches Leibding gesichert, die Jungen zum Studium oder zur Erlernung eines Handwerks genötigt, die geistlichen Frauen in ein Kloster gebracht, soweit sie nicht in die Welt zurückkehren wollten, und ihnen die Pflege der Bodenfrüchten übergeben, das Kloster- und Seelgemessengut unter sorgfältige Verwaltung („Kemter“) gesetzt und für Kirche, Schule („Zürich, 2, 4) und Arme nutzbar gemacht. Ratuzialverpflegung der Wandernden, Fürsorge für Kranken, Wöchnerinnen und Ausländer, Erledigung der meisten modernen Armenfürsorge-Probleme durch klare Verordnungen, Beiseitierung der oft um wahre Hungerlöbne die Meister der eigentlichen Pfändenbesitzer verwaltenden Pfarrer, Stipendien an die Studenten u. a. m. sätigte sich an. Begrenzung der Arbeitszeit, Sonntagsruhegesetz, gewerbliche Erlasses und Bucherverbote u. a. beruheten auf An-

regungen oder ausgearbeiteten Vorlagen. Die entscheidende Probe seiner den Zeitgenossen weit überlegenen sozialen Einigkeit leistete er durch die, erst von Jahrhunderten nachher eingeholtte Verwirklichung der Botschaft Jesu von dem Anrecht aller Menschen auf gleiche Liebe. Trotz der Widerstände von Seiten der Besitzenden wie der Staatsluge und trotz der herausfordernden Ungehörigkeit der Untertanen wußte er die Leibengesellschaft aufzuheben, womit eine Reihe Läden dahinfielen, alle Abgaben ablösen zu machen und einem Teil derselben so zu mildern, daß nun mit gutem Gewissen ihre sorgfältige Leistung gefordert und durchgefest werden durfte. Das alles war ein mehr als vollgültiger Gegenwert für die verbotenen Solddiene, machte den Landbau wieder einträglich und hob das städtische Niveau des Volkes, ja sein religiöses Interesse und die Freudeigkeit für das Evangelium außerordentlich. War doch das Ganze unter dem Stichwort geheißen: daß es nicht recht sei, wenn ein Christenmensch einen andern zu eignen habe, aber ebenso wenig erlaubt, zu stehlen, d. h. fremdes Anrecht eigenmächtig zu verwirgern. Fest stand die „Ehrbarkeit“ auf der Landschaft den unruhigen Köpfen, namentlich den Biederläufen entgegen und bedurfte es keines Bauernkrieges und keiner Täuferabschlagsung (vgl. z. B. „Münster“, I, 2a) wie in Deutschland.

3. b) In der Schule (Zürich, 4) war Z. überaus viel gelegen. Ihre Neuordnung betraf indes nur gelegentlich die Anfängerchulen zu Stadt und Land, sollte aber durch Verbindung der biblischen mit den humanistischen Studien („Meilaudithon“) und den über dem Gymnasium sich aufzubauenden öffentlichen Lektionen, der Prophetie (I Kor 14 ff. 2; „Pfarrerbildung“, A 2, 8), in erster Linie den so nötigen Nachwuchs für das Pfarramt liefern. Z. übernahm selbst zunächst den Unterricht im Griechischen an der Stiftsschule und beteiligte sich wie die andern Geistlichen natürlich auch an der Schriftlese und -auslegung, die statt der früheren Soren („Brevier“) im Thor des Grossmünsters alle Morgen gehalten wurden, wobei außer den Geistlichen und älteren Schülern auch jedem andern aus der anwesenden Gemeinde erlaubt war, zu berichten. Unter Mitarbeit des nämlichen Kreises, der sich neben Z. an allem beteiligte, kam seit 1524 die von „den Prädislanten von Zürich“ herausgegebene Troldauerbibel zustande (1530; „Bibelübersetzungen“, 2, 3). Der ausgedehnten und weitauhenden Wirklichkeit in Kirchen- und Schulfragen weit über die Grenzen Zürichs und der Schweiz hinaus („Komander, „Megander“) machte sein früher Tod ein jähes Ende.

4. „In Zürich ist ein neuer Luther auferstanden, der um so gefährlicher ist, je ernster es sein Volk mit der Sache nimmt.“ So charakterisiert Faber am 3. Juni 1523 seinen ehemaligen Freund und nunmehrigen Gegner in der ersten Zürcher Disputation (Zürich, 2). — Die bleibende Bedeutung Z. und seines Reformationswerkes ist oft einer konfessionell-theologischen Herabsetzung unterworfen gewesen. Ausgehend von den Streitpunkten zwischen ihm und Luther, Bugenhagen, u. a. und der in Calvin verkörperten oder doch am schärfsten zum Ausdruck gelangten Verurteilung des bei Kappel Gefallenen, hat man sein äußeres Unter-

liegen als Gottesgericht und Beweis seines Mindestwertes benutzt und gedeutet. In der nicht dogmatisch gebundenen Gelehrtschreibung wird aber beachtet werden, daß Z. an die Kleinheit seiner Heimat (Schweiz) gebunden und sein Versuch, damals die Grenzen des Landes für das Evangelium zu sprengen, ein Anachronismus, eine unmögliche Vorwegnahme fünfziger Jahre war. Deshalb darf weder dies notwendige Misslingen noch die auf eigendörfli- schem und oberdeutlichem Boden ebenso notwendige Form seiner Staatskirche ihm zum Vorwurf, zum Beweis der Kleinheit geschmiedet, vielmehr seine Bedeutung jenseits dieter zeitlich bedingten Ercheinungen gesucht werden. Zugleich schafft die unparteiische religiösgeschichtliche Betrachtung Raum für jeden Mann und jedes Landes Art und Bedingungen und Bedürfnisse.

Liegt Luthers größte Tat auf dem Gebiet der innerlichen, keinahe weltabgewandten Gemütsbefriedigung und Calvins in der gerechten Ausgestaltung des sichtbaren Staats- und sozialen Lebens nach Gottes Ratschluß oder Wort, so gebührt Z. das Verdienst, daß er der Erkenntnis und der Verwirklichung der objektiven Heils- wahrheit eine Gasse gebrochen hat, mit Zurückstellung alles, auch des eigenen Persönlichen, aber in der Hoffnung auf ein aus aller Welt zusammenkommende unsichtbare Kirche. Zwischen dem kapitalistisch sich auswirksenden Willen zur Macht, wie er im „Calvinismus“ (2) verkörpert ist (vgl. „Naturrecht“, 5) und der zur Weltentwidlung sich gleichgültig oder sie beläugend verhaltenden privaten froniimen Stimmung des Luthertums („Naturrecht“, 4) steht Z. selbstverleugnende, aber sichtbar weiterobernde Gewißheit der Wahrheit und immer neuen Anwendbarkeit des Heils in Christo. Darum stehen in keines Geringeren als R. K. Meiers Festtantate zur Einweihung des Z.-Denkmals an der Bahnhofkirche in Zürich (1885) die hoffnungsvollen strophen:

Du wärest die Körner und wärest sie weit
In die dunkeln, die schwelenden Furchen der Zeit.
Du fässt noch immer, du läßt noch fort,
Und es bleibt und gedeihet das göttliche Wort.
Du siegst ja nicht in deengender Grust,
Dein Staub wird gestreut in die himmliche Lut.
Du hast dich gesellt dem unsterblichen Licht
Und, selber ein Seliger, feierst du nicht.

3. c) Werke, drsg. von Rudolf Walther (S. Schwiegersohn), 4 Foliolände, 1545 und 1551, Zürich; von Melch. Schuler und Joh. Schultheiss, 8 Bde., mit Supplement, 1828—42 (1861); von C. Egli: vom 3. Bd. an W. Köhler, mit G. Finsler im „Corpus Reformatorum“, Bd. 78 ff (erst teilweise erschienen); — Nachträge in „Zwingliana“, 1902, 2, 287 ff; — Zwinglianische Mitteilungen zur Geschichte Z. und der Reformation, 1897 ff, hrg. v. Z. Museum Zürich, redig. v. E. Egli, jetzt von W. Köhler; — R. Stähelin: S. Z. und sein Reformationswert, 1883; — Ders.: S. Z., 2 Bde., 1895/7; — Ders.: S. als Prediger (Schweizerische theolog. Zeitschrift 1887, S. 12 ff); — Al. Schwitzer: Z. Bedeutung neben Luther, 1884; — C. Egli in RE, XXI, S. 774 ff (mit Lit.); — Ders.: Mr. Ult. Z. Lehrbüchlein, 1884; — Ders.: Einleitungen in die einzelnen Schriften der neuen Z.-Ausgabe (s. oben); — W. Köhler: Z. (a: Im Morgenrot der Reformation, hrg. v. Pfungsthardtuna, 1912, S. 669); — Ders.: U. Z. und seine Bedeutung für die Gegenwart (ChrW 1913, S. 314 ff 338 ff); — A. Bauer: Z. Theologie, 1885, 1889; — P. Baur:

Unter Z etwa Vermischtes ist unter C zu suchen.

h a r d t: Die Katastrophe der Jüdischen Politik. Schweizerische theol. Zeitschrift, 1909, S. 1 ff., 61 ff.; — **A. Waldburger:** Z. exclusus (ebd. 1911, S. 39 ff.); — **D e r i:** Z. conclusus (ebd. 1912, S. 255 ff.); — **D e r i:** Z. soziale Sorgen (Heimkalender 1908); — **H. Weber:** U. Z. in seinen Liedern (Schweizerische theol. Zeitschrift 1884, S. 53 ff.); — **G. v. K ü n g e l g e n:** Die Ethik H. Z.s, 1902; — **W. D e c k l i:** Z. als theoretischer Politiker (Tricentrum 1891, S. 87 ff.); — **August Lang:** Z. und Calvin, 1913; — **G u s t a v v. E c h u l t h e s - R e c h b e r g:** Luther, Z. und Calvin, ihre Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche, 1909; — **J. K r e u n e r:** Z. & Lehre von der Obigkeit, 1909; — **O. D r e s e f e:** Z. und das Naturrecht, 1911;

— Bgl. ferner die Literatur zu **Schweiz** und zu **Zürich.**

A. Waldburger.

Zwischenreich, messianisch es. ¶ Eschatologie: III, 3 g. **C h i l i a s m u s,** 1.

Zwischenzustand ¶ Fegefeuer ¶ Eschatologie: IV, 5.

Zwölf Nächte ¶ Volksaberglaube, 6.

Zwölfpapostellehre (Didache) ¶ Apokryphen: II, 4 a. **H e i d e n d r i s t i n u m,** 7.

Zwölfszahl ¶ Zahlen, heilige, 5.

Zymbeln ¶ Poesie und Musik Israels, 1.

Zypressen ¶ Ercheinungswelt der Religion:

I B, 1 a β (Sp. 504).

Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

Außerhalb der Subskription und des Subskriptionspreises,
folglich auch ohne Subskriptionszwang,
erscheint im Jahre 1914

ein Registerband.

Dieser wird voraussichtlich enthalten:

eine systematische Uebersicht,
ein alphabetisches Stichwortregister,
ein Register der Mitarbeiter und der von ihnen verfassten Artikel,
Berichtigungen, Ergänzungen,
Nachträge zu den Literaturangaben.

Der Preis des Registerbandes lässt sich noch nicht feststellen, da der Umfang sich z. B. nicht übersehen lässt.

Verlag von F. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Die

Heilige Schrift des Alten Testaments

in Verbindung mit Professor Budde in Marburg, Professor Guthe in Leipzig, Lic. Hölscher in Halle, Professor Holzinger in Stuttgart, † Professor Kamphausen in Bonn, Professor Kittel in Leipzig, Professor Löhr in Königsberg, Professor Marti in Bern, Professor Rothstein in Halle (jetzt in Breslau) und Professor Steuernagel in Halle übersetzt und herausgegeben von

Professor D. E. Kautzsch in Halle

3., völlig neu gearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Aufl.
Zwei Bände. 1909/10. M. 20.—, in Halbfanz geb. M. 25.—.

Register.

Bearbeitet von H. Holzinger. 1912. Geb. M. 5.—.

Das Neue Testament. Uebersetzt von CARL WEIZSÄCKER. Originalausgabe. Klein-Oktav. Zehn-te
Auflage. Ausgabe A. Mit Fundorten und Parallelstellen. 1912. Ausgabe B. Ohne
Fundorte und Parallelstellen. 1912. Jede Ausgabe kart. M. 1.50, in Ganzleinen geb. M. 2.20, in Leder geb. M. 5.—.

Textbibel des Alten und Neuen Testaments herausgegeben von D. E. Kautzsch. Das Neue
Testament in der Uebersetzung von D. C. Weizsäcker. 3. Aufl. 17.—24. Tausend. 1911.

Ausgabe A (Altes Testament mit den Apokryphen des A. T. und Neuem Testament). 1911. M. 5.—, geb. M. 6.—,
Geschenkausgabe M. 12.—. B. Altes Testament ohne die Apokryphen des Alten Testaments und Neues Testament. 1911.
geb. M. 5.50. C. Altes Testament mit den Apokryphen des Alten Testaments. 1911. geb. M. 5.50. D. Altes Testament
ohne die Apokryphen des Alten Testaments. 1911. geb. M. 5.—. E. Neues Testament, Grossostktausgabe, 1911. M. 1.50,
geb. M. 2.—, in Leder geb. M. 3.—. F. Die Apokryphen des Alten Testaments. 1902. M. 1.50, geb. M. 2.50.

B. Duhm.

Das Buch Hiob. In den Versmassen der Urschrift
übersetzt 1897. Neue billige Ausgabe 1907. kart. M. 1.60, geb. M. 2.40.

H. Guthe.

Geschichte des Volkes Israel. (Grdr. d. theolog. Wiss.) 3. Aufl. Mit 4 Karten. 1914. M. 9.—, geb. M. 10.—.

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments in Verbindung mit mehreren Fachgenossen übersetzt und herausgegeben von Professor D. E. Kautzsch in Halle. In 2 Bänden. I. Band: Die Apokryphen. II. Band: Die Pseudepigraphen. 1900.
Ermäßiger Preis M. 15.—, in 2 Bände geb. M. 19.—.

Neutestamentliche Apokryphen in Verbindung mit Fachgenossen in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen herausgegeben von Pastor Lic. Dr. Edgar Hennecke in Betheln. 1904. M. 6.—, geb. M. 7.50.

A. Huck.

Synopse der drei ersten Evangelien. (Griechisch.) 4. ganzlich umgearbeitete Aufl. 1910. M. 4.40,
geb. M. 5.40.

W. Larfeld.

Griechisch-deutsche Synopse der vier neutestamentlichen Evangelien nach literar-historischen Gesichtspunkten und mit textkritischem Apparat. 1911. M. 24.—, geb. M. 26.—.
Hieraus einzeln:

Deutsche Synopse. 1911. M. 12.—, geb. M. 13.60.

Griechische Synopse. 1911. M. 12.—, geb. M. 13.60.

Kurzes Bibelwörterbuch unter Mitarbeit von G. Beer, H. J. Holtzmann, E. Kautzsch, C. Siegfried, A. Socin, A. Wiedemann, H. Zimmern herausgegeben von D. H. Guthe, Professor in Leipzig.
Mit 4 Beilagen, 2 Karten und 215 Abbildungen im Text. 1903.
Ermäßiger Preis M. 6.—, in Halbfanz geb. M. 8.30.



Relig. D.
R.

155087

Author Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
Title Vol. 5 NAME OF BORROWER.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

